PROPEDEUTYKA FILOZOFII

(Materiały pomocnicze)

Zeszyt II

wybrał, zestawił i opracował
Jacek Jadacki

WYDAWNICTWA SZKOLNE I PEDAGOGICZNE

Zamieszczone fragmenty prac:

Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Romana Tangardena, Janiny Kotarbińskiej, Tadeusza Kotarbińskiego, Józefa Kozieleckiego, Zdzisława Kraszewskiego, Tadeusza Krońskiego, Andrzeja Malewskiego, Witolda Marciszewskiego, Adama Nowaczyka, Marii Ossowskiej, Tadeusza Pawłowskiego, Mariana Przełęckiego, Tadeusza Przełęckiego, Tadeusza Pszczołowskiego, Barbary Stanosz, Henryka Stonerta, Władysława Tatarkiewicza, Władysława Witwickiego, Zygmunta Ziembińskiego, Zdzisława Ziemby i Czesława Znamierowskiego

Opiniodawcy:
doc. dr hab. Zdzisław Ziemba
doc. dr hab. Jan Żytkow

Redaktor
Maria Gensler

Redaktor techniczny
Joanna Krawczykiewicz

© Copyright by Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne
Warszawa 1982

ISBN 83-02-01876-7

Część czwarta

P R O B L E M P O Z N A N I A

/PROPEDEUTYKA EPISTEMOLOGII/

WSTĘP

EPISTEMOLOGIA *[...]* jest *[...]* nauką o poznaniu. Lecz co to jest poznanie? Poznaniem nazywa się zarówno pewne akty poznawcze, jak i rezultaty poznawcze. Aktami poznawczymi są pewne czynności psychiczne, jak np. spostrzeganie, przypominanie, sądzenie, a dalej takie, jak rozważanie, rozumowanie, wnioskowanie i inne. Jako przykłady rezultatów poznawczych służyć mogą twierdzenia naukowe. Twierdzenia naukowe nie są czynnościami psychicznymi, więc nie należą do aktów poznawczych. Prawo grawitacji lub twierdzenie Pitagorasa to nie są przecież żadne zjawiska psychiczne, lecz są to znaczenia zdań, w których prawa te się formułuje.

Czy [x]epistemologia[x], o której powiedzieliśmy, że jest nauką o poznaniu, zajmuje się aktami poznawczymi, czy też rezultatami? Chcąc na to pytanie odpowiedzieć zgodnie z tym, czym się w dziejach epistemologii rzeczywiście zajmowano, należy stwierdzić, że zajmowano się zarówno aktami poznawczymi, jak i rezultatami.

Jeżeli [x]epistemologia[x] zajmuje się aktami poznawczymi, a więc pewnymi zjawiskami psychicznymi, zajmuje się tym samym, czym się zajmuje psychologia w pewnej swojej części. Psychologia bowiem traktuje m.in. o zjawiskach psychicznych, a więc i o aktach poznawczych.*[...]*

/Jeżeli epistemologia zajmuje się rezultatami poznawczymi, zajmuje się w pewnej swojej części tym samym, czym zajmuje się metodologia. Jak bowiem widzieliśmy metodologia bada elementy, z których składa się wiedza naukowa /twierdzenia naukowe, teorie itd./, oraz metody stosowane przy jej osiąganiu /eksperymentowanie, generalizowanie itd././

Psychologię obchodzi faktyczny przebieg procesów poznawczych. Stara się ona je opisać, poklasyfikować i znaleźć prawa rządzące faktycznym ich przebiegiem. /Podobnie czyni metodologia w odniesieniu do faktycznej wiedzy naukowej./

O coś innego pyta epistemologia.

Akty poznawcze, jak również rezultaty poznawcze, poddajemy ocenie./.../ /Oceniamy z punktu widzenia ich prawomocności: niezawodności, pełności, prawdziwości. W ten sposób rodzą się trzy klasyczne zagadnienia epistemologii: Jakie są źródła poznania? Jaki jest przedmiot poznania?/ Co to jest prawda? /.../

/Poprzestańmy na razie na/ tych ogólnikowych sformułowaniach /.../ i przyjrzyjmy się bliżej sposobom, w jakie /.../ odpowiadano /na owe klasyczne zagadnienia/.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki filozofii". Warszawa 1949, s. 15-16.

Rozdział I

SPÓR O ŹRÓDŁA WIEDZY

§1. Sposoby zdobywania wiedzy: sensualizm i natywizm

a. "Zagadnieniem źródła poznania" nazywano pierwotnie psychologiczne dociekania nad faktyczną genezą naszych pojęć, x przekonań x i w ogóle myśli. Spierano się mianowicie o to, czy wśród pojęć /i przekonań/, które można napotkać w umyśle dojrzałego człowieka, istnieją tzw. pojęcia i x przekonania x wrodzone //[po łacinie:] ideae innatae/, czy też wszystkie pojęcia i x przekonania x, jakie posiadamy, urobione są bez reszty na podstawie x spostrzeżeń x. Wyznawców poglądu przyjmującego istnienie pojęć wrodzonych nazywa się [...] "NATYWISTAMI" [//albo "racjonalistami genetycznymi"//]; wyznawców poglądu przeciwnego [/"SENSUALISTAMI" /albo/] "empirystami genetycznymi"[//]. Wedle natywistów niektóre nasze pojęcia i przekonania są nam wrodzone w tym znaczeniu, iż umysł nasz jest tak urządzony, że takie właśnie, a nie inne pojęcia musi utworzyć, że do takich, a nie innych przekonań dojść musi - niezależnie od tego, czego by mu dostarczały zmysły [...]. Zmysły nie mają wedle natywistów wpływu na to, jaka jest treść niektórych naszych pojęć i przekonań. Rola zmysłów ogranicza się tylko do tego, iż wyzwalają one owe myśli, potencjalnie zawarte już niejako w organizacji ludzkiego umysłu. Do wyznawców tego poglądu należeli między innymi Platon, Descartes /i Gotfried/ LEIBNIZ [/1646-1716//] [...].

b. Natywistom przeciwstawiali zwolennicy x sensualizmu x

tezę, że umysł ludzki jest niezapisaną tablicą /[po łacinie:] tabula rasa/, na której xspostrzeżeniax dopiero wypisują swoje znaki. Znakami tymi są początkowo wrażenia /impresje/; im zawdzięczają swe powstanie ich pamięciowe reprodukcje, wyobrażenia pochodne, których różnorodne kombinacje i przeróbki prowadzą do pojęć mniej lub więcej złożonych /idee/; przeróbki te bywają niekiedy tak kunsztowne, że nie łatwo się w nich dopatrzyć śladów oryginału, tj. wrażeń, od których pochodzą. Pogląd ten ujmowali xsensualiścix w zwięzłą formułę nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu /[po łacinie:] 'nie ma niczego w umyśle, co by wpierw nie znajdowało się w zmysłach'/. Przedstawicielami xsensualizmux byli przede wszystkim filozofowie [...] XVII i XVIII stulecia, John LOCKE [/1632-1704/] [...] [i] Hume [...]. Wysilali się oni nad wykazaniem, w jaki sposób z materiału wrażeniowego dostarczonego przez zmysły powstają inne nasze myśli, zwłaszcza zaś pojęcia o wysokim stopniu abstrakcji [...]. [Étienne de/CONDILLAC [/1715-1780/ zaś/] starał się ten proces rozwoju zawartości umysłu dorosłego człowieka unaocznić na modelu posągu, stopniowo obdarzanego różnymi narządami zmysłowymi, przez które napływają mu coraz nowe wrażenia, i pokazywał, jak z tych wrażeń wytwarzają się coraz to wyższe produkty umysłowe. Hume zastosował tezę xsensualizmux do tego, by demaskować pewne wyrazy jako wyrazy posiadające tylko pozorne znaczenie. Zgodnie z tezą xsensualistycznąx każde pojęcie musi się wykazać rodowodem wyprowadzającym je ze xspostrzeżeniax. Jeśli więc dla znaczenia jakiegoś wyrazu nie można wykazać, iż wywodzi się ono jakoś ze xspostrzeżeniax, to znaczenie to jest tylko pozorne.

Wywody Hume'a stanowiły ferment pobudzający późniejszych do poddawania sensu wyrazów gruntownej analizie. Z biegiem czasu postulat, aby znaczenie każdego wyrazu mogło się wykazać rodowodem wyprowadzającym je ze ˣspostrzeżeniaˣ, został zastąpiony postulatem pokrewnym, choć nie identycznym. Współcześnie mianowicie uznajemy za sensowny tylko taki wyraz, którego znaczenie uzbraja nas w metodę pozwalającą wyraz ten stosować do przedmiotów, tzn. pozwalającą o przedmiotach danych nam w ˣspostrzeżeniuˣ rozstrzygać, czy można je, czy też nie można ich nazwać tym wyrazem. Postulat ten, będąc sztandarową tezą [...] OPERACJONIZMU okazał się bardzo płodny dla rozwoju przyrodoznawstwa. Stał się on między innymi punktem wyjścia przewrotu, którego w fizyce [...] dokonał Einstein przez [...] teorię względności. Einstein mianowicie oparł tę teorię na odrzuceniu pojęcia "absolutnej równoczesności dwóch zdarzeń" i zastąpieniu go pojęciem "równoczesności względem pewnego układu przestrzennego" /a więc "względem pewnych ciał"/. Odrzuca zaś Einstein pojęcie "równoczesności absolutnej" dlatego właśnie, iż nie istnieje żadna metoda pozwalająca na podstawie ˣspostrzeżeniowejˣ o dwu zdarzeniach odległych od siebie w przestrzeni rozstrzygnąć, czy są one, czy też nie są w sensie absolutnym równoczesne.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.37-40.

§2. Wartość wiedzy naukowej: racjonalizm i irracjonalizm

a. Zreferowany powyżej [...] problemat genezy naszych pojęć i przekonań, w którym przeciwstawne stanowiska nazywa się

"natywizmem" /.../ oraz x"sensualizmem"x był zagadnieniem o charakterze wyraźnie psychologicznym. Chodziło w nim przecież o to, na jakiej drodze w umyśle ludzkim powstają pewne myśli. Z tym zagadnieniem psychologicznym łączono, a nawet mieszano zagadnienie inne, mające charakter już nie psychologiczny, lecz metodologiczny albo epistemologiczny. Było to mianowicie zagadnienie, w jaki sposób można dojść do pełnowartościowego poznania rzeczywistości, czyli, jakimi metodami można dojść do zgodnego z prawdą i uzasadnionego jej poznania. Zagadnienie to należy do teorii poznania, tj. tej dyscypliny, którą w poznaniu interesuje nie jego faktyczny przebieg, lecz jego prawdziwość i uzasadnienie. /Zajmiemy się w dalszym ciągu przede wszystkim rolą, jaką odgrywają poszczególne źródła wiedzy w poznaniu naukowym.

Zanim to jednak uczynimy, zatrzymamy się nieco przy rozbieżnościach, jakie się pojawiły wśród epistemologów w sprawie wartości owego poznania. Zarysowały się tu dwa stanowiska: RACJONALIZMU i IRRACJONALIZMU./

Hasła racjonalistyczne występowały niejednokrotnie w dziejach myśli ludzkiej. Największe swe nasilenie i największy wpływ na dzieje zyskały one jednak w w. XVIII, stanowiąc istotny składnik ideologii /../ wieku oświecenia. Racjonalizm głosi kult poznania racjonalnego - przeciwstawiając się irracjonalizmowi; kult poznania zdobytego na drodze przyrodzonej - przeciwstawiając się poznaniu czerpiącemu ze źródeł nadprzyrodzonych; głosi kult intelektu - przeciwstawiając się uczuciu. Wszystkie te sformułowania są jednak ogólnikowe, mało uchwytne i mogą łatwo stać się źródłem nieporozumienia.

Hasło racjonalizmu nie zostało bodaj nigdy wyraźnie /a więc w taki sposób, jaki racjonalizm uważa za jedynie właściwy/ sformułowane. /Wiele na tym polu zrobił Kazimierz AJDUKIEWICZ /1890-1963/. Jego zdaniem/ racjonalizm /- albo antyirracjonalizm, jak wolał mówić -/ ceni takie poznanie, dla którego wzorem jest poznanie naukowe, albo dokładniej, którego wzorem są nauki matematyczne i przyrodnicze. Odrzuca zaś poznanie powołujące się na objawienie, wszelkie przeczucia, jasnowidztwa, magiczne wróżby itd. Nie jest jednak rzeczą łatwą zdać sprawę z tego, co odróżnia poznanie naukowe od tamtych innych postaci poznania.

Może najlepiej uda się scharakteryzować poznanie naukowe przez podkreślenie dwóch postulatów, którym musi ono czynić zadość. Poznaniem naukowym jest tylko taka treść myślowa, która, po pierwsze - daje się drugiemu zakomunikować w słowach rozumianych dosłownie, tj. bez przenośni, porównań i innych półśrodków przekazywania myśli. Po drugie - do tytułu poznania naukowego rościć sobie pretensje tylko takie twierdzenie, o którego słuszności lub niesłuszności może się w zasadzie przekonać każdy, jeśli się tylko znajdzie w odpowiednich warunkach zewnętrznych. Słowem, poznanie naukowe jest poznaniem intersubiektywnie komunikowalnym i intersubiektywnie kontrolowalnym.

Ta właśnie intersubiektywność jest - jak się zdaje - charakterystyczną cechą poznania racjonalnego. Racjonalizm, ceniąc tylko poznanie racjonalne, sprowadzałby się więc do przyznawania wartości tylko poznaniu intersubiektywnie komunikowalnemu i kontrolowalnemu. Motywem, dla którego racjonalizm tylko takie poznanie ceni, jest motyw społeczny. Racjonalizm głosi, że

tylko wtedy wolno głosić swoje przekonanie i domagać się dla niego powszechnego uznania, gdy daje się ono w sposób dokładny wypowiedzieć w słowach i gdy każdy może się /w zasadzie przynajmniej/ przekonać o jego słuszności lub niesłuszności. Idzie tu, po pierwsze, o to, by społeczeństwa chronić przed opanowaniem ich przez niezrozumiały frazes, mający mimo to nieraz silny oddźwięk uczuciowy i wpływający skutkiem tego na postępowanie poszczególnych jednostek i całe ruchy społeczne, a po drugie, idzie o ochronę przed bezkrytycznym przejmowaniem poglądów głoszonych przez ich wyznawców nieraz z całą siłą przekonania, ale niedostępnych sprawdzeniu przez innych, a więc przynajmniej podejrzanych o to, że są fałszywe. Idzie więc o ochronę społeczeństwa przed nonsensem i przed fałszem. Postulat ten wydaje się równie rozsądny jak przepis władz kolejowych, który uprawnia pasażera do przejazdu dopiero wtedy, gdy ten może się wszelkiej kontroli wykazać ważnym biletem, a nie wtedy już, gdy pasażer za przejazd zapłacił, ale biletu okazać nie może lub nie chce. Zapłata za przejazd odpowiada w tym porównaniu prawdziwości twierdzenia, gotowość wykazania się biletem odpowiada możności przekonania się przez każdego, czy twierdzenie to jest, czy nie jest słuszne.

b. POZNANIE racjonalne płaci jednak za swój intersubiektywny charakter wysoką cenę. Staje się SCHEMATYCZNE, abstrakcyjne i traci swój intymny kontakt z przedmiotem. Wyjaśnijmy to zdanie na przykładzie. Każdy posiada dokładną znajomość swoich własnych przeżyć. Gdy odczuwam jakiś ból, to jest on mi dany w całej swej konkretności we wszelkich swych odcieniach. Spróbujmy jednak

to, co nam o tym naszym własnym bólu jest wiadome, wyrazić bez przenośni w słowach dla każdego niedwuznacznie zrozumiałych. Spostrzeżemy od razu, jak mało potrafimy bez przenośni wypowiedzieć z tego, co sami o naszym bólu wiemy. Potrafimy może wskazać, w którym miejscu ból odczuwamy, potrafimy określić w przybliżeniu siłę bólu. Poza tym sięgniemy do przenośni, określając ból jako szarpany, kłujący, palący, ostry, tępy lub tp. /są to bowiem przenośnie: "jakby kto szarpał", "jakby kto kłuł" itp./. Ale mimo użycia tych przenośni nie potrafimy za pomocą słów nikomu dostarczyć tej wiedzy o naszym bólu, którą sami posiadamy. Mniej jaskrawo występuje ta nieudolność mowy, ta jej niedostateczność dla oddania pełni konkretnej wiedzy o przedmiotach i zdarzeniach, których dostarcza bezpośrednie z nim obcowanie, gdy posługujemy się nią dla opisu przedmiotów danych w ˣspostrzeżeniuˣ zmysłowym. Ale zaznacza się ona i tutaj: gdy chcę np. określić barwę jakiegoś przedmiotu i nazywam ją "czerwoną" albo "jaskrawoczerwoną", albo jeszcze dokładniej, zawsze to określenie może równie dobrze przystawać do całej skali różnych odcieni barwy. To zatem z naszej wiedzy o przedmiotach danych nam w sposób bezpośredni, co potrafimy drugiemu zakomunikować, jest tylko schematem, jest zawsze tylko abstrakcją, którą słuchacz może na własną odpowiedzialność wypełnić konkretną treścią, niekoniecznie pokrywającą się z tą, jaką pragnęliśmy mu za pomocą naszych słów opisać. To, co z naszej wiedzy o przedmiotach potrafimy oddać w słowach, nie zastąpi bezpośredniego z nimi obcowania, zachowa zawsze pewien dystans i nie będzie wyrazem takiego intymnego z nimi kontaktu jak ten kontakt,

który z nimi nawiązujemy przez ich spostrzeżenie /jeśli idzie o przedmioty świata fizycznego/ lub ich przeżycie /jeśli idzie o własne zjawiska psychiczne/.

2. Tą schematyczność, abstrakcyjność i ten brak intymnego kontaktu z przedmiotami zarzucają przeciwnicy hasła racjonalistycznego poznaniu racjonalnemu. Uznają jego doniosłość przede wszystkim dla praktyki, dla działania, odmawiają mu jednak tej pełni, jaką posiada poznanie uzyskiwane przez bezpośredni kontakt z przedmiotami, a nie dające się intersubiektywnie w słowach wypowiedzieć. Upominają się więc o przyznanie temu niewyrażalnemu poznaniu co najmniej takiego respektu i powżania, jakie należą się poznaniu racjonalnemu. W ostatnich czasach głównym oponentem racjonalizmu był [...] Bergson, który poznaniu racjonalnemu /nazywa on je "analizą"/ przeciwstawia [...] /poznanie niewyrażalne/ w słowach, [/które nazywa "INTUICJĄ"/] pozwalające [...] /dotrzeć do/ samej rzeczywistości bez osłonek, a nie tylko do jej schematu.

Przeciwników racjonalizmu nazywa się "irracjonalistami". Przedstawicieli irracjonalizmu spotykamy w dziejach myśli od bardzo dawna. Byli nimi przede wszystkim mistycy wszelkich odcieni. "Mistykami" nazywamy ludzi mających przeżycia osobliwego rodzaju, zwane "ekstazą mistyczną". W tych przeżyciach doznają oni olśnienia, w którym /nie na drodze rozumowania ani skrupulatnej obserwacji/ uzyskują subiektywną pewność, najczęściej pewność istnienia bóstwa, przeżywają jak gdyby naoczne, bezpośrednie z nim obcowanie, otrzymują bezpośrednio od niego pouczenia, przestrogi i nakazy. Ludzie posiadający podobne przeży-

oni nie dadzą sobie wyperswadować zdobytej w stanach ekstazy pewności żadnymi argumentami, a tym mniej lekceważącym osądem ich wiary ze strony racjonalistów. Zbyt wielka jest dla nich ta pewność i zbyt wielką cenę ma dla nich ta pełnia życia, te nowe horyzonty, to nowe na świat spojrzenie, które dzięki niej uzyskują. Nie dadzą sobie też wyperswadować, że skoro swej tezy nie potrafią w sposób dla każdego dostępny uzasadnić, powinni się wstrzymać od jej głoszenia. Daremnie więc usiłują racjonaliści przekonać mistyka i powstrzymać go od spełnienia misji apostolskiej. Niemniej głos racjonalisty jest zdrowym odruchem społecznym, jest aktem samoobrony społeczeństwa przed niebezpieczeństwem opanowania go przez niekontrolowane czynniki, wśród których może znajdować się zarówno święty, głoszący objawienie, jak również obłąkaniec, głoszący wytwory swej chorobliwej umysłowości, jak wreszcie i oszust, pragnący dla niecnych i egoistycznych celów zyskać wyznawców dla pewnych poglądów i haseł. Lepiej jest pozywać pewną, choć skromną strawę rozumu niż w obawie, by nie przeoczyć głosu P r a w d y, pozwolić na pożywanie wszelkiej nie skontrolowanej strawy, która może częściej jest trucizną niż zdrowym i zbawiennym pokarmem.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki.."jw., s.40-41, 72-77.

§3. Prawomocność źródeł wiedzy: empiryzm i apriorysm

a. Nawet jeśli ograniczymy się do poznania racjonalnego pozostaje jednak sprawą otwartą stopień prawomocności przysłu-

gujący poszczególnym jego źródłom. Tym zagadnieniem zajmiemy się obecnie. Ścierają się tutaj dwa poglądy: APRIORYZM /zwany inaczej "racjonalizmem metodologicznym"/ i EMPIRYZM /empiryzm metodologiczny/.] W sporze [...] [między wyznawcami tych poglądów] idzie o ocenę roli, jaką w naszym poznaniu odgrywają [...] nasze ˣspostrzeżeniaˣ zmysłowe [...] [i] introspekcja. ˣSpostrzeżeniaˣ zmysłowe [- jak pamiętamy -] informują nas o przedmiotach i zdarzeniach świata zewnętrznego /tj. świata fizycznego/ i stanowią tzw. ˣspostrzeżeniaˣ zewnętrzne; spostrzeżenia zawdzięczane tzw. introspekcji informują nas o naszych własnych stanach psychicznych /np. o tym, że jestem wesół lub że jestem smutny/ i stanowią tzw. ˣspostrzeżeniaˣ wewnętrzne. Otóż empiryzm wszelkich odcieni przyznaje ˣspostrzeżeniomˣ dominującą rolę w poznaniu, aprioryzm natomiast podkreśla rolę tzw. POZNANIA APRIORYCZNEGO, tzn. poznania od ˣspostrzeżeńˣ niezależnego.

b. Spór między empiryzmem i aprioryzmem przyjmował w dziejach filozofii rozmaitą postać. W zaraniu europejskiej myśli filozoficznej, w starożytnej Grecji, aprioryzm występuje ofensywnie i odmawia spostrzeżeniom wszelkiej wartości dla poznania rzeczywistości, osądzając wiedzę opartą na ˣspostrzeżeniachˣ jako wiedzę pozorną, która zaznajamia nas z pozorami rzeczywistości tylko, a nie z rzeczywistością prawdziwą. Punktem wyjścia tej ofensywy, deprecjonującej wartość poznania na spostrzeżeniach opartego, były przede wszystkim złudzenia zmysłowe, podkopujące wiarę w świadectwo ˣspostrzeżeńˣ. Dalej słabła ufność w to świadectwo w miarę wykrywania subiektywnych różnic w spostrzeżeniach różnych osobników, odnoszących się do tego samego

przedmiotu. Głównym jednakże powodem, który skłonił niektórych starożytnych filozofów do odebrania xspostrzeżeniomx wszelkiego kredytu, było ich przekonanie, że to, co jest naprawdę rzeczywiste, musi być niezmienne. Dowodzili bowiem, że to, co ulega zmianie, mieści w sobie sprzeczność, albowiem zarazem jest jakieś /w pewnym czasie/ i takie też nie jest /w czasie późniejszym/. /Budowali też różne inne subtelniejsze dowody na to, że wszelka zmiana implikuje sprzeczność/. To zaś, co jest sprzeczne w sobie, istnieć - ich zdaniem - nie może. Ponieważ zaś xspostrzeżeniax ukazują nam przedmioty podlegające zmianie, zatem to, co nam ono prezentuje, nie jest rzeczywistością prawdziwą, lecz tylko jej pozorem. Zdaniem starożytnych apriorystów z rzeczywistością prawdziwą zaznajomić nas może tylko oderwana od wszelkich xspostrzeżeńx myśl, czyli tzw. rozum.

c. Twierdzenie, że tylko rozum, a nie xspostrzeżeniax, zaznajamia nas z rzeczywistością, było tezą SKRAJNEGO APRIORYZMU. Kierunek ten posiadał zwolenników prawie wyłącznie wśród myślicieli starożytnych. Oddziałał też szkodliwie na rozwój nauk, odwracając umysły od badań empirycznych, czyli na xspostrzeżeniachx opartych, i kierując je ku bezpłodnym często spekulacjom. Opóźnił więc proces naukowego poznania przyrody, czyli /rozwój/ przyrodoznawstwa. Przygotował też grunt dla poglądu na świat obniżającego doniosłość życia ziemskiego i nakazującego szukać istotnych wartości w zaświatach. Z chwilą gdy potrzeby życia praktycznego okazały się dość silnym motywem, by przełamać to apriorystyczne uprzedzenie do opartych na xspostrzeżeniachx badań nad przyrodą, z chwilą gdy rozkwit badań empiryczs-

nych począł w nowożytnym przyrodoznawstwie święcić triumfy, skrajny aprioryzm stał się doktryną niemal że nie spotykaną.

W czasach nowszych spór między aprioryzmem, upominającym się o uznanie roli poznawczej czynników od "spostrzeżeń" niezależnych /aprioryczny/, a empiryzmem podkreślającym doniosłość doświadczenia przybrał inny charakter. Spór nie toczy się już o to, czy "spostrzeżenia", czy też tzw. rozum zaznajamia nas z prawdziwą rzeczywistością, ale o to, czy mamy w ogóle prawo przyjmować jakieś twierdzenia, które by bezpośrednio lub pośrednio nie opierały się na "spostrzeżeniach". Twierdzenia, które mamy prawo przyjmować, choć nie są one oparte na "spostrzeżeniach", nazywa się [, jak pamiętamy,] "twierdzeniami a priori" [/"aprioryczny mi"/].

g. [...] EMPIRYZM SKRAJNY twierdzi, że wszelkie uzasadnione twierdzenie musi opierać się bezpośrednio lub pośrednio na "spostrzeżeniach". Nawet aksjomaty matematyki, nawet naczelne prawa logiki, które najmniej zdają się być związane ze "spostrzeżeniami", są, zdaniem skrajnego empiryzmu, twierdzeniami empirycznymi [, spostrzeżeniowymi] /tzn. opartymi na "spostrzeżeniach"/. Są one - wedle tego kierunku - tylko [...] uogólnieniami twierdzeń jednostkowych, z którymi zapoznały nas "spostrzeżenia". [...] Tak radykalnemu poglądowi empiryzmu skrajnego przeciwstawia się zarówno umiarkowany aprioryzm, jak też umiarkowany empiryzm. Oba te kierunki twierdzą mianowicie zgodnie, że istnieją twierdzenia, które mają pełne uprawnienie w nauce, a które mimo to nie opierają się na "spostrzeżeniach", czyli są twierdzeniami a priori. Różnią się jednak umiarkowany empiryzm i umiarkowa-

ny aprioryzm między sobą w poglądzie na doniosłość tych pełnoprawnych twierdzeń a priori. Umiarkowany empiryzm uznaje za uprawnione twierdzenia aprioryczne tylko takie twierdzenia, które po prostu wyłuszczają jedynie sens zawartych w nich terminów[, tzn. zdania analityczne /albo - jak mówił Kant - sądy analityczne/]. A priori mamy prawo twierdzić, że każdy kwadrat ma cztery boki, że wszystkie promienie koła są sobie równe itp. Aby to stwierdzić, nie trzeba odwoływać się do xspostrzeżeńx; wystarczy zdać sobie sprawę z tego, co znaczy wyraz "kwadrat" czy też wyraz "koło". Nie trzeba się też obawiać, żeby jakiekolwiek xspostrzeżeniax mogły takim twierdzeniom zaprzeczyć, żeby np. xspostrzeżeniax zmusiły nas do uznania, iż nie każdy kwadrat ma cztery boki. Aby to bowiem osiągnąć, musiałyby xspostrzeżeniax zaprezentować nam coś, co określilibyśmy nazwą "kwadrat", a czemu mimo to odmówilibyśmy posiadania czterech boków. Jednakże samo znaczenie wyrazu "kwadrat" [...] jest takie, że każdy, kto by nazwał "kwadratem" figurę, o której wie, że nie ma czterech boków, pogwałciłby to znaczenie. Nie można tedy używać wyrazu "kwadrat" w jego normalnym znaczeniu i nazywać "kwadratem" figury innej niż czworoboczną. Nigdy więc xspostrzeżenie nie zaprezentuje figury, którą nazwalibyśmy "kwadrat" i o której orzeklibyśmy, że nie ma czterech boków.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienie i kierunki..." jw., s.42-46.

§4. Pochodzenie założeń naczelnych w nauce: apriorysm i konwencjonalizm

a. Teza UMIARKOWANEGO EMPIRYZMU daje się [...] swięźle wyrazić w formule: tylko twierdzenia analityczne są uprawnionymi twierdzeniami a priori. [...] Umiarkowany apriorysm utrzymuje natomiast, że istnieją uprawnione twierdzenia a priori nie będące twierdzeniami analitycznymi. Takie twierdzenia, które nie są twierdzeniami analitycznymi, nazywa się [- jak już mówiliśmy -] "twierdzeniami syntetycznymi" /"zdaniami syntetycznymi", "sądami syntetycznymi"/. [Przypomnijmy, że] twierdzenie jakieś jest [...] syntetyczne, gdy nie ogranicza się tylko do wyłuszczenia sensu zawartych w nim terminów, gdy nie jest tylko definicją /wyraźną lub uwikłaną/ ustalającą sens pewnych terminów ani też logicznym następstwem takiej definicji, ale jest twierdzeniem rzeczowym, które mogłoby zostać przez xspostrzeżeniax potwierdzone lub obalone. Twierdzenie, że pierwszy cesarz Francuzów był niskiego wzrostu, jest twierdzeniem syntetycznym, ponieważ nie wynika z definicji zawartych w nim wyrazów. Natomiast twierdzenie, że pierwszy cesarz Francuzów był monarchą, jest twierdzeniem analitycznym, wynika bowiem z definicji terminu "cesarz".

Większość twierdzeń syntetycznych opiera się niespornie na xspostrzeżeniachx. Sporne jest tylko, czy wszystkie bez wyjątku twierdzenia syntetyczne muszą czerpać swe uzasadnienie ze xspostrzeżeńx, czy też może istnieją uprawnione sądy syntetyczne, które nie czerpią swego uprawnienia ze xspostrzeżeńx, czyli są sądami a priori. To właśnie pytanie jest nowoczesną postacią

zagodnienia empiryzmu i aprioryzmu. Empiryzm przeczy temu, umiarkowany aprioryzm natomiast utrzymuje, że istnieją uprawomocnione twierdzenia syntetyczne a priori.

b. Dla zilustrowania sposobu, w jaki umiarkowany aprioryzm uzasadnia swą tezę, weźmy np. twierdzenie geometryczne głoszące, że suma dwu boków trójkąta jest większa niż bok trzeci. Wedle apriorysty nie jest to twierdzenie analityczne, nie wynika bowiem z definicji trójkąta i jego boków. Niemniej, zdaniem apriorysty, można się upewnić o prawdziwości tego twierdzenia, nie uciekając się do xspostrzeżeńx. Wystarczy sobie tylko w fantazji wyobrazić jakiś odcinek mogący służyć za podstawę trójkąta i wychodzące z jego końców dwa odcinki, które razem wzięte co najwyżej pokrywają tę podstawę lub nawet nie wystarczają do jej pokrycia. Wyobraźnia mówi nam od razu, że gdy odcinki te poczną się obracać dokoła końców podstawy, to przeciwległe końce tych odcinków będą się od siebie oddalać i nie utworzą trójkąta. [...] Nie trzeba więc niczyich spostrzeżeń, by w sposób niezachwianie pewny móc wydać sąd syntetyczny, iż suma dwóch boków trójkąta musi być większa niż bok trzeci.

Przykład powyższy ilustruje zarazem sposób, w jaki - zdaniem apriorystów - dochodzimy do wydawania sądów syntetycznych a priori. Mamy je jakoby zawdzięczać jakiejś władzy, która pozwala w danych nam naocznie przedmiotach dopatrywać się prawidłowości ogólnych, a nie tylko dostrzegać jednostkowe fakty, jak to czyni zwykłe doświadczenie. Wyobrażając sobie owe odcinki, o których wyżej była mowa, dopatrzyliśmy się w nich ogólnego prawa, głoszącego, że w każdym trójkącie suma dwóch

boków musi być większa niż bok trzeci. Wysiłek fantazji, na którysmy się tu zdobyli, pozwolił nam więc wykryć pewną prawidłowość ogólną, a nie tylko fakt jednostkowy, że w danym trójkącie suma dwóch boków jest większa niż bok trzeci, fakt, do którego wykrycia wystarczyłoby zwykłe spostrzeżenie. Tę władzę, pozwalającą nam w unaocznionych przedmiotach wynajdować prawidłowości ogólne, nazywali niektórzy "czystą wyobraźnią", [jak np.] [...] Kant [...], wglądem w istotę rzeczy"[, jak Edmund] [...] HUSSERL [(1859-1938)] [...] itp.

9. [...] Spór między empiryzmem i aprioryzmem, w swej postaci nowożytnej, dotyczy głównie charakteru twierdzeń matematyki. Empiryzm skrajny uważa wszystkie twierdzenia matematyki za twierdzenia oparte na spostrzeżeniach. Aprioryzm natomiast uważa je za twierdzenia, które wolno przyjmować niezależnie od ^{x}spostrzeżeń^{x}, a więc za twierdzenia a priori, przy czym aprioryzm /mowa tu o aprioryzmie umiarkowanym, gdyż tylko w takiej postaci przejawia się nowożytny aprioryzm/ niektórym przynajmniej twierdzeniom matematyki przypisuje charakter sądów syntetycznych. Empiryzm umiarkowany wreszcie rozróżnia [...] matematykę czystą i [...] matematykę stosowaną i uważa twierdzenia matematyki czystej za twierdzenia a priori, przypisując im jednak charakter sądów analitycznych, w matematyce stosowanej natomiast znajduje umiarkowany empiryzm obok pewnych twierdzeń analitycznych także twierdzenia syntetyczne, ale te ostatnie uważa za twierdzenia empiryczne, tzn. za oparte na doświadczeniu.

d. [...] Na czym polega różnica pomiędzy matematyką czystą a matematyką stosowaną? [Wyżej wspominaliśmy ogólnie o naukach czystych i stosowanych. W tym wypadku] różnica ta polega na rozmaitym sposobie rozumienia terminów matematycznych. Najlepiej może uda się ją wyjaśnić na przykładzie geometrii. W geometrii występują terminy takie, jak "bryła", "kula", "sześcian", "stożek" itp. Występują one również w mowie codziennej, którą posługujemy się w życiu praktycznym, nie uprawiając matematyki. Każdy z tych wyrazów posiada w mowie codziennej sens empiryczny, tzn. taki, iż dostarcza nam on metody, wedle której, opierając się na ˣspostrzeżeniachˣ /na świadectwie zmysłów/, możemy się przekonać, czy dany przedmiot można tym wyrazem nazwać, czy też nie. Np. sens wyrazu "sześcian" jest taki, że każdy, kto wiąże ten sens z wyrazem "sześcian", potrafi, licząc ściany danej mu w spostrzeżeniu bryły, mierząc kąty i boki jej ścian, przekonać się /w granicach błędu pomiaru/ doświadczalnie, czy bryła ta jest sześcianem, czy też nie. W metodę, wedle której się o tym można przekonać, uzbraja nas sam sposób rozumienia wyrazu "sześcian", przepisany dla tego wyrazu przez mowę potoczną. Otóż uprawiając geometrię, można terminy wspólne jej i mowie potocznej brać w tym samym mniej więcej sensie, co w mowie potocznej, a więc w sensie empirycznym, tzn. takim, który pozwala /niektóre przynajmniej/ zdania z terminów tych zbudowane rozstrzygać na podstawie ˣspostrzeżeńˣ. Jeżeli uprawiając geometrię, nadajemy jej terminom sens empiryczny, to uprawiamy ją jako gałąź matematyki stosowanej.

Istnieje jednak możliwość innego sposobu uprawiania tej

nauki. Przy tym innym sposobie posługujemy się wprawdzie takimi samymi wyrazami jak te, których się używa przy uprawianiu geometrii jako gałęzi matematyki stosowanej, ale zrywamy całkowicie z właściwym matematyce stosowanej i mowie potocznej rozumieniem jej terminów. Terminy takie, jak "kula", "sześcian", pozbawiamy tego znaczenia, jakie one miały w mowie potocznej, /a nadajemy im znaczenie nowe - za pomocą systemu definicji projektujących, w szczególności aksjomatycznych. Gdy uprawiamy w ten sposób geometrię, uprawiamy ją/ jako gałąź matematyki czystej. Zasadnicza różnica między uprawianiem geometrii czystej i geometrii stosowanej polega na tym, że w geometrii stosowanej terminy geometryczne mają określone znaczenie niezależnie od aksjomatów, i to przy tym znaczenie empiryczne, dzięki któremu o prawdziwości zdań z tych terminów zbudowanych można się przekonać na drodze empirycznej, gdy natomiast w geometrii czystej terminy geometryczne nie posiadają innego sensu niż ten, który dla nich wyznaczają aksjomaty./[...]

2. /[...]/ Otóż zdając sobie sprawę z tego, że matematykę można uprawiać bądź jako matematykę czystą, bądź jako matematykę stosowaną, twierdzą xempiryścix umiarkowani, że matematyka czysta jest nauką aprioryczną, która ani nie potrzebuje sankcji xspostrzeżeńx, ani nie potrzebuje obawiać się tego, aby jej twierdzenia zostały przez xspostrzeżeniax kiedykolwiek obalone, ponieważ terminy matematyki czystej nie posiadają w ogóle sensu empirycznego. Co do matematyki stosowanej natomiast, twierdzą xempiryścix umiarkowani, że może ona być uprawiana tylko jako nauka empiryczna. Aksjomaty, tzn. naczelne twierdzenia

przyjmowane w matematyce bez wyprowadzania ich z innych twierdzeń, są - o ile idzie o matematykę stosowaną - tylko hipotezami, które można, konfrontując ich logiczne następstwa ze ˣspostrzeżeniamiˣ, potwierdzić lub obalić [...]. [Należy sobie zdawać sprawę z tego, że empiryzm skrajny] jest doktryną starszą, pochodzącą z okresu, w którym nie znano jeszcze rozróżnienia matematyki czystej i matematyki stosowanej. Mówiąc o matematyce i uważając ją za naukę empiryczną mieli ˣempiryściˣ skrajni na myśli matematykę stosowaną i co do niej nie różnili się w swych poglądach od ˣempirystówˣ umiarkowanych, którzy również matematykę stosowaną uznają za naukę empiryczną. Myślicielom głoszącym hasło empiryzmu skrajnego nie znana była taka postać nauki, jaką przedstawiają różne gałęzie matematyki czystej.

[...] Przedstawiciele empiryzmu umiarkowanego, przyznające matematyce stosowanej charakter nauki empirycznej, łączą niejednokrotnie ten pogląd z doktryną, którą określa się mianem "konwencjonalizmu". Pogląd, iż matematyka stosowana jest nauką empiryczną, sprowadza się do twierdzenia, że jeśli terminy występujące w zdaniach matematycznych weźmiemy w ich zastanym w mowie potocznej znaczeniu, to o prawdziwości lub fałszywości tych zdań przekonać się możemy tylko na drodze ˣspostrzeganiaˣ. A więc np., jeśli terminy geometryczne zawarte w zdaniu "Suma kątów w trójkącie wynosi 180^{o}" - weźmiemy w ich potocznym znaczeniu, to o prawdziwości tego zdania przekonać się można tylko na drodze ˣspostrzeganiaˣ. Otóż pogląd ten - zdaniem niektórych myślicieli zastanawiających się nad charakterem twierdzeń matematyki - wymaga pewnych modernizacji. Zwracają oni

mianowicie uwagę na to, że w wielu wypadkach potoczne znaczenie terminów matematycznych nie wyznacza metody, która by pozwoliła na podstawie danych xspostrzeżeniowychx rozstrzygać o prawdziwości twierdzeń matematyki. Tym samym wypowiadają opinię, że przy potocznym rozumieniu terminów matematyki niektóre jej twierdzenia - a chodzi tu przede wszystkim o niektóre twierdzenia geometrii - na drodze xspostrzeganiax rozstrzygnąć się nie dają. Nie twierdzą jednak, że dają się one rozstrzygnąć niezależnie od xspostrzeżeńx, tzn. a priori, ale zwracają uwagę na to, że potocznie znaczenie terminów geometrycznych jest nie dość ostre na to, by można było na jakiejkolwiek drodze rozstrzygnąć zdania zawierające te terminy. Niedostateczna ostrość znaczeń terminów bywa często przyczyną, dla której pewne zdania zawierające taki termin są nierozstrzygalne.

Weźmy np. wyraz "potok". Potocznie znaczenie tego wyrazu uzbraja nas w metodę, która na podstawie danych xspostrzeżeniowychx pozwala nam, gdy patrzymy na płynącą wodę, w wielu wypadkach rozstrzygnąć, czy mamy ją nazwać wyrazem "potok", czy też mamy jej odmówić tej nazwy. Wisły pod Warszawą nie nazwie nikt potokiem, kto wyraz ten bierze w jego zwyczajnym znaczeniu, Wisłę blisko jej źródeł natomiast nazwie się niewątpliwie potokiem. Gdy jednak postępować będziemy od źródeł Wisły wzdłuż jej biegu, natrafimy na pewno na takie miejsca, w których w żaden sposób nie potrafimy rozstrzygnąć, czy Wisła w tym miejscu jest jeszcze, czy nie jest już potokiem. Możemy mierzyć szerokość i głębokość Wisły w tym miejscu, ale nic nam to nie pomoże w rozstrzygnięciu pytania: "Czy Wisła w tym miejscu jest potokiem?"

Natomiast gdybyśmy się umówili, że przez "potok" rozumieć będziemy tyle, co "płynąca struga wody, której przeciętna roczna szerokość wynosi tyle a tyle metrów i głębokość tyle a tyle metrów", to po tej umowie poprzednie trudności znikną; opierając się na danych doświadczenia potrafimy w każdym miejscu biegu Wisły rozstrzygnąć, czy jest ona w tym miejscu potokiem, czy też nie.

Otóż, zdaniem niektórych, w podobnym sensie jest nieostre potoczne znaczenie pewnych terminów geometrycznych, w szczególności zaś nieostre jest m.in. znaczenie potoczne zwrotu "Odcinek a jest równy odcinkowi b". Zwracają oni mianowicie uwagę na to, że przy potocznym rozumieniu tego zwrotu nie podobna, gdy odcinek a jest oddalony od odcinka b, na podstawie danych xspostrzeżeniowychx rozstrzygnąć pytania: "Czy odcinek a jest równy odcinkowi b?". Aby pytanie to rozstrzygnąć, należy zaostrzyć znaczenie tego zwrotu przez odpowiednią umowę, czyli konwencję [...], podobnie jak to było przy wyrazie "potok". Zależnie od tego, jaka będzie ta umowa, podyktują nam xspostrzeżenia[x] taką lub inną odpowiedź na owo pytanie, które dotyczyło równości dwu odcinków. Doktryna ta, której myśl zasadniczą staraliśmy się tu przedstawić, nosi [- jak wspomnieliśmy -] nazwę "KONWENCJONALIZMU". [Jednym z najwybitniejszych jej przedstawicieli był Ajdukiewicz.]

g. Konwencjonalizm jest pewną korekturą umiarkowanego empiryzmu. Godząc się z nim bowiem co do tego, że o prawdziwości twierdzeń matematyki stosowanej przekonać się można jedynie przez xspostrzeganiex, konwencjonalizm uzupełnia tę tezę tylko

pewnym dodatkiem. Twierdzi on mianowicie, że o prawdziwości twierdzeń matematyki stosowanej przekonać się można jedynie przez xspostrzeganiex, po odpowiednim zaostrzeniu potocznego sensu terminów matematycznych, dokonanym w sposób konwencjonalny.

[...] Odmiennie zapatruje się na charakter twierdzeń matemałematyki apriorysm /umiarkowany/. Również i jego przedstawiciele, mówiąc o matematyce, mają na oku - podobnie jak xempiryścix skrajni - matematykę stosowaną, tzn. naukę, która nie konstytuuje dopiero znaczeń swoich terminów za pomocą definicji wyraźnych oraz za pomocą aksjomatów odgrywających rolę definicji uwikłanych, lecz przyjmuje znaczenia tych terminów od mowy potocznej, wzbogacając tylko jej słownik i aparat pojęciowy za pomocą definicji wyraźnych. O twierdzeniach tak pojmowanej matematyki, a w szczególności o jej naczelnych założeniach, czyli aksjomatach, sądzą jednak aprioryści, że nie są to twierdzenia, które uzasadniać można tylko na drodze xspostrzeganiax, ani też nie są to zdania analityczne, które by po prostu tylko wyłuszczały sens zawartych w nich terminów. Aksjomaty matematyki są wedle apriorystów zdaniami syntetycznymi a priori. Weźmy np. aksjomat geometrii, który głosi, że przez punkt położony poza daną prostą można na płaszczyźnie przez nie wyznaczonej poprowadzić jedną i tylko jedną prostą do danej prostej równoległą. Aksjomat ten jako zdanie matematyki stosowanej nie stanowi składnika definicji uwikłanej konstytuującej sens użytych w nim terminów geometrycznych ani nie stanowi tylko rozwinięcia potocznego sensu zawartych w nim terminów, jest on zatem sądem syn-

tożsamym. Ale nie jest on sądem syntetycznym opartym na ˣspostrzeżeniachˣ. Tego bowiem, co on głosi, nie potrafimy spostrzeżeniowo zbadać. Niemniej jednak stwierdzamy ten aksjomat z całą pewnością i czujemy się do tego uprawnieni. Wystarczy bowiem spróbować sobie wyobrazić prostą i punkt poza nią położony: wtedy widoczne jest od razu, że przez ten punkt można poprowadzić jedną i tylko jedną równoległą do danej prostej. Czysta wyobraźnia, a nie ˣspostrzeżenieˣ zmysłowe stanowi dostateczną podstawę do wydania tego sądu bez odwoływania się do ˣspostrzeżeniaˣ. Głównym przedstawicielem powyższego poglądu na charakter aksjomatów matematyki był [...] Kant.

[...] [Pogląd ten doznał] poważnego zachwiania wskutek rozwoju matematyki w XIX i XX wieku. W XIX w. zostały mianowicie skonstruowane w ramach matematyki czystej tzw. geometrie nieeuklidesowe, w których przytoczony wyżej dla przykładu aksjomat o równoległych zastąpiony jest przez aksjomaty z nim niezgodne. Przeprowadzając w duchu konwencjonalizmu analizę tych różnych systemów geometrii nieeuklidesowych, wykazał [...] H[enri] POINCARÉ [/1854-1912/], że każdy z tych niezgodnych między sobą systemów geometrii, podobnie jak i system geometrii euklidesowej, gdy się go rozważa jako gałąź matematyki stosowanej, daje się uzgodnić ze ˣspostrzeżeniamiˣ, jeśli się tylko w odpowiedni sposób dokona zaostrzenia potocznego sensu zawartych w nich terminów geometrycznych. Na koniec w wieku XX [...] Einstein [wykazał], że obierając za podstawę geometrię nieeuklidesową dochodzimy na drodze ˣspostrzeganiaˣ do prostszego systemu fizyki, niż gdybyśmy za podstawę obrali system geometrii euklide-

sowej, którą Kant uważał za jedyną geometrię prawdziwą i niewątpliwą a priori. [...]

h. Na zakończenie uwag poświęconych sporowi między aprioryzmem i empiryzmem w odniesieniu do twierdzeń matematyki wskażemy jeszcze na poważny problemat, który wyrasta przed aprioryzmem, przyjmującym, że twierdzenia matematyki stosowanej mają charakter twierdzeń syntetycznych a priori. Syntetyczne twierdzenia matematyki stosowanej wypowiadają coś, co bezpośrednio lub pośrednio może zostać przez ˣspostrzeżeniaˣ potwierdzone lub obalone. Np. twierdzenie, że suma kątów w trójkącie równa się dwom kątom prostym, o ile je bierzemy w jego potocznym znaczeniu, a więc traktujemy jako twierdzenie matematyki stosowanej, można poddać kontroli ˣspostrzeganiaˣ, mierząc kąty jakiegoś trójkąta i dodając do siebie znalezione ich miary. Otóż jeśli się przyjmuje, tak jak to czyni aprioryzm, że prawdziwość tego twierdzenia jest a priori zagwarantowana, to stajemy wobec zdumiewającego faktu, że a priori, a więc z góry i nie odwołując się do żadnego w ogóle ˣspostrzeżeniaˣ, potrafimy przewidzieć wyniki przyszłych ˣspostrzeżeńˣ. Nie czekając np. na wyniki pomiaru kątów trójkąta potrafię przewidzieć z góry, jakie będą te wyniki. Nie jest to takie samo przewidywanie wyników przyszłych ˣspostrzeżeńˣ, z jakim mam do czynienia, gdy na podstawie praw fizyki lub innej nauki przyrodniczej przewiduję pewne fakty, które spostrzeżenia potwierdzają. Prawa fizyki i innych nauk przyrodniczych są bowiem same oparte na ˣspostrzeżeniachˣ; przewidując przyszłe fakty na ich podstawie, przewiduję wyniki przyszłych ˣspostrzeżeńˣ na podstawie ˣspostrzeżeńˣ dotychczaso-

wych. Prawa geometrii mają jednak wedle apriorysmu być twierdzeniami, które w ogóle nie opierają się na ˣspostrzeżeniachˣ. Przewidując przyszłe [spostrzegane] fakty [...] na podstawie praw geometrii, przewiduję je niezależnie od wszelkiego ˣspostrzeganiaˣ, opierając te przewidywania na samym tylko rozmyślaniu.

Dla empiryzmu wszelkiej postaci problem ten nie istnieje. Empiryzm bowiem uważa wszelkie syntetyczne twierdzenia geometrii uważanej za takie same ˣtwierdzenia empirycznеˣ jak prawa nauk przyrodniczych. Analityczne zaś twierdzenia geometrii są wprawdzie twierdzeniami a priori, ale tych ˣ spostrzeżeniaˣ ani potwierdzić, ani obalić nie mogą.

Problemat ten jest natomiast poważnym kłopotem dla apriorysmu, który musi wyjaśnić, jak to się dzieje, że odciąwszy się całkowicie od wszelkich ˣspostrzeżeńˣ, zamknąwszy oczy, zatkawszy uszy itd. i, nie korzystając z dawniejszych ˣspostrzeżeńˣ na drodze czystego tylko rozmyślania, potrafimy przewidzieć wyniki przyszłych ˣspostrzeżeńˣ. Apriorysm musi wyjaśnić tę przedziwną harmonię, jaka zachodzi między oderwanym od wszelkiego doświadczenia rozmyślaniem a doświadczeniem. Dla wyjaśnienia tego rzekomego faktu widział się np. Kant zmuszony do przyjęcia, że harmonia ta tłumaczy się tym, iż przedmioty, z jakimi mamy w ˣspostrzeżeniachˣ do czynienia, nie są przedmiotami od umysłu niezależnymi, lecz że są one wytworem umysłu. Proces spostrzegania nie podlega - wedle Kanta - na biernym tylko uobecnieniu sobie niezależnie od nas istniejącej rzeczywistości, ale jest procesem twórczym; w procesie tym umysł nasz, pobudzony przez

niezależną od siebie rzeczywistość, wytwarza sobie owe przedmioty, które nazywamy "przedmiotami spostrzeganymi". Przedmioty te nie są czymś w pełni rzeczywistym, ale są tylko pewnego rodzaju naszymi zwidami czy też zjawami. Otóż umysł, produkując te zjawiska, kieruje się w swej wytwórczości tymi samymi schematami, którymi kieruje się przy oderwanych od wszelkiego spostrzegania rozmyślaniach. Tym się tłumaczy, że z tego, co dotyczy samego tylko schematu budowy przedmiotów danych w ˣspostrzeżeniachˣ, potrafimy zdawać sprawę a priori, nie czekając na ˣspostrzeżeniaˣ, i że aprioryczne przewidywania nasze zostaną przez przyszłe ˣspostrzeżeniaˣ potwierdzone. Hipoteza Kanta, uważająca przedmioty spostrzegane, a więc przedmioty składające się na otaczającą nas przyrodę, tylko za wytwór umysłu, jest jedną z postaci tzw. idealizmu, o którym będzie mowa [...] [później].

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.46-51,57-67.

§5. Odmiany spostrzeżeń: empiryzm i intuicjonizm

a. Szczegółowe rozważania poświęcają poznaniu aprioryczne-mu zwolennicy [...] kierunku filozoficznego, zwanego "FENOMENOLOGIĄ", której twórcą i głównym przedstawicielem był [...] Husserl. Myśliciel ten przyjmuje hasło równobrzmiące z hasłem empiryzmu, że wszelkie poznanie, które wychodzi poza wiedzę czysto słowną, polegającą na wyłuszczaniu sensu wyrazów, musi się opierać na ˣspostrzeżeniachˣ. Jednakże hasło to posiada u Husserla inne znaczenie niż u empirystów. ˣEmpiryściˣ bowiem, mówiąc o ˣspostrzeżeniuˣ, mają na myśli ˣspostrzeżenieˣ zmysłowe, w którym

są dane rzeczy lub zjawiska fizyczne, albo introspekcję, w której są dane /własne/ zjawiska psychiczne. Husserl wskazuje jednakże na inną jeszcze formę xspostrzeganiax, w której jakoby w nie mniej bezpośredni sposób aniżeli ten, w jaki xspostrzeżeniex zmysłowe uobecnia nam przedmioty świata fizycznego a introspekcja - /własne/ zjawiska psychiczne, uobecniają się nam twory nie należące ani do świata fizycznego, ani do psychicznego. Świat fizyczny i świat psychiczny tworzą razem świat tworów realnych, znajdujących się w czasie. Poza tym światem realnym bytują jednak wedle Husserla /inne światy, inne dziedziny przedmiotów, do których mamy także bezpośredni dostęp poznawczy. Jest to możliwe dzięki istnieniu innych niż przyjmowane przez empirystów odmian spostrzegania. Pogląd przyjmujący istnienie takich odmian nosi nazwę "INTUICJONIZMU"./

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.67-68.

b. /Weźmy najpierw pod uwagę cudze przeżycia -/ to, co zdaje się istnieć lub odbywać się w psychice innego człowieka, z którym obcuję. W jaki sposób dowiaduję się czegoś o nim? Że się czegoś dowiaduję, wydaje się niewątpliwe: inaczej bowiem nie udawałoby się np. wspólne działanie - a przecież, wydaje się, iż to się /nieraz/ faktycznie udaje. /Empiryści twierdzą, że/ nie istnieje bezpośredni dostęp do cudzej psychiki /.../ Chcąc się dowiedzieć, co przeżywa i myśli ktoś inny, /.../ /przeprowadzamy - ich zdaniem -/ WNIOSKOWANIE PRZEZ ANALOGIĘ. /Wnioskowanie takie polega na tym, że na podstawie przesłanek stwierdzających, że pewien przedmiot jest pod względem szeregu cech podobny do innego przedmiotu, dochodzi się

do wniosku stwierdzającego, że ów pierwszy przedmiot jest podobny do tego drugiego pod względem innej jeszcze cechy. Na podstawie spostrzeżenia zmysłowego stwierdzam, że mój bliźni jest do mnie podobny pod wieloma względami. Skoro zatem np. ja mówię "Boli mnie głowa", gdy istotnie odczuwam ból głowy, to podobne doznanie jest zapewne udziałem innych ludzi, gdy wypowiadają takie samo zdanie.

Intuicjoniści w rodzaju Husserla powiadają: czyż w momentach wielkiego niebezpieczeństwa, kiedy wszyscy muszą jednocześnie zrozumieć sytuację i odpowiednio wspólnie działać, [...] [jest czas] na zastanowienie się, wyciąganie wniosków przez analogię [...]? Po prostu każdy wie już, co czuję względnie czego chcą inni, i natychmiast czyni wraz z nimi to, co konieczne. Ta sama sytuacja jest również czymś naturalnym w życiu emocjonalnym, np. między ludźmi, którzy się kochają; często potrafię wówczas odkryć to, czego druga osoba nie może lub nie chce mi powiedzieć, ponieważ się np. wstydzi - i to wcześniej wiem, niż ona sama to sobie uświadomi. Coś się zatem stało. Nastąpiła pewna zmiana, choć osoba, w której ona nastąpiła, sama nie wie jeszcze dobrze, jaka. Po prostu mnie kocha - to wiem. [...] Mamy [tu więc] do czynienia z [...] procesem bezpośredniego [...] [poznania. Tę jego odmianę intuicjoniści nazywają "WCZUCIEM", "intuicją psychologiczną". Gdyby jej nie było, utrzymują,] żylibyśmy obok siebie jak głusi i ślepi.

R.Ingarden: "Wstęp do fenomenologii Husserla". Warszawa 1974, s.61-63.

c. [Podobnie, według Husserla,] aksjomaty matematyki ze słownym sformułowaniem wiedzy zdobytej [za pomocą pewnej odmiany spostrzeżenia, zwanej "wglądem w istotę" albo "intuicją eidetyczną"]. Wyrazy takie, jak "liczba naturalna", "punkt", "prosta", "płaszczyzna" itd., nie są nazwami realnych przedmiotów, dostępnych zmysłowemu xspostrzeżeniux. Są to nazwy przedmiotów idealnych, które mogą nam być bezpośrednio dane przez [...] [WGLĄD W ISTOTĘ][...]. Przez [...] [ów] wgląd w istotę poznajemy pewne własności, stosunki itd. owych tworów idealnych, o których traktuje matematyka, i z wiedzy zdobytej na tej drodze zdajemy sprawę, formułując aksjomaty. Za pomocą aksjomatów nie konstruuje się - mówią fenomenologowie - żadnych tworów idealnych, jak niektórzy sądzą. Tworów idealnych dekretem ludzkim nie można tak samo stwarzać, jak i przedmiotów realnych. Świat tworów idealnych bytuje niezależnie od naszej myśli; zadaniem matematyki i innych nauk apriorycznych jest świat ten poznać. Poznajemy go, wyprowadzając z aksjomatów na drodze logicznej dedukcji różne wnioski. Same jednak aksjomaty nie są z powietrza wzięte, nie są też konwencjonalnymi ustaleniami, lecz są wyrazem wiedzy zdobytej przez poprzedzające wszelką dedukcję poznanie idealnych przedmiotów matematyki za pomocą wglądu w istotę. Matematyka, które opierałaby się na aksjomatach z powietrza wziętych, zadeklarowanych tylko kaprysem uczonego, a nie poparta wglądem w istotę, byłaby jako całość zawieszona w powietrzu, a tym samym [byłaby] pozbawiona wszelkiej wartości poznawczej zabawę.

Łatwo sobie zdać sprawę z tego, że powyższe poglądy fenome-

nologów dotyczą tylko matematyki stosowanej, tzn. takiej w której zawarte w jej twierdzeniach terminy bierze się w sensie zastanym w mowie potocznej. [...] /Empiryści umiarkowani twierdzą,/ że aksjomaty matematyki stosowanej są dostępne jedynie sprawdzeniu empirycznemu, o ile przypadkiem któryś z nich nie ma charakteru zdania analitycznego. [...] /Fenomenologowie natomiast przypisują/ tym nieanalitycznym aksjomatom również charakter sądów a priori. Uznając uprawnienie do wydawania sądów syntetycznych a priori, opowiada się fenomenologia po stronie apriorymu umiarkowanego.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.69-71.

d. Poza intuicją psychologiczną i eidetyczną niektórzy intuicjoniści, np. Roman INGARDEN /1893-1970/, przyjmują istnienie "INTUICJI INTENCYJNEJ". Istnieją takie bardzo swoiste przedmioty, jak dzieła sztuki - dzieła literackie, obrazy, symfonie. Jeśli zgodzimy się, że dzieło literackie to nie to samo, co ten czy ów egzemplarz książki, w której jest ono u t r w a l o n e, że obraz - to nie to samo, co malowidło, płótno np., na którym jest on z a k o r z e n i o n y, że symfonia - to nie to samo, co jej partytura czy wykonanie; jeśli się więc na to wszystko zgodzimy i jeśli się ponadto zgodzimy, że owe dzieła sztuki są nam jakoś znane, przyznamy, że ta wiedza nie jest tożsama z wiedzą osiągniętą na drodze zmysłowego obcowania z poszczególnymi egzemplarzami książek, malowideł, partytur itp.

J.Jadacki:

Można [...] [wyliczyć] dalej podobne sytuacje: istnieją takie [...] twory społeczne, prawne, jak np. [...] [szkoła]. Cóż to jest takiego? Czy da się to spostrzec zmysłowo? Owszem, można tak spostrzec budynki [...] [szkolne i uczniów, którzy się w nich uczą]. Obserwując ich, można też dostrzec wiele z dziedziny cudzej psychiki - procesy psychiczne [...] [uczniów, a także] profesorów. Jednak wszystko to nie jest jeszcze [...] [szkołą]. Pewnego dnia może się bowiem zdarzyć, że w wielkim trzęsieniu ziemi zniszczone zostaną budynki, wszyscy zaś [...] [uczniowie i profesorowie szkoły] zostaną zabici. Jednak [...] [szkoła, o której mowa] będzie istniała dalej. Z drugiej zaś strony może powstać sytuacja, w której pewna ilość ludzi umówi się, że będą razem [...] [się uczyć]. Ci, co więcej wiedzą, będą pomagać innym, tamci będą współdziałać itd., stanowiąc swobodną społeczność wzajemnie się nauczającą. Czy będzie to już [...] [szkołą]? Nie [...] [szkołą] musi być prawnie [...] [otwartą], musi zostać podjęta formalna decyzja i to nie przez kogokolwiek, lecz przez kogoś, kto jest do tego uprawniony. Może to być [...] [minister] lub parlament, może to również być jakiś uzurpator, który w jakiś sposób zdobył władzę w kraju, wówczas jednak również nie jest on tylko osobą prywatną, lecz urzędową. [...] Jeśli zaś chce się [...] [szkołę zamknąć], musi być podjęta odpowiednia decyzja tej samej instytucji, [...] która posiada uprawnienie do u n i c e s t w i e n i a [...] [istniejącej szkoły]. W przeciwnym razie istnieje [...] [ona] nadal, choć nie ma już ludzi, którzy [...] [ją otwarli].

R. Ingarden: "Wstęp do fenomenologii..." jw., s.63-65.

Otóż poznanie takich przedmiotów, jak dzieło sztuki, szkoła itp. - które Ingarden nazywa "przedmiotami niesamoistnymi" - możliwe jest dzięki intuicji intencyjnej, która jest także pewnym rodzajem spostrzeżenia.

Przyjmowanie wszystkich wymienionych wyżej odmian intuicji - a więc intuicji psychologicznej, eidetycznej i intencyjnej - za prawomocne źródła poznania nie wykracza jeszcze poza szeroko rozumianą postawę racjonalistyczną. Są jednak - jak pamiętamy - intuicjoniści, którzy wierzą w istnienie INTUICJI EKSTATYCZNEJ - i ci są już irracjonalistami.

J.Jadacki

Rozdział II

SPÓR O PRZEDMIOT POZNANIA

§6. Przedmiot spostrzeżenia: transcendentyzm i immanentyzm

a. W zagadnieniu, [...] [którym się teraz zajmiemy,] idzie o to, czy przedmiot poznający może w akcie poznania wyjść poza siebie, czy może przekroczyć swe własne granice. W języku łacińskim odpowiednikiem polskiego wyrazu "przekroczyć" jest wyraz "transcendere", stąd zagadnienie, [...] [którym się zajmiemy obecnie,] nazwano też "zagadnieniem transcendencji", a przedmioty leżące poza granicami poznającego przedmiotu - "przedmiotami transcendentnymi". Pytając o to, czy podmiot poznający może w akcie poznania wyjść poza swe własne granice, pytamy,

czy poznanie rzeczywistości transcendentnej w stosunku do poznającego podmiotu jest możliwe. Lecz co się rozumie przez rzeczywistość dla danego podmiotu transcendentną? Otóż istnieją u autorów filozoficznych przynajmniej dwa różne rozumienia tego terminu, a w związku z tym problemat [...] [przedmiotu] poznania bywa też przynajmniej dwojako rozumiany.

Przy pierwszym rozumieniu PRZEDMIOTEM TRANSCENDENTNYM, czyli zewnętrznym dla poznającego podmiotu, jest każdy przedmiot, który nie jest jego własnym przeżyciem psychicznym. Pytając o to, czy podmiot poznający może przekroczyć swe własne granice, czyli czy może on dotrzeć w akcie poznawczym do rzeczywistości względem niego transcendentnej, pytamy - przy tym pierwszym rozumieniu - o to, czy podmiot poznający zdolny jest poznać cokolwiek, co nie jest jego własnym przeżyciem psychicznym. Oto pierwsza postać, jaką przyjmuje omawiane przez nas zagadnienie x przedmiotu poznania x. Własne przeżycia psychiczne danego przedmiotu nazywa się też "tworami dla tego podmiotu immanentnymi" [...]. Dlatego tę pierwszą postać naszego zagadnienia, w której idzie o to, czy podmiot poznający może w akcie poznawczym wykroczyć poza swą własną sferę immanentną, nazywamy "zagadnieniem IMMANENTNEGO PRZEDMIOTU poznania". Tego, kto na to zagadnienie odpowiada twierdząco, a więc przyznaje podmiotowi zdolność wykroczenia w jego aktach poznawczych poza jego własną sferę immanentną, nazywamy x "TRANSCENDENTYSTĄ" x. Tego zaś, kto odmawia podmiotowi zdolności wykroczenia w jego aktach poznawczych poza jego własną sferę immanentną, nazywamy x "IMMANENTYSTĄ" x.

b. Druga postać zagadnienia przedmiotu poznania wiąże się z drugim sposobem rozumienia terminu "przedmiot transcendentny". Przy tym drugim rozumieniu "przedmiotami transcendentnymi" nazywa się przedmioty, które istnieją naprawdę, w przeciwieństwie do tzw. przedmiotów tylko pomyślanych, ale naprawdę nie istniejących. Dla człowieka, który nie filozofuje, do przedmiotów, które istnieją, a nie są tylko konstrukcją myślową, a więc są - przy tym drugim rozumieniu tego terminu - przedmiotami transcendentnymi, należą np. ziemia wraz z wszystim, co się na niej znajduje i rozgrywa, wszystkie gwiazdy, a dalej podmioty psychiczne wraz z ich przeżyciami. Do przedmiotów tylko pomyślanych, a nie istniejących naprawdę, zaliczy człowiek nie filozofujący np. postaci mityczne, fauny i nimfy, fikcyjne osoby, zdarzenia wymyślone przez poetów itp. Niektórzy filozofowie skłonni są natomiast granice tego, co naprawę istnieje, a nie jest tylko konstrukcją umysłu, poprowadzić inaczej i zaliczają cały ten świat cielesny i psychiczny, który uważamy w życiu codziennym za najprawdziwszą rzeczywistość, do pewnego rodzaju konstrukcji myślowych. Rzeczywistość prawdziwą, świat bytów transcendentnych mają stanowić jakieś niepoznawalne r z e c z y s a m e w s o b i e, o których niczego nie wiemy i niczego nie potrafimy powiedzieć.

Z tym obecnie zarysowanym rozumieniem terminu "przedmiot transcendentny" wiąże się druga postać zagadnienia ^{x}przedmiotu poznania^{x}. Chodzi w niej o to, czy przedmioty naprawdę istniejące są dostępne poznaniu, czy też poznanie dotyczyć może tylko jakichś konstrukcji myślowych naprawdę nie istniejących. Kie-

runek filozoficzny, który twierdzi, że przedmioty naprawdę istniejące nie są dostępne poznaniu, lecz że poznanie dotyczyć może tylko jakichś konstrukcji myślowych, nazywa się x"SUBIEKTYWIZMEM"x. Kierunek,wedle którego poznanie może dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości, nazywa się x"OBIEKTYWIZMEM"x.

c. Dokonawszy rozróżnienia naszkicowanych wyżej dwóch postaci zagadnienia xprzedmiotu poznaniax i związanych z nim [...] /poglądów/, przystąpmy obecnie do niego dokładniejszej ich analizy.[...]

Za klasycznego przedstawiciela ximmanentyzmux uchodzi [...] /George/ BERKELEY /1685-1754//. Powszechnie sądzi się, że w procesie spostrzeżenia zmysłowego poznajemy twory pozapsychiczne, a więc nieimmanentne; Berkeley poddaje ten pogląd krytycznemu rozpatrzeniu. Co spostrzegam wzrokiem - pyta Berkeley - gdy patrzę teraz przed siebie na kartkę papieru, na której piszę? Spostrzegam białą prostokątną powierzchnię, pokrytą częściowo niebieskimi liniami. Ta powierzchnia i tylko ona jest przedmiotem mego spostrzeżenia, przynajmniej bezpośrednim jego przedmiotem, tj. tym,co naprawdę widzę, a nie tym, czego się dopiero z tego, co naprawdę widzę domyślam. Ale czymże jest ta biała powierzchnia, którą jedynie naprawdę spostrzegam? Czy jest ona czymś xzewnętrznymx, od mego aparatu spostrzegawczego niezależnym? Gdyby czymś takim była, to nie mogłaby ulegać zmianie tylko na skutek zmian w aparacie spostrzegawczym. Tymczasem jest przeciwnie. Rozdwoi mi się ona, gdy jedno oko z boku przycisnę lekko palcem. Z białej zrobi się zielonawa, jeśli na chwilę przerwę

jej oglądenie i na jakiś czas udam się do pokoju oświetlonego światłem czerwonym, a potem znów spojrzę na tę kartę oświetloną światłem białym /kontrast następczy/. Widziana powierzchnia stanie się inna,gdy będę ją oglądał przez lupę; będzie inna, gdy na nią będę patrzył z bliska, a inna,gdy spoglądać będę na nią z daleka; inna, gdy, jako krótkowidz, będę na nią patrzył przez szkła, a inna, gdy popatrzę na nią gołym okiem. Wszystko to świadczy, zdaniem Berkeleya, o tym, że owa biała powierzchnia, którą widzę,spoglądając na kartkę papieru, jest tylko moim wrażeniem [...] i niczym więcej. Że zaś niczego innego prócz tej powierzchni białej naprawdę nie spostrzegam wzrokiem, przeto jedynym przedmiotem spostrzeżenia zmysłowego jest tylko własne moje wrażenia, a więc pewne moje przeżycie, pewien twór immanentny.

d. xImmanentyzmx Berkeleya jest tylko połowiczny. Nie rozciąga on bowiem swej ximmanentystycznejx tezy na wszelkie poznanie, lecz ogranicza ją tylko do spostrzeżenia zmysłowego, twierdząc, że w spostrzeżeniu tym dane nam być mogą jedynie własne nasze wrażenia, a więc przeżycia psychiczne. Obok spostrzeżenia zmysłowego uznaje jednak Berkeley inne formy poznania, które mogą wykroczyć poza własne przeżycia poznającego podmiotu. Takim poznaniem, które wykracza poza własne przeżycia psychiczne poznającego podmiotu, ma być - wedle Berkeleya - np. poznanie swej własnej duszy i innych duchów, których Berkeley nie utożsamia z przeżyciami psychicznymi poznającego podmiotu.

O krok dalej idzie [...] Hume [...], rozciągając tezę ximmanentyzmux, którą Berkeley ograniczył tylko do spostrzeżenia

zmysłowego, również na [...] spostrzeżenie wewnętrzne, za pomocą którego - jak się sądzi - mamy zdobywać tzw. samowiedzę, tj. świadomość naszej własnej jaźni, czyli duszy. Podobnie jak Berkeley pytał, co naprawdę spostrzegamy za pomocą naszych zmysłów, tak znowu Hume pyta, co naprawdę spostrzegamy w [...] xspostrzeżeniux wewnętrznym. Na to pytanie odpowiada Hume, że w xspostrzeżeniux wewnętrznym nie jest nam dane nic więcej jak tylko nasze własne przeżycia psychiczne, nie jest nam zaś w tym xspostrzeżeniux dana jakaś nasza jaźń, która by miała być czymś od owych przeżyć różnym. Jeżeli słowo "jaźń" czy też "dusza" ma oznaczać coś, co jest nam dane w xspostrzeżeniux wewnętrznym, to nie może ono oznaczać niczego innego niż strumień naszych przeżyć psychicznych. Dusza jako coś różnego od strumienia przeżyć, jako coś, co miałoby być tych przeżyć substratem czy też podmiotem, nie jest dana w żadnym xspostrzeżeniux. Twierdzi więc Hume, że w xspostrzeżeniux wewnętrznym nie poznajemy niczego różnego od naszych własnych przeżyć psychicznych, nie wychodzimy poza sferę immanentną.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.78-84.

2. [Immanentyzm oboy jest zdrowemu rozsądkowi, który obstawał zwykł przy xtranscendentyzmiex. [...] /Ten zaś głosi, że przedmiotem poznania mogą być składniki nie należące do sfery immanentnej./ xTranscendentystax przeciwstawia rzeczy oglądane, dotykane etc. - [...] /wrażeniom/. Oglądana twarz przyjaciela nie jest dla xtranscendentystyx bynajmniej układem plam barwnych: [...] nawet jeżeli prawda, [...] że ta twarz jest śniada,

nie wynika stąd bynajmniej jakoby była jej składnikiem śniada barwa. Nawet jeśli prawda, że księżyc w pełni jest okrągły, świetlisty, złocisty, nie wynika z tego, by księżyc składał się z ˣwrażeńˣ: okrągłości, barwy złotej, połysku.

Że co innego jest rzecz oglądana, a co innego treść czyjegoś tej rzeczy wyobrażenia, widać /.../ natychmiast, jeżeli tylko zająć stanowisko obserwatora cudzego wyobrażenia i rzeczy, przez tego kogoś oglądanej. Obserwujemy np. Jana, który przygląda się biegnącemu koniowi. Toż koń oglądany nie składa się z /.../ wyobrażeń Jana. Przecież te ˣwrażeniaˣ nie są tym, gdzie koń, nie galopują o kilkanaście metrów od Jana. /.../ /Wrażenia te - jak słusznie zauważa immanentysta - powstają/ w zależności od stanu narządów wzrokowych Jana, które znajdują się w obrębie jego ciała. /Ale/ czyżby koń, naprawdę zmieniał barwę, ilekroć Janowi wydaje się jaśniejszy lub ciemniejszy, zależnie od tego, obok jakich przedmiotów przebiega? /.../ Czyżby podwajał się, ilekroć Jan zrobi zeza i zaczyna widzieć zamiast jednego - dwa konie? /.../

Obecność /.../ rzeczy oglądanej /- transcendentnej względem oglądającego -/ zdolna jest /.../ wytłumaczyć /dwie sprawy: piętno rzeczywistości jej przysługujące /a nie przysługujące np. wyobraźniom fantazyjnym/ i/ wysoki stopień niezależności wyobrażeń spostrzegawczych od interwencji dowolnej osobnika, który je przeżywa. Wszak osobnik normalny z łatwością wprawdzie wyobrazi sobie fantazyjnie niestworzone rzeczy, o ile tylko zechce wyobraźnią pokierować w obranym kierunku, łatwo również na zawołanie to i owo sobie przypomni; ale by dowolnie zobaczyć np.

pomnik Mickiewicza w Krakowie, musi pójść go obejrzeć./.../

A i oczywistość /.../ toku wyobrażeń spostrzegawczych znajduje /według transcendentysty -/ wytłumaczenie w przyjęciu /transcendentności/ owych rzeczy oglądanych, dotykanych etc. /.../ Niezależnie od naszych zabiegów co dzień w porze określonej robi się jasno i co dzień z kolei nastają ciemności, po błyskawicy w pewnym odstępie czasu nastąpi huk grzmotu itp., i jeśli obudziwszy się wśród drzemki spojrzymy na zegar, ujrzymy wskazówki przesunięte stosownie do przespanego czasu.

T.Kotarbiński: "Elementy teorii..." jw., s.91-93.

§7. Stosunek podmiotu do przedmiotu spostrzeżenia: obiektywizm i subiektywizm

a. Fundamentalną podstawą ˣimmanentyzmuˣ jest jego pogląd na stosunek pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznania. Przy spostrzeganiu np. stosunek pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem spostrzeżenia polega - wedle Berkeleya - na tym, że ten przedmiot staje się t r e ś c i ą ś w i a d o m o ś c i, tzn. staje się po prostu przeżyciem psychicznym. Prowadząc analizę głębiej i odróżniając akt i treść przeżycia, można by powiedzieć, że przedmiot spostrzeżony staje się - wedle Berkeleya i innych ˣimmanentystówˣ - treścią przeżycia.

Ataki ˣtranscendentyzmuˣ, oponującego przeciw ˣimmanentyzmowiˣ Berkeleya i Hume'a, zaczynają od krytyki tego właśnie poglądu na stosunek podmiotu do przedmiotu spostrzeżenia. Stosunek przedmiotu spostrzeżenia i w ogóle przedmiotu poznania do podmiotu poznającego nie polega wedle ˣtranscendentystówˣ na

tym, że przedmiot ten, w chwili gdy go podmiot poznaje, wchodzi po prostu w ten podmiot i staje się jego przeżyciem / [...] względnie/ tego przeżycia treścią/. Stosunek ten jest inny. Podmiot wychodzi w akcie poznawczym niejako poza siebie, zwracając się ku czemuś, co nie jest jego treścią. Tak np. gdy spostrzegam tę kartkę papieru, to mam na myśli coś, co ma nie tylko stronę ku mnie zwróconą, ale też i odwrotną stronę /której w tym samym sensie, co strony frontowej, nie widzę/, coś, co ma prócz tego pewien ciężar, pewien skład chemiczny itd. To wszystko nie staje się treścią mojej świadomości: treścią świadomości jest tylko ta biała powierzchnia, zjawiająca mi się i stanowiąca niejako punkt oparcia dla mego aktu spostrzegania, w którym umysł mój poprzez tę treść, jakby poprzez muszkę karabinu, celuje w coś, co jest poza świadomością. Ten stosunek między podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym, który tu w przenośniach tylko staraliśmy się opisać, nazywa się "STOSUNKIEM INTENCJONALNYM".

Dla zaistnienia tego stosunku nie dość, by zjawiła się w świadomości treść zmysłowa /np. owa biała plama przy spostrzeganiu kartki papieru/. Podmiot poznający musi wykonać nadto szereg operacyj, w których i pewne pojęcia odgrywają rolę, operacyj, które nie mają charakteru biernego /receptywnego/ tylko, lecz posiadają również charakter czynny /spontaniczny/. Dopiero dzięki tym aktom dochodzi do OBIEKTYWIZACJI, do przeciwstawienia podmiotowi poznającemu przedmiotu poznania.

Otóż, skoro spostrzec przedmiot to nie to samo, co uczynić ten przedmiot treścią świadomości, skoro spostrzec przedmiot

to nie to samo, co wtłoczyć go do wnętrza podmiotu - w takim razie odpada główny argument Berkeleya jakim się on posługuje dla wykazania, że przedmiotami spostrzeżenia mogą być tylko treści świadomości, czyli przeżycia psychiczne.

Analiza procesu spostrzegania, opisanie tych wszystkich operacji myślowych, uczestniczących w nim i doprowadzających do tego, że podmiot w akcie spostrzegania przeciwstawia sobie pewien przedmiot, na który jest skierowana jego intencja, stanowi jedno z najważniejszych zagadnień z pogranicza psychologii i teorii poznania. Zagadnienie to nazywa się niekiedy "zagadnieniem konstytucji /[USTANAWIANIA]/ PRZEDMIOTU SPOSTRZEŻENIA".

b. Zwrócenie uwagi na to, że podmiot poznający w akcie spostrzeżenia nie zachowuje się biernie, przyjmując tylko przedmiot spostrzegany do swego wnętrza, ale że, przeciwnie, podmiot poznający zachowuje się w tym akcie czynnie, że przedmiot spostrzeżenia zostaje przez umysł dopiero ukonstytuowany, budzi pytanie, czy wskutek tego przedmiot spostrzeżenia nie jest jedynie tylko konstrukcją umysłu, a nie czymś rzeczywistym, niezależnie od podmiotu istniejącym. [...] /Na pytanie to inaczej odpowiadają obiektywiści, a inaczej subiektywiści./

Ilekroć ktoś myśli, zawsze myśli o czymś, ilekroć spostrzega, spostrzega coś, ilekroć sobie wyobraża, wyobraża sobie coś. Otóż to, o czym ktoś myśli, co ktoś spostrzega, co sobie wyobraża, utarło się nazywać "intencjonalnym przedmiotem" myśli, spostrzeżenia, wyobrażenia itd. Nie wszystkie przedmioty intencjonalne naszych myśli, wyobrażeń itd. uważamy za rzeczywiście istniejące. Niektórym /np. faunom, centaurom/ odmawiamy

rzeczywistego istnienia, uważając je za fikcje, a tylko niektórym przedmiotom naszych myśli, wyobrażeń itd. przyznajemy rzeczywiste istnienie.

Przy tym odróżnieniu fikcji i rzeczywistości posługujemy się pewnym kryterium. Najważniejszym z tych kryteriów jest [x]spostrzeżenie[x]: do [x]spostrzeżenia[x] zazwyczaj apelujemy, gdy mamy rozstrzygnąć, czy coś jest tylko wymysłem, czy też rzeczywistością.

[...] [Przedmiotem sporu między obiektywistami a subiektywistami jest to,] czy te kraterla, którymi kierujemy się przy odróżnianiu fikcji od rzeczywistości, prowadzą do uznania za rzeczywiste takich przedmiotów, które naprawdę istnieją, czy też może te przedmioty, za którymi się te kryteria opowiadają, są również tylko k o n s t r u k c j a m i u m y s ł u, a nie rzeczywistością istniejącą w sposób od umysłu niezależny. Wątpliwość taka nasunąć się może, gdy się zważy, że człowiek tylko to może uznawać za rzeczywiste, co sobie potrafi przedstawić, co sobie w ogóle jakoś potrafi pomyśleć. Ale nasza zdolność przedstawiania sobie czegokolwiek jest ograniczona przez formy wyobrażenia i myślenia, nieodłącznie z naturą ludzką związane. I tak np. to, że przedmioty spostrzegamy i wyobrażamy sobie jako barwne, zawdzięczamy organizacji naszych zmysłów. Gdyby nasze oko było inaczej zorganizowane, to może świat nie wydawałby się barwnym, lecz jakimś całkiem innym. To samo odnosi się, zdaniem niektórych, również i do kształtów. Gdyby nasze władze poznawcze były inaczej zorganizowane, nie widzielibyśmy świata - powiadają - w formach przestrzennych, lecz jakoś

inaczej. Ale nie tylko nasze umysły, lecz i nasz umysł jest ograniczony w swej zdolności przedstawiania sobie przedmiotów. Umysł nasz operuje tylko takimi pojęciami, na jakie mu jego organizacja pozwala. Gdyby był inaczej zorganizowany, operowałby innymi pojęciami, a tym samym skonstruowałby inaczej pojęciowy model świata. Otóż, skoro możliwości naszego umysłu są przez organizację jego władz poznawczych ograniczone i umysł nie wszystko może sobie przedstawić, lecz tylko to, na co mu organizacja jego władz pozwala, i niezależnie od tego, jaka by była naprawdę rzeczywistość, granic tych przekroczyć nie może, to należy przynajmniej liczyć się z tą możliwością, że organizacja naszego umysłu nie pozwala nam nigdy przedstawiać sobie rzeczywistości od umysłu niezależnej i że umysł nasz ma stale do czynienia tylko z własnymi konstrukcjami. Gdyby tak było, to i te przedmioty przez umysł przedstawiane, które kierując się kryteriami służącymi mu do odróżniania fikcji od rzeczywistości, a więc np. kierując się x spostrzeżeniem x, umysł nasz uważa za rzeczywiste, byłyby też tylko jego własnymi konstrukcjami, bo niczego, co nie jest tylko jego konstrukcją, nie byłby on zdolny sobie pomyśleć.

c. Znaleźli się też istotnie filozofowie, którzy uważali tę ewentualność nie tylko za możliwą, lecz którzy nawet sądzili, że znaleźli argumenty, dowodzące, że tak właśnie jest. Ich zdaniem świat, który, kierując się najskrupulatniej kryterium spostrzeżenia, uznajemy za rzeczywistość, nie jest prawdziwą rzeczywistością od umysłu niezależną, lecz stanowią też tylko konstrukcję umysłu. Umysł nasz nie jest zdolny poznać świata

istniejącego od niego niezależnie, [...] [tzn.] świata rzeczy samych w sobie, lecz jest skazany na stałe obcowanie tylko z własnymi konstrukcjami. Zdanie powyższe stanowi właśnie tezę xsubiektywizmux [...].

Zwolennicy xsubiektywizmux zaprzeczali więc temu, żeby np. xspostrzeżenieX /lub inne jakieś kryterium, którym się w praktyce posługujemy przy odróżnianiu fikcji od rzeczywistości/ prowadziło nas do uznawania za rzeczywiste przedmiotów, które istnieją od umysłu niezależnie, czyli które są czymś więcej niż tylko przedmiotami intencjonalnymi. Mimo to jednak xsubiektywiściX nie uważali sądów wydawanych na podstawie spostrzeżeń za fałszywe. xSubiektywiściX bowiem nie stoją na ogół na stanowisku, [...] [że prawdziwe jest to, co zgodne z rzeczywistością, lecz uważają, że prawdziwe jest to, co zgodne] z pewnymi wyróżnionymi kryteriami. Za takie zaś wyróżnione kryterium uważają świadectwo xspostrzeżeńX łącznie z kryterium harmonii wewnętrznej i powszechnej zgody [...] [/później nazwiemy to "nieklasyczną definicją prawdy"/]. Nie nazywają przeto całej wiedzy opartej na xspostrzeżeniachX fałszem, ani też świata, który wiedza ta przedstawia nam jako rzeczywistość, nie uważają za świat składający się z samych fikcji i tworów zmyślonych. Przeciwnie, czynią oni zasadniczą różnicę pomiędzy tym, co zostało lub może zostać przez xspostrzeżeniaX potwierdzone, a tym, czemu spostrzeżenie zaprzeczają. Tylko to, co zostało lub mogłoby zostać przez spostrzeżenie obalone, nazywają fikcją lub złudzeniem. Te zaś twory, za którymi opowiada się doświadczenie jako kryterium prawdy, nazywają "fenomenami" lub "zjawiskami". O owych

fenomenach, czyli zjawiskach, mówią też, że posiadają one rzeczywistość empiryczną, co nic innego nie znaczy jak tylko to, że potwierdza je kryterium ˣspostrzeganieˣ, harmonii wewnętrznej i powszechnej, i że przeto należą do świata przedmiotów intencjonalnych powszechnie przez wszystkich uznawanych: odmawiają im tylko tego, by posiadały istnienie niezależne od umysłu, by były czymś więcej niż przedmiotami tylko pomyślanymi, przedmiotami tylko intencjonalnymi.

d. /.../ Przedstawicielem referowanego /.../ /wyżej/ ˣsubiektywizmuˣ był Kant. Dochodzi on do tego /.../ /poglądu/ na dwojakiej drodze. Jedną z nich można by w zasadniczym pomyśle przedstawić w następujący sposób: Kant stwierdza, że a priori, tj. nie odwołując się do ˣspostrzeżeńˣ, zdobywamy pewne twierdzenia, które w zasadzie mogłyby zostać obalone przez ˣspostrzeżenieˣ /ponieważ nie są sądami analitycznymi, tylko syntetycznymi/, a które ˣspostrzeżenieˣ nie tylko później stale potwierdzają, ale co do których z góry jesteśmy pewni, że im spostrzeżenia nigdy nie zaprzeczą. Takimi twierdzeniami są, zdaniem Kanta, m.in. twierdzenia geometrii, np. sąd, iż suma dwu boków trójkąta musi być większa niż bok trzeci. Wystarczy sobie przedstawić trójkąt i wyobrazić, że dwa jego ramiona obracają się dokoła końców podstawy i spadają na nią. Widać wtedy od razu, że oba pokrywają całą podstawę i częściowo zachodzą na siebie, że więc ich suma jest większa niż bok trzeci /.../. Aby to stwierdzić, nie trzeba apelować do ˣspostrzeżeńˣ, lecz wystarcza na to czysta wyobraźnia. Ale tym bez odwołania się do ˣspostrzeżeniaˣ zdobytym twierdzeniom spostrzeżenie też nigdy

nie zaprzecza! Jak to zrozumieć, że nie czekając na ˣspostrzeżenieˣ, a więc a priori, poznajemy pewne ogólne prawa rządzące światem, który nam ˣspostrzeżeniaˣ ukazują? Jak to wytłumaczyć? Pytanie to wyraża Kant w sformułowaniu: "Jak są możliwe sądy syntetyczne a priori?"[...]

Dociekania zmierzające do rozwiązania tego zagadnienia nazywa Kant badaniami transcendentalnymi. On sam znajduje to rozwiązanie w ˣsubiektywizmieˣ pewnego typu.[...] [Sam nazywa go] "idealizmem transcendentalnym".

Podane przez Kanta rozwiązanie tego zagadnienia można szkicowo przedstawić w następujący sposób. Gdyby ˣspostrzeżeniaˣ ukazywały nam prawdziwą rzeczywistość, a nie tylko nasze konstrukcje myślowe, to owa harmonia między sądami syntetycznymi, do których umysł dochodzi a priori, a doświadczeniem byłaby istotnie niezrozumiałym, dziwnym przypadkiem. Inaczej będzie, jeżeli przyjmiemy, że twory, które nam prezentują ˣspostrzeżeniaˣ, są też tylko konstrukcjami umysłu. Wtedy będzie rzeczą zrozumiałą, że umysł, nie czekając na ˣspostrzeżeniaˣ, może a priori dojść do poznania ogólnych zasad, wedle których on sam konstruuje przedmioty w akcie spostrzegania [...]. Aby więc zagadnienia sądów syntetycznych a priori rozwiązać, musimy, zdaniem Kanta, przyjąć, że przedmioty dane nam w ˣspostrzeżeniuˣ są tylko konstrukcją umysłu, a nie niezależną od niego rzeczywistością, czyli [...] rzeczami samymi w sobie [...]. Ale Kant próbuje na innej jeszcze drodze uzasadnić swą ˣsubiektywistycznąˣ tezę. Analizuje on mianowicie sposób, w jaki umysł dochodzi w akcie spostrzegania do przeciwstawienia sobie przedmiotu spo-

strzeganego, czyli zajmuje się zagadnieniem konstytucji przedmiotu spostrzeżenia. Analiza ta wykazuje udział tzw. form przestrzennoczasowych i pojęć /kategoryj/ w konstytuowaniu się przedmiotu spostrzeżenia. Ponieważ zaś Kant, z drugiej strony, wykazuje subiektywny charakter tych form i pojęć, przeto już sam sposób konstytuowania się przedmiotu spostrzegania służy Kantowi jako dowód, że przedmioty spostrzegane są tylko konstrukcjami umysłu nie istniejącymi naprawdę. Odnośne wywody Kanta są trudne i zawiłe i nie dają się zwięźle i w sposób choćby trochę przystępny przedstawić.

e. xObiektywizmx przeciwstawia xsubiektywizmowix tezę o rzeczywistym istnieniu przedmiotów danych w xspostrzeżeniachx. W polemice z xsubiektywizmemx xobiektywiścix zwalczają jego argumentację. Poddają przy tym najczęściej krytyce poglądy xsubiektywizmux na konstrukcję przedmiotu spostrzeżenia, próbują ją ze swej strony tak przedstawić, aby nie prowadziła do konsekwencji xsubiektywistycznychx. Najczęściej jednak odpierają xobiektywiścix, jako bezpodstawne uproszczenie, pretensję teorii poznania do wydawania wyroku o wartości kryterium xspostrzeżeniowegox. Uważają oni, że kryteria, którymi xsubiektywistax posługuje się w swych rozważaniach, nie zasługują bynajmniej na większe zaufanie niż kryterium xspostrzeżeniowex, które xsubiektywistax krytykuje. Zdaniem wielu xobiektywistówx xspostrzeżenie tak silnie uzasadnia naszą wiarę w rzeczywiste i niezależne od podmiotu istnienie świata danego nam w xspostrzeżeniux, że żadna krytyka epistemologiczna nie jest w stanie jej podważyć ani umocnić.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.84-94.

§8. Przebieg spostrzegania: prezentacjonizm i reprezentacjonizm

a. Zagadnienie obiektywności [...] spostrzeżeń wiąże się bezpośrednio z zagadnieniem, czy to, co spostrzegamy, jest właściwym przedmiotem spostrzeżenia, czy też jest odbiciem, reprezentantem, znakiem powstałym w podmiocie spostrzegającym przez działanie spostrzeganego przedmiotu. Pogląd tradycyjny, mający swe początki jeszcze w starożytności, [...] [nazywany] "teorią REPREZENTACJONISTYCZNĄ spostrzegania", przyjmuje drugą z powyższych odpowiedzi. Opiera się ona na założeniu, że spostrzegamy owo odbicie przedmiotu poznania, wywołane jego działaniem na narządy poznawcze. Stosunek poznawczy jest więc tutaj pojęty jako stosunek przyczynowy, w którym przedmiot poznania jest przyczyną działającą, spostrzegane odbicie - skutkiem. Tak twierdzi Locke [...], pisząc, że idee powstają w umyśle "stosownie do sposobu, w jaki działają nań przedmioty". Kant twierdzi podobnie [...], że wrażenie jest wynikiem działania przedmiotu na zmysły. [...]

Natomiast pogląd przeciwny, [zwany "PREZENTACJONIZMEM",] powołujący się chętnie na swoją zgodność z pojmowaniem potocznym, opowiada się za pierwszym z przytoczonych wyżej [...] [rozwiązań] i twierdzi, że docieramy bezpośrednio do właściwego przedmiotu spostrzeżenia. Jego pierwszym głosicielem w filozofii nowożytnej był [...] Berkeley [którego stanowisko epistemologiczne należy tu oddzielić od ˣontologicznegoˣ [...]. Najczęściej wymieniany jako przedstawiciel tego poglądu [jest Thomas REID /1710-1796/]; wśród późniejszych należy przytoczyć [...] [Franza] BRENTANA [/1838-1917/], [...] [Ernsta] MACHA [/1838-1916/] i Tadeusza KOTARBIŃSKIEGO /1886-1981/].

Wszyscy oni stoją na stanowisku, że stosunek poznawczy jest stosunkiem swoistym, różnym od stosunku przyczynowego i bezpośrednim, tzn. bezpośrednio sam przedmiot jest poznawany przez podmiot poznający, nie zaś wytwór działania przedmiotu na narządy poznawcze. [...]

b. [...] [Müller sformułował niegdyś pogląd, znany] jako PRAWO SWOISTEJ ENERGII NARZĄDÓW ZMYSŁOWYCH stwierdzające, że rodzaj wrażenia zmysłowego zależy od rodzaju narządu, na który podniety działa, nie zależy zaś od rodzaju działającej podniety. W treści tego prawa zawierają się dwa różne twierdzenia: Pierwsze dotyczy niewątpliwego faktu, że widzimy okiem i tylko okiem, słyszymy uchem i tylko uchem, że - mówiąc ogólnie - narządy zmysłowe mają określone funkcje poznawcze. Twierdzenie drugie wyjaśnia ten stan rzeczy hipotezą, że każdy narząd zmysłowy, reagując na różne działające nań podniety właściwym sobie rodzajem wrażeń zmysłowych, jak gdyby przetwarza podnietę na właściwe dla siebie wrażenie. To drugie twierdzenie zawiera w sobie przyczynościowe ujęcie stosunku poznawczego. W szczególności przyjmuje się w nim, że proces spostrzeżenia ma postać łańcucha kolejnych przyczyn i skutków: a/ podniety fizyczna, b/ wywołany przez nią proces nerwowy w narządzie obwodowym, c/ proces nerwowy w centrum, d/ spostrzeżenie. Człony a/ - c/ to zjawiska fizyczne, zagadnienie związku przyczynowego między nimi nie nasuwa szczególnych trudności. Natomiast związek między c/ i d/, tj. między zjawiskiem fizycznym w korze mózgowej i zjawiskiem psychicznym spostrzeżenia jest właściwym związkiem poznawczym i włączenie go do powyższego łańcucha przyczynowego jest założeniem wykra-

czającym poza dziedzinę teorii przyrodniczej // w tym przypadku psychologicznej//. Łańcuch a/ - c/ jest łańcuchem fizycznych przyczyn i skutków: według teorii Müllera tylko ostatni jego człon wchodzi w psychofizyczny związek poznawczy ze spostrzeżeniem, stąd też tylko ten ostatni człon, tj. zmiany w układzie centralnym, jest właściwym przedmiotem poznania, tak iż stany tego układu, doznawane w postaci jakości zmysłowych, tylko w sposób niewłaściwy zostają przerzucone przez umysł na świat zewnętrzny.

Konsekwencji tej i związanych z nią trudności można uniknąć na gruncie teorii x prezentacjonistycznej x. W jej obrębie można odmiennie interpretować wyniki badań fizjologicznych. Przyjmując mianowicie zależności przyczynowe wśród procesów fizycznych i fizjologicznych a/ - c/, odrzucając natomiast twierdzenie utożsamiające powstanie poznawczego zjawiska psychicznego /wrażenia zmysłowego/ z procesem przyczynowym między c/ i d/, tzn. przeczący, by podniета fizjologiczna c/ wywoływała zjawisko psychiczne d/. Twierdzenie odrzucone zakłada milcząco, że psychiczny proces poznawczy jest bezpośrednio związany jedynie z centralnym układem nerwowym, podczas gdy wyniki badań fizjologicznych uzasadniają tylko twierdzenie, że funkcje centralnego układu nerwowego są koniecznym warunkiem powstania zjawiska psychicznego. Przyjmijmy zatem wbrew powyższemu założeniu, że proces poznawczy jest związany nie wyłącznie z centralnym układem nerwowym, lecz z całością żywego organizmu, w szczególności zaś jego układu nerwowego i /.../ funkcji /tegoż układu/. Przyjmując takie całościowe ujęcie podmiotu poznającego, nie możemy już odnosić aktu poznawczego wyłącznie do ostatniego członu łańcucha przyczynowego

a/ - c/. Trzeba uznać cały łańcuch za przygotowanie owego aktu, a sam ów akt za funkcję podmiotu jako całości. Rezygnujemy z pojmowania procesu powstawania aktu poznawczego jako procesu przyczynowego. Natomiast stawiamy hipotezę, że podniета fizyczna jest jakby sygnałem nastawiającym podmiot psychiczny do aktu spostrzeżenia i że łańcuch fizjologiczny a/ - c/ jest przygotowaniem aktu, przygotowaniem, które można obrazowo określić jako nastawienie się podmiotu na spostrzeżenie w podobny sposób, jak nastawiamy ucho na podejrzany szelest, jak strzelec nastawia broń do strzału, jak fotograf nastawia swój aparat fotograficzny do zdjęcia /dla dokładności porównania zaznaczmy, że strzelec z bronią razem dopiero tworzy całość, która strzela, podobnie zaś fotografuje nie osoba fotografa, lecz całość złożona z fotografa i aparatu/. Tak przygotowane zjawisko psychiczne d/ należy pojmować według proponowanej hipotezy jako akt swoistej czynności psychicznej poznającego podmiotu, polegający na [...] uchwyceniu działającego na narząd obwodowy przedmiotu poznania; działanie tego przedmiotu na narząd obwodowy jest podniетą zewnętrzną /fizyczną/. Nastawienie się sprawia, że akt spostrzeżeniowy chwyta tę spomiędzy własności przedmiotu, od której pochodzi sygnał przyjęty przez narząd zmysłowy: barwę i kształt - jeżeli oko, a dźwięk - jeżeli ucho było tym narządem. Rozumiemy przeto swoistą energię narządu zmysłowego nie jako zdolność przetwarzania podniety, lecz jako zdolność wybiórczą, pozwalającą na uchwycenie określonej własności przedmiotu spośród mnogości tych wszystkich, które mu przysługują. Tak przeto barwy, dźwięki itd. należą do świata zewnętrznego. Spostrzeżenia i

wchodzące w nie wrażenia zmysłowe są aktami /.../ ujęcia tych własności obiektywnych i włączenia ich w ten sposób w życie psychiczne poznającego podmiotu. Różnice wrażeń zmysłowych wśród różnych istot żyjących opatrzonych różnymi narządami zmysłowymi, tłumaczą się różnicami zdolności wybiórczej tych narządów. Akt spostrzeżenia nie wytwarza jakości zmysłowych //barw, dźwięków, smaków, zapachów itp.//, lecz włącza obiektywne jakości zmysłowe w obręb świadomości, dzięki czemu stają się one /jej/ treścią /.../: x treść świadomości x jest wytworem spostrzegania, a nie jego przedmiotem. Akt spostrzeżenia zawiera dwa elementy uzupełniające się wzajemnie. Elementem pierwszym jest akt przedstawienia sobie jakości zmysłowej, czyniący z niej treść świadomości. Akt sądu jest drugim elementem: stwierdza się w nim istnienie owej jakości zmysłowej jako przedmiotu spostrzeżenia: jest zimno, czerwono, twardo w sensie, że tak jest, nie zaś, że ja doznaję wrażenia zimna itd. W przedstawieniu jakość zmysłowa zostaje ujęta jako immanentna, w sądzie jako transcendentna.

c. Treść psychiczna przemija wraz z aktem spostrzeżenia i pozostawia ślad natury dyspozycyjnej, pozwalający na odtworzenie jej w akcie przypomnieniowym, bez działania podniety fizycznej na narząd zmysłowy. Między treścią spostrzeżoną a odtworzoną zachodzi jednak charakterystyczna różnica żywości, którą tłumaczymy tym właśnie, że w pierwszą wchodzą rzeczywiste, obiektywne elementy zmysłowe, druga zaś zawiera jedynie pamięciowe ich odtworzenie. Blask spostrzegany razi oczy, bo jest rzeczywistym blaskiem, nierzeczywisty blask przypominany nie posiada już tej żywości.

Spostrzeżenie jakości zmysłowej jest zawsze prawdziwe, ponieważ w należącym doń sądzie spostrzeżeniowym stwierdza się tylko istnienie tego, co bezpośrednio zostało ujęte przez przedstawienie i włączenie w treść świadomości. Temu jednak zdają się przeczyć przypadki, w których wrażenie zmysłowe powstaje bez odpowiadającego mu jako podniety właściwa zjawiska fizycznego, tzn. jako odpowiednik podniety zewnętrznej niewłaściwej lub podniety wewnętrznej. Takim wrażeniem jest np. błysk podpowiekowy, spostrzegany pod wpływem uderzenia lub naciśnięcia oka. Powstaje wrażenie światła, jakkolwiek nie ma światła w sensie fizycznym. Czy więc stwierdzając w sądzie spostrzeżeniowym, że istnieje ów błysk podpowiekowy, nie sądzimy fałszywie, ulegając złudzeniu? Prawo Müllera tłumaczy powstawanie błysku swoistą energią narządu widzenia, który wytwarza wrażenie błysku nie istniejącego obiektywnie. Tłumaczenie to niesłusznie utożsamia podniętę wrażenia zmysłowego z jego przedmiotem. Przedmiotem wrażenia wzrokowego jest barwna powierzchnia, podniętą jej działanie na narząd wzroku, polegające na tym, że wysyła ona promień światła. W przypadku podniety niewłaściwej działaniem tym jest nie emisja światła, lecz nacisk mechaniczny. W obu jednak przypadkach jest jakiś przedmiot wrażenia, na który podniety nastawiają narząd wzrokowy i ten właśnie przedmiot zostaje ujęty we wrażeniu wzrokowym. Różnica podniet wpływa jedynie na sposób ujęcia przedmiotu: w przypadku działania podniety właściwej narząd widzenia pobudzony normalnie pozwala na uzyskanie /na ogół/ wyraźnego wrażenia: w przypadku działania podniety niewłaściwej narząd zmysłowy zostaje nastawiony anormalnie i uzyskane wraże-

nie, ów silny błysk, przedstawia /przeważnie/ niewyraźny zarys przedmiotu, podobny do neutralnego widzenia nocnego.

T.Czeżowski: "Odczyty..." jw., s.175-179.

§9. Możliwości poznawcze: pozytywizm i metafizyka

a. Jeszcze surowsza /niż tylko zarzucanie przez obiektywistów subiektywizmowi fałszywości/ jest krytyka /.../ /tych, którzy uważają/ samo zagadnienie przez ˣsubiektywistówˣ wysunięte za pozbawione sensu. W zagadnieniu tym bowiem występują terminy takie, jak: "rzeczywistość istniejąca w sposób od umysłu niezależny", "podmiot, który nie jest nie tylko pomyślany, lecz istnieje niezależnie od umysłu". Otóż te terminy nie są, niestety, dostatecznie wyjaśnione. Niektórzy twierdzą nawet, że nie posiadają w ogóle żadnego znaczenia. Z takim zarzutem spotyka się ˣsubiektywizmˣ, i nawet samo postawione przezeń zagadnienie, ze strony myślicieli /.../ /wyznających pogląd/ POZYTYWIZMU, którym obecnie się zajmiemy.

/.../ Pozytywizm zajmuje się zagadnieniem ˣprzedmiotu poznaniaˣ, bierze je jednak w innym znaczeniu niż to, które ono posiada w sporze subiektywizmu z obiektywizmem. Pozytywizm przyjmuje naczelną tezę empiryzmu, wedle której tylko /.../ /opierając się na/ ˣspostrzeżeniachˣ poznać możemy rzeczywistość. Pozytywizm idzie jednak dalej i do powyższej tezy dołącza jeszcze twierdzenie, że przedmiotem poznania może być tylko to, co jest, względnie - co może być dane w ˣspostrzeżeniuˣ. Głosząc to, wypowiada pozytywizm pewien pogląd na ˣprzedmiot poznaniaˣ, a nie tylko na jego źródło. Z tezy empirystycznej nie

wynika bowiem jeszcze teza pozytywizmu. Z tego, że poznanie rzeczywistości musi opierać się na xspostrzeżeniux, nie wynika jeszcze, że poznanie nie może dotyczyć czegoś, co nie jest dane w xspostrzeżeniux. Można by bowiem sądzić, że jest przeciwnie, że wychodząc od xspostrzeżeńx można się na drodze rozumowania wznieść wyżej i dojść do poznania czegoś, co w xspostrzeżeniachx nie jest i nie może być dane. O tej możliwości zdają się świadczyć różne teorie fizykalne, które, opierając się na xspostrzeżeniux, dochodzą do poznania fal elektromagnetycznych, elektronów, protonów itd.; tych zaś ani nikt nie spostrzegał, ani nie mógłby wprost spostrzec. Otóż pozytywizm, nie odmawiając wartości tym teoriom fizykalnym, utrzymuje, że jednak twierdzenia, które w nich występują i które mówią coś o jakimś świecie niedostępnym bezpośrednio xspostrzeżeniux, z pozoru tylko mówią o czymś wykraczającym poza xspostrzeżenieх. Wedle pozytywistów owe wypowiedzi fizyków są tylko skrótami, które po rozwinięciu ich treści dają się przełożyć na zdania głoszące coś tylko o rzeczach xspostrzegalnychx. Tak np. zdania głoszącego, że przez drut płynie prąd elektryczny, nie należy, wedle pozytywistów, rozumieć w taki sposób, jakoby ono stwierdzało, iż w drucie tym przesuwają się jakieś niedostrzegalne i niewyobrażalne elektrony, lecz właściwy sens zdania głoszącego, że przez drut płynie prąd elektryczny, jest inny. Zdanie to - wedle pozytywistów - stwierdza tylko, że w związku ze stanem tego drutu występują w stosownych warunkach pewne określone i dające się spostrzec zjawiska, a więc np., jeśli końce drutu włączymy do /.../ /amperomierza/ - to wskazówka jego się wychyli, jeżeli je zanurzymy w

roztworze elektrolitu - wystąpią w nim zjawiska elektrolizy, jeśli mierzyć będziemy temperaturę drutu - stwierdzimy, że się ona podwyższa, itd. Słowem - wedle pozytywistów - zdanie stwierdzające przepływ prądu elektrycznego przez drut stwierdza tylko możliwość wystąpienia /w stosownych warunkach/ wszystkich tych zjawisk dostrzegalnych, które służą nam jako kryteria dla odpowiedzi na pytanie, czy przez drut płynie prąd elektryczny.

Pozytywiści, wypowiadając swą tezę o xprzedmiocie poznaniax, występują przeciwko wszelkim pretensjom umysłu ludzkiego do poznania jakiegoś świata nadzmysłowego. Ponieważ zaś często METAFIZYKA jest pojmowana jako nauka o świecie nadzmysłowym, przeto pozytywiści zwracają ostrze swej krytyki przede wszystkim przeciw tak rozumianej metafizyce. Zdaniem pozytywistów, wszystko, czego możemy dowiedzieć się o rzeczywistości, wyczerpuje się w szczegółowych naukach przyrodniczych. Nie ma innej wiedzy o świecie jak tylko ta, którą dostarczają nam te nauki. Wedle nich zadaniem filozofii nie jest wznoszenie się ponad te nauki i poszukiwanie głębszej wiedzy o rzeczywistości niż ta, której nam dostarczają nauki przyrodnicze, lecz zadaniem filozofii jest tylko dokonanie syntezy i usystematyzowania wyników tych nauk. Ponadto filozofia może i powinna dokonywać refleksji nad poznaniem naukowym, stać się teorią nauki.

b. Podwaliny pod myśl pozytywistyczną założył [...] Hume, rozwinął ją w system [...] Comte. Pozytywizm przyjmował w dziejach filozofii odcień ximmanentystycznyx, xtranscendentystycznyx lub neutralny. Zależało to od poglądu na to, co jest przedmiotem spostrzeżenia. Niektórzy pozytywiści - jak np. Hume -

uważali, że przedmiotem spostrzeżenia zewnętrznego są tylko treści naszych wrażeń, wewnętrznego zaś - własne nasze przeżycia psychiczne; że zaś wedle zasadniczej tezy pozytywistycznej poznanie nasze nie wykracza poza to, co może zostać spostrzeżone, więc dla tych pozytywistów poznanie ograniczało się do poznania świata naszych wrażeń i naszych przeżyć psychicznych. Inni pozytywiści stali w sprawie przedmiotu spostrzeżenia na gruncie ˣtranscendentystycznymˣ i przyjmowali, że spostrzegamy /.../ /zewnętrzne względem/ podmiotu spostrzegającego ciała. Inni wreszcie sądzili, że spostrzegamy układy pewnych elementów: barw, dźwięków, woni, smaków itd., z których złożyć się dają zarówno ciała jak i to, co nazywamy strumieniem życia psychicznego, lecz które same w sobie /tzn. rozważane w oderwaniu od branego pod uwagę zespołu/ nie są ani czymś psychicznym, ani fizycznym, lecz stanowią elementy neutralne, mogące istnieć nawet nie spostrzegane.

/.../ Mach /.../ /np./ twierdził, podobnie jak Berkeley, że ciała, z którymi mamy do czynienia w ˣspostrzeżeniuˣ, są tylko układami barw, dźwięków, woni itd. Cóż to jest np. ten ołówek, który w tej chwili spostrzegam? Jest to coś, na co się składa ta długa i wąska żółta powierzchnia, którą w tej chwili widzę, sześcioboczna powierzchnia o kolorze drewna, z czarnym krążkiem pośrodku, który bym mógł zobaczyć, gdybym na ten ołówek spojrzał wzdłuż jego osi, dalej wszystkie te widoki, jakie bym miał, oglądając ten ołówek z różnych stron, nadto te widoki, które by mi się ujawniły, gdybym ścinając zewnętrzne warstwy ołówka oglądał jego warstwy wewnętrzne. Prócz tego na ołówek ten składają

się np. owa chłodna, gładka powierzchnia, którą bym poczuł, gdybym ołówek ten wziął do ręki itd. A czym jestem ja sam, moja jaźń, czyli moja tzw. dusza? Na to pytanie odpowiada Mach, podobnie jak Hume, że moja jaźń to nic innego, tylko pewna wiązka wrażeń, wspomnień, myśli, uczuć, chceń itd. Wśród elementów stanowiących moją jaźń znajdują się też takie elementy, których układy są ciałami. Wedle Macha bowiem - jak już powiedzieliśmy - ciała nie są niczym innym, jak tylko układami barw, dźwięków, woni itd. Ale czymże innym są owe barwy, dźwięki, wonie; jak nie tym samym, co dane nam jest bezpośrednio, gdy spoglądamy na przedmioty, i co w tym związku nazywamy "wrażeniami"? Barwy, dźwięki, wonie itp. są więc elementami, które, gdy je rozpatrujemy jako składniki kompleksów stanowiących tzw. jaźń lub duszę, nazywamy "wrażeniami", natomiast gdy je rozpatrujemy jako składniki innych układów elementów, mianowicie tych, które stanowią ciała, nazywamy "właściwościami tych ciał". Owe barwy, dźwięki, wonie itd., rozważane w oderwaniu zarówno od wspomnień, uczuć, chceń, z którymi razem tworzą strumień świadomości, jak też w oderwaniu od tych kompleksów, które tworzą ciała, nie są ani czymś psychicznym, ani czymś fizycznym. W oderwaniu wzięte, są one elementami neutralnymi, które równie dobrze można nazwać "czymś fizycznym" jak też i "czymś psychicznym", każde jednak z tych określeń przysługuje im tylko jako składnikom takiego lub innego kompleksu.

Poglądy podobne do wyłożonych wyżej poglądów Macha wyznawał też Russell.

2. *[...] [Późniejszy]* tzw. NEOPOZYTYWIZM wyłonił się z

neutralnego pozytywizmu Macha, lecz w trakcie swego rozwoju zarzucił to stanowisko i zajął w sprawie przedmiotu spostrzeżenia postawę xtranscendentyzmux. Rozwijając się dalej, zarzucił on także zasadniczą tezę pozytywizmu, ograniczającą poznanie do przedmiotów dających się spostrzec. Z pozytywizmu zachował właściwie tylko tezę empirystyczną, przychylając się do tezy empiryzmu umiarkowanego, wedle której wszelkie poznanie, o ile nie polega tylko na wyłuszczaniu znaczenia wyrazów, a więc nie wyraża się w zdaniach analitycznych, musi się opierać na xspostrzeżeniux. Neopozytywiści nie tylko uważają, że wszelkie zdania syntetyczne, o ile nie dają się przez xspostrzeżeniax ani potwierdzić, ani obalić, są twierdzeniami bezpodstawnymi /w czym godzą się z umiarkowanym empiryzmem/, ale idą dalej i uznają zdania takie za pozbawione sensu. Wedle Kanta metafizyka miałaby się składać z samych sądów syntetycznych i nie podlegających kontroli xspostrzeżeńx, a więc właśnie z takich, które wedle neopozytywistów mają być zdaniami pozbawionymi wszelkiego sensu. Stąd druzgocąca ocena, jakiej udzielają neopozytywiści metafizyce, którą potępiają, uważając ją za złożoną z samych wypowiedzi pozbawionych znaczenia, za jałową gadaninę bez wszelkiego sensu.

W swej antymetafizycznej postawie zgadzają się neopozytywiści z jedną z zasadniczych tez pozytywizmu dawniejszego. Zgadzają się również z jego poglądem, wedle którego cała wiedza o rzeczywistości mieści się w naukach empirycznych, a więc w fizyce, zoologii, astronomii, historii itp. Nie ma poza poznaniem zawartym w empirycznych naukach szczegółowych żadnego innego poznania rzeczywistości, do jakiego zgłaszała pretensje metafizyka. Przekreślając metafizykę, a wraz z nią także ETYKĘ [i]NOR-

NATYWNĄ//, pozostawiają dla filozofii jako jedyną dziedzinę badań teorię poznania, z której - po wyłączeniu z niej elementów psychologicznych, a więc rozważań poświęconych badaniu procesów poznawczych - pozostają tylko badania rezultatów poznania, a więc badania mające za swój przedmiot twierdzenia naukowe. Twierdzenia naukowe utożsamiają jednak neopozytywiści ze zdaniami, a więc z pewnymi wyrażeniami mowy, w których wypowiada się te twierdzenia. Wobec tego zadanie filozofii precyzuje się jeszcze bardziej: filozofia może być tylko teorią języka naukowego. Określiwszy w ten sposób zadanie filozofii, rozwijają neopozytywiści owocną działalność w tym zakresie. Uprawiają teorię języka naukowego. Teoria ta daleka jest jednak od tego, co robią lingwiści. Teoria języka naukowego, o jakiej mówią neopozytywiści, jest w gruncie rzeczy tym samym, co LOGIKA w swej współczesnej postaci. Owa logika //w tym: SEMIOTYKA LOGICZNA// jest też główną dziedziną, w której neopozytywiści się wyżywają i w której położyli duże zasługi. Uprawianie logiki współczesnej nie jest jednakże monopolem neopozytywistów. Można ją uprawiać, nie podzielając bynajmniej ich poglądów. Główne osiągnięcia na polu tej nauki nie pochodzą też bynajmniej od ludzi, którzy są neopozytywistami.

d. Mimo swej negatywnej postawy w stosunku do całej filozofii - poza tą jej częścią, która się pomieści w ramach uznawanej i uprawianej przez neopozytywistów teorii języka - nie przekreślają oni naprawdę całej reszty zagadnień filozoficznych, ale starają się wykazać, że były one źle postawione. Stawiano je mianowicie jako zagadnienia dotyczące pewnych rzeczy i w tej

formie były one z powodu swej niejasności i nieuchwytności beznadziejne, gdy tymczasem naprawdę szło w nich nie o te rzeczy, ale o słowa tych rzeczy dotyczące. Wiele miejsca np. zajmowały w tradycyjnej filozofii dociekania tzw. istoty rzeczy. Zastanawiano się np. nad tym, co jest istotą człowieka, co jest istotą rośliny, istotą zwierzęcia itp. Wszelkie zaś wyjaśnienia tego, co się przez ów wyraz "istota" rozumie, były mgliste i nieuchwytne. Otóż neopozytywiści wskazują na to, że zagadnienie było źle postawione. Tym bowiem, którzy pytali o istotę człowieka /rośliny, zwierzęcia/, nie szło naprawdę o wskazanie czegoś, co jest w poszczególnych ludziach /roślinach, zwierzętach/ i stanowi rzekomą ich istotę, ale naprawdę szło im o wskazanie znaczenia "człowiek" /nazwy "roślina", nazwy "zwierzę"/, jakie jej w naszym języku przysługuje. Zagadnienie, o którym mowa, nie dotyczyło więc rzeczy /ludzi, roślin, zwierząt/, lecz nazw oznaczających te rzeczy. Występujące więc w [...] /dawnej/ filozofii zagadnienie tzw. istoty rzeczy, gdy się je we właściwy sposób postawi, staje się zagadnieniem dotyczącym języka i w tej swej postaci znajdzie miejsce w teorii języka, do której neopozytywiści pragną filozofię ograniczyć. - Trawestując w podobny sposób liczne inne zagadnienia tradycyjnej filozofii, tzn., zastępując zagadnienia dotyczące rzeczy przez zagadnienia dotyczące słów te rzeczy oznaczających, znajdują dla nich w tej zmienionej postaci miejsce w swym programie filozoficznym.

W swej ogólnej postawie dalecy są neopozytywiści - jak już wspomniano - od [x]immanentystycznej[x] postaci pozytywizmu, reprezentowanej np. przez Hume'a, i bynajmniej nie sądzą, żeby

przedmiotami poznania mogły być tylko zjawiska psychiczne. Głoszą oni bowiem program, zwany "FIZYKALIZMEM", który świadczy o tym, iż - zdaniem neopozytywistów - właściwymi przedmiotami poznania są tylko przedmioty fizyczne, czyli ciała. Fizykalizm domaga się mianowicie, by wypowiedzi wszystkich nauk dały się sprowadzić do wypowiedzi języka fizykalnego, a więc do wypowiedzi o ciałach. Wypowiedzi bowiem, które do języka fizykalnego sprowadzić się nie dają, nie spełniają - zdaniem neopozytywistów - naczelnych wymagań stawianych twierdzeniom naukowym: nie są intersubiektywnie ˣprzekazywalneˣ ani sprawdzalne. Do wypowiedzi fizykalnych powinny się więc dać sprowadzić wszelkie twierdzenia psychologii mówiące o zjawiskach i podmiotach psychicznych, oraz wszystkich nauk humanistycznych, jeżeli mają one mieć charakter twierdzeń naukowych

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.94-104.

Rozdział III
SPÓR O ISTOTĘ PRAWDY

§10. Pojęcie prawdziwości: koncepcja klasyczna i definicje nieklasyczne

a. Co to jest prawda? Klasyczna odpowiedź na to pytanie głosi, że prawda myśli polega na jej zgodności z rzeczywistością. Veritas est adaequatio rei et intellectus, tak brzmiała ta klasyczna odpowiedź w sformułowaniu scholastycznym. Lecz na czym

ma polegać ta zgodność myśli z rzeczywistością, mająca stanowić istotę prawdy? Na pewno nie na tym, iżby owa myśl była identyczna z rzeczywistością, którą stwierdza. A więc może na tym, iż owa myśl jest podobizną czegoś rzeczywistego, jest odbiciem jakiejś rzeczywistości. Ale i ta wykładnia "zgodności myśli z rzeczywistością", wydaje się niektórym filozofom czymś absurdalnym. Jakże, powiadają, mogłaby myśl być podobizną czegoś od niej zasadniczo różnego? Jakżeby myśl, która jest czymś, co ma tylko wymiary czasowe, a nie ma wcale wymiarów przestrzennych, mogła być podobizną czegoś, co jest przestrzenne, jakżeby myśl mogła być np. podobna do bryły sześciennej lub wodospadu Niagary? A zresztą nawet jeśli idzie tylko o samo trwanie czasowe, nie musi myśl na to, aby była prawdziwa, upodabniać się do rzeczywistości, której dotyczy. Aby być prawdziwa, nie musi myśl dotycząca faktu trwającego długo sama trwać długo, ani myśl dotycząca faktu krótkotrwałego trwać krótko. Myśl zatem może być niepodobna do rzeczywistości, a mimo to być myślą prawdziwą.

Na taką krytykę klasycznej definicji prawdy odpowiadają niektórzy jej obrońcy zwróceniem uwagi na to, że co innego jest proces, czyli akt myślenia, a co innego jego treść. Podkreślają, że nie sam proces myślenia winien być podobny do rzeczywistości, ale treść myśli musi się do niej upodabniać, jeśli myśl ma być prawdziwa. Ale to nie zadowoli krytyków klasycznej definicji prawdy. Zwrócą oni bowiem uwagę, że pojęcie "podobieństwa" bynajmniej nie jest pojęciem ostrym. Podobieństwo polega na częściowej tożsamości cech: jaka jednak część owych cech musi być wspólna dwom przedmiotom na to, aby można je było nazwać "podob-

nymi", to bynajmniej nie jest ostro określone. Wobec tego definicja, określająca jako prawdziwe takie myśli, których treść jest podobna do czegoś rzeczywistego, byłaby definicją nieostrą, bo nie określałaby, jak daleko powinno sięgać podobieństwo między treścią myśli a rzeczywistością na to, by myśl ta była prawdziwa. Skoro owa zgodność myśli z rzeczywistością nie sprowadza się ani do identyczności, ani do podobieństwa między nimi, więc na czym - pytają krytycy klasycznej definicji prawdy - owa zgodność ostatecznie miałaby polegać? Nie znajdując zadowalającej odpowiedzi na to pytanie, dochodzą przeciwnicy klasycznej definicji do wniosku, że definicja ta pozbawiona jest w ogóle rzetelnej treści.

b. Ale jest jeszcze inny tok myśli, który doprowadził niektórych myślicieli do odrzucenia klasycznej definicji prawdy. Niektórzy filozofowie odrzucają ją i szukają innej definicji, ponieważ sądzą, że tego, czy myśli nasze są zgodne z rzeczywistością, czy też nie, żadną miarą nie możemy stwierdzić. Gdyby więc prawda miała polegać na zgodności myśli z rzeczywistością, to o niczym nie moglibyśmy wiedzieć, czy jest, czy też nie jest prawdą. Pojęcie "prawdy" jako zgodności myśli z rzeczywistością powinnibyśmy więc zarzucić jako niedościgniony ideał i zastąpić je innym pojęciem "prawdy", przy którym o naszych myślach i twierdzeniach będzie można rozstrzygnąć, czy są prawdziwe, czy też nie.

Pogląd, iż zgodności myśli z rzeczywistością nie podobna stwierdzić, opiera się na wywodach starożytnych SCEPTYKÓW, które streścić można w sposób następujący: Jeżeli ktoś chciałby

się przekonać, czy pewna myśl czy też twierdzenie zgodne jest z rzeczywistością, to musiałby w tym celu znać nie tylko tę myśl, lecz nadto wiedzieć, jaka jest ta rzeczywistość. W jakiż sposób będzie to mógł uczynić? Oto odwoła się do spostrzeżeń, będzie tak lub inaczej rozumował, słowem: będzie stosował pewne metody czy też kryteria. Ale skąd pewność, że poznanie osiągnięte przy pomocy tych kryteriów odsłoni nam nie zniekształconą rzeczywistość? Trzeba by w tym celu poddać te kryteria kontroli. Kontrolę tę przeprowadzimy, stosując znowu te same lub może inne kryteria. Tak czy owak, wartość tej kontroli zależna będzie od wartości użytych w niej kryteriów, która znowu jest wątpliwa i wymaga dalszego badania: przy badaniu tym zostaną zastosowane znów jakieś kryteria, itd. w nieskończoność. Słowem, nie będziemy mogli nigdy zasadnie poznać rzeczywistości i z tego powodu też nigdy nie będziemy mogli się dowiedzieć, czy myśli nasze są z nią zgodne, czy też nie.

Q. [...] Streszczony wyżej tok myśli doprowadził wielu filozofów do odrzucenia [...] /KLASYCZNEJ KONCEPCJI/ PRAWDY jako zgodności myśli z rzeczywistością i do zastąpienia jej inną, /NIEKLASYCZNĄ/ DEFINICJĄ PRAWDY. Do tej nowej definicji prawdy dochodzą filozofowie przez takie mniej więcej rozważania: Przyjrzyjmy się temu, w jaki sposób faktycznie posługujemy się wyrazem "prawda". W ten sposób uda się nam może najłatwiej zdać sobie sprawę z tego, co ten wyraz naprawdę dla nas znaczy. Otóż niewątpliwie każdy gotów jest uznać za prawdę każde takie twierdzenie, w które sam wierzy, które uznaje, które odpowiada jego przekonaniu. Ilekroć ktoś wierzy w to, że A jest B, gotów jest też stwierdzić, iż twierdzenie: głoszące, że A jest B, jest

prawdziwe. Ale i na odwrót: ilekroć ktoś jakiemuś twierdzeniu przypisuje prawdziwość, tylekroć gotów jest uwierzyć w to, co ono głosi. Mimo to nikt nie będzie twierdził, że twierdzenie prawdziwe to to samo, co twierdzenie, w które on wierzy. Każdy bowiem zdaje sobie sprawę z tego, że są twierdzenia prawdziwe, w które on nie wierzy z tej chociażby przyczyny, że ich nie zna. Z drugiej strony nikt nie uważa się za nieomylnego i wie, że istnieją twierdzenia, w które on wierzy, a które nie są prawdziwe. Zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że nie wszystkie nasze przekonania zdobyliśmy na drodze dostatecznie starannych i ostrożnych badań, lecz doszliśmy do nich, stosując metody, czyli kryteria, których wyrok musi ustąpić przed wyrokiem kryteriów innych, stanowiących wyższą instancję. Dopiero wtedy nie zawahalibyśmy się uznać wszystkich naszych przekonań za przekonania prawdziwe, gdybyśmy wiedzieli, że doszliśmy do nich, stosując takie kryteria, od których nie ma apelacji, kryteria, których wyrok jest ostateczny i nieodwołalny.

Takie lub podobne rozważania nasuwają niektórym filozofom następującą definicję prawdy: twierdzenie prawdziwe - to tyle, co twierdzenie, które czyni zadość kryterium ostatecznym i nieodwołalnym. Nie ma bowiem innej drogi przekonania się o tym, czy jakieś twierdzenie jest prawdziwe, jak poddanie tego twierdzenia próbie takiego ostatecznego kryterium, którego wyrok jest nieodwołalny w tym sensie, że wyrok każdego innego kryterium musi przed nim ustąpić. Czy twierdzenia, które wytrzymują próbę tego ostatecznego kryterium, są, czy też nie są zgodne z rzeczywistością, tego wiedzieć nie możemy i - jak to wykazywali sceptycy - nigdy wiedzieć nie będziemy mogli. Faktycznie więc przy odróżnianiu prawdy od fałszu nie o to chodzi, czy dane twierdzenie jest zgodne z rzeczywistością, czy też nie, lecz tylko, czy jest

zgodne z ostatecznymi kryteriami. Wobec tego, chcąc zdefiniować pojęcie "prawdy" w sposób zgodny z tym, jak się naprawdę tym pojęciem posługujemy, winniśmy prawdę zdefiniować jako zgodność myśli z ostatecznymi i nieodwołalnymi kryteriami.

d. [...] Ta koncepcja prawdy przyjmuje u różnych swych zwolenników rozmaite postaci, zależnie od tego, co za takie ostateczne kryterium uważają.

I tak np. tzw. KOHERENCYJNA TEORIA PRAWDY definiuje prawdę jako zgodność myśli między sobą. Zwolennicy tej teorii uważają bowiem, że kryterium decydującym ostatecznie i nieodwołalnie o tym, czy jakieś twierdzenie uznać, czy odrzucić, jest zgodność tego twierdzenia z innymi twierdzeniami przyjętemi: zgodność polegająca na tym, że nie popada ono z nimi w sprzeczność i daje się harmonijnie włączyć w system, który one tworzą. Mogłoby się wydawać, że ostatecznym kryterium jest wyrok ˣspostrzeżeniaˣ. Tak jednak nie jest, bo ponad kryterium ˣspostrzeżeniaˣ stoi jeszcze jako instancja wyższa kryterium zgodności. Weźmy np. łyżeczkę zanurzoną w szklance z wodą. Świadectwo wzroku mówi, że łyżeczka jest złamana, świadectwo dotyku, że jest ona prosta. Dlaczego wierzymy tutaj dotykowi, a nie wzrokowi? Dlatego właśnie, że twierdzenie, za którym opowiada się wzrok, nie harmonizuje z resztą naszej wiedzy /np. unoszenie się nie podpartej górnej części łyżeczki ponad wodą przeczyłoby prawu o spadaniu ciał/; tymczasem twierdzenie dyktowane nam przez dotyk /że łyżeczka jest prosta/, godzi się znakomicie z resztą naszej wiedzy. Właśnie owa zgodność tego twierdzenia z pozostałą resztą twierdzeń przyjętych, a nie samo świadectwo zmysłów, które w

tym wypadku prowadzi do wyników sprzecznych, jest ostateczną instancją, decydującą nieodwołalnie o jego przyjęciu.

Zwolennikom koherencyjnej teorii prawdy zarzucono, że sama zgodność myśli między sobą nie może stanowić jeszcze wystarczającego kryterium prawdy. Gdyby bowiem takim była, to każda konsekwentna i zwarta bajka mogłaby równym prawem uchodzić za prawdę, jak teoria przyrodnicza oparta na żmudnych obserwacjach i eksperymentach. Koherencjoniści mogliby się przed takim zarzutem bronić, precyzując bliżej swą koncepcję. Idzie im bowiem o zgodność danej myśli nie z byle jakimi innymi, ale o zgodność jej z twierdzeniami, za którymi opowiadają się ˣspostrzeżeniaˣ. Ale i z tego materiału twierdzeń popartych świadectwem [...] /zmysłów/ daje się nie jeden tylko system twierdzeń harmonizujących ze sobą zbudować. Można ich utworzyć więcej, przy czym, decydując się na jeden system będzie się musiało uznać za fałsz, za złudzenie, pewne na ˣspostrzeżeniuˣ oparte twierdzenie, które przy przyjęciu innego systemu, jeśli z nim harmonizują, uznać będzie należało za prawdę. Sama więc zgodność ze ˣspostrzeżeniemˣ i harmonia wewnętrzna jeszcze nie wystarcza. Trzeba jeszcze jakiegoś dodatkowego kryterium wyboru między różnymi systemami harmonizujących ze sobą twierdzeń zgodnych ze ˣspostrzeżeniamiˣ. Istotnie też przy dokładniejszym rozwijaniu koncepcji koherencjonistycznej wskazywano takie dodatkowe kryteria wyboru między systemami. Wymieniano np. prostotę systemu, ekonomię środków itp. Rozważania te posiadają niewątpliwie wartość jako próba zdania sobie sprawy z tego, czym się kierujemy przy uznawaniu twierdzeń w naukach przyrodniczych, niezależnie od wątpliwej koherencjonistycznej definicji prawdy.

e. Warto wskazać jeszcze jedną linię, po której poszli niektórzy zwolennicy koherencyjnej koncepcji prawdy. Jeśli o prawdziwości jakiegoś twierdzenia ma decydować jego zgodność z twierdzeniami na ˣspostrzeżeniuˣ opartymi, to nasuwa się pytanie, czy idzie o zgodność z twierdzeniami, za którymi opowiadały się dotychczas ˣspostrzeżeniaˣ, czy też o zgodność zarówno z dotychczasowymi, jak i przyszłymi ˣspostrzeżeniamiˣ. Gdyby szło o dotychczasowe i o przyszłe ˣspostrzeżeniaˣ, to o żadnym twierdzeniu dziś, kiedy przyszłe spostrzeżenia nie są jeszcze znane, nie można by zdecydować, czy jest ono prawdziwe. Twierdzenie jakieś może znakomicie harmonizować z twierdzeniami dotąd przyjętymi, nie można jednak przewidzieć, czy późniejsze ˣspostrzeżeniaˣ nie zmuszą nas do takiej przebudowy systemu, że z tą nową jego postacią twierdzenie to nie będzie harmonizowało. Jeśliby więc prawda miała polegać na zgodności danego twierdzenia z całym systemem, ogarniającym zarówno teraźniejsze, jak i przyszłe ˣspostrzeżeniaˣ, to dopiero w nieskończoności będzie można się przekonać, czy to twierdzenie jest, czy też nie jest prawdziwe. Snując takie myśli, dochodzą niektórzy filozofowie, np. /.../ /Paul NATORP /1854-1924//, do sformułowenia: prawda to proces nieskończony. Dla zwolenników takiego poglądu /.../ nie ma właściwie ostatecznego i nieodwołalnego kryterium, a w związku z tym nie ma też twierdzeń, które byłyby ostatecznie przyjęte i które nie mogłyby /np. wobec nowych danych ˣspostrzeżeniowychˣ/ ulec odrzuceniu. Odwoływalne są wszystkie twierdzenia, i to zarówno twierdzenia mające charakter hipotez i teoryj, jak również twierdzenia bezpośrednio oparte na ˣspostrzeżeniuˣ. Niczego nie można twierdzić ostatecznie i nieodwołalnie, lecz każde twierdzenie jest tylko prowizoryczne.

f. W poszukiwaniu kryterium, które by ostatecznie i nieodwołalnie decydowało o przyjęciu jakiegoś twierdzenia, znajdują je inni w tzw. POWSZECHNEJ ZGODZIE. Gdy słyszę w ciszy nocnej jakiś ciągły, cichy szum i chcę się przekonać, czy szum ten rozlega się naprawdę, czy też może ulegam tylko subiektywnemu złudzeniu, pytam innych, którzy są ze mną, czy także słyszą ten szum. Jeśli go inni także słyszą, wierzę w świadectwo mego słuchu. Takie to i podobne rozważania skłaniają niektórych do upatrywania w powszechnej zgodzie ostatecznego i nieodwołalnego kryterium. Skoro zaś prawda ma polegać na zgodności z takim kryterium, to nasuwa się definicja, wedle której prawdziwość jakiegoś twierdzenia polega na powszechnej na nie zgodzie. To pojęcie "powszechnej zgody" wymaga oczywiście bliższego sprecyzowania: nie idzie wszak o to, by dopiero wtedy uznać jakieś twierdzenie, gdy upewnimy się, że wszyscy żyjący obecnie i ci, którzy już zmarli, albo ci, którzy się dopiero narodzą, godzą się na to twierdzenie. Zależnie od sposobu bliższego określenia owej "powszechnej zgody" omawiana tu koncepcja prawdy przyjmuje taką lub inną postać.

g. Wedle innych ostatecznym kryterium decydującym nieodwołalnie o przyjęciu jakiegoś twierdzenia jest jego OCZYWISTOŚĆ, która nie tylko czyni nam samym dane twierdzenie całkowicie niewątpliwym, lecz nadto upewnia nas o tym, że każdy, kto twierdzenie to rozumie, będzie musiał je uznać. Zwolennicy tej koncepcji starają się zanalizować, na czym owa o c z y w i s t o ś ć ma polegać; sprowadzają ją niekiedy do j a s n e g o

i w y r a ź n e g o przedstawiania sobie stanu rzeczy, którego dotyczy dane twierdzenie /Descartes/, niekiedy inaczej ją precyzują. Tak np. [...] Rickert zwraca uwagę na to, że gdy pewne twierdzenie wydaje się nam oczywiste, wówczas narzuca nam się ono z koniecznością, którą odczuwamy jako powinność, jako obowiązek. Jakieś twierdzenie jest oczywiste, gdy odczuwamy, że powinniśmy je uznać. Ale wszelka powinność, wszelki obowiązek jest odpowiednikiem pewnego przepisu, zawierającego jakiś nakaz, czyli pewnej normy. Twierdzenia oczywiste wskazują więc na pewną normę dotyczącą uznania twierdzeń. Norma ta jest od nas niezależna, leży poza nami, dlatego nazywa ją Rickert "NORMĄ TRANSCENDENTALNĄ". Twierdzenie oczywiste zatem to tyle, co twierdzenie zgodne z transcendentalną normą. /Przeciwnicy klasycznej definicji prawdy, dla których prawda to zgodność myśli z ostatecznym kryterium i którzy to ostateczne kryterium upatrują w oczywistości, dochodzą do konkluzji, że prawdziwość myśli polega na jej oczywistości, którą tak lub inaczej rozumieją. Dla Rickerta np. prawdziwość jakiejś myśli polega na jej zgodności z transcendentalną normą.

h. Inną, dużym rozgłosem cieszącą się koncepcję prawdy rozwija tzw. PRAGMATYZM. Nie jest to doktryna jednolita, i zwolennicy jej rozmaicie prawdę definiują. W swej radykalnej formie przyjmuje pragmatyzm jako punkt wyjścia stanowisko, że prawda jakiegoś twierdzenia polega na jego zgodności z ostatecznymi kryteriami. Za takie ostateczne kryterium uważa jednak pragmatyzm /w swej radykalnej formie/ pożyteczność danego twierdzenia w działaniu. Stąd definicja utożsamiająca prawdziwość jakiegoś

twierdzenia z jego POŻYTECZNOŚCIĄ. Tok myśli pragmatystów jest mniej więcej następujący: Nasze funkcje intelektualne, a więc np. nasze przekonania, nie są bez związku z działaniem praktycznym. Przekonania nasze mianowicie wywierają wpływ na nasze działanie, nadają mu kierunek, wskazując osobie działającej środki wiodące do wytkniętego celu. Jeżeli ten wpływ naszych przekonań na nasze działanie czyni to działanie skutecznym, tzn. pozwala na osiągnięcie zamierzonego celu, to przekonanie to jest prawdziwe. Wchodząc np. do ciemnego pokoju pragnę zapalić lampę. Sądzę, że wyłącznik znajduje się na prawo od drzwi. To moje przekonanie /łącznie z dążeniem do zapalenia lampy/ skierowuje moją rękę na prawo od drzwi, nadaje więc memu działaniu określony kierunek. Jeżeli działanie skierowane w ten sposób przez moje przekonanie doprowadzi do upragnionego zapalenia lampy, to było ono prawdziwe. Jeżeli natomiast działanie, rozwijające się w kierunku wskazanym przez moje przekonanie, okaże się nieskutecznym, to przekonanie to było fałszywe.

Jak już wspomnieliśmy utożsamianie prawdy z pożytecznością jest właściwe tylko radykalnej odmianie pragmatyzmu. W swych mniej skrajnych odcieniach pragmatyzm nie idzie tak daleko, lecz zbliża się w swej zasadniczej tendencji do empiryzmu i pozytywizmu, o których /.../ /była już mowa/.

4. /.../ Podaliśmy powyżej krótki i nie wyczerpujący przegląd różnych koncepcji prawdy odmiennych od klasycznej. Wszystkie one upatrują istotę prawdy w zgodności myśli z kryteriami, czyli metodami, które ostatecznie decydują o tym, czy dane twierdzenie mamy uznać, czy odrzucić. Dociekania poświęcone

wykryciu tych najwyższych kryteriów naszego sądu są niejednokrotnie ciekawe i pouczające, jednakże upatrywanie istoty prawdy w zgodności myśli z owymi kryteriami jest fałszowaniem pojęcia "prawdy". Treści tego pojęcia lepiej odpowiada definicja klasyczna, wedle której myśl prawdziwa to taka myśl, która zgodna jest z rzeczywistością. Zreferowane na początku tego rozdziału zarzuty przeciw tej definicji podnosiły, że nie jest jasne, na czym miałaby polegać owa zgodność myśli z rzeczywistością. Jednakże próba uchwycenia istoty tej zgodności nie jest tak beznadziejna, jak to przedstawiają krytycy klasycznej definicji prawdy. Że jakieś twierdzenie jest zgodne z rzeczywistością - to znaczy - że jest tak właśnie, jak to twierdzenie głosi. A więc myśl, że Ziemia jest okrągła, jest zgodna z rzeczywistością, ponieważ Ziemia jest okrągła: myśl, że Słońce jest większe od Ziemi, jest zgodna z rzeczywistością, ponieważ Słońce istotnie jest większe od Ziemi. Wobec tego zasadniczą myśl klasycznej definicji prawdy można w sposób następujący sformułować: Myśl m jest prawdziwa - to znaczy: myśl m stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak. Z tym ostatnim sformułowaniem klasycznej definicji prawdy łączą się pewne trudności natury logicznej, które nakazują dużą ostrożność w posługiwaniu się tą definicją. Nie będziemy jednak tutaj mówili o tej sprawie.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.18-31.

§11. Możliwości osiągnięcia prawdy: sceptycyzm i agnostycyzm

a. Przy takim sformułowaniu klasycznej definicji prawdy przestaje też być groźny zarzut, jaki przeciw niej podnosili xAGNOSTYCYx. Zarzut ten głosił, że nie można nigdy się o tym dowiedzieć, czy jakaś myśl jest, czy też nie jest zgodna z rzeczywistością. Ale dowiedzieć się o tym, czy myśl, że Ziemia jest okrągła, jest zgodna z rzeczywistością, to tyle, co dowiedzieć się o tym, czy Ziemia jest okrągła: albowiem jakieś twierdzenie jest zgodne z rzeczywistością - to tyle co: jest tak, jak to twierdzenie głosi. Jeżeli więc xagnostycyx twierdzą, że nie można się dowiedzieć o tym, czy myśl, że Ziemia jest okrągła, jest zgodna z rzeczywistością, to twierdzą tym samym, że nie można się przekonać o tym, czy Ziemia jest okrągła. Ogólnie: gdy xagnostycyx twierdzą, że nigdy nie można się dowiedzieć o tym, czy myśl jakaś jest zgodna z rzeczywistością, to z twierdzenia tego wynika, że nie można się nigdy o niczym dowiedzieć. Albowiem gdyby o czymś można się było dowiedzieć, to tym samym można by się dowiedzieć, że myśl, która to właśnie stwierdza, zgodna jest z rzeczywistością.

xAgnostycyx jednak posunęli się tak daleko, iż twierdzili, że niczego dowiedzieć się nie możemy, czyli że o niczym nie możemy zdobyć uzasadnionej wiedzy. Aby bowiem taką wiedzę zdobyć - mówili xagnostycyx - trzeba tę wiedzę uzasadnić jakąś metodą, czyli kierując się pewnym kryterium. Jednakże wiedza wedle tego kryterium zdobyta będzie tylko wtedy wiedzą poprawnie uzasadnioną, jeżeli będziemy wiedzieli z góry, iż zastosowane przez nas kryterium jest kryterium wiarygodnym, tj. takim kryterium,

które prowadzi zawsze do prawdy, nigdy zaś do fałszu. Aby się zaś o tym przekonać czy owo kryterium jest wiarygodne, trzeba by się znów posłużyć jakimś kryterium, które znów należałoby poddać krytycznemu rozpatrzeniu, zanimbyśmy mogli mu zaufać, itd. w nieskończoność. Nie podobna zatem znaleźć drogi, na której moglibyśmy zdobyć uzasadnioną wiedzę o czymkolwiek.

Ten, kogo by ów wywód ˣagnostykówˣ przekonał, musiałby przyjąć, że w żadnej sprawie nie możemy zdobyć uzasadnionej wiedzy, iż sprawa ta ma się tak a tak, a więc też o żadnej myśli nie możemy w sposób uzasadniony orzec, iż jest ona zgodna z rzeczywistością. Gdybyśmy rozumowaniom ˣagnostykówˣ ulegli, musielibyśmy się więc zgodzić, że o tym, czy jakaś myśl jest prawdziwa - rozumiejąc wyraz "prawdziwy" zgodnie z definicją klasyczną - nie moglibyśmy nigdy zdobyć uzasadnionej wiedzy.

Trudności wytoczone przez ˣagnostykówˣ godzą jednak nie tylko w klasyczną definicję prawdy, lecz godzą równie silnie w definicje nieklasyczne, które prawdę myśli określają jako jej zgodność z kryteriami. Jeżeli bowiem - jak chcą ˣagnostycyˣ - nie możemy o niczym zdobyć uzasadnionej wiedzy, to nie możemy też zdobyć takiej wiedzy dotyczącej tego, czy myśli nasze są zgodne z kryteriami. Nie ma więc żadnego powodu, dla którego, chcąc uniknąć trudności, jakie z wywodów ˣagnostykówˣ płyną dla klasycznej definicji prawdy, mielibyśmy na jej miejsce przyjmować definicję utożsamiającą prawdziwość myśli z jej zgodnością z kryteriami. Zarzucając bowiem definicję klasyczną, a przyjmując tę drugą, w równej mierze narażamy się na zarzut, że tak czy inaczej zdefiniowana prawda jest niepoznawalna.

b. Czy jednakże rozumowanie ˣagnostykówˣ uzasadnia ich rozpaczliwą tezę? Gdybyśmy na to pytanie dali twierdzącą odpowiedź i, uznając rozumowanie ˣagnostykówˣ za poprawne, przyjęli ich tezę, uwikłalibyśmy się w sprzeczność. Z jednej bowiem strony, uznając tezę ˣagnostykówˣ, twierdzilibyśmy, iż niczego nie można uzasadnić, z drugiej zaś strony, uznając, iż rozumowanie ˣagnostykówˣ uzasadnia ich tezę, przyjmowalibyśmy wbrew tezie agnostyków, że przecież coś poprawnie można uzasadnić /mianowicie chociażby tezę ˣagnostykówˣ/. Z tej trudności zdawali sobie sprawę *[...]* sceptycy. *[...]* /W odróżnieniu od agnostyków/ zaznaczali, iż *[...]* tezy o niemożliwości uzasadnionego poznania nie głoszą stanowczo, lecz zwierzają się tylko, iż im się tak, jak właśnie mówią, wydaje, ale powstrzymują się od zdania, czy tak naprawdę jest, jak im się wydaje. Sceptycy nie czuli się w ogóle w prawie do głoszenia czegokolwiek - poza zdawaniem sprawy z tego, co się w ich świadomości rozgrywa, a więc poza tym, że jakoś czują, jakoś myślą itd. Określali też siebie samych jako tych, którzy poszukują prawdy, ale jej dotąd nie znaleźli /stąd ich nazwa, albowiem *[...]* skeptomai - znaczy po grecku: 'rozglądam się', 'poszukuję'/. /Przeciwstawiali się więc w swoim mniemaniu zarówno agnostykom, którzy stanowczo zaprzeczali możliwości osiągnięcia uzasadnionej wiedzy, jak i DOGMATYKOM, którzy w taką możliwość wierzyli./

c. Pomijając tę trudność związaną z stanowiskiem ˣagnostykówˣ, na którą wskazaliśmy wyżej, łatwo zauważyć błąd kryjący się w przytoczonym rozumowaniu ˣagnostykówˣ. ˣAgnostycyˣ twierdzą mianowicie, że aby zdobyć uzasadnioną wiedzę, trzeba do niej dojść stosując jakieś kryterium, o którym by się z góry wiedzia-

ło, że jest ono wiarygodne. Innymi słowy, zdobycie jakiejkolwiek uzasadnionej wiedzy wymaga - zdaniem ˣagnostykówˣ - nie tylko tego, by się dysponowało jakimś wiarygodnym kryterium, przy pomocy którego uzasadniłoby się tę wiedzę, lecz wymaga nadto jeszcze tego, by się wiedziało, że kryterium to jest wiarygodne. W tym leży właśnie błąd rozumowania ˣagnostykówˣ. Albowiem, aby twierdzenie jakieś uzasadnić, wystarczy dojść do niego, stosując jakieś wiarygodne kryterium, nie trzeba zaś wcale nadto wiedzieć, że kryterium zastosowane przy zdobywaniu tego twierdzenia było wiarygodne. Wiedza o tym, czy owo kryterium jest wiarygodne, nie jest potrzebna dla uzasadnienia twierdzenia zdobytego wedle owego kryterium, lecz jest potrzebna tylko dla przekonania się o tym, czy się owo twierdzenie uzasadniło. Co innego zaś jest uzasadnić jakieś twierdzenie, a co innego wiedzieć, że się je uzasadniło. Co innego jest zrobić coś dobrze, a co innego wiedzieć, że się dobrze zrobiło. Jeśli tedy wiedza o tym, że kryterium zastosowane przy uzasadnianiu jakiegoś twierdzenia jest wiarygodne, nie jest potrzebna do poprawnego jego uzasadnienia, to w takim razie fałszywą okazuje się przesłanka, z której ˣagnostycyˣ wysnuwali wniosek, że uzasadnienie jakiegokolwiek twierdzenia wymaga nieskończenia wielu kroków rozumowania, których nigdy nie można by w całości wykonać /czyli że prowadzi do tzw. regressus ad infonitum/.

d. /.../ Widzieliśmy, że motywem, dla którego niektórzy filozofowie odrzucili klasyczną definicję prawdy, było po pierwsze: niewłaściwe sformułowanie zasadniczej myśli, o którą chodzi w klasycznym pojęciu prawdy, po drugie: krytyczny pogląd

na możliwość poznania rzeczywistości. Znalazłszy dla klasycznego pojęcia "prawdy" właściwe sformułowanie i rozprawiwszy się z zarzutami /agnostyków i/ sceptyków, przekonaliśmy się jednak, że nie ma powodu, dla którego mielibyśmy rezygnować z klasycznej definicji prawdy i sięgać po inną, nieklasyczną definicję prawdy. Owe nieklasyczne definicje prawdy odegrały wielką rolę w rozwoju myśli filozoficznej, stały się bowiem jednym z punktów wyjścia dla [x]subiektywizmu[x], który /- jak wyżej pokazano -/ świata dostępnego poznaniu nie uważa za prawdziwą rzeczywistość, lecz degraduje go do roli jakiejś konstrukcji myślowej, a więc pewnego rodzaju fikcji, tym się tylko od fikcji poetyckiej różniącej, że jest ona zbudowana wedle pewnych zawartych w kryteriach prawideł, którymi się ostatecznie kierujemy przy wydawaniu sądów.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.31-36.

§12. Względność prawdy: absolutyzm i relatywizm

a. Słyszy się często, że ktoś mówi, iż to a to jest prawdą dla jednej osoby, a fałszem dla innej. Cóż to znaczy? Nie zawsze to samo. Mówiąc np. "Dla katolików dusza jest nieśmiertelna", chcemy powiedzieć, iż "Katolicy sądzą, że dusza jest nieśmiertelna". Podobnie, kiedy np. mówimy, że dla człowieka oświeconego prawdą jest, iż Ziemia obraca się dokoła Słońca, a dla prostaka prawdą jest, iż Słońce się przesuwa, Ziemia zaś stoi nieruchomo - mamy na myśli to, że człowiek oświecony sądzi, że Ziemia obraca się dokoła Słońca, prostak zaś sądzi, że Słońce

przesuwa się, a Ziemia stoi nieruchomo. I w ogóle "Dla Jana jest tak a tak" - to tyle, co "Jan sądzi, że jest tak a tak". Tedy "Dla Jana prawdą jest, że tak a tak" - to tyle, przy tym rozumieniu, co "Jan sądzi, że prawdą jest, iż tak a tak", a "Dla Piotra fałszem jest, że tak a tak" - to tyle, co "Piotr sądzi, że fałszem jest, iż tak a tak". Analogicznie rzecz ma się ze zwrotami: "Dla Jana myśl, że tak a tak, jest prawdziwa", "Dla Piotra fałszywy jest sąd, że tak a tak" itp. Tyle te zwroty znaczą, co "Jan sądzi, iż myśl, że tak a tak, jest prawdziwa", "Piotr sądzi, iż sąd, że tak a tak, jest fałszywy" itp. Przy tym rozumieniu /kiedy mianowicie "dla Jana" znaczy po prostu tyle, co "według Jana"/ śmiało twierdzić możemy na podstawie pospolitego doświadczenia, że nieraz, co dla jednego jest prawdą, dla drugiego jest fałszem, i nie ma w tym żadnej sprzeczności. Jan np. twierdzi, że prawdą jest, iż dziedziczy się cechy nabyte, Piotr temu zaprzecza, a ktoś, kto konstatuje ten fakt rozbieżności zdań, może wtedy, nie popełniając sprzeczności, wypowiedzieć myśl swoją, jak następuje: "Dla Jana prawdą jest, że dziedziczy się cechy nabyte, a dla Piotra fałszem jest, jakoby dziedziczyło się cechy nabyte".

Jeżeli przeto [...] [niektórzy filozofowie] stanowczo protestują przeciwko temu, jakoby jedno i to samo dla jednego było prawdą, dla drugiego zaś fałszem, to idzie w tych protestach o inny [...] sposób rozumienia wchodzących w grę zwrotów. Rzeczywiście "Dla Jana prawdą jest, że tak a tak", znaczyć może jeszcze tyle, co: "Prawdziwa jest myśl Jana, że tak a tak", a "Dla Piotra fałszem jest, że tak a tak", znaczyć może jeszcze tyle,

co: "Fałszywa jest myśl Piotra, że tak a tak". I otóż na tle tego drugiego rozumienia zwrotów "Prawdą jest dla tej a tej osoby...", "Fałszem jest dla tej a tej osoby..." /.../ rozwija się spór ABSOLUTYZMU z RELATYWIZMEM w dziedzinie rozumienia prawdy. Absolutyści /np. w Polsce Kazimierz TWARDOWSKI /1866-1938/, utrzymują, że co jest prawdą dla kogoś jednego, to musi też być prawdą i dla kogokolwiek innego, a co jest fałszem dla jednego, to musi być fałszem dla wszystkich innych, niezależnie od tego, kim są te osoby, kiedy i gdzie na ten temat myślą. Ściślej: jeżeli ktokolwiek, tam a tam, wtedy a wtedy, myśli prawdziwie, że tak a tak, to jeżeli ktokolwiek w ogóle, gdziekolwiek i kiedykolwiek myśli że tak a tak właśnie, również myśli prawdziwie. Analogicznie co do fałszu. Przeciwnie, relatywiści obstają przy tzw. względności prawdy, głosząc, że ta sama co do treści myśl bywa prawdziwa dla jednego kogoś, fałszywa dla drugiego. Np. myśl Jana z poniedziałku, pomyślana w Warszawie, a mająca za treść, że tak a tak rzeczy się mają, może być prawdziwa, gdy myśl Piotra, że tak a tak właśnie rzeczy się mają /lub takaż co do treści myśl Jana, ale ze środy/, może być fałszywa. Relatywiści sądzą przeto, że przy słowie "prawdziwy", tak jak np. przy słowie "pożyteczny", należy zawsze dodawać, dla kogo - inaczej nie wiadomo, o czym właściwie mowa: absolutyści zaś uważają taki dodatek za zbędny, podobnie jak zbędny jest on np. przy słowie "szklany". /.../ Jakimiż obie strony się posługują argumentami?

b. Relatywiści przytaczają przykłady zdań, które, wedle nich, prawdziwe są tylko w danym okresie czasu lub w danym

miejscu, lub w danym środowisku społecznym. Oto np. zdanie "Zabijanie niemowląt jest zakazane przez prawo" jest prawdziwe u nas, lecz nie było prawdziwe w Sparcie. Ale ten przykład z pozoru tylko przemawia na korzyść relatywizmu. Wydawać się tak może tylko wskutek niedokładności w samym przytoczonym zdaniu. Gdy zaś zechcemy niedokładność usunąć, okaże się, że mówimy o dwu różnych zdaniach, jednemu słusznie przypisując prawdziwość, drugiemu - fałszywość. Nie dopowiedzieliśmy mianowicie, jakie to prawo zakazuje zabijania niemowląt. I otóż prawdziwe /ale już dla wszystkich/ jest zdanie "Zabijanie niemowląt jest zakazane przez prawo polskie z XX wieku", fałszywe zaś /ale już dla wszystkich/ jest zdanie "Zabijanie niemowląt jest zakazane przez prawo spartańskie". Przytoczone na obronę relatywizmu zdanie dlatego tylko wydaje się może komuś prawdziwe w pewnych okolicznościach, a fałszywe - w innych, /.../ że jest skutkiem skrótowości powiedzeniem wieloznacznym i raz jest omawiane ze względu na jedną rolę znaczeniową, jako zastępnik zdania tak a tak dopełnionego, innym razem znowu ze względu na inną rolę znaczeniową, jako zastępnik zdania dopełnionego inaczej.

Jednakże relatywiści odpowiadają, że łatwo dobrać i taki przykład, kiedy zdanie żadnych już nie wymaga /.../ dopełnień, a jednak jest prawdziwe dla osób z jakiegoś czasu, fałszywe zaś dla osób z innego czasu. Zdanie "Polska jest niepodległa", wypowiedziane przez człowieka z roku 1927 jest wypowiedzią myśli prawdziwej. /.../ Fałszywie /zaś/ myślał, kto myśl swoją wypowiadał w roku 1913 słowami "Polska jest niepodległa", a więc przy pomocy t e g o s a m e g o zdania. /.../ /Absolutyści

odpowiadają/ na to, że słowo "jest" funkcjonuje tutaj nie w roli zwykłej spójki między podmiotem a orzecznikiem zdania jednostkowego /w której to roli nie ma ono w swym znaczeniu żadnego odniesienia do teraźniejszości/, lecz w roli czasowej, kiedy jest równoznaczne z tamtym "jest", połączonym z dodatkiem "obecnie". Kiedy zaś powiemy "Polska jest obecnie niepodległa", zauważymy natychmiast, że wprawdzie równobrzmiące były powiedzenia "Polska jest obecnie niepodległa" w ustach człowieka z roku 1927 i powiedzenie "Polska jest obecnie niepodległa", w ustach człowieka z roku 1913, lecz bynajmniej nie były równoznaczne. /.../ /Okazuje się więc/, że z dwóch zdań równobrzmiących lub równokształtnych jedno może być prawdziwe, inne - fałszywe, ale tylko wtedy, gdy tożsamości struktury towarzyszy różność znaczeń, różność treści wypowiadanych myśli. A pamiętamy wszak, że bywa w ten sposób, skoro dopuszcza się do swego słownika zwroty okazjonalne. Napis "Jutro na kredyt, dziś za gotówkę" wygląda na co dzień jednakowo, lecz co dzień inną co do treści myśl wypowiada. Podobnie i z ową "obecną niepodległością Polski". Zdanie "Polska jest obecnie niepodległa", wypowiedziane w roku 1927, jest równoznaczne ze zdaniem "Polska jest niepodległa w r. 1927", a także co do struktury dźwiękowej zdanie wypowiedziane w r. 1913, jest równoznaczne ze zdaniem "Polska jest niepodległa w r. 1913". Nic dziwnego, że jedno wypowiada myśl prawdziwą, a drugie - fałszywą. Ale od tego daleko do relatywizmu.

Przedmiot omawiany zmienił się. Nie zmieniło się jednak skutkiem tego z prawdziwego na fałszywe zdanie o wcześniejszym stadium tego przedmiotu, mimo że na antytezę tego zdania wygląa-

da zdanie późniejsze, omawiające późniejsze stadium tego zmienionego przedmiotu. Zmienność omawianego przedmiotu nie pociąga za sobą zmienności prawdziwości twierdzeń o tym przedmiocie. Jest to /dla absolutysty/ tak jasne, że /.../ /może się wydawać dziwne/, iż starożytni myśliciele tak łatwo ulegali przeciwnemu złudzeniu i dlatego poszukiwali przedmiotów niezmiennych, poza dziedziną zmiennych z konieczności rzeczy spostrzegalnych, aby mieć takie przedmioty, o których można by wygłaszać prawdy niezmienne.

Jednakże zwolennicy relatywizmu /.../ wytaczają jeszcze inne przykłady, w których już /.../ /ma rzekomo nie być/ słów okazjonalnych. Oto Jan lubi oliwki i powiada "Oliwki są smaczne", a Piotr odwraca się od oliwek ze wstrętem i mówi "Oliwki są niesmaczne". Dla Jana /.../ /więc/ prawdziwa jest myśl, że oliwki są smaczne, /a/ dla Piotra prawdziwa jest myśl, że oliwki są niesmaczne, fałszem natomiast myśl, że oliwki są smaczne. Podobnie Jan, patrząc na leżące obok dwa liście, zeschły i świeży /czerwonawo-brunatny i zielony/, stwierdza, że są one równobarwne, gdy Piotr, patrząc na nie, utrzymuje, iż nie są one równobarwne, lecz różnobarwne. Jan bowiem jest daltonistą i nie odróżnia czerwieni od zieleni. Dla jednego, powie relatywista, zdanie "Oba liście są równobarwne" jest prawdziwe, dla drugiego zdanie "Oba liście są równobarwne" jest fałszywe. Bo pamiętajmy, że "równobarwne" rozumie się tutaj nie w znaczeniu fizykalnym, np. jako "wysyłające /lub odbijające/ promienie świetlne o jednakiej - w takich a takich granicach wahań - długości fali", lecz w znaczeniu zwykłym, analogicznie do tego, w jakim

mówi ktoś /np. dziecko/, iż jaskry i kaczeńce są żółte, choć nic nie wie o falach świetlnych. Ale i w tych przykładach absolutysta dopatruje się ukrytej okazjonalności. Utrzymuje np., że powiedzenie "Oliwki są smaczne" jest skrótowe [...], i że zastępuje ono np. zdanie "Spożywając oliwki doznaję przyjemnego smaku", a podobnie i powiedzenie "Oba liście są równobarwne" zastępuje zdanie "Patrząc na oba liście, doznaję jednakowych czuć barwnych". Tu już widać wyraźnie okazjonalność, mianowicie w słowie "doznaję". Wszak "doznaję" - to tyle, co "ja doznaję", a "ja" pełni inną funkcję znaczeniową w ustach Jana, inną w ustach Piotra. Gdy Jan mówi np. "Jedząc oliwki, doznaję przyjemnego smaku", wypowiedziane przezeń zdanie jest równoznaczne ze zdaniem: "Jedząc oliwki, Jan doznaje przyjemnego smaku", Gdy natomiast Piotr wypowiada zdanie "Jedząc oliwki, doznaję przyjemnego smaku", ta wypowiedź jest równoznaczna z powiedzeniem: "Jedząc oliwki, Piotr doznaje przyjemnego smaku". Nic dziwnego zatem, że jedno z tych zdań może być prawdziwe, drugie fałszywe, że natomiast może być prawdziwe zdanie "Jedząc oliwki, doznaję nieprzyjemnego smaku", wypowiedziane przez Piotra, a równoznaczne ze zdaniem: "Jedząc oliwki, Piotr doznaje nieprzyjemnego smaku".

c. Ten sposób obrony absolutyzmu w obliczu przykładów ostatniego rodzaju nie jest jedyny. Inny jeszcze sposób okazuje się potrzebny, gdyż na to, co wyżej [.../ /można/ odpowiedzieć następującą uwagą. [...] [Oto] wadliwe jest tłumaczenie sobie zdań takich, jak "Oliwki są smaczne", jako skrótów zdań takich: "Jedząc oliwki, doznaję przyjemnego smaku". Podobnie i zdanie: "Oba liście są równobarwne" nie jest [...] skrótowym równozna-

cznikiem zdania "Patrząc na oba liście, doznaję jednakowych czuć barwnych". To wmawiając - [...] grzeszy się PSYCHOLOGIZMEM, nieuprawnionym traktowaniem zdań zgoła nie psychologicznych jako psychologiczne. Zdanie "Oliwki są smaczne", tak samo nie jest [...] zdaniem psychologicznym, jak zdanie "Oliwki są tłuste" a zdanie "Oba liście są równobarwne" nie jest zdaniem psychologicznym, podobnie jak nie jest takim zdanie "Oba liście są równie cienkie". Ten pogląd [...] udaremnia poprzedni sposób obalania relatywizmu, o ile ten próbuje opierać się na przykładach ostatniego rodzaju. Jednakże [...] absolutyści twierdzą przy takiej interpretacji, że jedno z dwu przytaczanych zdań jest prawdziwe, drugie fałszywe. Czy Piotr ma rację, czy Jan, i dlaczego ten raczej, nie tamten, to już inna, dalsza kwestia, dość, że bądź ten ma rację, kto twierdzi, że oliwki są smaczne, bądź ten, kto twierdzi, że nie są smaczne, bądź ten, kto sądzi, że oba liście są równobarwne, bądź ten, kto sądzi, że są one różnych barw; kto zaś twierdzi coś przeciwnego w porównaniu z mającym rację - błądzi.

[...] [Odnosi się] wrażenie, że pozycja relatywizmu jest słabsza. Toteż, jakkolwiek relatywizm pociąga ku sobie umysły i dziś [...] /[np.] pragmatystów/, jak pociągał je w epoce sofistów greckich /kiedy to jeden z tych mistrzów sporu, PROTAGORAS //ok. 480 - ok. 410 p.n.e.//, głosił, że człowiek jest miarą rzeczy, rozumiejąc [...] [bodajże] przez to, iż dla jednego, jedno, dla drugiego coś przeciwnego bywa prawdziwe/, jednakże pośród/...] specjalistów w dziedzinie logiki relatywizm nie cieszy się /.../ [uznaniem.]

T.Kotarbiński: "Elementy teorii..." jw., s.136-140.

Część piąta

NATURA RZECZYWISTOŚCI

/PROPEDEUTYKA ONTOLOGII/

WSTĘP

W zaraniu myśli europejskiej /.../ dociekania ˣontologiczneˣ poświęcone były rozważaniom nad przyrodą. Pierwszych ˣontologówˣ nazywano też "fizykami", czyli, jak byśmy dziś powiedzieli, "przyrodnikami". Tych pierwszych p r z y r o d n i k ó w interesowały przede wszystkim zagadnienia bardzo ogólne i to takie, do których rozwiązania dochodzili raczej na drodze czysto myślowej spekulacji, a nie żmudnego i szczegółowego obserwowania i badania faktów. Należały do nich przede wszystkim dwa zagadnienia: zagadnienie tworzywa ˣrzeczywistościˣ, tj. problemat, z czego, czyli z jakich substancji składa się przyroda, a po drugie: zagadnienie, jaki jest ogólny ˣustrójˣ przyrody/, tj. problemat, jak jest zbudowana, czyli jaką strukturę ma przyroda/.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.147.

Postawa tych pierwszych ontologów była postawą ufności; wkrótce jednak pojawili się filozofowie nastawieni bardziej sceptycznie, powątpiewający w zasadność takiej postawy f i z y k ó w. Wątpliwości s c e p t y k ó w dotyczyły zwłaszcza tego, czy można zaufać źródłom wiedzy - i także wiary - z któ-

rych czerpali f i z y c y. Refleksja sceptycka nad wiedzą z jednej, a wiarą z drugiej strony, poza zapoczątkowaniem problematyki epistemologicznej i teologicznej - postawiła na porządku dziennym dwie nowe grupy zagadnień ontologicznych. Postawiła mianowicie problematy istnienia świata i istniejących dziedzin rzeczywistości oraz problematy istnienia Boga i rozwoju przyrody.

W ten sposób ukształtował się podział zagadnień ontologicznych na wywodzące się z refleksji epistemologicznej, fizycznej i teologicznej. Utrzymał się on do dziś, choć w różnych okresach dziejów filozofii różne grupy zagadnień wysuwały się na plan pierwszy.

J.Jadacki

Rozdział I

SPÓR O ISTNIENIE ŚWIATA

§1. Sposób istnienia świata: realizm i idealizm

a. /Jak pamiętamy immanentyści głoszą, że umysł może poznawać tylko własne przeżycia, a subiektywiści utrzymują, że umysł może poznawać tylko własne konstrukcje./

Do przedmiotów, które poznajemy, należy przede wszystkim xŚWIATx CIELESNY, a w szczególności CIAŁA. /.../ /Ciała te istnieją, ale - w jaki sposób?/ Z ximmanentyzmux wynika, że ciała są jakimiś przeżyciami umysłu poznającego. I tak przedstawiciel ximmanentyzmux, Berkeley, uważa, że ciała, a więc domy, drzewa, stoły, krzesła itp., nie są niczym innym, jak tylko układami

wrażeń spostrzegającego je umysłu. Z ˣsubiektywizmuˣ zaś wynika, że ciała, które poznajemy, są tylko konstrukcjami umysłu. /.../ Sprowadzenie ciał do rzędu układów wrażeń lub zdegradowanie ich do pewnego rodzaju konstrukcji umysłu zmusza wyznawców tego poglądu do postawienia pytania, czy ciałom można przypisywać istnienie w sensie dosłownym, czy też tylko w jakimś sensie przenośnym. Przyjrzyjmy się odpowiedziom, które na to pytanie dają ˣimmanentystaˣ i ˣsubiektywistaˣ. Dla ˣimmanentystyˣ ciała to wrażenia lub układy wrażeń poznającego je podmiotu. Ale wrażenia /.../ nie /.../ mogą /ISTNIEĆ //egzystować//] ˣSAMODZIELNIEˣ. Wrażenia to przeżycia pewnego ˣUMYSŁUˣ, które mogą istnieć tylko w oparciu o ten ˣumysłˣ. /.../ "Wrażenie istnieje" to znaczy: "Ktoś tego wrażenia doznaje", "Ktoś je przeżywa". Podobnie, gdy mówimy, że jakiś zespół wrażeń istnieje, to znaczy to tylko tyle, że ktoś tego zespołu wrażeń doznaje. Skoro zaś ciała, a więc drzewa, domy, stoły, krzesła, są tylko układami wrażeń, przeto i ich istnienie sprowadza się do tego, że ktoś ich doznaje. Nie można więc o ciałach orzekać istnienia /samodzielnego/ w tym niesprawdzalnym dalej sensie, w jakim się istnienie orzeka /.../ /np. o umyśle/. /.../ Orzekając /.../ istnienie /o ciałach/, orzekamy je w tym tylko sensie, w jakim się je orzeka o wrażeniach; zatem "Ciała istnieją" znaczy "Ktoś /jakiś podmiot psychiczny/ ich doznaje", "Ktoś je przeżywa", "Ktoś jest ich świadom". W tym zdaniu streszcza się teza ˣidealizmu immanentnegoˣ w zastosowaniu do ciał. Najwybitniejszym jej wyznawcą był Berkeley, który wyraził ją w lapidarnej formule, że jeśli idzie o ciała, to ich "esse = percipi", ich istnienie polega na tym, że są spostrzegane.

b. xSubiektywizmx nie utożsamia przedmiotów poznania, a w szczególności ciał, z jakimiś przeżyciami psychicznymi, nie utożsamia ich też więc z wrażeniami, ale stawia je w jednym rzędzie z fikcjami poetyckimi, z postaciami mitologicznymi itd. Takie fikcje nie są oczywiście przeżyciami psychicznymi, nie są niczyimi myślami. Myśli Sienkiewicza istniały na przełomie XIX i XX w., ale Zagłoba, którego Sienkiewicz w swych myślach sfingował, nie istniał wtedy. Fikcyjny Zagłoba nie jest więc identyczny z żadną myślą Sienkiewicza. O tych fikcjach mówi się też niekiedy w pewnym sensie, że istnieją; mówi się np., że wśród bogów olimpijskich istniał bóg piorunów, a nie istniał np. bóg zorzy polarnej. Dodajemy też, że Zeus istniał, ale tylko w wierzeniach greckich, a to znaczy tyle, że Grecy wierzyli, iż Zeus istniał. Wyraz "Istnieje" znaczy więc w odniesieniu do fikcji poetyckich, postaci mitologicznych itd. tyle co: "Ktoś wierzył w nie", "Ktoś myślał o nich" lub tp. /O takim ISTNIENIU mówimy, że jest "NIESAMOISTNE" i przeciwstawiamy je SAMOISTNEMU ISTNIENIU umysłów/.

xSubiektywistax stawia ciała w jednym rzędzie z takimi fikcjami, z takimi konstrukcjami umysłu, gdyż sądzi, że umysł niczego innego poznawać nie może jak tylko własne swe konstrukcje. Stąd wynika, że gdy orzekamy istnienie o ciałach, nie bierzemy tego "istnienia" w sensie dosłownym, lecz że owo "Istnieje" znaczy: "Ktoś sobie o ciałach w pewien sposób myśli", "Ktoś sobie te ciała w pewien sposób uświadamia". Nie jest przy tym obojętne, w jaki sposób on je sobie uświadamia, lecz sposób ten xsubiektywiścix bliżej precyzują. Będzie o tym jeszcze mowa poniżej.

[...] IDEALIZM *(immanentny i)* SUBIEKTYWNY nie uznaje więc przyrody cielesnej, a zwłaszcza ciał, za coś, co istnieje w dosłownym, dalej niesprawdzalnym sensie tego wyrazu, lecz sądzi, że tzw. istnienie ciał ma inny sens, że mianowicie orzekając o nich "istnienie" możemy to słusznie uczynić tylko o tyle, o ile te wypowiedzi sprowadzają się do stwierdzenia, że jakiś podmiot psychiczny w pewien sposób się zachowuje, np. że przeżywa pewne wrażenia, że myśli jakoś o owych ciałach lub tp.

Oto jest zasadnicza teza *[...]* idealizmu *(immanentnego i)* subiektywnego. Wypowiada się ją często inaczej. Mówi się mianowicie, że wedle idealizmu *[...]* *(obu odmian)* ciała NIE ISTNIEJĄ niezależnie *(/samodzielnie lub samoistnie/)* *[...]* *(względem)* podmiotu poznającego, lecz posiadają BYT *[...]* *(w stosunku do)* podmiotu zależny *(/NIESAMODZIELNY lub niesamoistny/)*. Tezę Berkeleya "esse = percipi" formułuje się niekiedy w tych słowach, iż ciała istnieją pod tym tylko warunkiem, że je ktoś spostrzega, albo nawet, że istnieją tylko wtedy, gdy je ktoś spostrzega. Takie sformułowania wypaczają sens doktryny idealistycznej. Wedle niej bowiem ciała nie ISTNIEJĄ W SENSIE DOSŁOWNYM *(/tj. NIEZALEŻNIE/)* nigdy, nawet wtedy, gdy je ktoś spostrzega. Nie chodzi w niej też o to, że warunkiem ich istnienia *(w sensie dosłownym)* jest ich spostrzeganie przez jakiś podmiot. Spostrzeżenie ciała nie czyni ześ *(wedle idealistów)* niczego, co by w sensie dosłownym istniało, albowiem ciałom, jako zespołom wrażeń, nie można w ogóle przypisać istnienia w tym dosłownym sensie, w którym się istnienie przypisuje substancjom.

c. *[...]* Idealistom zarzucano, że na ich stanowisku zaciera

się różnica pomiędzy rzeczywistością cielesną a jej pozorami. Człowiek, który nie filozofuje, powie, że gdy widzi rzeczywisty stół, to doznaje odpowiednich wrażeń, ale prócz tego RZECZYWISTY stół JEST przed nim naprawdę, istnieje w sensie dosłownym/, niezależnie od tych wrażeń/. Gdy natomiast ulegam halucynacji i zdaje mi się tylko, że widzę stół, wówczas doznaję wprawdzie takich samych wrażeń jak poprzednio, ale żaden stół nie istnieje /w dosłownym sensie/ przede mną. Dla idealisty natomiast stół w dosłownym sensie nigdy nie istnieje; jeśli stwierdzamy, że stół istnieje, to bierzemy ten ostatni wyraz w sensie przenośnym, w którym zdanie "Stół istnieje" znaczy tylko tyle, że "Ktoś doznaje wrażeń, z którymi skojarzony jest wyraz "stół"". Nie może więc idealista odróżniać widzenia rzeczywistego stołu od halucynacji stołu, w taki sposób, w jaki się to czyni normalnie. Dla idealisty nie ma różnicy między rzeczywistością cielesną a jej halucynacją.

Z zarzutem takim liczyli się idealiści i starali się go uprzedzić. Tak np. idealiści immanentni czynią różnicę pomiędzy pozorem ciała a ciałem rzeczywistym. Wprawdzie ciało rzeczywiste jest - wedle immanentnego idealisty - tak samo tylko układem czyichś wrażeń jak i pozór ciała, ale ciało rzeczywiste jest układem wrażeń w pewien sposób wyróżnionym. Berkeley, który był biskupem, przyjmuje np. że Bóg wszechwiedzący spostrzega stale cały wszechświat materialny. Ale ów wszechświat materialny to nic innego jak tylko ogół wrażeń, których Bóg doznaje: istnienie wszechświata materialnego na tym też tylko polega, że jest on spostrzegany przez Boga. Człowiek może odbierać wrażenia po-

krywające się z wrażeniami Boga, może jednak odbierać też inne wrażenia. Te pierwsze wrażenia wzgl. ich układy - to są ciała rzeczywiste, te drugie - to pozór ciała tylko. Ciała rzeczywiste zatem to - wedle Berkeleya - układy wrażeń wyróżnione przez to, że są identyczne z układami wrażeń doznawanymi przez Boga.

Przez to odwołanie się do wszechwiedzy boskiej, utrzymującej wszechświat w jego istnieniu, zapobiega Berkeley także innym zarzutom, które się przeciw idealizmowi łatwo nasuwają. I tak, gdyby przyrodę cielesną utożsamiać z wrażeniami doznawanymi przez ludzi - to należałoby przyjąć, że przyroda ta nie istniała, zanim nie pojawił się człowiek. Należałoby też przyjąć, że sprzęty w pokoju powstają, gdy człowiek na nie spojrzy, a giną, gdy je przestaje widzieć. Tych konsekwencji unika Berkeley, skoro dla niego świat materialny to ogół wrażeń doznawanych przez Boga, który jest wedle religii odwieczny i wszechwiedzący.

Dodać należy, że Berkeley podaje też próbę innego ujęcia różnicy pomiędzy ciałami rzeczywistymi a ich pozorami. Rzeczywistość materialną mają stanowić tylko takie układy wrażeń, których zespół wykazuje pewną ciągłość i prawidłowość. Sny i złudzenia tym się właśnie i tylko tym różnią od rzeczywistości, że są kapryśne i nieprawidłowe.

d. Jeśli idzie o idealizm /subiektywny /?transcendentalny///, to jego główny przedstawiciel, Kant, wyraźnie przeciwstawia POZORY rzeczywistości, czyli fikcje, tak zwanym ZJAWISKOM, czyli fenomenom, którym przypisuje RZECZYWISTOŚĆ EMPIRYCZNĄ /.../. Wedle /.../ /tej odmiany/ idealizmu świat materialny to tylko konstrukcje umysłu, taka sama jak fikcje poetyckie. W sensie

dosłownym nie istnieje on, na równi z fikcjami. Zarówno świat materialny, jak i fikcje i s t n i e j ą tylko w znaczeniu przenośnym, a mianowicie w takim, iż ktoś o nich w pewien sposób myśli. Różnica między i s t n i e n i e m świata materialnego, stanowiącego empiryczną rzeczywistość, a i s t n i e n i e m fikcji i złudzeń polega na tym, że myśli o świecie materialnym, o empirycznej rzeczywistości, spełniają pewien warunek, którego nie spełniają myśli o fikcjach. Świat materialny stwierdzamy mianowicie w sądach spełniających kryteria xmetody empirycznejx, myśli o fikcjach nie są sądami spełniającymi te kryteria. Różnica między światem materialnym a światem fikcyjnym polega więc wedle xsubiektywnego idealizmux na tym, że za światem materialnym opowiada się kryterium xspostrzeżeniax, a za fikcjami się ono nie opowiada lub nawet zgoła im zaprzecza. Na to twierdzenie zgodzi się zapewne każdy, kto nawet nie jest idealistą. Nieidealista jednak w tym fakcie, iż za światem materialnym opowiada się kryterium xspostrzeżeniax, widzi argument przemawiający za istnieniem w sensie dosłownym świata materialnego, za istnieniem tego świata niezależnym od umysłu. Idealista natomiast zaprzeczy tej konstrukcji. Dla niego bowiem kryterium xspostrzeżeniax nie prowadzi do sądów stwierdzających to, co naprawdę istnieje, co istnieje w sensie dosłownym, co jest /tzw./ rzeczą samą w sobie, lecz jedynie do sądów stwierdzających pewne konstrukcje umysłu, pewne przedmioty tylko intencjonalne. W taki to sposób, nie rezygnując ze swej zasadniczej tezy, uznającej całą materialną rzeczywistość za konstrukcję umysłu, za przedmioty intencjonalne tylko, transcendentalny idealista w obrębie

tych konstrukcji dokonywa rozróżnienia między światem materialnym, stanowiącym e m p i r y c z n ą r z e c z y w i s t o ś ć, a światem fikcji i złudzeń.

e. /.../ Idealizm nie zatrzymuje się jednak w swym rozwoju na szczeblu subiektywnego idealizmu. Subiektywny idealizm /.../ uznaje tylko ciała i całą przyrodę materialną za konstrukcje umysłu, nie istniejące w dosłownym sensie, czyli nie będące r z e c z a m i s a m y m i w s o b i e, natomiast dusze i cały ŚWIAT /DUCHOWY /[psychiczny]/ uznaje za w pełni rzeczywiste, przyznaje im istnienie w dosłownym sensie, uznaje za rzeczy same w sobie. Takie stanowisko nie zgadza się z zasadniczym tokiem myśli [x]subiektywizmu[x]. Degraduje on bowiem - jak o tym była mowa w rozdziale poświęconym [x]subiektywizmowi[x] - dany nam w spostrzeżeniach świat materialny do rzędu konstrukcji umysłu i odbiera mu charakter niezależnej od umysłu rzeczywistości, ponieważ analiza, jakiej poddaje [x]metody empiryczne[x], doprowadza go do wniosku, iż metoda ta nie może wykroczyć poza konstrukcje umysłu, nie może dotrzeć do rzeczy samych w sobie.

Ale [x]spostrzeżeniu[x] zawdzięczamy nie tylko poznanie świata materialnego. Również i świat psychiczny poznajemy /.../ /dzięki/ [x]spostrzeżeniu[x], Wyróżniamy wszak obok [x]spostrzeżenia[x] zewnętrznego, w którym dany jest świat materialny, [x]spostrzeżenie[x] wewnętrzne, dzięki któremu poznajemy świat psychiczny. Jeśli tedy analiza [x]spostrzeżenia[x] w ogóle wykazuje, że nie jest ono zdolne dotrzeć poza konstrukcję umysłu do rzeczy samych w sobie, to wynika z tego, że nie tylko ciała i cały świat materialny, ale i dusza i cały świat psychiczny są też tylko

konstrukcjami umysłu, są przedmiotami tylko intencjonalnymi, a nie rzeczami samymi w sobie.

Tę konstrukcję płynącą z ˣsubiektywizmuˣ wysnuwają [...] [IDEALIŚCI OBIEKTYWNI] [...]. [Pogląd ich nazywa się] "idealizmem obiektywnym" i przeciwstawia się go idealizmowi subiektywnemu, ponieważ ten ostatni uważa świat dany w ˣspostrzeżeniuˣ za konstrukcję umysłu, za korelat [/odpowiednik/] indywidualnej świadomości człowieka, czyli duszy, gdy tymczasem idealizm obiektywny uznaje świat dany w doświadczeniu, i to zarówno świat materialny, jak i psychiczny, a więc całą przyrodę cielesną i duchową, za korelat tworu, który nazywa duchem obiektywnym. Postarajmy się tę trudną i zawiłą doktrynę przedstawić, o ile to możliwe, przystępnie.

1. [...] Przypomnijmy sobie, [...] że idealizm subiektywny uważa przyrodę za ogół ˣPRZEDMIOTÓW TYLKO POMYŚLANYCHˣ /konstrukcyj umysłu/, stwierdzonych w sądach czyniących zadość kryterium prawdy, w szczególności zaś kryterium ˣspostrzeżeniaˣ. Abstrahując od zasadniczych obiekcji, jakie nasuwają się w związku z traktowaniem przyrody jako konstrukcji umysłu tylko, a nie jako rzeczywistości istniejącej naprawdę, w dosłownym sensie, pogląd powyższy, nawet dla idealisty, wymagać będzie pewnych uzupełnień i korektur.

Nasuwa się bowiem pytanie, czy przyroda to ogół przedmiotów intencjonalnych stwierdzonych w sądach spełniających kryterium prawdy, ale tylko tych, które zostały wydane przez ludzi, czy też i w takich sądach spełniających to kryterium, których żaden z ludzi nie wydał. Gdyby się zgodzić na to, że idzie tu tylko

o sądy wydane faktycznie przez kogokolwiek z ludzi, to stwierdzona w nich rzeczywistość byłaby bardzo fragmentaryczna i pełna luk. Wszak faktyczna wiedza ludzka jest ograniczona i paradoksalną byłoby rzeczą twierdzić, że przyroda wyczerpana jest przez to, co ludzie z niej poznali. Należałoby zatem przychylić się do drugiej ewentualności i tezę [x]idealizmu[x] interpretować w ten sposób, iż przyroda to ogół przedmiotów intencjonalnych stwierdzonych w sądach spełniających kryterium prawdy /w szczególności kryterium [x]spostrzeżenia[x]/, i to zarówno tych sądów, które zostały przez kogoś wydane, jak i tych, których nikt z ludzi nie wydał.

Przychylając się do tej drugiej interpretacji, natrafiamy jednak na nową trudność. Cóż to bowiem są sądy, których nikt nigdy nie wydał? Wszak sądy są to zjawiska psychiczne, a zjawiska psychiczne to zawsze zjawiska rozgrywające się w czyjejś świadomości. Jeśli więc sąd jest zjawiskiem psychicznym, to musiał zostać przez kogoś wydany. Trudność powyższa istnieje jednak tylko wtedy, gdy przez "sąd" rozumiemy pewnego rodzaju zjawisko psychiczne. A jednak wyraz "sąd" bywa używany nie tylko jako nazwa pewnego zjawiska psychicznego. Gdy mówimy o sądach w logice, nie mamy żadnego zjawiska psychicznego na myśli. Mówi się przecież, że sąd, iż $2 \times 2 = 4$, to jeden sąd, a sąd, iż $3 \times 3 = 9$ to też jeden sąd, różny od tamtego. Gdy się tak mówi, to przez termin "sąd", iż $2 \times 2 = 4$" nie rozumie się mojego lub czyjegokolwiek innego zjawiska psychicznego, które zarówno ja, jak i ten inny wyraziłby zdaniem "$2 \times 2 = 4$", lecz rozumie się znaczenie zdania "$2 \times 2 = 4$", które jest tylko jedno. To jedno

tylko znaczenie zdania: "2 x 2 = 4" nie jest ani moim, ani niczyim pomyśleniem, nie jest niczyim zjawiskiem psychicznym, ale jest jak gdyby wspólną treścią tych wszystkich myśli, które wyraziłoby się zdaniem "2 x 2 = 4", treścią, która jest jedna tylko, choć niejako wciela się w wiele myśli, mogących się między sobą różnić pod wielu względami /np. pod względem jasności lub tp./, ale zgodnych między sobą co do treści.

g. /.../ W tej naszkicowanej wyżej koncepcji sądu, jaką się logika posługuje, w przeciwstawieniu do tej koncepcji sądu, które występuje w psychologii, znajdujemy wyjście z napotkanej wyżej trudności wiążącej się z pojęciem sądu, którego nikt z ludzi nie wydał. Sądy bowiem brane w sensie logicznym, owe znaczenia zdań, nie są zjawiskami psychicznymi, które muszą się wiązać z jakimś psychicznym podmiotem. Można mówić o sądach /w sensie logicznym/, których nikt z ludzi nie wydał. Te, które zostały wydane, to te, którym przytrafiło się, że stały się treścią czyjejś myśli; te, które nie zostały wydane, to te, którym się to nie przytrafiło.

Gdzież jednak szukać owych s ą d ó w w s e n s i e l o g i c z n y m, owych sądów nie wydanych przez nikogo? W świecie psychicznym ich nie ma, nie ma ich też oczywiście w świecie materialnym. Ci, którzy takie sądy uznają, umieszczają je w świecie idei Platońskich, w świecie tworów idealnych, pozaczasowych, w którym - zdaniem platonizujących myślicieli - przebywają liczby oderwane, twory abstrakcyjne, przedmioty ogólne /uniwersalia/, z którymi owe sądy w sensie logicznym wykazują pewne podobieństwo. Są one bowiem, podobnie jak owe

przedmioty ogólne /np. koń w ogóle/, czymś, co, pozostając czymś jednym tylko i nierozdzielnym, wciela się niejako w różne indywidualne myśli, których wspólną treść stanowi. Jako twory należące do świata Platońskich idei, noszą też owe sądy w sensie logicznym nazwę "sądów idealnych". Obok sądów idealnych spotkać w tym świecie można pojęcia idealne, będące idealnymi znaczeniami nazw, tak jak sądy są idealnymi znaczeniami zdań. Owe sądy idealne, pojęcia idealne, itp. stanowią w świecie Platońskich idei pewnien jego dział, który nazywa się "światem tworów logicznych" albo też "światem ducha", lub - dla dobitniejszego przeciwstawienia go światu psychicznemu - "światem DUCHA OBIEKTYWNEGO". Świat psychiki obejmuje sobą bowiem zjawiska psychiczne, a więc sądy, pojęcia /w psychologicznym znaczeniu tych wyrazów/, które są zawsze przez jakiś podmiot przeżyte lub wydane i z tego względu są czymś subiektywnym. Świat ducha obejmuje sądy i pojęcia - w logicznym znaczeniu tych wyrazów, a więc sądy i pojęcia, które nie należą do żadnego podmiotu, nie są subiektywne.

h. /.../ Jakże się teraz po dokonaniu tych rozróżnień i korektur przedstawia teza ^{x}idealizmu^{x}? Będzie ona głosić: przyroda to ogół przedmiotów tylko intencjonalnych, stwierdzonych w sądach idealnych spełniających kryterium prawdy. Jako przedmioty tylko intencjonalne, nie posiadają one wedle tej tezy pełni rzeczywistości, nie przysługuje im istnienie w sensie dosłownym. Wypowiedź przypisująca tworom przyrody istnienie ma tylko sens przenośny i znaczy tyle, że twory te są stwierdzone w sądach idealnych /a więc obojętne, czy znanych komuś, czy też

nikomu nie znanych/ spełniających kryterium prawdy. Oto zasadnicza treść tezy idealizmu obiektywnego.

Analogiczne tezy idealizmu subiektywnego, wedle których twory przyrody istnieją tylko w tym sensie, że ktoś /jakiś podmiot psychiczny/ je stwierdza w sądzie spełniającym kryteria xspostrzeżeniax, wyrażali zwolennicy tego idealizmu skrótowo, mówiąc, że twory przyrody są tylko zjawiskami /fenomenami/ jakiegoś podmiotu psychicznego. Postępując analogicznie, można tezę idealizmu obiektywnego wypowiedzieć w następującym skrócie: twory przyrody są tylko zjawiskami /fenomenami/ ducha obiektywnego.

Idealizm obiektywny uważa zarówno twory świata materialnego, jak i twory świata psychicznego, a więc i podmioty psychiczne, czyli dusze, za fenomeny, za zjawiska ducha obiektywnego. Dusze ludzkie nie są dla idealizmu obiektywnego rzeczami samymi w sobie, nie są czymś, co istnieje w dosłownym sensie, lecz czymś, co istnieje też tylko w sensie przenośnym. W ten sposób idealizm obiektywny degraduje całą przyrodę zarówno cielesną, jak i psychiczną do rzędu zjawisk /fenomenów/.

Za jedyną prawdziwą rzeczywistość, za jedyną sferę bytów, która istnieje w dosłownym, a nie tylko w przenośnym sensie, uważa idealizm obiektywny świat ducha obiektywnego, a więc świat idei Platońskich. Przyroda jest tylko tego świata korelatem, jest jego zjawiskiem. [...]

1. [...] Przedstawiliśmy powyżej zasadnicze myśli [...] idealizmu obiektywnego. Przedstawienie to odbiega mocno od tekstów, w których zwolennicy tego kierunku wyrażali myśl swoją. Nie ma

jednak w całej filozofii równie mętnych i trudno zrozumiałych wywodów jak te, które zawierają wykład doktryny obiektywnego idealizmu . Doktryna ta jest rozwinięciem myśli zawartych w xidealizmiex Kanta. W naszym przedstawieniu tej doktryny staraliśmy się też przedstawić ją jako takie rozwinięcie. Kant sam wahał się w swych wywodach między stanowiskiem subiektywnego i obiektywnego idealizmu. Dopiero następcy Kanta, a przede wszystkim [...] [Johann] FICHTE [/1762-1814/], [Friedrich] SCHELLING [/1775-1854/] i [Georg] HEGEL [/1770-1881/], stanęli zdecydowanie na stanowisku obiektywnego idealizmu, które przedstawiają w formie niesłychanie mętnej i pełnej hipotez. Idealizm obiektywny reprezentują też w XIX i w początkach XX w. [...] Natorp [...] i Rickert, których wywody są nieco strawniejsze niż wywody ich poprzedników.

j. [...] Stanowisko przeciwne xidealizmowiex nazywa się x"REALIZMEM"x. Jego naczelną tezą jest twierdzenie, że ciała istnieją w dosłownym sensie. Realizm jest naturalnym poglądem, który wyznaje każdy człowiek przed wszelką refleksją epistemologiczną. Ten przyrodzony, nie tknięty żadnymi rozważaniami nad poznaniem realizm nosi nazwę "REALIZMU NAIWNEGO".

Obok tego realizmu wyróżnia się tzw. REALIZM KRYTYCZNY, który po dokonaniu refleksji epistemologicznej i rozważaniu argumentów idealistycznych dochodzi do ich odparcia i do podtrzymania tezy o istnieniu tworów przyrody w sensie dosłownym; tworów tych przy tym bynajmniej nie utożsamia ani z układami wrażeń ani z jakimiś konstrukcjami umysłu, lecz uznaje je za byty xobiektywneex. Realista krytyczny atakuje przede wszystkim

argumentację /immanentyzmu i/ xsubiektywizmux, która - jak to widzieliśmy - jest głównym fundamentem xidealizmux. Dokonując refleksji nad procesem spostrzegania ciał, znajduje najczęściej krytyczny realizm, iż zwyczajne xspostrzeżenie zmysłowe daje nam obraz świata niezupełnie wolny od przymieszek subiektywnych, i stara się ten obraz skorygować i od tych subiektywnych naleciałości uwolnić. Realiści krytyczni uważają na ogół, że obraz świata, jaki przedstawia się bezpośrednio naszym zmysłom, nie odpowiada rzeczywistości. W rzeczywistym świecie materialnym nie ma takich barw, dźwięków ani woni, jakie nam zmysły nasze przedstawiają. Spostrzegane przez nas barwy, dźwięki, wonie itd. są tylko subiektywną reakcją naszej organizacji psychofizycznej na pewne bodźce pochodzące od świata zewnętrznego. Wszystkie takie tylko przez organizację naszych władz poznawczych wytworzone i mylnie przedmiotom przypisywane jakości nazywają realiści krytyczni "JAKOŚCIAMI WTÓRNYMI", przeciwstawiając je JAKOŚCIOM PIERWOTNYM, które rzeczywiście ciałom przysługują. Wedle krytycznych realistów nie ten obraz świata jest prawdziwy, który się narzuca wprost naszym zmysłom, lecz ten, który w wyniku żmudnych badań roztacza fizyka. Zależnie od poglądów głoszonych w danej epoce przez fizykę, uznają krytyczni realiści taki lub inny obraz świata za oddający prawdziwą naturę świata materialnego. W wieku XIX był to obraz składający się z bezbarwnych, ale wyposażonych w pewien kształt i rozmiary oraz w pewną masę i prędkość atomów. W chwili obecnej obraz ten traci na swej poglądowości i zdaje się być raczej schematem matematycznym tylko niż modelem dającym się wyobrazić.

Spór między idealizmem a realizmem toczy się od wieków. Do dziś dnia wśród poważnych myślicieli znaleźć można zarówno przedstawicieli jednego, jak i drugiego kierunku. Zbyt wiele jednak jeszcze w samym zagadnieniu tkwi niejasności, zbyt wiele zachodzi między spierającymi się stronami nieporozumień, [...] [aby można było spór ten rozstrzygnąć].

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.125-140, 144-146.

Rozdział II

SPÓR O DZIEDZINY RZECZYWISTOŚCI

§2. Wielkość rzeczywistości: monizm i pluralizm

a. [Pytanie o to, jakie SUBSTANCJE istnieją w przyrodzie, stanowi główny ośrodek dociekań ontologicznych w filozofii nowożytnej.]

Zajmując się pytaniem, z jakich substancji [/DZIEDZIN/] składa się PRZYRODA, mieli pierwsi filozofowie na myśli przyrodę cielesną. W późniejszym rozwoju historycznym uwaga filozofów zwróciła się jednak zarówno ku przyrodzie cielesnej, która nam jest dana w ˣspostrzeżeniuˣ zewnętrznym /zmysłowym/, jak też i ku przyrodzie psychicznej, która nam jest dana w ˣspostrzeżeniuˣ wewnętrznym. W filozofii nowożytnej zagadnienie substancji przyjmuje też postać pytania, czy istnieją zarówno substancje cielesne jak i duchowe, czy też jeden tylko z obu tych rodzajów substancji. Słowem, zagadnienie substancji przyjmuje postać problemu duszy i ciała. Zagadnienie pierwotnie interesujące filo-

zofów, zmierzające do głębszego zdania sobie sprawy z tego, czym właściwie są ciała, co w ostatecznej instancji jest ich tworzywem, zalicza się dziś do tzw. FILOZOFII PRZYRODY, w której więcej do powiedzenia mają przyrodnicy niż filozofowie.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.148.

Spór o to, z jakich substancji składa się przyroda, trzeba odróżniać od sporu o to, jakie POSTACIE mogą przyjmować poszczególne substancje, poszczególne DZIEDZINY RZECZYWISTOŚCI. Pogląd o wielopostaciowości rzeczywistości - którym zajmiemy się nieco później - trzeba więc odróżniać od poglądu o wielodziedzinowości rzeczywistości, czyli krócej: wielości rzeczywistości. Ktoś, kto głosi pogląd o wielopostaciowości rzeczywistości uznaje, po pierwsze, możliwość przejścia - trwałego lub chwilowego - z jednej postaci do drugiej. Postacie rzeczywistości mogą współistnieć, p r z e n i k a j ą s i ę wzajemnie, wewnątrz siebie. Tak np. można przejść ze stanu świadomości - na skutek omdlenia - do stanu pozaświadomościowego. Po drugie, zwolennik poglądu o wielopostaciowości rzeczywistości uznaje, że są własności, przysługujące wszystkim postaciom rzeczywistości. Po trzecie zaś, jest skłonny utrzymywać, że postacie te są do siebie w pewien sposób sprowadzalne.

Zwolennik poglądu o wielości rzeczywistości, a więc PLURALIZMU - współcześnie do takich zwolenników należał Leon CHWISTEK /1884-1944/ - odrzuca możliwość przejścia z jednej dziedziny do innej. Dziedziny te /substancje/ - jeśli współistnieją - to tylko m i e s z a j ą c s i ę z sobą lub obok siebie.

Nie ma też właściwości przysługujących wszystkim dziedzinom i nie są one - tym bardziej - do siebie sprowadzalne.

J.Jadacki

b. /Najpospolitszą odmianą pluralizmu jest DUALIZM, uznający istnienie dwóch dziedzin rzeczywistości: duchowej i cielesnej. Pogląd ten odpowiada stanowisku/ pierwotnemu ludzi wychowanych w kręgu kultury chrześcijańskiej. Wedle niego ciała są podłożem zjawisk fizycznych; ciała poruszają się, ogrzewają, odkształcają się, elektryzują itd., ale ciała nie myślą, nie czują, nie cierpią ani nie rodują się. Te ostatnie zjawiska, znane nam ze x spostrzeżeń x wewnętrznych, wymagają ze swej istoty innego podłoża niż ciała. Tym podłożem są dusze, one to myślą, czują, cieszą się, cierpią itd.

/.../ Dualizm występuje w dziejach filozofii pod dwiema różnymi postaciami. W FORMIE /SKRAJNIEJSZEJ //radykalniejszej//// spotykamy dualizm np. u św. AUGUSTYNA //354-430// albo u Descartesa. Bardziej UMIARKOWANA jest ta ODMIANA DUALIZMU, z jaką spotykamy się np. u Arystotelesa lub u św. TOMASZA Z AKWINU //1225-1274//. Wedle Arystotelesa rzeczywiście i samodzielnie istnieją przede wszystkim ciała, tzn. przede wszystkim ciała są rzeczywistymi substancjami. W każdym jednak ciele wyróżnia Arystoteles dwa czynniki: materię i formę. MATERIĄ CIAŁA jest to, z czego to ciało jest sporządzone, a więc jego materiał, czyli TWORZYWO. Materią wazy glinianej jest np. glina, z której się ta waza składa. "FORMĄ CIAŁA" nazywa Arystoteles to, co stanowi o tym, że to ciało jest tym właśnie, czym jest, a nie czym innym. Np. formą wazy glinianej jest to, dzięki czemu

ów przedmiot jest wazą, a nie czym innym. W przykładzie wazy formę stanowi jej kształt. Nie zawsze jednak sam kształt jest formą przedmiotu, bo nie zawsze sam kształt przedmiotu decyduje o tym, że jest on tym właśnie, a nie czym innym. Np. formę jabłoni stanowi nie tylko jej kształt, ale składają się na nią także te jej własności, które przysługują jabłoni jako roślinie, a więc np. zdolność asymilowania pokarmów nieorganicznych, zdolność rośnięcia, zdolność rozmnażania się i w.in.

I człowiek składa się z materii i formy. Jego materię stanowią ciała chemiczne, z których się człowiek składa. Formę człowieka natomiast stanowi to wszystko, dzięki czemu ta masa ciał chemicznych, które wchodzą w skład człowieka, staje się istotą żywą, czującą i myślącą, a nie tylko martwą, niewrażliwą i bezmyślną kupą mięsa i kości. Na formę człowieka składać się więc będzie wszystko to, dzięki czemu człowiek jest organizmem żywym w ogóle, co więc cechuje człowieka na równi z roślinami, które także żyją, dalej to, co człowiekowi jest wspólne ze zwierzętami, jak np. czucie, zdolność poruszania się z miejsca na miejsce itp., a wreszcie te jego własności, które tylko człowiekowi przysługują i odróżniają go od zwierzęcia. Tym ostatnim jest wedle Arystotelesa zdolność myślenia, czyli rozum. Otóż tę z tych różnorodnych własności złożoną formę człowieczą nazywa Arystoteles "duszą ludzką". Człowiek jest uduchowionym ciałem, składającym się z materii i duszy. Ciało więc człowieka to nie to samo co materia. Materia to coś, co tylko na drodze abstrakcji w uduchowionym ciele człowieka można wyróżnić jako jego składnik. Podobnie i dusza jest tylko abstrakcyjnym

składnikiem ciała. Ciało i dusza nie są to więc twory równorzędne co do sposobu swego istnienia. Ciało jest substancją zdolną do xsamodzielnegox istnienia i nie wymagającą już dalszego podłoża dla swej realizacji. Dusza zaś jako forma, czyli jako zespół istotnych własności człowieka, istnieje /niesamodzielnie -/ tak, jak istnieją cechy, a więc istnieje tylko w oparciu o ciało; istnienie duszy polega na tym, że przysługuje ona ciału.

Na gruncie doktryny Arystotelesa, który wbrew Platonowi zaprzeczał temu, by forma mogła istnieć bez materii, przyznawanie duszy egzystencji w oderwaniu od ciała, a więc przyznawanie duszy istnienia po śmierci człowieka, było pewną niekonsekwencją. Jakże bowiem forma, a więc tylko istotna własność, mogłaby istnieć bez tego, czego jest własnością? Arystoteles przyjmował mimo to nieśmiertelność, twierdził jednak, że tylko rozumna część duszy ludzkiej nie ginie wraz ze śmiercią ciała. Tezę o nieśmiertelności dusz indywidualnych zaatakował [...] AWERROES //1126-1198//. Toteż dla jej utrzymania musiał św. Tomasz z Akwinu, który w zasadzie doktrynę Arystotelesa przyjmuje, dokonać pewnej jej modyfikacji, zachowując jednak Arystotelesową koncepcję duszy jako formy człowieka.

Radykalna postać dualizmu, z jaką się spotykamy u św.Augustyna i u Descartes'a, traktuje dusze i ciała równorzędnie, uznając zarówno jedne, jak i drugie za byty xsamodzielnex, za substancje, które mogą dla cech stanowić podłoże, ale same żadnego podłoża dla swego istnienia nie wymagają. Ta radykalna postać dualizmu natrafia na trudności, gdy chodzi o zdanie sprawy z tego, jaki jest stosunek duszy do ciała, jak pojąć człowieka

jako istotę jednolitą, choć z dwu różnorodnych, ale [x]samodzielnych[x] tworów złożoną. Ta też postać dualizmu odpowiada pierwotnemu i bardzo rozpowszechnionemu w życiu potocznym poglądowi.

c. /.../ Z krytyki tego pospolitego dualizmu wyrastają liczne /.../ doktryny MONISTYCZNE tj. doktryny przyjmujące jeden tylko /.../ rodzaj substancji, /.../ /jedną dziedzinę rzeczywistości, krótko: jedną rzeczywistość/.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.149-152.

§3. Składniki rzeczywistości: reizm i ewentyzm

a. /Niezależnie od tego, czy przyjmie się pogląd monistyczny, czy też którąś z odmian pluralizmu, powstaje pytanie o składniki rzeczywistości, czyli kategorie ontologiczne. W tej sprawie ścierają się dwa rozwiązania: reistyczne, którego głównymi obrońcami byli: Stanisław LEŚNIEWSKI /1886-1939/ i Tadeusz Kotarbiński, i ewentystyczne, za którym opowiadał się m.in. Alfred WHITEHEAD /1861-1947/. Nb. wszyscy wspomniani myśliciele byli zresztą monistami.

Reizm jest poglądem, że jedynymi składnikami rzeczywistości są rzeczy, czyli że każdy przedmiot jest rzeczą./ Żaden przedmiot nie jest zatem WŁASNOŚCIĄ /cechą/, STOSUNKIEM, ZDARZENIEM, ani w ogóle żadnym z /.../ rzekomych przedmiotów, należących rzekomo do którejkolwiek z kategorii ontologicznych /innych/ niż kategorie rzeczy. /.../ Słowo "PRZEDMIOT", znaczy tutaj to samo, co słowo "BYT" lub co słowo "coś", rozumiane jest jako równoznacznik słowa "coś". Każde z tych słów jest NAZWĄ NAJ-

OGÓLNIEJSZĄ, czyli taką, pod którą podpada wszystko, cokolwiek podpada pod jakąkolwiek inną nazwę. [...] [Natomiast "RZECZ" znaczy tutaj tyle, co "ciało lub dusza", przy czym] przez "CIAŁO" rozumie się [...] "przedmiot rozciągły i bezwładny" /w fizykalnym sensie [...] [tego terminu]/, [...] [przez "DUSZĘ" zaś - "przedmiot doznający"].

[Konsekwencją takiego poglądu jest to, że ze zdań zawierających takie terminy, jak "cecha", "stosunek", "zdarzenie", nie wynika egzystencja rzekomych przedmiotów, do których te terminy się rzekomo odnoszą.] Terminy [...] [wspomniane] są NAZWAMI POZORNYMI - onomatoidami, [...] [a przypisywanie istnienia rzekomym przedmiotom innych kategorii ontologicznych - jest HIPOSTAZOWANIEM]. [...] Mówiąc, [że słowo "białość" w zdaniu "Białość przysługuje śniegowi" jest onomatoidem,] zakładamy, że [...] słowo to nie oznacza rzeczy, oraz twierdzimy, że [...] jeśli to zdanie ma być prawdziwe - musi ono być rozumiane w jakimś sensie zastępczym, wtórnym [np. jako zastępnik zdania "Śnieg jest biały"], gdyż przy rozumieniu literalnym pociągałoby istnienie białości, [...] [a więc pewnej cechy]. [...] Przy [...] [tych założeniach] powiedzenie: "Stosunek braterstwa jest symetryczny" jest skrótem zastępczym zdania: "Jeżeli ktoś jest czyimś bratem, to ten drugi ktoś jest bratem tego pierwszego" [...]. [...] [Podobnie,] jeżeli [...] można powiedzieć [...], że ludzie opisują ^{x}zdarzenia^{x} [...], to jedynie o tyle, o ile to powiedzenie "o ^{x}zdarzeniach^{x}" rozumie się jako skrót zastępczy takiego: "Ludzie opowiadają, jak się rzeczy mają lub jak się zmieniają". [...] [Oglądamy] nie przelot meteoru,

lecz meteor przelatujący; nie taniec nas zachwyca, lecz ktoś tak a tak tańczący, dlatego że tak tańczy. /.../

b. [Kotarbiński opatruje powyższy wykład reizmu trzema zastrzeżeniami.]

Po pierwsze, mówiąc, że istnieje taka a taka rzecz, nie przypisujemy jeszcze tym samym tej rzeczy teraźniejszości. Istnieje w tym sensie równie dobrze glob ziemski z okresu XX wieku, jak mioniony [...] Cezar lub /zaryzykujemy proroctwo/ przyszły najstarszy mieszkaniec Rzymu z dnia 25 lipca 2300 roku.[...]

Po drugie, odrzucając egzystencję cech, stosunków [...] [i] xzdarzeńx [...] [reista nie zaprzecza], jakoby rzeczy były jakieś, jakoby rzeczy miały się jakoś względem innych rzeczy, ani jakoby rzeczy tak a tak się zmieniały /w szczególności jakoby osobniki doznające działały/. Owszem [...] [godzi się] oczywiście na to, że kule bilardowe są okrągłe, że Ziemia jest obszerniejsza od Księżyca, że pręty żelazne rdzewieją; nie godzi się tylko na to, jakoby istniała krągłość kul bilardowych, jakoby pewien przedmiot był stosunkiem obszerniejszości, zachodzącym między Ziemią a Księżycem, jakoby coś było [...] rdzewieniem prętów żelaznych.

Po trzecie, [...] [reista nie zaprzecza] zdaniom brzmiącym: "Istnieją cechy", "Coś jest stosunkiem", "Pewien przedmiot jest zdarzeniem", jeśli słowa w nich użyte znaczą inaczej niż w sposób omówiony, np. jeżeli przez zwrot "Istnieje cecha [.../ /topliwości/" ktoś chciałby rozumieć [...] [jako równoznacznik wypowiedzi "Bywają rzeczy topliwe"].

T.Kotarbiński: "Wybór pism". T.I.Warszawa 1957, s.104-105,114,105,109,121,119,171,123-124.

/Reizm wyłącza tę postać monizmu, którą określa się mianem "EWENTYZMU". Z punktu widzenia reizmu żadna rzecz nie jest zdarzeniem, choć - jak wspomnieliśmy - nie zaprzecza on bynajmniej temu, że z rzeczami dzieje się to i owo; zaprzecza tylko, jakoby cokolwiek było owym dzianiem się. Natomiast ewentyści właśnie zdarzenia uważają za podstawową kategorię antologiczną. Na pytanie, co jest składnikiem rzeczywistości, odpowiadają: raczej zdarzenia niż rzeczy.

c. Główny zwolennik ewentyzmu,/ Whitehead, z d a r z e n i a rozumiał w sposób szczególny. Zgodnie ze swym poglądem, /że jedyną rzeczywistością jest niepodzielna całość przyrody, połączenie wszystkiego ze wszystkim/ twierdził, że zdarzenia nie dają się odgraniczać, lokalizować w określonych miejscach przestrzeni i punktach czasu. Obrót koła jest częścią jazdy wozu i r o z c i ą g a s i ę na nią; jazda wozu rozciąga się na całe życie ulicy; jazda w ciągu minuty rozciąga się na jazdę w ciągu kwadransa; zdarzenie, jakim jest istnienie cegły, rozciąga się na istnienie domu, a istnienie domu na istnienie miasta. Każde zdarzenie rozciąga się na inne zdarzenia, które wchodzą w nie jako jego części i samo jest częścią innych zdarzeń, które się nań rozciągają./.../

Jest więc błędem umiejscawianie zdarzeń /.../ w określonym punkcie czasu i przestrzeni. Błędem jest /.../ wyobrażanie sobie świata jako zespołu niezależnych przedmiotów, które przesuwają się niby kule bilardowe /.../. Przeciwnie, najbardziej niewątpliwą cechą rzeczy jest ich powszechne wymieszanie /.../. Przez to, że składa się ze zdarzeń, przyroda nie stoi nigdy

w miejscu, cechuje ją ciągłe p r z e p ł y w a n i e [...].

[Ale tak jak reiści podkreślali, że rzeczy - jedyne składniki rzeczywistości - podlegają zmianom, tak też Whitehead] wśród przemijających niepowrotnie zdarzeń [dostrzegał pewne stałe w ę z ł y, które nazywał] "o b i e k t a m i". OBIEKTY są różnych rodzajów: jedne z nich ujmowane są przez spostrzeżenia, inne natomiast przez pojęcia. Do pierwszych należą r z e c z y życia potocznego [...], do drugich zaś obiekty nauki, takie jak atomy czy elektrony [...]. [...] [Było to jednak odejście od pierwotnego, skrajnego ewentyzmu.]

W.Tatarkiewicz: "Historia filozofii".
T.III. Warszawa 1968, s.338-339.

[Odnotujmy od razu, że także Kotarbiński pod wpływem krytyki, którą skierowano z różnych stron pod adresem REIZMU w jego przedstawionej powyżej - ONTOLOGICZNEJ - wersji, porzucił ją ostatecznie na rzecz wersji słabszej, METODOLOGICZNEJ, tj. programu postulującego] taką konstrukcję języka, by dowolny jego zwrot można było przełożyć na wyrażenie zawierające [spośród nazw] jedynie [...] NAZWY KONKRETNE, tj. nazwy, których desygnatami są rzeczy rozumiane w sensie reizmu ontologicznego[, a nie zawierające NAZW ABSTRAKCYJNYCH, tj. nazw, których desygnatami są abstrakty: cechy, stosunki i zdarzenia, czyli nazw pozornych /onomatoidów/ z punktu widzenia reisty].

"Mała encyklopedia..." jw., s.254.

[Taki postulat reistyczny da się usprawiedliwić trojako. Po pierwsze, interpretacja reistyczna jest zgodna] ze zwykłą

praktyką językową: gdy używamy w mowie potocznej terminów abstrakcyjnych, z pozoru tylko mówimy o abstraktach, naprawdę zaś - ze względu na intencje właściwe - o rzeczach /.../. /Po drugie, interpretacja taka jest pożyteczna/ na terenie dociekań filozoficznych: zagadnienia będące przedmiotem niekończących się i jałowych dyskusji upadają często natychmiast jako zagadnienia źle postawione, jeśli trzymamy się hasła, by w ostatecznym wykładzie nie używać innych nazw, jak tylko nazw ˣrzeczyˣ /.../. /.../ /Po trzecie wreszcie, dyrektywa reistyczna jest naturalna psychologicznie:/ dopiero wtedy chwytamy sens intuicyjny wypowiedzi o abstraktach, gdy potrafimy przetłumaczyć je na zdanie o konkretach //rzeczach//.

/Inna sprawa, że pewne pojęcia np. teorii mnogości, jak "zbiór pusty", "liczba pozaskończona" nie są podatne na eliminację metodami, które zalecają reiści./

J.Kotarbińska: "Kłopoty z istnieniem". W: "Semiotyka polska 1894-1966". Red. J.Pelc. Warszawa 1971, s.266-267.

Rozdział III

SPÓR O TWORZYWO RZECZYWISTOŚCI

§4. Zjawiska duchowe: materializm i spirytualizm

a. Teza MATERIALIZMU, w klasycznym swym sformułowaniu, głosi: istnieją tylko substancje materialne, czyli: tylko ciała są substancjami. Substancje duchowe są, wedle materialistów, tylko urojeniem. - Istnieje kilka odmian materializmu.

/.../ Tzw. MATERIALIZM MECHANISTYCZNY nie tylko zaprzecza, jakoby istniały substancje duchowe, ale uważa nawet zjawiska psychiczne /myśli, uczucia itp./ za procesy fizyczne, utożsamia je mianowicie najczęściej z pewnymi procesami fizjologicznymi rozgrywającymi się w mózgu albo nawet uważa je za ciała, które mózg wydziela. /Mózg /.../ wydzielać miałby/ myśli, tak jak wątroba wydziela żółć./ Przedstawicielami materializmu mechanistycznego byli m.in. /.../ /Hobbes, Julien de La Mettrie /1709--1751/ i Paul d'HOLBACH /1723-1789//.

/.../ Inne odmiany materializmu nie utożsamiają zjawisk psychicznych z fizjologicznymi czynnościami mózgu, lecz przyznają zjawiskom psychicznym swoistą odrębność. /Opowiadają się zatem za wielopostaciowością materialnej rzeczywistości./ Niemniej jednak /materialiści ci/ sądzą, że to ciało, a nie jakaś różna od ciała substancja duchowa, jest podłożem, na którym się zjawiska psychiczne rozgrywają. To ciało człowieką, a nie jakaś różna od niego dusza, cieszy się i smuci, myśli, rozważa itd. Taki pogląd rozwija np. tzw. MATERIALIZM DIALEKTYCZNY, którego twórcami byli /.../ /Friedrich ENGELS /1820-1895/ i Karl MARX /1818-1883//. Materializm dialektyczny sądzi, że materia w swym historycznym rozwoju zmieniała oblicze, bogacąc się z biegiem czasu w niektórych swych częściach o coraz nowe jakości, niesprowadzalne do jakości poprzednio posiadanych. /Świadczy to o wielopostaciowości materii./ Pierwotnie martwa materia, w której rozgrywały się tylko procesy fizyko-chemiczne, pozyskała mogła w pewnych swych częściach, w których te procesy doszły do wysokiego stopnia komplikacji, nową jakość, niesprowadzalną do

jakości fizyko-chemicznych - jakość, którą nazywamy życiem. W ten sposób powstały pierwsze organizmy. Gdy w dalszych dziejach materii ożywionej rozgrywające się w niej procesy fizyko-chemiczne i biologiczne doszły do odpowiednio wysokiego stopnia rozwoju, pojawiła się znów nowa jakość. Materia zdobyła świadomość, zrodziło się w niej życie psychiczne. Życie psychiczne nie sprowadza się jednak ani do procesów fizyko-chemicznych, ani do biologicznych, jest ono czymś całkowicie różnym od tych procesów, jakkolwiek jest od tych procesów zależne i przez nie uwarunkowane. To zdobywanie przez materię w ciągu jej rozwoju coraz nowych jakości, które nie sprowadzają się tylko do kombinacji jakości dawniej posiadanych, dokonywa się - zdaniem materialistów dialektycznych - raptownie, w jednym skoku, a nie przez powolną ewolucję.*[...]*

b. */Historycznie rzecz biorąc, teza materialistyczna wymierzona była przede wszystkim w dualizm./* Spór między materializmem a dualizmem *[...] /był/* sporem o istnienie dusz pojmowanych jako substancje równorzędne z ciałem a odmienne od ciał. Właściwym przeciwnikiem materializmu jest więc dualizm radykalny, tj. taki, jaki reprezentowali św. Augustyn lub Descartes. Pomiędzy dualizmem umiarkowanym, reprezentowanym przez Arystotelesa, a materializmem umiarkowanym, reprezentowanym np. przez dialektycznych materialistów, przeciwieństwo jest mniej jaskrawe.

W dziejach filozofii materialiści byli stroną atakującą, a dualiści bronili pozycji zajętej jeszcze przed wybuchem sporu. Atak materialistów polegał przede wszystkim na wykazywaniu,

że przyjmowanie istnienia jakiejś duszy, pojmowanej jako substancja myśląca /ogólnie mówiąc: świadoma/ a różna od ciała, jest pozbawiona jakiejkolwiek racjonalnej podstawy. Jakaż może być - mówią materialiści - podstawa, która w racjonalny sposób może uzasadnić jakąkolwiek tezę egzystencjalną, tzn. jakąkolwiek tezę stwierdzającą, że taka a taka rzecz rzeczywiście istnieje? Stwierdzić istnienie, i to rzeczywiste istnienie czegoś, można tylko na podstawie ˣspostrzeżeniaˣ. ˣSpostrzeżenieˣ może bądź bezpośrednio, bądź pośrednio uprawniać nas do przyjęcia, że dana rzecz istnieje. Bezpośrednio uprawnia nas ˣspostrzeżenieˣ do stwierdzenia, że rzecz ta istnieje, gdy ją widzimy, czujemy, słyszymy lub /.../ /w inny sposób/ spostrzegamy. Pośrednio zaś wtedy, gdy rzeczy tej wprawdzie nie spostrzegamy, ale gdy jej istnienie wynika z pewnych faktów bezpośrednio spostrzeżonych lub też gdy istnienie jej musimy przyjąć, aby wyjaśnić pewne zaobserwowane fakty.

Otóż - powiadają materialiści - za istnieniem dusz, jeśli się przez dusze rozumie substancje myślącę różne od ciał, nie opowiada się ˣspostrzeżenieˣ ani bezpośrednio, ani pośrednio. Nie opowiada się ono bezpośrednio, bo duszy nikt nigdy nie widział, nie czuł, nie słyszał i w ogóle nie spostrzegał. Nie opowiada się też pośrednio, bo istnienie duszy ani nie wynika z żadnych faktów /.../ ani też hipoteza przyjmująca istnienie duszy nie jest niezbędna dla wyjaśnienia faktów stwierdzonych przez bezpośrednie ˣspostrzeżenieˣ. Wobec tego doktryna przyjmująca istnienie substancji myślących a różnych od ciał jest zupełnie bezpodstawna. Doktryna ta jest - jak mówią materialiści

- pozostałością po prymitywnym stadium umysłowości ludzkiej, w którym stale, ilekroć na pewnych przedmiotach dały się zaobserwować zjawiska osobliwego rodzaju, przyjmowano jakąś substancję, która swym działaniem miała jakoby wywoływać te zjawiska. Zjawiska cieplne skłaniały /.../ /dawnych/ przyrodników do przyjęcia, że ciała, na których występują te zjawiska, zawierają w sobie jakąś osobliwą substancję, różną od owego ciała, którą nazywano fluidem cieplnym; zjawiska elektryczne kładziono na karb jakiejś substancji elektrycznej, która miała je wywoływać. Zjawiska biologiczne uważano za przejaw działania substancji, którą nazywano "anima vegetativa" lub "spiritus animalis". Otóż zupełnie podobna jest droga, na której dochodzi się do hipotezy o istnieniu duszy. Obserwuje się, że pewne ciała są wyposażone w życie psychiczne, i uważa się, że to wystarcza do przyjęcia, iż w ciałach tych obrał sobie siedzibę jakiś różny od tych ciał fluid psychiczny, który nazywa się "duszą". Sam fakt występowania na pewnych ciałach zjawisk elektrycznych nie wystarcza nam /.../ /jednak/ do przyjmowania, że w ciałach tych umiejscowiła się jakaś substancja, która się nazywa elektrycznością. Przyjmujemy /.../ /np./ że istnieją elektrony, które są tylko samym ładunkiem elektrycznym /.../, ale przyjmujemy ich istnienie na tej podstawie, że zaobserwowane zostały pewne zjawiska /np. promienie katodowe/, których przebieg jest taki, iż aby go wyjaśnić, musimy przyjąć hipotezę o istnieniu elektronów. Nie wierzymy natomiast w istnienie fluidu cieplnego ani w istnienie fluidu magnetycznego, albowiem ani ich nigdy nikt nie spostrzegał, ani też nie spotykamy się w doświadczeniu ze zja-

wiskami, których wyjaśnienie wymagałoby przyjęcia hipotezy o ich istnieniu.

c. Na taki atak materialistów odpowiadają obrońcy duszy, że wprawdzie nikt nigdy duszy nie widział, nie czuł, nie słyszał ani w ogóle zmysłowo nie spostrzegał, jednakże zmysłowe spostrzeganie nie jest jedyną formą /.../ ˣspostrzeganiaˣ. Obok ˣspostrzeżeniaˣ zmysłowego istnieje bowiem ˣspostrzeżenieˣ wewnętrzne, które upewnia mnie o tym, że myślę, że chcę, że cieszę się lub smucę. Z tego też ˣspostrzeżeniaˣ czerpię pewność, że istnieję jako istota myśląca, chcąca, a więc jako istota duchowa, a nie cielesna. Świadectwo zaś ˣspostrzeżeniaˣ wewnętrznego jest o wiele pewniejsze niż świadectwo zmysłów. W istnienie ciał, które przyjmuję na podstawie świadectwa zmysłów, można wątpić, bo przeciwko temu świadectwu wytoczyć można chociażby ten zarzut, że może mi się wszystko tylko śni, może zmysły mnie zwodzą i cały ten świat zmysłowy jest tylko majakiem. Ale zarzutem takim żadną miarą nie można obniżyć pewności ˣspostrzeżenieˣ wewnętrznego, pouczającego mnie o tym, że ja myślę, że spostrzegam, a więc że istnieję jako istota myśląca. Bo przyjmijmy nawet, że błądzę i mylę się, wierząc w świat ciał; że mylę się jeszcze i w wielu innych sprawach. Jednak na to, abym się mylił, muszę istnieć jako istota myśląca, bo mylić się to znaczy myśleć niezgodnie z prawdą. Istnienie duszy jest więc - tak mówią jej obrońcy - znacznie lepiej ugruntowane na świadectwie doświadczenia niż istnienie ciał.

d. Taka obrona duszy nie odbiera jeszcze materialistom pewności siebie. O czymże - powiadają - poucza mnie ˣspostrzeżenie

wewnętrzne[x]? O tym, że myślę, że chcę, że cieszę się lub smucę itd. Poucza mnie więc o tym, że zachodzą we mnie zjawiska myślenia, chcenia, radowania się i smucenia, słowem, że zachodzą we mnie zjawiska psychiczne. Poucza mnie też o tym, że ja istnieję jako istota myśląca, chcąca itd. Temu żaden z materialistów nie przeczy. Ale czyż stąd, że istnieją istoty myślące, wynika, że istnieją istoty duchowe, czyli dusze? Odpowiedź na to pytanie będzie zależała od definicji terminu "dusza". Jeśli "dusza" znaczy tylko tyle co "istota myśląca", to oczywiście [x]spostrzeżenie[x] wewnętrzne poucza mnie o tym, że dusza istnieje. Jeżeli jednak "dusza" ma znaczyć "istota myśląca różna od ciała", to stąd, że istnieją istoty myślące, nie wynika jeszcze wcale, że istnieją dusze różne od ciała. Aby dowieść istnienia dusz pojmowanych jako substancje myślące i różne od ciała, nie wystarczy wykazać, że istnieją substancje myślące, lecz trzeba nadto wykazać, że nie są one ciałami, trzeba wykazać, że to nie ciało nasze myśli, chce, cieszy się lub smuci.

Tymczasem - mówią materialiści - istnieją bardzo poważne poszlaki świadczące o czymś przeciwnym. Wiadomo z życia codziennego, a jeszcze więcej z obserwacji stanów patologicznych, jak bardzo zjawiska psychiczne zależne są od naszego ciała. Uszkodzenia mózgu prowadzą do zaniku całych dziedzin życia psychicznego, zabiegi chirurgiczne dokonywane na mózgu powodują całkowitą zmianę usposobienia człowieka; wpływa na nie także w sposób przejściowy alkohol, kofeina, wpływają wydzieliny gruczołów dokrewnych itd. Ta tak ścisła zależność zjawisk psychicznych od ciała czyni rzeczą bardzo prawdopodobną, że to właśnie cia-

ło, a nie jakaś od niego różna dusza, myśli, chce, cieszy się itd. Jeżeli ten cały potężny aparat argumentów wykazujących zależność życia psychicznego od ciała nie dowodzi w sposób niewątpliwy, że substratem zjawisk psychicznych jest ciało, to w każdym razie obrońcy duszy nie mogą się nawet na takie argumenty powołać dla uzasadnienia tezy przeciwnej, a tak dla nich istotnej, mianowicie dla wykazania, że to nie ciało, lecz coś różnego od ciała myśli, chce itd.

e. Jakżeby musiał taki argument wyglądać, aby stał się przekonujący? Oto trzeba by pokazać coś, co miałoby życie psychiczne, a nie byłoby związane z żadnym ciałem i to bądź pokazać coś takiego w ˣspostrzeżeniuˣ, bądź dowieść jakoś inaczej, że coś takiego istnieje. Istnienie elektronów było dopóty wątpliwe, dopóki w zjawisku promieni katodowych nie napotkało się czegoś, co miało własności elektryczne /polegające na uginaniu się promieni katodowych w polu elektrycznym i magnetycznym w kierunku, w jakim uginają się prądy elektryczne ujemne/, a nie mogło być utożsamione z żadnym ciałem chemicznym. Aby bezpośrednio wykazać istnienie istot myślących, które nie są ciałami, trzeba by w ˣspostrzeżeniuˣ zewnętrznym lub wewnętrznym napotkać duszę wypreparowaną z ciała /.../. W ˣspostrzeżeniuˣ zewnętrznym tj. zmysłowym, mogą być jednak dane tylko ciała i zjawiska cielesne. Duszy wyzwolonej z ciała ˣspostrzeżenieˣ zewnętrzne, z istoty swej, nigdy nam - mimo zabiegów czynionych w tej mierze przez spirytystów - nie ukaże. Aby w ˣspostrzeżeniuˣ wewnętrznym napotkać duszę z ciała wyzwoloną, trzeba by w najlepszym razie czekać do własnej śmierci, ta droga jest tedy również dla

żywych przynajmniej ludzi, niedostępna. Pozostaje więc tylko droga pośrednia: dowód istnienia istot myślących a niecielesnych. Mógłby to być dowód wykazujący, że życie psychiczne trwa i po śmierci człowieka, a więc dowód tzw. nieśmiertelności duszy lub dowód istnienia innych niż ludzie istot myślących a bezcielesnych, np. dowód istnienia aniołów, diabłów itp. O dowody takie silili się teologowie, filozofowie, silą się i spirytyści, dotąd jednak przekonującego dowodu takiego - zdaniem materialistów - nie znaleziono.

Zatem, konkludują swą replikę materialiści, teza o istnieniu dusz rozumianych jako istoty myślące, a różne od ciał, pozostaje nadal - mimo [...] /odwołania się/ do xspostrzeżeniax wewnętrznego - tezą bezpodstawną. Jeśli zaś idzie o znane ze spostrzeżenia wewnętrznego istoty myślące, to fakt zależności życia psychicznego od ciała człowieka przemawia silnie, choć nie decydująco, za tym, że tym, co w nas myśli, czuje i chce, jest nasze własne ciało.

f. Ta replika materialistów nie zadowala jednak obrońców duszy. Sądzą oni, że mimo wszystko potrafią wykazać, iż to nie ciało nasze ani żaden organ cielesny jest tym, co myśli, czuje i chce, że więc to, co myśli, nie jest ciałem. Po pierwsze mianowicie, podkreślają obrońcy duszy, że procesy psychiczne są ze swej istoty czymś takim, czemu nie można przypisywać żadnego miejsca w przestrzeni. Nie ma sensu mówić, że myśli moje są np. w mojej głowie. Prowadziłoby to do absurdalnych konsekwencji, takich np., jak ta, że gdy moja głowa się chwieje, to i myśli moje chwieją się z nią razem, że gdy moja głowa jest o metr

oddalona od twojej, to moje myśli są też oddalone od twoich o jeden metr. Kto przypisuje myślom i w ogóle zjawiskom psychicznym jakieś miejsce w przestrzeni - a czynią to ci, którzy uważają, iż to ciało nasze myśli - ten robi ze zjawisk psychicznych zjawiska fizyczne. Umiejscowienie w przestrzeni jest bowiem cechą charakterystyczną dla zjawisk fizycznych, zjawiskom psychicznym natomiast właściwe jest to, że nie rozgrywają się w przestrzeni.

Na taką argumentację mogliby materialiści odpowiedzieć, że nie są skłonni bynajmniej definiować zjawisk fizycznych jako zjawiska zlokalizowane w przestrzeni. Jeśli ktoś jednak tak pragnie zjawiska fizyczne definiować, to może to uczynić, i z faktu, że zjawiska psychiczne rozgrywają się w moim mózgu, wysnuć wniosek, że przy takim pojmowaniu zjawisk fizycznych zjawiska psychiczne są pewnego rodzaju zjawiskami fizycznymi. Materializm dialektyczny będzie jednak obstawał przy tym, że są to w każdym razie zjawiska osobliwego rodzaju, różne zarówno od wszelkich zjawisk, jakie opisuje fizyka wraz z chemią, i różne od zjawisk opisywanych przez nauki biologiczne. Samo twierdzenie natomiast, że myśli moje odbywają się w mojej głowie, nie wydaje się materialistom czymś absurdalnym.

g. A oto drugi jeszcze argument, który wytaczają obrońcy duszy. Dusza moja - powiadają - to tyle, co ten ja, który myśli, czyli tzw. moja jaźń. Otóż zdaję sobie sprawę z tego, że jaźń moja jest czymś jednym i prostym, czymś, co nie składa się z części. Ja mam, jako podmiot moich przeżyć psychicznych, różne własności, jestem mądry lub głupi, szlachetny lub podły, sta-

nowczy lub chwiejny, gorący lub zimny, ale części, kawałków żadnych nie posiadam. Ciało moje natomiast składa się z części. Zatem ja jako podmiot moich myśli jestem czymś różnym od ciała. I ten argument nie trudno zwalczyć materialistom. Popełnia on mianowicie petitio principii, zakłada z góry, że ten ja, który myśli, jest czymś od mego ciała różnym. Tylko bowiem uczyniwszy z góry to założenie, można twierdzić, że ja jako podmiot moich myśli nie posiadam części. A zresztą, materialista nie musi twierdzić, że tym, co myśli, jest całe moje ciało, ani że tym, co myśli, jest cały mózg. Wszak i ciała składają się pono z cząstek, które nie posiadają części: dawniej za takie ostateczne cząstki ciał uważano chemiczne atomy, dziś uznano za elementarne składniki ciał elektrony, neuklony itd. Nie stałoby w sprzeczności z tezą materialistyczną, gdyby się przyjęło, że tym, co myśli we mnie, jest jakaś elementarna cząstka materii składającej się na moje ciało. A wtedy podmiot moich myśli, mimo że byłby czymś materialnym, nie posiadałby części.

Tak oto przedstawia /.../ /spór/ materializmu /.../ /z dualizmem radykalnym /psychofizycznym/ broniącym substancjalnej duszy. Jakiż jest przebieg tego sporu? Oto obrońcy duszy wytaczają argumenty mające przemawiać za istnieniem dusz jako substancji różnych od ciała, a materialiści argumenty te zbijają, starając się wykazać, że teza przyjmująca istnienie dusz różnych od ciała jest tezą bezpodstawną. Pamiętać jednak należy, że kto wykazuje bezpodstawność tezy przeciwnika, nie dowodzi tym samym swojej własnej tezy./.../

h. /Zdaniem niektórych przedstawicieli materializmu dialektycznego - np. LENINA /1870-1924/ - materializm/ sprowadza się

tylko do twierdzenia, że świat /.../ /ciał/ istnieje rzeczywiście, a nie jest tylko wytworem umysłu czy też układem wrażeń. W tym ujęciu /.../ materializm /przekształca się w realizm i/ zwraca się swym ostrzem przeciw idealizmowi, który odmawia światu ciał istnienia niezależnego od umysłu, nie zaś przeciwko dualizmowi, który przecież istnienie ciał uznaje, domagając się tylko nadto takiego samego uznania dla dusz jako substancji różnych od ciał.

/Materializm w swym pierwotnym sensie - tj. jako odmiana monizmu - jest poglądem przeciwstawnym wobec MONIZMU SPIRYTUALISTYCZNEGO./ Teza SPIRYTUALISTYCZNA orzeka, że w świecie rzeczywistym istnieją tylko substancje duchowe. Tę tezę podtrzymują przede wszystkim zwolennicy x idealizmu x, zwłaszcza zaś idealizmu immanentnego. Skoro bowiem - wedle tego idealizmu - ciała są tylko zespołami wrażeń, a więc pewnych stanów podmiotów świadomości, przeto nie mogą sobie rościć pretensji do stanowiska bytów istniejących x samodzielnie x, a więc substancji. x Samodzielnie x istnieją tylko podmioty świadome, a więc dusze. Spirytualizm tego rodzaju można nazwać spirytualizmem idealistycznym.

Spirytualizm nie musi się jednak nieuchronnie łączyć z x idealizmem x. Istniała też w dziejach filozofii realistyczna odmiana spirytualizmu. Ten odcień spirytualizmu uznaje, że rzeczywiście istnieją tylko substancje duchowe i że nie ma innego rodzaju substancji. Niemniej ciała rzeczywiście istnieją, lecz ciała są tylko odmianą substancji duchowych. Taki pogląd głosi np. /.../ Leibniz. Wedle /.../ /jego/ poglądu ostatecznymi ce-

giełkami w budowie świata są tzw. monady, tj. dusze. Wśród nich są takie, które posiadają świadome życie psychiczne i te tylko nazywa "duszami" pogląd zwyczajny, istnieją jednak też takie, które posiadają tylko nieświadome życie psychiczne, i te lub ich zespoły zwyczajny pogląd nazywa "ciałami".

*[...] /*Spirytualizmowi przeciwstawia się*/* zarówno materializm jak i dualizm *[...]. /*Polemika ich*/* skierowana jest jednak głównie przeciwko idealistycznej odmianie spirytualizmu.*[...]*

1. *[...] /*Jak już wspomnieliśmy,*/* materializm i spirytualizm zalicza się do ˣpoglądówˣ monistycznych, tj. do ˣpoglądówˣ uznających tylko jeden rodzaj substancji, w przeciwieństwie do dualizmu, który *[*uznaje*]* dwa rodzaje substancji *[...]*. Do kierunków monistycznych zalicza się ponadto tzw. ˣMONIZM NEUTRALNYˣ. Twórcą tego kierunku *[...]* był *[...]* Baruch SPINOZA *[*1632--1677*]*. Teza ˣmonizmu neutralnegoˣ głosi, że istnieje tylko jeden rodzaj substancji, który posiada zarówno atrybuty duchowe jak i cielesne. Cielesność i duchowość są to tylko różne aspekty, pod którymi przejawia się nam jedna i ta sama substancja. Żaden zaś z tych aspektów nie jest bardziej prawdziwy od drugiego.

1. *[...]* Wszystkim tym ˣpoglądomˣ, które szukając substancji znajdują ją w duszach lub ciałach, lub też zarówno w ciałach, jak i w duszach, lub wreszcie w czymś, co jest równie dobrze duszą jak ciałem, przeciwstawia się ˣpoglądˣ, który utrzymuje, jakoby ani dusza, ani ciało nie były ostatecznymi cegiełkami, z których składa się przyroda. Twórcą tego poglądu był *[...]* Hūme. Wedle niego zarówno ciała jak i dusze są tylko układami

elementów danych nam bezpośrednio w xspostrzeżeniux, jak np. barwy, wonie, dźwięki, smaki, bóle, rozkosze itd. Hume nawiązał do poglądów Berkeleya, który twierdził, że ciała są tylko układami wrażeń. Dusze jednak uważał Berkeley za coś, co uświadamia sobie wrażenia i inne stany psychiczne, ale jest czymś różnym od tych stanów. Dusza to podmiot zjawisk psychicznych. Otóż Hume zwrócił uwagę na to, że Berkeley nie postąpił zupełnie konsekwentnie. Zastanawiając się nad tym, czym są ciała, które spostrzegamy, doszedł Berkeley do poglądu, że ciała nie są niczym innym jak tylko układami barw, kształtów, woni, smaków itd., a więc układami wrażeń, i że, jeśli mają być czymś spostrzeganym, nie mogą być niczym innym, ponieważ niczego prócz wrażeń nie spostrzegamy. Hume zauważa, że gdyby Berkeley był przeprowadził analogiczne rozumowanie w odniesieniu do duszy, byłby doszedł do podobnego rezultatu, mianowicie że dusza jest tylko wiązką przeżyć psychicznych, jest strumieniem świadomości. Nic bowiem prócz naszych własnych przeżyć psychicznych nie jest nam dane w xspostrzeżeniachx. W szczególności nie jest nam, poza zjawiskami psychicznymi, dany żaden tajemniczy podmiot tych zjawisk, nie jest nam dana w xspostrzeżeniux dusza. Dlatego Hume twierdzi, że ani dusze, ani ciała jako substancje nie istnieją. Ani dusze, ani ciała nie są substancjami, lecz są układami pewnych elementów, które bądź są aktualnie treściami świadomości, bądź mogłyby się ze swej istoty nimi stać. Treści świadomości nazywa się tworami immanentnymi. Dlatego naszkicowany wyżej pogląd można by nazwać "MONIZMEM IMMANENTNYM".

Monizm immanentny może przyjąć odcień spirytualistyczny lub odcień neutralny. Przyjmuje on odcień spirytualistyczny,

gdy głosi, że owe elementy, owe barwy, dźwięki, smaki itd. mogą istnieć tylko jako treści świadomości, gdy więc uważa je za coś psychicznego. Przyjmuje on odcień neutralny, gdy owe elementy uważa za coś, co nie musi być treścią świadomości, lecz może istnieć poza związkiem z czyjąkolwiek świadomością [...].

k. /Bez względu na to, czy przyjmuje się istnienie duszy jako substancji, w której rozgrywają się zjawiska psychiczne /jak na gruncie dualizmu czy spirytualizmu/, czy się istnienie takich substancji odrzuca /jak to czynią materialiści/ - można rozważać problem stosunku zjawisk psychicznych do zjawisk fizycznych. Zauważmy, że tezę, iż zjawiska psychiczne są czymś różnym od zjawisk fizycznych/ przyjmują nie tylko [...] /dualiści/, lecz również /zwolennicy/ dialektycznej odmiany materializmu. /Różności tej/ zaprzecza [...] materializm mechanistyczny, powołując się na ścisły związek pomiędzy ZJAWISKAMI CIELESNYMI z jednej a ZJAWISKAMI DUCHOWYMI z drugiej strony. Związek ten, polegający jakoby na tym, że każdemu zjawisku psychicznemu odpowiada w sposób jednoznaczny pewne zjawisko fizjologiczne, rozmaicie interpretują ci, którzy mimo to widzą różnicę między zjawiskami psychicznymi a ich odpowiednikami fizjologicznymi. I tak jedni przyjmują, że zjawiska fizjologiczne są przyczynami odpowiednich zjawisk psychicznych. Niektórzy ponadto przyjmują też, że zachodzi niekiedy stosunek odwrotny, że zjawiska psychiczne mogą wywoływać zjawiska fizjologiczne. Pogląd przyjmujący takie wzajemne oddziaływanie zjawisk psychicznych i fizjologicznych nazywa się "INTERAKCJONIZMEM". Pogląd głoszący, że tylko fizjologiczne zjawiska oddziałują na zjawiska psychiczne,

ale nie na odwrót, a nadto, że zjawisk psychicznych między sobą nie łączą bezpośrednie związki przyczynowe, nazywa się "EPIFENOMENALIZMEM"; wedle tego bowiem poglądu zjawiska psychiczne są tylko jak gdyby ubocznym produktem, bezsilnym odblaskiem zjawisk fizjologicznych. Niektórzy wyznają hipotezę tzw. PARALELIZMU, wedle której ani zjawiska fizjologiczne nie oddziałują na zjawiska psychiczne, ani też nie ma związku odwrotnego, lecz szeregi obu tych zjawisk przebiegają obok siebie równolegle w taki sposób, że równym zjawiskom w jednym szeregu odpowiadają równe w drugim, i na odwrót, choć nie są one połączone związkami przyczynowymi. Istnieje na koniec [...] /pogląd zwany "ASPEKTYWIZMEM"/, wedle którego zjawiska fizjologiczne i odpowiadające im zjawiska psychiczne są nie dwoma różnymi w rzeczywistości rodzajami zjawisk, lecz są tylko dwoma różnymi aspektami /wyglądami/ jednego i tego samego zjawiska. Ten sam proces realny, oglądany przez tego osobnika, w którym się on rozgrywa, za pomocą tzw. zmysłu wewnętrznego /tak nazywano niekiedy introspekcję/ ma wygląd zjawiska psychicznego, oglądany natomiast przy pomocy zmysłów zewnętrznych /np. przez fizjologa, który śledzi prądy nerwowe w mózgu/ wygląda na zjawisko fizyczne. Ale ani jeden, ani drugi z tych aspektów nie jest bardziej prawdziwy, jak nie jest bardziej prawdziwy aspekt wzrokowy leżącej przede mną marmurowej gałki od jej aspektu dotykowego, który mi się przedstawi, gdy gałkę tę wezmę do ręki.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.153-155, 162-172, 176, 182-185, 178-180.

§5. Powszechniki: nominalizm i idealizm

a. Zagadnienie [...] [powszechników /uniwersaliów/] pozostaje w związku ze sporem między apriorystami i empirystami, który poznaliśmy przy omawianiu epistemologicznego zagadnienia źródła poznania. W tym epistemologicznym zagadnieniu chodziło o to, która z dwu metod, aprioryczna czy też empiryczna, metoda rozumowa czy też metoda ˣspostrzeżeniaˣ prowadzi do poznania rzeczywistości. Skrajnym apriorystą był Platon, który sądził, że tylko poznanie rozumowe doprowadza nas do poznania tego, co naprawdę istnieje, a więc rzeczywistości, podczas gdy ˣspostrzeżenieˣ zaznajamia nas ze światem ułudy. Poznanie rozumowe jest poznaniem dokonującym się przy pomocy pojęć [...]. Skoro tedy tylko poznanie rozumowe zaznajamia nas z prawdziwą rzeczywistością, to tą prawdziwą rzeczywistością mogą być tylko twory dające się uchwycić wyłącznie za pomocą pojęć, nie zaś to, co nam ukazują spostrzeżenia [...]. Te twory dające się tylko abstrakcyjnie w myśli pojąć, a nie są dostępne spostrzeżeniu [...], nazwał Platon "ideami".

Cóż by to miały być za przedmioty - owe idee? Należą do nich - wedle Platona - twory takie, jak np. dobro samo w sobie, które, w przeciwieństwie do poszczególnych dobrych ludzi, dobrych uczynków itd., dających się wyobrazić, można uchwycić samą myślą tylko. Ideą jest też piękno samo w sobie, dające się ująć tylko pojęciowo, w przeciwieństwie do poszczególnych pięknych rzeczy, które można spostrzec lub ująć w wyobraźni.

[...] Ideami mają być przede wszystkim tzw. przedmioty ogólne, jak np. człowiek w ogóle, koń w ogóle itp. czyli [powszech-

niki //uniwersalia//. Poszczególnych ludzi lub poszczególne konie można sobie wyobrazić, natomiast człowiek w ogóle lub koń w ogóle są to przedmioty tylko w pojęciach uchwytne. Dla zdania sobie sprawy z tego, czym miałyby być owe przedmioty ogólne, czym np. ma być ów koń w ogóle, weźmy pod uwagę następujące dwa zdania: "Każdy koń jest trawożerny" i "Koń jest w Europie pospolity". Pierwsze z tych zdań mówi o poszczególnych koniach i określa je jako zwierzęta trawożerne. Drugie zaś z tych zdań nie dotyczy żadnego poszczególnego konia. Wszak o żadnym jednostkowym koniu nie można powiedzieć z sensem, że jest on zwierzęciem pospolitym. Owa p o s p o l i t o ś ć przysługuje gatunkowi konia, a nie poszczególnym koniom. Otóż ten gatunek koni, podobnie jak gatunek ludzi i inne, stanowią przykłady tzw. przedmiotów ogólnych, które Platon zalicza do idei.

Skoro tedy wedle Platona tylko poznanie rozumowe zaznajamia nas z prawdziwą rzeczywistością, a poznanie rozumowe zaznajamia nas tylko z tworami uchwytnymi za pomocą pojęć, czyli ideami, przeto - konkluduje Platon - tylko świat idei stanowi prawdziwą rzeczywistość, a świat rzeczy jednostkowych, dostępny poznaniu zmysłowemu, nie jest taką rzeczywistością.

b. Doktryna Platona stanowiła wyzwanie zwrócone przeciwko /.../ zdrowemu rozsądkowi. Toteż spotkała się ona w dziejach filozofii z mniej lub więcej radykalnym sprzeciwem. Spór toczony na ten temat znany jest w dziejach filozofii pod nazwą "sporu o uniwersalia //powszechniki//", bo "uniwersaliami" nazywano po łacinie przedmioty ogólne. Obok stanowiska Platona, przyznającego uniwersaliom byt rzeczywisty i x samodzielny x, występuje

tu pogląd Arystotelesa, który nie odmawiał wprawdzie uniwersaliom istnienia, ale nie uważał ich za byty xsamodzielnex, zdolne do istnienia w oderwaniu od rzeczy jednostkowych. Wedle Arystotelesa uniwersalia istnieją tylko w oparciu o rzeczy jednostkowe, stanowiąc ich istotną własność, czyli - jak się wyrażał Arystoteles - stanowiąc formę rzeczy jednostkowych. Byt xsamodzielnyx /substancjalny/ mają, wedle Arystotelesa, tylko rzeczy jednostkowe. Byt taki przysługuje np. poszczególnym ludziom. Idea człowieka, czyli człowieczeństwo, istnieje tylko jako istotna własność poszczególnych ludzi, i to nie w oderwaniu od nich, ale w nich. Pogląd Platona, przyznający uniwersaliom byt rzeczywisty i xsamodzielnyx, nazywa się /"IDEIZMEM" albo/ "skrajnym realizmem pojęciowym"[//]. Pogląd Arystotelesa, przyznający im byt rzeczywisty, ale xniesamodzielnyx, lecz byt ufundowany w przedmiotach jednostkowych, nazywa się [/"FORMIZMEM" /albo/ "umiarkowanym realizmem pojęciowym"[//].

Obu tym [...] [poglądom] przeciwstawia się KONCEPTUALIZM, odmawiający ideom w ogóle istnienia rzeczywistego, ale przyznający im byt tylko pomyślany. Nie ma uniwersaliów, lecz istnieją tylko ich pojęcia.

Jeszcze dalej w opozycji przeciw realizmowi pojęciowemu idzie NOMINALIZM, który nie tylko odmawia uniwersaliom istnienia, ale przeczy nawet temu, jakobyśmy mieli ich pojęcia. Wedle nominalisty sama myśl o człowieku w ogóle, który nie był określony co do płci, ani co do wieku, ani co do wzrostu, ani co do żadnej cechy, jaką ludzie mogą się różnić między sobą, sama myśl taka jest nie do zrealizowania. Wedle nominalistów istnie-

ją tylko nazwy ogólne, ale ani pojęć ogólnych, ani tym bardziej przedmiotów ogólnych nie ma. /Zwolennikami nominalizmu są m.in. reiści./

c. /.../ Stary spór filozoficzny o istnienie uniwersaliów występuje w filozofii nowszej pod inną nieco postacią. Współczesna postać tego zagadnienia wyraża się mianowicie w pytaniu, czy nauki aprioryczne, a więc takie nauki, jak np. matematyka, badają jakiś w pełni rzeczywisty, choć zupełnie od świata danego nam w spostrzeżeniu zmysłowym odrębny świat tzw. tworów idealnych, jak np. liczby, funkcje matematyczne, itp., który istnieje w sposób zupełnie od naszego umysłu niezależny, czy też świat taki w ogóle nie istnieje. Odbiciem tego sporu jest poruszona już w rozdziale poświęconym zagadnieniu źródła poznania kwestia dotycząca charakteru aksjomatów matematycznych. Wedle jednych /fenomenologowie/ nie wolno przyjmować aksjomatów w sposób dowolny, aksjomaty bowiem są wyrazem poznania świata idealnego, istniejącego niezależnie od nas i dostępnego poznaniu przez tzw. wgląd w istotę. Wedle drugich aksjomaty matematyczne nie są wyrazem poznania jakichś tworów idealnych istniejących niezależnie od nas, ale są tylko pewną odmianą definicji /są definicjami uwikłanymi/ pewnych terminów, które w nich występują, i jako takie mogą być przyjmowane w sposób /w szerokich granicach/ arbitralny. Ten drugi kierunek nie uznaje żadnego świata tworów idealnych, istniejących jakoby niezależnie od umysłu, świata, którego poznanie miałoby stanowić zadanie matematyki. Wedle niego istnieje rzeczywiście tylko świat tworów realnych, dostępnych w zasadzie xspostrzeżeniux, a matematyka przygoto-

wuje jedynie aparat pojęciowy dla poznawczego opanowania tego świata.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.120-125

§6. Wartość życia: materializm a optymizm

a. /Oba spory - spór o powszechniki i spór o duszę - rzadko bywają rozważane na zimno. Nie są one bowiem pozbawione/ uczuciowego rezonansu. /Spór o powszechniki uwikłany był niegdyś /w średniowieczu zwłaszcza/ w kontrowersje teologiczne. Jeśli zaś chodzi o duszę, to może się nam wydawać, jakoby uznanie siebie samych i własnych bliźnich tylko za ciała poniżało naszą godność, spychało nas do rzędu pionków, zależnych tylko od gry sił przyrody, pozbawiało nas tej autonomii, tej niezależności i wolności, do jakiej rościmy sobie pretensję. Wydaje się, że postawienie nas, ludzi, w rzędzie ciał przyrody przekreśla jako ułudę wszystko to, co w sobie samych cenimy jako wzniosłe i szlachetne, przekreśla nasze uczucia i dążenia, nasze ideały. Pozbawia nas wreszcie ufności w to, że nie ulegniemy unicestwieniu przez śmierć, ufności w to, że nasi najdrożsi, którzy odeszli, istnieją jeszcze, choć nie wśród istot, odbarzonych ciałem, że rozłąka z nimi jest rozłąką do czasu tylko. /Pozbawia nas podstaw do OPTYMIZMU życiowego./

Ale owej autonomii naszej, o ile miałaby polegać tylko na tzw. panowaniu nad sobą, na opanowywaniu tzw. popędów cielesnych, na zdolności podporządkowywania celów niższych celom wyższym, materializm wcale nie narusza. O ile zaś miałaby polegać na

zupełnej niezależności naszej psychiki od naszego ciała i od sił przyrody, jest oczywistą fikcją. Nie przekreśla też materializm wszystkiego, co w nas szlachetne i wzniosłe. Nie czyni z nas przecież ciał martwych, lecz pozostawia nam charakter ciał ożywionych życiem psychicznym, nie zaprzecza istnieniu naszego życia psychicznego, choć /o ile chodzi o materializm mechanistyczny/ zapatruje się inaczej na istotę tego życia./.../

b. /Pozbawia nas natomiast materializm wiary w życie pozagrobowe. W tym leży dla wielu PESYMIZM, a nawet tragizm tej doktryny, odstręczający od jej przyjęcia. W tym też punkcie materializm niezgodny jest z wszelką religią, która głosi właśnie NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY. A czyni tak m.in. dlatego, że są/ w każdej religii pewne przykazania moralne, nakładające na ludzi pewne obowiązki nie tylko względem siebie nawzajem, lecz nadto i przede wszystkim pewne obowiązki względem Boga, który - zgodnie z wierzeniami religijnymi - wypełnianie tych obowiązków nagradza, a niewypełnianie karze. Ponieważ - jak doświadczenie uczy - sprawiedliwości Boskiej nie zawsze dzieje się w ciągu życia poszczególnych ludzi całkowicie zadość, przeto suponuje się na ogół w religiach, że śmierć nie jest końcem istnienia jednostek ludzkich, lecz że istnieją one jeszcze po swej śmierci i że dopiero w zagrobowej ich egzystencji dopełnia się miara sprawiedliwości Boskiej. Tę zagrobową egzystencję pojmują różne religie rozmaicie. Wedle jednych polega ona na pośmiertnym przebywaniu dusz w miejscu, w którym człowiek zdobywa najwyższe szczęście, zasadzające się na oglądaniu Boga i najwyższą doskonałość moralną /świętość/ - albo w miejscu wiecznej lub przemijającej i

oczyszczającej kary. Wedle innych religii pozagrobowa egzystencja polega na ponownym wcieleniu duszy ludzkiej, w którym dostępuje ona nagrody lub kary. /.../

/Zagadnienie nieśmiertelności duszy jest więc zagadnieniem dla uczucia nieobojętnym./ Spór między materialistami a obrońcami duszy, sam w sobie zimny i bezna miętny, nabiera /.../ /jednak/ rumieńców z uwagi na związki zachodzące pomiędzy nim a zagadnieniem życia pośmiertnego. Materialiści z zasady negują to życie, obrońcy duszy bodaj bez wyjątku je przyjmują. Starają się przy tym podać argumenty dowodzące rzekomo nieśmiertelności duszy. Niektórzy czerpią je z rozważań nad istotą duszy jako czegoś prostego i nierozkładanego na części, inni wyprowadzają je z przesłanek czerpanych z nauk przyrodniczych, inni wreszcie /Kant/, odrzucają tamte argumenty jako bezwartościowe, uważają nieśmiertelność duszy tylko za postulat, którego domaga się nasze poczucie moralne, nasza ufność w urzeczywistnienie się sprawiedliwości i uświęcenie człowieka.

Samą istotę nieśmiertelności pojmowano /.../ /również/ niejednakowo. Większość filozofów wyznających wiarę w nieśmiertelność przedstawiała sobie ją jako pośmiertne trwanie indywidualnych dusz, zachowujących świadomość własnej tożsamości z tego okresu, który nazywamy życiem. Niektórzy natomiast odrzucali indywidualną nieśmiertelność duszy, sądząc, iż indywidualizacja duszy jest nieodłącznie związana z jej przebywaniem w ciele. Dusza z ciała wyzwolona traci swą indywidualność i zlewa się w jedno z duszą gatunku ludzkiego, wspólną wszystkim ludziom. Taki był np. pogląd niektórych komentatorów Arystotelesa, rozwi-

jących jego pogląd, wedle którego dusza jest tylko formą ciała /Awerroes/. Wedle innych [...], którzy[, jak Gustaw FECHNER /1801-1887/,] wierzyli, że nie tylko człowiek, ale i wszystkie twory organiczne i nieorganiczne, a nawet cały wszechświat jest uduchowiony, dusza człowieka po jego śmierci traci wprawdzie swój byt indywidualny, ale nie ginie, lecz roztapia się w duszy wszechświata, jak kropla deszczu, która wpada w morze.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..."jw., s.,180-181, 219-220, 226-227.

Rozdział IV
SPÓR O USTRÓJ PRZYRODY

§7. Oddziaływanie przyczynowe: determinizm i indeterminizm

a. Odwiecznym tematem dociekań filozofów było zagadnienie, czy tok zdarzeń rozgrywających się w przyrodzie jest podporządkowany prawom, wedle których cała teraźniejszość i przyszłość jest wyznaczona z nieuchronną koniecznością przez przeszłość, czy też, przeciwnie, istnieją zdarzenia, które nie zostały wywołane przez żadne zdarzenia wcześniejsze. Zwięźlej można by to zagadnienie wyrazić w pytaniu: czy każde zdarzenie występuje jako nieuchronny skutek pewnej przyczyny, czy też istnieją zdarzenia, które nie są skutkiem żadnej przyczyny? Twierdzenie głoszące, że każde zdarzenie jest skutkiem jakiejś przyczyny, nosi nazwę "ZASADY PRZYCZYNOWOŚCI". Spór, o którym obecnie mowa, dotyczy więc powszechnego waloru zasady przyczynowości. Przypi-

sywanie powszechnego waloru zasadzie przyczynowości, a więc twierdzenie głoszące, iż każde zdarzenie jest skutkiem jakiejś przyczyny, nazywa się "DETERMINIZMEM", odmawianie zaś zasadzie przyczynowości powszechnego waloru, a więc twierdzenie, że nie wszystko w świecie jest skutkiem jakiejś przyczyny, nosi nazwę "INDETERMINIZMU".

b. /.../ Pojęcie ZWIĄZKU PRZYCZYNOWEGO należy do tych pojęć o dużym stopniu ogólności, nad których sprecyzowaniem mozoliła się i mozoli dotychczas ontologia. Pojęcie to bowiem przy bliższym w nie wejrzeniu nie jest bynajmniej pojęciem jasnym. /Cenne analizy w tym przedmiocie przeprowadził Jan ŁUKASIEWICZ /1878-1956/./ Przez PRZYCZYNĘ jakiegoś zjawiska rozumie się ten czynnik, który to zjawisko swym działaniem wywołuje, który jest niejako jego sprawcą. Rozumiemy dobrze, co to znaczy, że my sami naszym działaniem coś wywołujemy; rozumiemy, co to znaczy, że my sami jesteśmy sprawcami czegoś. Ale to pojęcie działania i pojęcie sprawstwa, które stosujemy do samych siebie, zawiera niewątpliwie pewne elementy psychologiczne; o tym, że ja w tej chwili działam i przez swoje działanie wywołuję takie a takie zjawisko, poucza mnie nie samo tylko [x]spostrzeżenie[x] zewnętrzne, nie tylko obserwacja ruchów mego ciała, lecz również introspekcja. Abym stwierdził, że to ja działam, muszę czuć jakiś wysiłek swych mięśni i zdawać sobie sprawę z tego, że wysiłek ten jest kierowany przez moją wolę. Oczywiście o działaniu przedmiotów martwych mówimy nie w tym sensie, w jakim sami sobie przypisujemy działanie. Zapewne nikt nie zechce twierdzić, iż kula bilardowa, która przy zderzeniu wprawia w ruch drugą,

działa w tym znaczeniu tego słowa, w jakim go używamy, gdy mówimy o własnym naszym działaniu; nikt nie będzie przecież twierdzić, że ona wysila się świadomie i chce poruszyć drugą kulę. Ale wobec tego zapytamy, w jakim sensie używamy słowa "działa", gdy mówimy o ciałach martwych jako o działających przyczynach?

Może dla wyjaśnienia pojęcia "DZIAŁANIA" uciec się do pojęcia "SIŁY" i przyjąć następującą definicję: X działa na Y - to tyle co: X wywiera siłę na Y? Czy jednak pojęcie "siły" jest dość jasne i nie wymaga wyjaśnienia? Siłę definiowano jako to, co działa, lub jako to, co jest przyczyną zmiany. Definiując jednak "siłę" w ten sposób, popełnilibyśmy błędne koło w definicji pojęcia "działania" lub pojęcia "przyczyny", które poprzednie określenia sprowadzały do pojęcia "siły". Można by też mając na oku występujące w fizyce pojęcie "siły", pokusić się o następującą definicję: na ciało działa siła - zawsze i tylko - gdy ciało to zmienia swą prędkość lub ulega zniekształceniu. Taka definicja siły uwzględniałaby tylko zjawiska mechaniczne i nie nadawałoby się ani do zdefiniowania pojęcia "działania", ani pojęcia "przyczyny", które stosujemy nie tylko do zjawisk mechanicznych, lecz także do innych zjawisk fizykalnych, a nawet do zjawisk psychicznych.

c. Tak więc próby wyjaśnienia pojęcia "przyczyny" przez pojęcie "działania" lub przez pojęcie "siły" nie okazały się zadowalające. Wobec tego szkoda się określić przyczynę nie posługując się przy tym pojęciem "działania" ani "siły". Przyczynę danego zjawiska określano np. jako to, po czym to zjawisko z KONIECZNOŚCIĄ musi nastąpić. Ale tu znowu wyłoniło się pyta-

nie, co znaczy "z koniecznością musi". Po czym to poznać, czy zjawisko A po prostu tylko następuje po zjawisku B, czy też zjawisko A z koniecznością musiało nastąpić po zjawisku B?
I tu też krytyczna analiza pojęcia "konieczności" wykazała, że nie jest to bynajmniej pojęcie jasne. Zastanówmy się nad tym, dlaczego mówimy, że kamień wypuszczony z ręki musi spaść na dół, a kula wystrzelona z karabinu nie musi trafić w cel. To, że ten kamień wypuszczony teraz z ręki będzie spadał na dół, uważamy *[...]* za zjawisko konieczne, ponieważ wierzymy, iż tak się zawsze dzieje; natomiast tego, że kula wystrzelona teraz z karabinu trafi w cel, nie uważamy za konieczne, albowiem wiadomo nam, że tak nie zawsze bywa. Nasuwa się wobec tych przykładów taka próba zdefiniowania "konieczności": po zjawisku A musi nastąpić zjawisko B - to tyle, co: następienie zjawiska B po zjawisku A jest szczególnym przypadkiem jakiegoś ogólnego prawa. Istotnie też niektórzy zadowalają się taką definicją koniecznego następowania po sobie zjawisk, która je sprowadza do ich prawidłowego następstwa. Jednakże tak zdefiniowana "konieczność" nie nada nam się do zdefiniowania związku przyczynowego. Skoro bowiem zjawisko A nazywać będziemy przyczyną zjawiska B, gdy po zjawisku A zjawisko B koniecznie musi nastąpić, to sprowadzając konieczne następstwo do prawidłowego następstwa, będziemy musieli zjawisko A uznać za przyczynę zjawiska B, gdy po zjawisku A stale następuje B. W takim razie wypadnie przejazd jednego pociągu przez daną stację uznać za przyczynę przejazdu drugiego pociągu przez tę że stację, jeśli zgodnie z rozkładem jazdy stale po pierwszym pociągu przez tę stację przejeżdża

drugi; a to bynajmniej nie odpowiadałoby naszemu rozumieniu związku przyczynowego. Próbowano więc dla uchwycenia istoty związku przyczynowego definiować konieczne następstwo zjawisk nie jako byle jakie prawidłowe następstwo, ale jako prawidłowe następstwo wynikające z naczelnych praw przyrody, a nie z jakichś konwencji /takich np. jak rozkład jazdy/. Gdy jednak przyszło do sprecyzowania, co to są owe naczelne prawa przyrody, natrafiono znów na nieprzezwyciężone trudności.

d. [...] W rezultacie takich rozważań i trudności zrodziła się tendencja do wyeliminowania pojęcia "przyczyny" z aparatu pojęć naukowych. W związku z tym zarzucono też pierwotne sformułowanie zagadnienia determinizmu i poczęto je formułować inaczej. Zagadnienie determinizmu formułuje się też dzisiaj [...] bez używania wyrazu "przyczyna", bez posługiwania się terminami takimi, jak "konieczność", "nieuchronny skutek" itp. Aktualne [...] sformułowanie zagadnienia determinizmu ma w przybliżeniu następującą postać: Czy przebieg zdarzeń rozgrywających się w przyrodzie daje się ująć w prawa, które pozwalają przewidzieć bieg zdarzeń przyszłych na podstawie dających się uprzednio zaobserwować własności zdarzeń dotychczasowych? Zagadnienie determinizmu przyjmuje więc raczej postać zagadnienia PREWIDYZMU /przewidywalności/. Idzie w nim już mianowicie nie o to, czy przyszłość jest wyznaczona przez przeszłość, lecz raczej o to, czy na podstawie przeszłości można przewidzieć przyszłość.

W okresie panowania w naukach przyrodniczych MECHANIZMU, tj. poglądu, iż wszystkie zjawiska przyrody cielesnej dają się wyjaśnić przy pomocy praw mechaniki, stały nauki przyrodnicze

na stanowisku determinizmu. Najdobitniejszy wyraz dał temu determinizmowi Laplace /.../ stwierdzając, że inteligencja o nieograniczonej sprawności w rozwiązywaniu zadań myślowych /chodziło w tym wypadku o rozwiązywanie równań różniczkowych drugiego stopnia/, której by znane były prawa natury /Laplace miał przy tym na myśli prawa mechaniki Newtonowskiej/ i której znane byłoby w danej chwili wzajemne położenie oraz względne prędkości punktów materialnych tworzących świat, potrafiłaby stąd wedle tych praw wywnioskować, jakie będzie lub było ich położenie i ich prędkość w każdej chwili późniejszej lub wcześniejszej. Znajomość stanu przyrody w pewnej chwili pozwalałaby więc istocie znającej prawa przyrody /prawa mechaniki Newtonowskiej/ domyśleć się zarówno całej jej przyszłości, jak i całej przeszłości. Zakładał przy tym Laplace, że to, co z teraźniejszości trzeba znać, aby stąd można było wywnioskować przyszłość i przeszłość /położenie i prędkości wszystkich punktów materialnych/, jest w zasadzie dostępne poznaniu. Późniejszy rozwój fizyki zachwiał determinizmem wyznawanym przez Laplace'a. W /.../ teorii kwantów wykazuje się mianowicie, że prawa fizyki nie pozwalają z dających się zaobserwować danych, dotyczących ostatecznych składników materii /elektronów, protonów itd./, wywnioskować ich przyszłych losów. Nie można bowiem zaobserwować wszystkich tych danych, które musiałoby się znać, aby z nich wedle praw fizyki przewidzieć przyszłe losy poszczególnych elektronów. /.../ Dla obliczenia przyszłości wystarczyłoby np. znać położenie i prędkość elektronów w danej chwili, ale dla tego obliczenia nie wystarczy znać jeden tylko z tych parametrów, lecz trze-

ba znać oba. Tymczasem okazuje się, że z powodów natury zasadniczej nie można zmierzyć dla danego elektronu zarazem jego prędkości i jego położenia z dowolną dokładnością, lecz im dokładniej zmierzymy jeden z obu tych parametrów, tym mniej dokładnie wyznaczyć się daje parametr drugi. Zaobserwować dają się tylko pewne wartości przeciętne parametrów odnoszących się do wielkiej liczby elektronów i z tych przeciętnych można wyliczyć wedle praw statystyki przeciętne wartości, jakie te parametry przyjmą w przyszłości. Losy poszczególnego elektronu nie dają się więc przewidzieć, dają się natomiast przewidzieć przeciętne przyszłych losów wielkiej liczby elektronów.

2. /.../ Wiąże się z tym reprezentowany przez niektórych przyrodników osobliwy pogląd na istotę praw, które dawniej uważano za prawa przyczynowe. Prawa te dotyczyły na ogół zachowania się większych ciał, złożonych z olbrzymiej ilości elementarnych cząstek materii. Zachowanie się takiego ciała będzie zależne od przeciętnej zachowania się wszystkich cząstek, które się na nie składają, a zachowanie się dowolnej jednej cząsteczki nie będzie miało znaczenia dla zachowania się całej ich masy. Otóż gdy mamy do czynienia ze zdarzeniami masowymi lub raczej z całą masą zdarzeń, to w masie tej muszą wystąpić pewne prawidłowości statystyczne, chociażby poszczególne składowe zdarzenia przebiegały zupełnie nieprawidłowo i kapryśnie. Wobec tego zachowanie się większych ciał, będących skupiskiem ogromnej ilości cząstek elementarnych, musi jako zdarzenie masowe podlegać prawidłowości statystycznej, chociażby nawet zachowanie się cząstek elementarnych było zupełnie nieprawidłowe. Na tej drodze rodzi się

domysł, iż prawa rządzące zjawiskami, w których uczestniczą większe ciała, dadzą się sprowadzić do praw statystycznych /[przybliżonych]/. Wszelka prawidłowość w świecie, uważana dawniej za przejaw rządzącej w świecie tajemniczej przyczynowości, byłaby wedle tego poglądu jedynie prawidłowością statystyczną, nie kryjącą w sobie niczego tajemniczego. Prawidłowość ta występuje tylko tam, gdzie ma się do czynienia z olbrzymimi ilościami cząstek elementarnych. Ale w świecie tych cząstek panuje zupełny chaos i brak wszelkiej prawidłowości. Naszkicowany tutaj pogląd na istotę praw przyrody - uznany przez wszystkich, jeśli idzie o niektóre prawa fizyczne /np. prawa termodynamiki/ - jest jednak kwestionowany jako pogląd ogólny, usiłujący wszystkie prawa przyrody /poza takimi, które wprost wynikają z treści użytych w nich pojęć i stanowią tylko sądy analityczne/ sprowadzić do praw /[przybliżonych //statystycznych]/.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.185-194.

§8. Uporządkowanie czasowoprzestrzenne: infinityzm i finityzm

a. Dotąd mówiliśmy o zagadnieniu determinizmu jako o problemacie dotyczącym przyczynowego uwarunkowania PRZYSZŁOŚCI przez PRZESZŁOŚĆ, względnie przewidywalności przyszłości na podstawie przeszłości. W dziejach filozofii jednak zagadnienie to miewało jeszcze inne znaczenie, wiążące się z istotą CZASU. Nie łatwo z treści tego zagadnienia w prostych słowach zdać sprawę. Może najlepiej będzie je przedstawić, posługując się przenośnią. Mitologia grecka opowiada o wodzu tytanów imieniem

Kronos, który wydarł ojcu swemu, Uranowi, władzę nad światem, a chcąc się uchronić przed losem, jaki sam swemu ojcu zgotował, zabijał i pożerał swe dzieci zaraz po ich urodzeniu. Otóż ów Kronos miał być uosobieniem czasu /.../, jego stosunek do własnych dzieci miał oddawać w przenośni istotę czasu, który jest twórcą i niszczycielem swych własnych stworzeń. Każde radosne czy nieszczęsne zdarzenie zostaje przez czas powołane do życia i bytu, lecz natychmiast, po swym zaistnieniu, przez ten sam czas zostaje zepchnięte w przeszłość i przestaje istnieć.

Ale czy naprawdę, gdy stało się przeszłością, przestało istnieć? A może trwa i istnieje, a tylko nam się z oczu usunęło, jak drzewa przydrożne, migające przed oczami, gdy jadąc drogą w szybkim pędzie je mijamy. Może i przyszłe zdarzenia także czekają na nas w pogotowiu, podobnie jak na podróżnego czeka daleki krajobraz, niewidoczny jeszcze, zasłonięty mgłą dali. Może to tylko my nie umiemy patrzeć wzdłuż drogi, po której toczy się nasze życie, bo mamy wzrok ograniczony przez zasłonę, która nam tylko prostopadle do drogi patrzeć pozwala i sprawia, że widzimy tylko to, co właśnie mijamy. Może inna jakaś istota, której spojrzenia zasłona taka nie krępuje, widzi i to, cośmy już minęli, i to, co nas na drodze naszej spotka jeszcze, razem z tym, obok czego właśnie przechodzimy. Może tedy uprzywilejowane stanowisko, jakie przyznajemy chwili teraźniejszej, różnica, jaką czynimy między tym, co jest teraz, a tym, co było i będzie, pochodzi tylko od właściwego nam, ludzkim sposobu patrzenia na świat. W świecie rzeczywistym może nie ma różnicy w sposobie istnienia tego, co jest teraz, i tego, co było dawniej,

i tego, co będzie kiedyś. Może przeszłość, przyszłość i TERAŹNIEJSZOŚĆ są gotowe od początku świata, a różnica, jaką w ich istnieniu upatrujemy, jest różnicą tylko subiektywną, związaną z organizacją naszego umysłu.

b. Oto to drugie zagadnienie, które bywa również nazywane zagadnieniem determinizmu. Staraliśmy się je przybliżyć, posługując się zwrotami i terminami, za które nie chcielibyśmy przyjąć odpowiedzialności. Chodzi w nim o to, czy przyszłość jest już teraz gotowa, czy z dwóch zdań sprzecznych, z których jedno stwierdza, że pewien fakt zajdzie w przyszłości, a drugie temu samemu zaprzecza, już teraz jedno jest prawdziwe, a drugie fałszywe, czy może żadne nie jest jeszcze teraz ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz dopiero jedno stanie się takim, a drugie owakim, gdy nadejdzie właściwy moment. Ci, którzy wierzą, że cała przyszłość jest i była zawsze gotowa, tylko była nieobecna, wyznają pewnego rodzaju determinizm; ci, którzy przyjmują, że przyszłość nie jest jeszcze gotowa, lecz czas ją dopiero stwarza, wyznają indeterminizm. Referowany właśnie problemat wysunięty został m.in. przez /.../ Bergsona, opowiadającego się po stronie tak pojętego indeterminizmu, widzącego w czasie twórcę realnego świata /../, a w historii świata twórczą ewolucję /../.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.196-199.

c. W związku ze sprawą czasowoprzestrzennej charakterystyki rzeczywistości pozostaje zadawniony spór między INFINISTAMI a FINISTAMI. Chodzi w nim o to, czy świat /przyroda/ jest NIE-

SKOŃCZONY czasowo /WIECZNY/ i przestrzennie /NIEOGRANICZONY/, czy też skończony. Infinityści głosili pogląd, że rzeczywistość jest wieczna i nieograniczona, finityści - przeciwnie - odmawiali jej obu własności. Na przełomie XIX i XX wieku próbowali oni uzasadniać tę odmowę, powołując się na tzw. paradoksy kosmologiczne.

O skończoności czasowej świata, zdaniem finitystów, miał świadczyć m.in. PARADOKS TERMODYNAMICZNY, sformułowany przez Clausiusa i PARADOKS EKSPANSJI, autorstwa m.in. Lemaitre'a. Paradoks termodynamiczny opierał się na drugiej zasadzie termodynamiki głoszącej, że ciepło przechodzi zawsze od ciał cieplejszych od zimniejszych. Zjawiska cieplne są nie w pełni odwracalne: w układach zamkniętych /tzn. pozbawionych oddziaływania z otoczeniem/ po pewnym czasie ciepłota wyrównałaby się i samorzutnie nie mogłaby się różnicować, co jest warunkiem ż y c i a układu. Jeśliby wszechświat był układem zamkniętym, to groziłaby mu ś m i e r ć cieplna. Przeciwko paradoksowi termodynamicznemu infinityści, m.in. Marian SMOLUCHOWSKI /1872--1917/, wysunęli HIPOTEZĘ FLUKTUACYJNĄ. Okazało się mianowicie, że zdarza się, iż ciepło przechodzi z ciał zimniejszych do cieplejszych. Dlatego nawet jeśliby wszechświat był układem zamkniętym, może w nim dochodzić nie tylko do rozpraszania się energii, ale także i do jej zagęszczania.

Zgodnie z prawem Dopplera widmo świetlne przesuwa się ku czerwieni wraz z oddalaniem się źródła światła od obserwatora. Obserwacja poszczególnych części wszechświata upoważniła Hubble'a do przypuszczenia, że części owe /mgławice/ oddalają się

od nas - i to tym szybciej, im dalej się znajdują. Skoro tak - utrzymywali finityści - to wszechświat znajdował się kiedyś w stanie początkowym, kiedy to doszło do w i e l k i e g o w y b u c h u, co świadczyłoby o tym, że wszechświat nie jest nieskończony czasowo /bo ma początek/. Paradoksowi ekspansji infinityści przeciwstawili z kolei HIPOTEZĘ OSCYLACYJNĄ, sformułowaną przez Tolmana. Z tego, że mgławice obecnie się rozbiegają, nie wynika ani to, że tak było zawsze, ani to, że cały wszechświat się r o z s z e r z a. Jest prawdopodobne, że wszechświat kolejno rozszerza się i kurczy.

d. Występując przeciwko nieskończoności przestrzennej świata, finityści powoływali się z kolei na PARADOKS FOTOMETRYCZNY, sformułowany przez Olbersa i PARADOKS GRAWITACJI Neumanna. Olbers utrzymywał, że gdyby wszechświat był nieograniczony i równomiernie wypełniony świecącymi gwiazdami, a jego średnia gęstość przestrzenna /tj. liczba gwiazd na dany wycinek przestrzeni/ była różna od zera, to wtedy cała powierzchnia nieba powinna być oślepiająco jasna - jak powierzchnia słońca. Tymczasem jasność powierzchniowa nieba jest wielokrotnie /miliony razy/ mniejsza. Zatem wszechświat - konkludowali finityści - jest skończony przestrzennie /ograniczony/. Infinityści odwołali się w tym wypadku do HIPOTEZY ABSORBCYJNEJ, wysuniętej przez Hoffmeistera. Zgodnie z tą hipotezą promienie z odległych gwiazd są pochłaniane przez tzw. chmury materii c z ą s t e c z e k.

Paradoks grawitacji, który próbowano także interpretować na korzyść finityzmu, głosił, że gdyby świat był nieograniczony i wypełniony masami wykazującymi ciążenie, a średnia gęstość ich

rozmieszczenia przy przechodzeniu do coraz większych wycinków przestrzeni nie zbliżałaby się dostatecznie szybko do zera, wtedy przyspieszenia ruchu rzeczy mogłyby stać się nieokreślonymi lub nieograniczenie wielkimi. Skoro zaś niebo jest o s z a r - n e, a siła grawitacji działająca na Ziemię ma wielkość skończoną, ściśle określoną, to - sądzili finityści - wszechświat jest ograniczony. W sukurs infinitystom przyszła HIPOTEZA HIERARCHICZNA, której współczesną postać nadał Charlier. Jego zdaniem dostępne naszemu poznaniu bezpośredniemu gwiazdy tworzą mgławicę; mgławice tworzą gromady, te znów - gromady gromad itd. ad infinitum. Im w y ż e j się wznosimy, tym mniejsza jest gęstość materii. Pozwala to przyjąć, że przestrzeń świata jest nieskończona.

Nie wdając się w szczegóły, można powiedzieć, że paradoksy, na które wskazywali finityści, brały się stąd, iż w sposób nieuprawniony rozciągano prawidłowości obowiązujące dla przedmiotów ograniczonych - na całość nieograniczoną. Argumentację finitystów obciążało więc błędne koło.

Współczesne problemy nieskończoności odżyły znowu na gruncie teorii względności.

J.Jadacki

§9. Wolność woli: determinizm a autonomizm

Z zagadnieniem [...] [zakresu obowiązywania zasady przyczynowości] wiązało się często inne zagadnienie, uczuciowo nieobojętne, mianowicie problemat WOLNOŚCI WOLI.

Wolność woli, o którą w tym zagadnieniu idzie, nie zawsze

w tym samym upatrywano. I tak niekiedy upatrywano wolność woli człowieka w tym, iż potrafi on być wierny temu, co uważa za najbardziej godne zabiegów i starań, i nie daje się żadnym pokusom sprowadzić z uznanej przez się za właściwą drogi, nie daje się niczemu przynęcić ani niczym odstraszyć. Tak pojmowana wolność woli, jedna z najwspanialszych cech charakteru ludzkiego, zasługuje raczej na nazwę "siły woli" niż jej wolności.

Nadawano jeszcze i inne znaczenie terminowi "wolność woli". [...] Przy tym znaczeniu pytanie, czy wola człowieka jest wolna, sprowadza się do tego, czy akty woli człowieka są jednoznacznie określone przez pewne przyczyny, czy też nie. Idzie tu o to, czy człowiek mający pewien charakter, skłonności i upodobania, musi wobec pewnych motywów podjąć określone postanowienie [- jak chcieliby zwolennicy HETERONOMIZMU -] czy też człowiek o danym charakterze może wobec danych motywów postanowić tak lub inaczej [- jak utrzymywali AUTONOMIŚCI]. Zagadnienie wolności woli dotyczy więc tego, czy wola człowieka jest podporządkowana ogólnej zasadzie przyczynowości, czy też się spod jej rygoru wyłamuje, czy akty woli człowieka są tylko pośrednimi ogniwami w łańcuchach przyczynowych, mającymi zarówno swe skutki, jak też i przyczyny, czy też stanowią one zawsze tylko początek jakiegoś łańcucha przyczynowego, mający wprawdzie swe skutki, ale nie mający przyczyn. Uznanie woli ludzkiej za wolną w powyższym sensie zdawała się dawnej godność człowieka, którą zdaje się poniżać myśl, iż człowiek jest tylko składnikiem przyrody, zdanym na łaskę i niełaskę sił w niej panujących, którym nie może się oprzeć. Wypadki, w których człowiek silny potrafi przeciwsta-

wić się pokusom, zwalczać niskie motywy, zdawały się wykazywać, że człowiek potrafi być panem siebie samego i przeciwstawiać się siłom natury. Wydawało się na koniec, że wolność woli jest warunkiem, bez którego nie można by uważać, iż człowiek odpowiada moralnie za swoje czyny. Sądzono bowiem, że gdyby wola człowieka nie była wolna, gdyby człowiek wyposażony przez naturę w pewien wrodzony charakter i skłonności nie mógł wobec danych motywów dokonywać wyboru, lecz musiał w pewien sposób, to znaczy tak, lecz nie inaczej postąpić, to nie byłby odpowiedzialnym sprawcą swoich czynów, lecz tylko automatem, wykonującym to, co wynika w sposób konieczny z jego natury. Odpowiedzialność za czyny człowieka spadałaby więc nie na niego, lecz na tego, który dał mu taką a nie inną naturę.

To były, jak się zdaje, główne motywy skłaniające filozofów do czynienia dla woli ludzkiej wyjątku od zasady powszechnej przyczynowości. Sprawy te były często w filozofii rozpatrywane. Wolność woli miała swoich zwolenników, ale i przeciwników, którzy wykazywali, że fakt tzw. panowania nad sobą daje się doskonale pogodzić z przyjęciem, iż wszystkie postanowienia człowieka są przez pewne warunki jednoznacznie zdeterminowane, a odpowiedzialność moralna daje się pojąć w taki sposób, który nie wymaga przyjęcia wolności woli.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.194-196.

Rozdział V

SPÓR O ROZWÓJ PRZYRODY

§10. Celowość w przyrodzie: mechanizm i finalizm

a. Czy świat jest urządzony celowo, czy też toczy się na oślep przed siebie? Oto ogólnikowe sformułowanie zagadnienia, na które mechanizm odpowiada przecząco, finalizm zaś twierdząco. Kierunek zwany "FINALIZMEM" lub x"teleologizmem"x przyjmuje mianowicie, że świat jest urządzony celowo, MECHANIZM zaś przeczy temu. /.../ Przeciwstawnyx teleologizmowix kierunek nazywa się "mechanizmem", ponieważ wyznawcy tego kierunku sądzą, że tok wszystkich zjawisk w świecie przebiega jak w jakimś mechanizmie i nie jest kierowany celami, tak jak dzieła ludzkie.

b. /.../ Pogląd finalistyczny może występować pod postacią antropomorficzną lub inną. ANTROPOMORFICZNY FINALIZM głosząc tezę, iż świat jest urządzony celowo, rozumie ją tak, że świat jest zamierzonym dziełem istoty zdolnej myśleć, chcieć i wolę swą urzeczywistniać, skonstruowanym przez nią w pewnym celu. Zwolennikom tego poglądu wydaje się mianowicie, że w przyrodzie spotykamy wiele szczegółów, których inaczej wyjaśnić nie można jak tylko przez hipotezę, iż zostały one przez istotę inteligentną i przepotężną skonstruowane dla osiągnięcia pewnych dążeń świadomie przez tę istotę przeżywanych.

Antropomorficzny finalizm, uważający cały świat za dzieło istoty dążącej do pewnego celu /lub do pewnych celów/, łączy się z poglądem przyjmującym istnienie osobowego Boga, stwórcy i kierowcy świata.

Jak z powyższego widać, finalizm antropomorficzny należy raczej do xstanowiskx związanych z religią niż wyrastających z badań przyrodniczych. Z tych badań wyrasta częściej kierunek przeciwstawiający się antropomorficznemu finalizmowi, tj. filozoficzny mechanizm, a więc pogląd, iż dla wyjaśnienia zjawisk przyrody niepotrzebna jest hipoteza, jakoby świat był dziełem Stwórcy realizującego w nim swoje zamierzenia.

Finalizm twierdzi, iż liczba faktów, których inaczej rozumieć nie można, jak tylko jako przejawy celowego działania Stwórcy, jest ogromna. Można je znaleźć zarówno w przyrodzie nieorganicznej, jak również w świecie organicznym. W przyrodzie - powiadają finaliści - nie wszędzie występują warunki umożliwiające życie organiczne, spotykamy je jednak wyjątkowo na Ziemi. Od prawidłowości panujących w przyrodzie spotykamy też odchylenia, bez których życie, a przynajmniej pewne jego formy, byłyby niemożliwe. Np. wszystkie ciecze, z wyjątkiem wody, gęstnieją w miarę ich ochładzania, jedna tylko woda jest najgęstsza w temperaturze +4°C i rozrzedza się, zarówno gdy ją powyżej tej temperatury ogrzewamy, jak też gdy ją poniżej +4°C ochładzamy. Tej wyjątkowej własności wody zawdzięczamy fakt, że w porze mrozów rzeki i jeziora nie zamarzają do dna, lecz że pokrywają się tylko skorupą lodu, pod którym utrzymuje się woda o temperaturze +4°C. W wodzie tej mogą utrzymać się przy życiu ryby i inne organizmy, które musiałyby zginąć, gdyby cała woda w lód się przemieniła. Oto przykład, jeden z wielu, iż od prawidłowości przyrody zdarzają się wyjątki, bez których życie organizmów byłoby niemożliwe. Czyż to wyjątkowe wyposażenie Ziemi w warunki

umożliwiające na niej życie organizmów, czy, dalej, te wyjątki od prawidłowości przyrody, bez których życie nie mogłoby istnieć, nie świadczą o tym, że Stwórca świata po to Ziemię tak urządził i umyślnie ustanowił te odchylenia od regularności przyrodzonych, aby życie mogło powstać na Ziemi i na niej się utrzymać?

c. Tak wygląda jeden z toków myśli snutych przez finalistów. Zastanówmy się nad tym, czy ten tok myśli daje się w jakiś sposób logicznie obronić. Jeśli spotkam w górach budę skleconą z desek, mogącą służyć jako schronienie od deszczu i wiatru, to wnoszę stąd, że ktoś w tym celu budę tę sklecił, aby ludziom służyła. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w taki sam sposób, w jaki z pożyteczności napotkanej budy wnoszę o tym, że ją ktoś dla tego pożytku właśnie postawił, wnioskuję też z korzystnego dla istot organicznych układu stosunków w przyrodzie o tym, że je Stwórca celowo ustanowił dla dobra istot organicznych. Jednakże podobieństwo obu tych rozumowań jest tylko pozorne. Gdybym przed spotkaniem się z ową budą w górach nie był wiedział, że ludzie budy takie w pewnym celu stawiają, nie wyprowadziłbym i tym razem wniosku, że buda owa została celowo przez kogoś postawiona. Wnioskowanie moje w wypadku owej budy należy do rodzaju wniosków, które w logice nazywa się "wnioskowaniem z analogii". Sam fakt napotkania jakiegoś wyjątkowego układu rzeczy, który jest pożyteczny, nie stanowi jeszcze podstawy do wnioskowania, że ten układ rzeczy został przez kogoś celowo dla tego pożytku stworzony. Gdybym np. napotkał w górach spiętrzenie ogromnych złomów skalnych, pod którymi znajdowałaby się wnęka,

mogąca - tak jak owa buda - dostarczyć schronienia, to stąd, że to jest wyjątkowy układ rzeczy i że jest on pożyteczny, nie wysnułbym wniosku, iż ktoś poukładał owe ogromne skały umyślnie w tym celu, by się było gdzie schronić w razie deszczu. Otóż wnioskowanie finalistów jest podobne do tego ostatniego, nieuprawnionego rozumowania, a nie do tamtego, które dotyczyło owej budy. Wnioskując z korzystnego dla organizmów żyjących na Ziemi układu stosunków w wszechświecie o tym, że to Stwórca umyślnie dla dobra tych organizmów świat tak urządził, nie wnioskujemy z analogii. Nie znamy przecież innego wypadku, w którym by podobny układ stosunków jak ten, który teraz finaliści chcą uważać za celowe dzieło Stwórcy, został umyślnie przez kogoś wytworzony dla czyjegoś dobra. Wnioskowanie finalistów zakłada domyślną przesłankę, że ilekroć spotyka się układ warunków odmienny od normy, który jest korzystny dla kogoś lub czegoś żyjącego, to układ ten jest celowym dziełem istoty życzliwej. Przesłanka ta jest oczywiście fałszywa, albowiem posługując się nią można by stąd, iż rozdający karty rozdzielił je dla jednego z graczy wyjątkowo korzystnie, wyprowadzić wniosek, że rozdający uczynił to umyślnie z życzliwości dla szczęśliwego gracza albo że jakieś dobre duchy, życzliwe temu graczowi, umyślnie wpłynęły na taki rozkład kart. Można by, korzystając z tej przesłanki, wnioskować, że skoro wyjątkowo w piwnicy domu panuje wilgoć umożliwiająca życie pleśni murowej, to budowniczy domu umyślnie postarał się o tę wilgoć, aby mogła żyć pleśń. Wnioski to niedorzeczne, a więc i niedorzeczna przesłanka, na której się opierają.

Jest rzeczą jasną, że gdziekolwiek napotkamy życie organicz-

ne, będą też musiały być spełnione warunki, które je umożliwiają. Wolno nam więc powiedzieć, że dzięki tym warunkom życie takie istnieje. Dopóki jednak gdzie indziej nie stwierdzimy, że takie warunki ktoś celowo z życzliwości dla organizmów ustanawiał, nie będziemy mieli prawa i w tym wypadku powiedzieć, że warunki te zostały przez kogoś ustanowione po to, aby życie organiczne istniało.

d. Za dowód celowego urządzenia świata uważają jednak finaliści przede wszystkim ustrój istot organicznych i ich niezwykłe przystosowanie do warunków życia. Na niezliczonych przykładach pokazuje się, jak niezwykle skomplikowanym, subtelnym i zharmonizowanym aparatem jest każdy organizm, pokazuje się dalej, jak niezwykle m ą d r y jest ten aparat, tzn. pokazuje się, że organizm jest dzięki swej strukturze przystosowany znakomicie do zmiennych warunków życia, dzięki czemu może się utrzymać przy życiu i przekazać to życie potomstwu, dopóki okoliczności zewnętrzne nie staną się dlań katastrofalne. Otóż zwolennicy finalizmu sądzą, iż tak kunsztowne i tak bardzo do warunków zewnętrznych przystosowane aparaty nie mogły powstać wskutek p r z y p a d k u, lecz muszą być dziełem Stwórcy, który im umyślnie nadał tak m ą d r ą budowę, aby mogły żyć i utrzymać swój gatunek.

Poglądu tego nie podziela filozoficzny mechanizm, którego zwolennicy sądzą, że powstanie najbardziej kunsztownych organizmów, wyposażonych w ustrój umożliwiający im utrzymanie się przy życiu ich samych i ich gatunku, daje się wyjaśnić bez hipotezy celowego działania Stwórcy. Teorią, która usiłuje nie [...]

/odwołując się/ do czynników nadprzyrodzonych wyjaśnić, w jaki sposób powstały organizmy tak wspaniale przystosowane do warunków życia, jest teoria walki o byt, której twórcą był Darwin. Wedle tej teorii /skorygowanej przez poglądy nowsze/ na skutek pewnych wpływów zewnętrznych zachodziły niekiedy w komórkach rozrodczych pewnych organizmów pewne zmiany, wskutek których bezpośrednie potomstwo tych organizmów otrzymywało pewną cechę różniącą je od rodziców, i to taką cechę, która przenosiła się na dalsze generacje. Ta nowa cecha mogła owemu potomstwu być pożyteczna dla utrzymania się przy życiu, ale mogła też być szkodliwa albo obojętna, innymi słowy, potomstwo to mogło być lepiej przystosowane do życia, a mogło też być przystosowane gorzej lub tak samo. Otóż jest rzeczą jasną, że jeśli wśród generacji późniejszych znajdowały się odmiany lepiej przystosowane do życia, to raczej te niż inne utrzymały się przy życiu i rozmnożyły się. W walce o byt zwyciężają odmiany lepiej przystosowane. Tym sposobem z biegiem czasu przodków mniej dobrze przystosowanych do życia zastępowało to ich potomstwo, które lepiej od nich dawało sobie radę z warunkami życia, a nie to, które gorzej było przystosowane do tych warunków. Tym też sposobem powstawały organizmy coraz wyżej zorganizowane, tzn. wyposażone w aparaturę coraz bardziej skomplikowaną i dzięki temu umiejące sobie radzić w coraz różnorodniejszej skali warunków.

Nie negując, że rozwój organizmów mógł się dokonywać na drodze wskazanej przez teorię walki o byt, podnoszą zwolennicy finalistycznego poglądu na świat, iż jest niesłychanie mało

prawdopodobne, aby na tej drodze udało się wyjaśnić wszystkie szczegóły tak niezwykle skomplikowanej i tak dokładnie niejako obliczonej na warunki życia aparatury wyższych organizmów. Ileż to - powiadają - musiałoby być tych przypadkowych zmian, aby wśród nich obok niezliczonego mnóstwa zmian szkodliwych i obojętnych wystąpiły te wszystkie pożyteczne, które byłyby potrzebne dla powstania wspaniałych, przekraczających o całe niebo dzieła wynalazczości ludzkiej aparatur, jakie znajdujemy w świecie organicznym. Takie zaś nagromadzenie przypadków wydaje się wprost nieskończenie mało prawdopodobne. W odpowiedzi na taki zarzut można by zauważyć, iż przyroda miała do swej dyspozycji bezmiar prawie czasu na wyprodukowanie żyjących dziś organizmów. Urodzenie się cielęcia o dwu głowach jest zdarzeniem rzadkim i dlatego mało jest prawdopodobne, iżby w danej miejscowości w ciągu obecnego roku urodziło się cielę o dwu głowach. Jest jednak rzeczą prawdopodobniejszą, aby to się stało w ciągu dwu lat, jeszcze prawdopodobniejsze jest, że zdarzenie to zajdzie choćby raz w ciągu stu lat, a jeszcze bardziej prawdopodobne, że zajdzie w ciągu lat tysiąca. Jeśli uważamy za niesłychanie mało prawdopodobne zajście wszystkich tych przypadków, które trzeba by, wedle teorii walki o byt, przyjąć dla wyjaśnienia powstania żyjących dziś organizmów, to oceniamy, być może, to prawdopodobieństwo zbyt nisko dlatego, że dokonywamy perspektywicznego skrótu czasu, w ciągu którego miałyby zajść te przypadki. [..]

2. Nie wszystkie [..] kierunki filozoficzne, które nazywa się "kierunkami finalistycznymi", występowały pod postacią

finalizmu antropomorficznego. Nie był np. antropomorficznym finalizm Arystotelesa. Filozof ten, mówiąc o tzw. z a s a d a c h, c z y l i p r z y c z y n a c h b y t u, wyróżniał cztery ich rodzaje, a wśród nich tzw. przyczynę sprawczą i tzw. przyczynę celową. Przez przyczynę sprawczą rozumiał on to samo mniej więcej, co się pospolicie rozumie przez przyczynę. Przyczyną celową natomiast miała być aktualizująca się w rozwijającym się przedmiocie jego f o r m a /.../. Gdy np. mamy do czynienia z rozwijającym się organizmem jakiegoś owada, który, wylągłszy się z jaja, przyjmuje naprzód postać larwy, potem poczwarki, a na koniec postać doskonałą, to f o r m ę jego stanowi ta właśnie doskonała postać, jaką owady danego gatunku normalnie przyjmują na końcu swego rozwoju. Otóż, zdaniem Arystotelesa, ta właśnie forma, czyli postać doskonała, która urzeczywistnia się, w razie pomyślnych okoliczności, na końcu procesu rozwojowego, ma wpływ na przebieg tego procesu, ona go prowadzi i nim kieruje. Owa forma należy, oczywiście, do świata abstrakcji /idei Platońskich/, nie jest zaś jakimś zdarzeniem lub rzeczą ze świata realnego. Arystoteles nie sądzi, jakoby wcielenie się tej formy w rozwijający się organizm było celem w antropomorficznym sensie, a więc w tym znaczeniu, jakoby ktoś świadomie chciał tego wcielenia i cały proces rozwojowy stworzył po to, aby w tej formie umożliwić wcielenie się w ów organizm. Nie jest więc owa forma czy też jej wcielenie się celem rozwoju w sensie dosłownym, lecz w jakimś sensie przenośnym, którego Arystoteles wyraźnie nie eksplikuje. Analogia pomiędzy tym przenośnym a dosłownym rozumieniem "celu" polega na tym, że podobnie jak cel w rozumie-

niu dosłownym pojawia się na końcu procesu działania jako jego uwieńczenie, tak też i owo wcielenie się formy, tj. doskonałej postaci, w rozwijający się organizm występuje /w normalnych warunkach/ przy końcu procesu rozwojowego jako jego uwieńczenie. Wedle Arystotelesa owa normalnie przy końcu rozwoju pojawiająca się ostatnia faza procesu d z i a ł a, niejako przyciągając ku sobie rozwijający się organizm. Ze względu na to jej d z i a ł a n i e nazywa ją Arystoteles przyczyną, a ze względu na to, że nie jest ona od samego procesu wcześniejsza, lecz stanowi /normalnie/ końcową jego fazę, nazywa ją "PRZYCZYNĄ CELOWĄ" /w przeciwieństwie do wcześniejszej PRZYCZYNY SPRAWCZEJ/.

Otóż Arystoteles sądził, że wszędzie, gdzie się coś dzieje, są czynne obok przyczyn sprawczych, które nie wystarczają jednak dla wyjaśnienia danego zjawiska, również przyczyny celowe, czyli /w przenośnym sensie/ cele. Przyczynę celową posiada też cały tok zdarzeń w świecie, lub krócej, cały świat, pojęty jako gigantyczny i niesłychanie złożony proces, rozwijający się w czasie. Przyczyną celową świata jest - podobnie jak w organizmach - jego forma. Formę świata, ku której urzeczywistnieniu świat w samym rozwoju zdąża, nazywa Arystoteles "Bogiem". Bóg porusza świat - jak mówi Arystoteles - nie jako p o r u s z y c i e l *[...]*, lecz jako przedmiot umiłowania *[...]*, jako cel dążenia *[...]*.

f. Poza już omówionymi sposobami pojmowania celowości istnieje w mowie codziennej jeszcze inne. Mówi się np. o celowym urządzeniu żywych organizmów, o celowym ich zachowaniu się itp.

Gdy np. mówię, że organizm zwierzęcia jest urządzony celowo, to nie chcę przez to stwierdzić, że ktoś go tak urządził, aby urzeczywistnić jakiś cel, ale po prostu tylko to, że jest on urządzony w sposób korzystny dla niego samego lub dla gatunku, do którego należy. Gdy mówię np., że wytwarzanie barwnych kwiatów przez rośliny owadopylne jest celowe, nie chcę przez to powiedzieć, jakoby rośliny świadomie wytwarzały kwiaty po to, aby przez to osiągnąć pewien zamierzony cel, lecz rozumiem przez to, iż to wytworzenie kwiatów przyczynia się do utrzymania gatunku tej rośliny. Przy tym rozumieniu celowości celowe jest to, co przyczynia się do osiągnięcia jakiejś wartości, jakiegoś dobra. Takie rozumienie celowości nazwiemy "CELOWOŚCIĄ UTYLISTYCZNĄ".

[...] Otóż w związku z tym pojęciem celowości pozostaje *[...]* zagadnienie *[...]*, *[*z którym zetknęliśmy się już przy sposobności omawiania sporu o tworzywo rzeczywistości, mianowicie zagadnienie*]* optymizmu i pesymizmu. *[*Kontrowersje między optymizmem i pesymizmem może dotyczyć m.in. tego,*]* czy świat jest urządzony c e l o w o, tzn. tak, że przyczynia się do urzeczywistnienia takiego lub innego dobra, czy też, przeciwnie, urzeczywistnieniu tego dobra się przeciwstawia. Pierwszy pogląd *[...]* *[*jest poglądem*]* optymizmu, drugi *[-]* pesymizmu. Zależnie od tego, o jaką przy tym wartość, czyli o jakie dobro chodzi, mamy do czynienia z różnymi odmianami optymizmu i pesymizmu. Może chodzić o dobro biologiczne, o warunki pomyślne dla utrzymania organizmów lub gatunków biologicznych przy życiu. Można pytać, czy wszystkie szczegóły urządzenia organizmów są korzystne dla utrzymania ich przy życiu i normalnego ich rozwoju w

danych warunkach. Dobrem, o które może chodzić, może być szczęście. Wtedy w zagadnieniu optymizmu i pesymizmu idzie o to, czy urządzenie świata sprzyja osiągnięciu na nim szczęścia. [...] Może dalej chodzić o dobro moralne, można mianowicie pytać, czy świat zmierza ku urzeczywistnieniu dobra moralnego, czy też, przeciwnie, przeważa w nim zło moralne. [...] [Wtedy] mielibyśmy do czynienia z OPTYMIZMEM wzgl. PESYMIZMEM ETYCZNYM. Można [...] [jednak] mówić o OPTYMIZMIE względnie PESYMIZMIE ESTETYCZNYM; pierwszy utrzymywałby, że w świecie przeważa piękno, drugi widziałby w nim przewagę brzydoty.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.199-206, 209-211, 216-217.

§11. Wielopostaciowość przyrody: holizm i redukcjonizm

a. [x]Mechanizmu[x], który głosi po prostu tylko, że dla wyjaśnienia zjawisk przyrody nie trzeba sięgać do hipotezy celowego urządzenia świata przez planowo działającego jego stwórcę, nie należy mieszać z [...] [poglądem], że dla wyjaśnienia zjawisk przyrody organicznej wystarczają te prawa, które są niezbędne i wystarczające dla wyjaśnienia zjawisk przyrody nieorganicznej, że więc [w szczególności] wszystkie prawa biologiczne dadzą się wywieść z praw fizyki i chemii.

[Pogląd taki jest pewną formą REDUKCJONIZMU, tj. poglądu, że każde zjawisko złożone /UKŁAD/ jest sprowadzalne do zjawisk prostszych /części układu/. Ta SPROWADZALNOŚĆ może być rozumiana bądź w ten sposób, że układ wywodzi się /pochodzi/ od części, bądź że jest wyznaczony co do swych właściwości w pełni i tylko

przez ilość, właściwości, a nadto wzajemne oddziaływanie swoich części./

Przeciwieństwem /.../ /wskazanej postaci redukcjonizmu/ jest WITALIZM, który uważa, że prawa rządzące przyrodą nieorganiczną nie wystarczają dla zdania sprawy z faktów świata organicznego, że więc prawa fizyko-chemiczne nie wystarczają dla wyjaśnienia wszystkich zjawisk biologicznych.

b. Witalizm w swej pierwotnej postaci, tzw. PALEOWITALIZM, przyjmował, iż przebiegiem procesów organicznych kierują tzw. siły witalne lub tajemnicze istoty zwane "archeuszami", które sterują energią fizyczną, dostarczaną organizmom z zewnątrz, w taki sposób, by organizm mógł się rozwinąć i utrzymać przy życiu. Jednakże tylko w najbardziej prymitywnej postaci owego paleowitalizmu przyjmowano, iż ów sternik organizmu jest istotą, która świadomie dąży do pewnych celów, a więc skłaniano się do antropomorficznego finalizmu, i to tylko w postaci ograniczonej do organizmów, a nie odnoszonej do całości świata. Witalizm we współczesnej postaci apeluje wprawdzie też do udziału czynników nazywanych "dominantami", "ENTELECHIAMI", "psychoidami" itd., które kierują przebiegiem zjawisk w świecie organicznym wedle praw całkowicie odmiennych od tych, jakie rządzą przyrodą nieorganiczną, zwolennicy jednak tego neowitalizmu zastrzegają się wyraźnie przeciwko traktowaniu owych entelechii, psychoidów itd. jako istot świadomie dążących do pewnych celów. Witalizm, a zwłaszcza witalizm współczesny, daleki jest więc od antropomorficznego finalizmu.

Najbardziej do antropomorficznego finalizmu zbliża się tzw.

PSYCHOWITALIZM, który przyjmuje, iż całą przyroda żywa, każda jej komórka, każdy organizm wyposażony jest w duszę, która dąży do rozwoju, utrzymania organizmu itd., dąży jednak do tych celów w sposób nieświadomy. W psychowitalizmie odzywają się echa Leibnizowskiej nauki o monsadach i filozofii Fechnera, który cały wszechświat i wszystkie jego składniki uważał za wyposażone w dusze. Zarówno Leibnis jak i Fechner byli wyznawcami kierunku finalistycznego.

c. /U współczesnych witalistów spotykamy się z przenośnym rozumieniem celowości - podobnym do rozumienia Arystotelesowskiego./ Twierdzą oni mianowicie, że procesy rozgrywające się w organizmach są celowe w tym znaczeniu, że nie podobna ich przebiegu przewidzieć, gdy się zna tylko warunki wcześniejsze, lecz że potrzebna jest nadto znajomość fazy końcowej, jaką indywidua gatunku, do którego dany organizm należy, osiągają w swym rozwoju w warunkach normalnych. Ona to dopiero, owa końcowa faza normalnego rozwoju organizmów danego gatunku /pojęcie zbliżone do pojęcia "formy" Arystotelesa/, łącznie z warunkami wyprzedzającymi i towarzyszącymi poszczególnym fazom rozwoju, wyznacza jego rzeczywisty przebieg.

Oto eksperymentujący przyrodnik obcina dwom jaszczurkom ogony i prawe tylne nogi. Po pewnym czasie wytwarzają się na okaleczonych miejscach tkanki regeneracyjne. U jednej jaszczurki z tkanki powstałej na miejscu ogona rozwija się ogon, z tkanki powstałej na miejscu nogi - noga. U drugiej jaszczurki dokonywa jednak eksperymentator ponownego zabiegu: przeszczepia mianowicie tkankę, z której miał powstać ogon, na miejsce nogi, zaś

tkankę, z której miała powstać noga, na miejsce ogona. Można by oczekiwać, że z tej drugiej jaszczurki, na której ponownego zabiegu dokonano, wyrośnie potwór z nogą na miejscu ogona i z ogonem na miejscu nogi. Tymczasem i ta druga jaszczurka osiąga po pewnym czasie postać normalną. Przebieg tego eksperymentu ma - zdaniem witalistów - wykazywać, że o tym, co się z danej tkanki regeneracyjnej rozwinie, nie decyduje jej struktura chemiczna i cytologiczna. Wszak z takiej samej tkanki, z której u pierwszej jaszczurki powstał ogon, wyrosła u drugiej jaszczurki noga - i na odwrót. Widać więc, że taka sama część organizmu rozwija się w różnych warunkach rozmaicie. Z jej składu i z jej budowy nie podobna przewidzieć, jak się ona rozwinie. Tyle tylko można powiedzieć: w różnych warunkach rozwijać się będzie rozmaicie, zawsze jednak tak, że w efekcie końcowym powstanie zwierzę o postaci normalnej. Musimy się odwołać do tej normalnej postaci, osiąganej dopiero przy końcu procesu rozwojowego, gdy zechcemy podać prawo określające, w jaki sposób dokona się rozwój. Bez znajomości końcowej fazy rozwoju nie potrafimy przewidzieć przebiegu rozwoju. W tym sensie można też powiedzieć, że owa normalna postać, którą organizm osiąga przy końcu rozwoju, działa wstecz w czasie i kieruje przebiegiem wcześniejszych faz rozwojowych.

Przebieg procesu rozwojowego w organizmie, rozpatrywany w tym świetle, przypomina przebieg ludzkiego działania kierowanego przez wytknięty cel. Gdy płynie łódka sterowana przez żeglarza zdążającego do pewnego celu, reaguje on na różne prądy i wiatry rozmaicie, ustawia ster lub żagiel tak lub inaczej, zawsze jed-

nak tak, że w rezultacie cel zamierzony zostanie osiągnięty. Ów cel leżący w przyszłości, do którego żeglarz zdąża świadomie, wpływa więc na jego obecne zachowanie się, zdarzenie przyszłe wpływa na zdarzenie wcześniejsze. Nikt też, kto nie zna celu, do którego żeglarz zmierza, nie potrafi przewidzieć, jak się on zachowa przy sterowaniu łódką. Podobnie, zdaniem witalistów, zachowania się rozwijającego się organizmu nie podobna też przewidzieć, gdy się nie zna normalnego stanu końcowego jego rozwoju. To podobieństwo pomiędzy organicznym procesem rozwojowym a celowym działaniem człowieka, podobieństwo polegające na tym, że tak samo, jak zachowania się działającego z pewnym celem człowieka niepodobna przewidzieć bez znajomości celu, do którego przez to działanie człowiek zdąża, tak też przebiegu rozwoju organicznego niepodobna przewidzieć bez znajomości normalnej końcowej postaci zwierzęcia - skłania niektórych witalistów do nazywania procesów organicznych procesami celowymi. Nazywając te procesy celowymi, nie biorą jednak witaliści owej celowości w dosłownym, antropomorficznym znaczeniu, lecz nadają temu terminowi znaczenie przenośne, wykazujące tylko pewne analogie z celowością antropomorficzną.

d. /../ Wywody powyższe pozwalają nam zwrócić uwagę na jeden jeszcze osobliwy rys, pojawiający się u nowszych przyrodników, zwłaszcza biologów i psychologów, rys posiadający doniosłe znaczenie dla poglądu na strukturę przyrody i nie pozbawiony ogólniejszego znaczenia. Nauki zajmujące się przyrodą martwą przyzwyczaiły nas do tego, by zachowanie się przedmiotów złożonych tłumaczyć zachowaniem się ich składników/, przyzwyczaiły

nas zatem do redukcjonizmu. Jak pamiętamy redukcjonizm/ prawa rządzące przebiegiem całości złożonych /.../ /traktuje/ jako następstwa praw rządzących elementami tych całości. Otóż biologowie współcześni, mając na oku wypadki podobne do wypadku rozpatrywanego powyżej i liczne inne, dochodzą do przekonania, że jeśli idzie o przyrodę żywą, to znajomość praw rządzących elementami nie wystarcza dla wywiedzenia z nich praw, które rządzą złożonymi z nich całościami, lecz że dla zrozumienia zachowania się całości złożonych trzeba sięgać do praw swoistych, nieprzywiedlnych do praw odnoszących się do elementów. Co więcej, sądzą oni, że znajomość całości i praw nimi rządzących jest niezbędna dla zdania sprawy z zachowania się elementów. Pogląd ten, posiadający licznych wyznawców wśród biologów i psychologów, nazywa się "HOLIZMEM" /.../. Doktryna ta, która rozpatruje jako całości nie tylko poszczególne organizmy zwierzęce i roślinne, ale również złożone z indywidualnych organizmów kolonie i zespoły, głosi, że zachowanie się takich zespołów odbywa się wedle praw niesprowadzalnych do praw rządzących zachowaniem się indywidualnych organizmów, upatruje w tych zespołach coś więcej niż tylko sumę organizmów, widzi w nich jakby indywidua wyższego rzędu, posiadające życie swoiste - i swoiste prawa. Nie mogła też ta doktryna nie mieć wpływu na poglądy dotyczące stosunku jednostki ludzkiej do społeczeństwa, dostarczając w pewnym sensie poparcia tendencjom antyindywidualistycznym, przyznającym pewien prymat organizmom społecznym, jak naród lub państwo, przed jednostką ludzką.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.207-209, 211-215.

§12. Zmienność przyrody: dialektyzm i ewolucjonizm

a. U idealistów obiektywnych, a przede wszystkim u Hegla, podkreśla się myśl następującą: Skoro przyroda jest tylko fenomenem świata ducha obiektywnego, to prawa rządzące przyrodą są tylko odbiciem praw rządzących w świecie ducha obiektywnego. /.../ /A/ w świecie ducha obiektywnego /.../ rządzą xP R A W A D I A L E K T Y K I x. W prawach przyrody muszą się więc odzwierciedlać xprawa dialektykix. /.../ Mają to być prawa ustanawiające pewną huerarchię wśród pojęć /idealnych/, poczynając od najogólniejszego z nich - pojęcia "bytu". Zasada tej hierarchii jest taka, że odnośne pojęcia układają się w pary pojęć sprzecznych /np. byt, niebyt/, które Hegel nazywa "T E Z Ą" i "A N - T Y T E Z Ą", po każdej zaś takiej parze w tej hierarchii następuje jakieś pojęcie trzecie, które Hegel nazywa ich "S Y N - T E Z Ą", a które zawiera w swej treści pewne elementy zaczerpnięte z treści zarówno tezy, jak też i antytezy. Taką np. syntezą pojęcia "BYTU" i "NIEBYTU" ma być wedle Hegla pojęcie "STAWANIA SIĘ", jako że to, co się dopiero staje, zarazem i jest już, i jeszcze jakoby nie jest. Ta dialektyczna hierarchia pojęć idealnych ma, wedle Hegla, posiadać swoje odbicie w chronologicznym porządku, w jakim po sobie następują twory przyrody. W przyrodzie każdemu stanowi rzeczy ma - wedle Hegla - towarzyszyć jakaś jego antyteza. Owa teza i antyteza, zmagając się ze sobą, dają początek jakiemuś stanowi nowemu, będącemu pewną syntezą zmagających się PRZECIWIEŃSTW. Tak to - wedle Hegla - prawa dialektyki rządzić mają biegiem przyrody. Nie uważa jednak Hegel owych praw dialektycznych rządzących biegiem przyrody za coś pierwot-

nego, co należałoby empirycznie tylko stwierdzić i tym się zadowolić, przeciwnie, uważa on /taki właśnie bieg //dialektykę// przyrody za konsekwencję tego, iż przyroda jest tylko odwzorowaniem świata ducha, w którym panuje porządek dialektyczny i który dlatego musi się też odwzorowywać w przyrodzie.

b. /.../ Dialektyczna teoria Hegla ma zawierać najogólniejsze prawa rządzące wszelkim rozwojem, wszelką zmianą zachodzącą w przyrodzie. Do praw tych dochodzi Hegel na drodze czysto rozumowej spekulacji, nie /.../ /odwołując się/ wcale do xspostrzeżeniax, a więc a priori. Jedną z przesłanek, na których się Hegel przy tym opiera, jest jego idealizm. Jednakże wnioski wyprowadzone z pewnych przesłanek mogą być prawdziwe, mimo że przesłanki, z których te wnioski zostały wyprowadzone, są fałszem. Można więc odrzucać cały idealizm Hegla, a mimo to /.../ /bronić DIALEKTYZMU, a więc poglądu,/ że przyrodą rządzą prawa dialektyki.

W taki właśnie sposób postąpił /.../ Marx. Marx twierdził zgodnie z Heglem, że procesy rozwojowe i wszelka zmiana odbywają się w przyrodzie wedle praw dialektyki, równocześnie jednak odrzucał całą aprioryczną podbudowę, na której Hegel oparł swoją dialektykę. Odrzucając aprioryczną argumentację Hegla przyjmuje Marx prawa dialektyki z tego powodu, iż - jego zdaniem - za tymi prawami opowiadają się xspostrzeżeniax. Marx był materialistą, tzn. uważał przyrodę cielesną za najprawdziwszą z prawdziwych rzeczywistości, odmawiał zaś istnienia zarówno duszom, jak i duchowi obiektywnemu, a więc temu, co wedle idealistów /subiektywnych względnie obiektywnych/ miało stanowić prawdziwą rzeczywi-

stość. Był też Marx skrajnym xempirystąx, tzn. nie uznawał innego sposobu uzasadniania twierdzeń jak tylko przez xspostrzeżenia x. Odrzucając więc zarówno aprioryczną metodę uzasadniania praw dialektyki przez Hegla, jak też idealistyczny fundament, na którym je Hegel oparł, znajdując natomiast - jak sądził - dla praw dialektyki uzasadnienie empiryczne i wiążące je z materializmem, postawił Marx - wedle swych własnych słów - dialektykę z głowy na nogi.

c. Spośród /.../ praw dialektyki /wymienianych przez materialistycznych zwolenników dialektyzmu/ najważniejsze są: /tzw./ prawo przechodzenia zmian ilościowych w zmiany jakościowe oraz /tzw./ prawo jedności i walki przeciwieństw.

P R A W O P R Z E C H O D Z E N I A I L O Ś C I W J A K O Ś Ć głosi, iż procesy rozwojowe odbywające się w przyrodzie /łącznie ze światem społeczności ludzkich/ przebiegają w ten sposób, iż ZMIANY ILOŚCIOWE /tzn. zmiany, w których zmienia się tylko intensywność stopniowalnych cech przedmiotu, jak np. jego temperatura, ciężar, długość, a cechy niestopniowalne, jak np. stan skupienia, płeć itp., pozostają te same/, osiągnąwszy odpowiednio wysoki stopień, przechodzą raptownie /skokowo/ w ZMIANY JAKOŚCIOWE /tzn. takie, przy których intensywność cech stopniowalnych już się nie zmienia, natomiast jakaś cecha niestopniowalna zostaje zastąpiona przez inną/. Jako przykład przechodzenia ilości w jakość przytoczyć można zamarzanie lodu. Woda znajdująca się, powiedzmy, w temperaturze +20°C pod wpływem utraty ciepła obniża tylko stopniowo swą temperaturę, ulega więc tylko zmianom ilościowym. W chwili jednak gdy stygnąca woda

osiągnie temperaturę $0^{o}C$, dalsza utrata ciepła nie spowoduje już dalszej zniżki temperatury, lecz zamiast tej tylko ilościowej zmiany wystąpi zmiana stanu skupienia, woda ze stanu ciekłego przejdzie w stan stały, ulegnie więc zmianie jakościowej. W sformułowaniu tego prawa podkreśla się, że przejście zmiany ilościowej tylko - w zmianę jakościową i sama ta jakościowa zmiana dokonywa się raptownie, a nie stopniowo i powoli. Takie zmiany jakościowe nazywa się "S K O K A M I D I A L E K T Y C Z N Y M I". Dialektycy podkreślają, że w procesie stawania się przyrody wielkie i ważne zmiany, jakimi są właśnie zmiany jakościowe, dokonują się skokowo, a więc ewolucyjnie. /Dialektyzm jest więc poglądem przeciwstawnym EWOLUCJONIZMOWI./ Rewolucyjnie, a nie ewolucyjnie *[...] [odbywać się bowiem mają także]* wielkie jakościowe zmiany w ustroju społeczności ludzkich, jakkolwiek przygotowaniem tych jakościowych zmian rewolucyjnych jest długotrwały proces ilościowych zmian dokonujących się w sposób ewolucyjny, stopniowy.

d. Drugie ze wspomnianych wyżej praw dialektyki, P R A W O J E D N O Ś C I I W A L K I P R Z E C I W I E Ń S T W, dotyczy dynamiki procesów rozwojowych w przyrodzie /wraz ze światem społeczności ludzkich/. Głosi ono, że w każdym procesie stawania się współistnieją zawsze siły przeciwdziałające sobie nawzajem. Każdej z tych sił odpowiada ten pewien stan, przeciwny stanowi odpowiadającemu sile drugiej. W ten sposób w każdej fazie procesu stawania się współistnieją stany przeciwne, które jak gdyby zmagają się ze sobą. Ze zmagania się tych przeciwieństw wyłania się jakiś stan nowy, różny od obu zwalczających się

nawzajem. Lecz i ten nowy stan nie utrzymuje się trwale. Siły, które go utrzymują, budzą bowiem siły przeciwdziałające, dochodzi znów do walki przeciwieństw, i tak odbywa się to bez końca. Prawo jedności i walki przeciwieństw odpowiada Heglowskiemu prawu t r i a d y : t e z y , a n t y t e z y , i s y n t e z y . Dla przykładu weźmy pod uwagę ciało, które znajduje się w stanie spoczynku i na które poczyna działać jakaś siła. Pod wpływem tej siły ciało nabywa pewnego przyspieszenia, prędkość jego zrazu równa zeru, stopniowo wzrasta. Wskutek prędkości budzi się opór tarcia i opór powietrza, które przeciwdziałają sile wywołującej ruch. Walka siły, która ruch wywołała, i oporów, które dążą do jego zatrzymania, prowadzi wreszcie, w chwili gdy siła zrówna się z oporami, do przekształcenia ruchu, który zrazu odbywa się w sposób przyspieszony, w ruch jednostajny. Ze zmagania się sił, z których jednej odpowiadał ruch przyspieszony, drugiej - spoczynek, wyłania się, jako ich jak gdyby synteza, ruch jednostajny.

W prawie tym - obok trafnej obserwacji, iż w każdym procesie stawania toczy się walka sił przeciwdziałających sobie - występuje pogląd, jakoby w każdym takim procesie współistniały stany sobie przeciwne, a nawet sprzeczne. W związku z tym ze strony *[...] [niektórych dialektyków/* podnosi się opozycja przeciwko pewnym prawom logiki *[...]*, a w szczególności przeciw *[...]* zasadzie sprzeczności. *[...]* Sądzą oni mianowicie, że każda zmiana, a więc i ruch, implikuje sprzeczność. W uzasadnieniu tego poglądu powołują się między innymi na argumenty starożytnej szkoły filozoficznej eleatów, którzy starali się

wykazać, iż zmianę i ruch są niemożliwe, gdyż samo przypuszczenie, że coś się porusza, prowadzi do własnego zaprzeczenia, a więc do sprzeczności. Tak np. jeden z tych filozofów, [...] Zenon z Elei, rozumował [- jak już wspominaliśmy -] w sposób następujący: Gdyby wypuszczona z łuku strzała poruszała się, to w każdej chwili swego lotu znajdowałaby się w pewnym określonym miejscu, a więc w każdej chwili swego lotu spoczywała, to przez cały ten czas nie poruszałaby się. Przypuszczenie więc, że wypuszczona z łuku strzała porusza się, prowadzi do swego własnego zaprzeczenia, a więc do sprzeczności. Rozumowanie to [- zwane "paradoksem strzały" -] skłaniało eleatów do wniosku, iż ruchu naprawdę nie ma. Ponieważ jednak świadectwo zmysłów przemawia za tym, iż ruch istnieje, zatem wyprowadzali stąd eleaci wniosek, iż zmysły nas zwodzą i że ˣspostrzeżenieˣ nie jest wiarygodnym źródłem poznania. Taka była droga wiodąca eleatów do skrajnego aprioryzmu, po której za nimi poszedł Platon i liczni inni myśliciele starożytni. Dialektyczni materialiści są jednakże ˣempirystamiˣ i uważają ˣspostrzeżenieˣ za ostateczne kryterium prawdy. Z rozumowania Zenona wyprowadzają więc wniosek odmienny. Godząc się mianowicie z Zenonem, iż ruch implikuje sprzeczność /tzn., że przypuszczenie, iż coś się porusza prowadzi do sprzeczności/, nie godzą się na wysnuty stąd przez Zenona wniosek, jakoby ruch - jako sprzeczny w sobie - nie istniał. Jako ˣempiryściˣ bowiem uznają dialektyczni materialiści rzeczywistość ruchu, albowiem niedwuznacznie się za nią opowiada ˣspostrzeżenieˣ. Twierdzą więc zarówno, że ruch istnieje, jak i to, że ruch implikuje sprzeczność. Prowadzi ich

to do wniosku, że sprzeczność istnieje, że więc zasada sprzeczności stanowiąca jeden z naczelnych kanonów logiki /.../, które neguje wszelką sprzeczność, jest fałszywa. /Jest to jednak, jak pamiętamy, wniosek mylny. Rozumowanie jest obarczone błędem ekwiwokacji, do którego wykrycia przyczynił się walnie Ajdukiewicz./

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw., s.141-144, 156-160.

Rozdział VI

SPÓR O ISTNIENIE BOGA

§13. Pojęcie i dowody istnienia Boga: ateizm i teizm

a. Każda religia wiąże się z pewnymi wierzeniami, w których centralną rolę odgrywa pojęcie "bóstwa". Pojęcie to miewa w różnych religiach rozmaitą treść. W większości religii istotnym składnikiem treści pojęcia "bóstwa" jest przypisywanie mu dodatnich wartości w stopniu najwyższym. Najwyższa potęga, mądrość, sprawiedliwość, piękno itd. - oto cechy, które zazwyczaj łączy się z pojęciem "bóstwa". W religiach politeistycznych, uznających wielu bogów, wszystkich tych wartości nie przypisuje się jednej istocie, lecz rozdziela się je na różne bóstwa. W religii greckiej Zeus był najpotężniejszy, Atena najmądrzejsza, Afrodyta najpiękniejsza itd. W religiach monoteistycznych wszystkie doskonałości przypisuje się jednej istocie. W tych religiach BÓG to istota najwyższa, istota najdoskonalsza. Nie w każdej religii jednak precyzuje się tę doskonałość, nie każda podejmuje

się wyliczyć te atrybuty, które składają się na ową doskonałość. Co więcej, w niektórych religiach uchodzi wszelka próba wyliczenia atrybutów Boskich za bluźniercze niemal przedsięwzięcie; bluźniercze dlatego, że umysł ludzki nie jest zdolny wznieść się myślą na te wyżyny, na których stoi Bóg. Nie dorastają do wspaniałości Boskiej wszelkie ludzkie próby ujęcie Jego istoty, a nawet każda nazwa, jakiej by człowiek mógł użyć dla Jego określenia, byłaby uchybieniem. Bóg jest więc /wedle niektórych religii/ zbyt wysoki i wspaniały, by Go człowiek mógł pojąć i by Go mógł nazwać. Cóż tedy pozostaje wspólnego treściom pojęcia "Boga" wszystkich monoteistycznych religii? Pozostaje chyba tylko treść uczuciowa: najwyższy zachwyt i cześć, pokora i uległość. /.../ /Zwykle/ łączy się /z tym/ pewien ceremoniał, pewne obrzędy, mające często charakter tajemniczego komunikowania się z Istotą Najwyższą.

b. /.../ Ludzie przyjmują najczęściej wierzenia religijne, ulegając sugestii otoczenia, w którym wyrastają: ich wiara miewa najczęściej charakter tradycyjny; jest/, jak to się mówi,/ wiarą ich ojców i dziadów, którą od dzieciństwa nasiąkają, nie zadając sobie trudu samodzielnego ustosunkowania się do zawartych w niej wierzeń i poglądów. Niektóre tylko jednostki próbują na drodze osobistego wysiłku myślowego rozwiązać zagadnienia znajdujące gotową odpowiedź w tradycją przekazanych wierzeniach religijnych. /.../ /Dokonując tych prób/, starają się niektórzy stosować metodę racjonalną, inni stosują metody irracjonalne. /.../

/Zwolennicy metody racjonalnej/, zajmując się zagadnieniem Boga czy też bogów, poddają /.../ niekiedy krytyce poglądy tradycyjnej religii, które te rzekomo najwyższe i najczcigodniejsze

istoty wyposażają niekiedy w cechy zupełnie z tą czcigodnością nie harmonizujące. Tak np. krytykowali filozofowie greccy naiwne poglądy swej religii, personifikującej siły przyrody i wynoszącej te personifikacje na piedestał istot najczcigodniejszych. KSENOFANES *[...] [*//ok. 575 - ok. 480 p.n.e.*//]* naigrywał się z tych antropomorfizacji, twierdząc, że to nie bogowie stworzyli ludzi na własne podobieństwo, lecz ludzie stworzyli bogów na kształt człowieczy, a gdyby konie wymyśliły religie, to ich bogowie byliby końmi. W miejsce tych naiwnych koncepcji bóstwa wysuwają greccy filozofowie koncepcje inne. Tak np. Platon "Bogiem" nazywa idę dobra, czyli dobro samo w sobie. Arystoteles mianuje Bogiem, a więc uznaje za istotę najwyższą, formę świata /przyczynę formalną świata/. *[...]*

W czasach chrześcijańskich filozofowie rozważający problematykę religijną zajmują na ogół w stosunku do przekazanej religii postawę *[*nie krytyczną lecz*]* egzegetyczną. Znaczy to, iż nie *[...] [*formułują zarzutów pod adresem*]* koncepcji bóstwa zawartej w religii przekazanej, lecz starają się temu pojęciu nadać treść wyraźną. Tak np. chrześcijańska filozofia scholastyczna precyzuje pojęcie "Boga" przy pomocy aparatu pojęciowego zaczerpniętego z filozofii Arystotelesa, określając Go jako istotę posiadającą byt [x]samodzielny[x], a więc substancjalny, a przy tym jako istotę tym się od innych substancji różniącą, że podczas gdy inne potrzebują na to, by zaistniały, jakiejś przyczyny, to ona istnieje sama przez się, nie mając poza sobą żadnej przyczyny swego istnienia. Bóg to ens per se et a se existens //po łacinie: "byt sam przez się i dla siebie istniejący"//. Biorąc za punkt

wyjścia tę koncepcję Boga, którą Kościół uznał za prawowierną, budowali później filozofowie XVII i XVIII w. różne jej warianty. Przy tych próbach nadania tradycyjnemu pojęciu "Boga" wyraźnej treści nie baczyli nieraz filozofowie na to, iż precyzując je, zatracali związek z pierwotnym, nabrzmiałym przede wszystkim treścią uczuciową pojęciem "Bóstwa". Pojęcie to bowiem, będące w umysłach ludzi religijnych przede wszystkim wyrazem ich tęsknot, ich potrzeby kultu, potrzeby opieki, wiary w sens świata i własnego życia, w zwycięstwo tego, co dobre i słuszne - z trudem dawało się wtłoczyć w suche i zimne formuły, w jakie je próbowali ująć racjonalistycznie nastawieni filozofowie. Toteż równolegle z tymi wysiłkami nadania głównemu pojęciu religii możliwie wyraźnej treści pojęciowej biegną wywody mistyków, którzy, rezygnując z pojęciowej jasności, rozwijają nurtujące ich w związku z religią przeżycia emocjonalne, posługując się przy tym przenośniami i obrazami, pisząc raczej poematy religijne, niż uczone traktaty.

c. *[...]* Obok prób sprecyzowania tradycją przekazanego pojęcia "Bóstwa", które zaliczyć można do dociekań z dziedziny ontologii, zajmowali się racjonalistycznie nastawieni filozofowie żywo próbami przeprowadzenia dowodu istnienia tak czy inaczej pojmowanego Boga. Z dowodów tych najgłośniejsze były następujące: I. DOWÓD ONTOLOGICZNY ISTNIENIA BOGA, opierający się na tym, że w samym pojęciu istoty najdoskonalszej mieści się atrybut istnienia, bo istota najdoskonalsza, ale nie istniejąca - byłaby mniej doskonałą od istoty najdoskonalszej istniejącej, a więc nie byłaby istotą najdoskonalszą. 2. DOWÓD KOSMOLOGICZNY,

powołujący się na to, że wszelka zmiana w świecie musi mieć swą przyczynę, że jednak ten łańcuch przyczyn nie może cofać się w nieskończoność, że więc musi istnieć pierwsza przyczyna, która sama przyczyny nie posiada, a tą przyczyną jest Bóg, ens per se et a se existens. 3. DOWÓD FIZYKO-TELEOLOGICZNY, wywodzący się z faktu celowego urządzenia świata /celowego w sensie utylistycznym/, że urządzenie to może być tylko dziełem najmędrszej i najpotężniejszej istoty, tj. Boga. Pierwszy z tych dowodów spotkał się z krytyką jeszcze w średniowieczu. Wszystkie dowody poddał krytyce /.../ Kant, starając się wykazać ich niedostateczność. Wedle Kanta istnienia Boga nie można udowodnić na drodze teoretycznej. Nie jest ono twierdzeniem dającym się rozumowo udowodnić, lecz jest tylko postulatem /- jak mówił -/ ROZUMU PRAKTYCZNEGO, tzn. warunkiem, który musi być spełniony, jeżeli moralność ma zostać urzeczywistniona. Mistycy natomiast, nie siląc się na dowody, starali się pisać sugestywnie, by zaszczepić swe własne na głębokim przeżyciu emocjonalnym oparte stany wiary, o treści najwyższym stopniu pojęciowo niejasnej.

d. /.../ Tematem żywo interesującym /.../ /TEISTÓW, a więc filozofów przyjmujących istnienie Boga,/ było też zagadnienie stosunku Boga do świata. W religiach przekazanych tradycją Bóg, tj. istota najwyższa i najświętsza, pojmowany bywa zarazem jako stwórca świata. U filozofów tę rolę na ogół zachowuje. Ale dla jednych jest On tylko stwórcą, który, stworzywszy raz świat i podporządkowawszy jego koleje pewnym prawom, nie wtrąca się już później w jego losy i nie zakłóca swą interwencją /przez cuda/ ustanowionych z góry przez siebie praw przyrody, dla

drugich jest On nie tylko stwórcą, ale i Opatrznością, która bezpośrednio ingeruje w losy świata w ciągu jego trwania. Zarówno dla jednych i dla drugich Bóg jest czymś od świata różnym i nie stanowi w żadnym sensie jego składnika. Inaczej sądzą PANTEIŚCI, którzy Boga utożsamiają ze światem lub z jego substancją.

/.../ Oczywiście, nie wszyscy filozofowie zajmujący się problematyką religijną zajmują wobec wierzeń religijnych postawę pozytywną. Nie brak i takich, którzy zasadniczo się religii przeciwstawiają. Tych, którzy w szczególności zaprzeczają istnieniu Boga, nazywa się "ATEISTAMI". Ateistami są przede wszystkim materialiści, z wyjątkiem takich materialistów, jak np. stoicy, którzy Boga utożsamiają ze światem, a świat uważają za twór materialny, a więc z wyjątkiem materialistycznych panteistów. Dla materialistów nowoczesnych wszelka religia jest pozostałością /.../ /wczesnego/ okresu ludzkości, antropomorfizującego siły przyrody, a potrzeba wiary w Boga i Jego opatrzność występuje tylko u ludzi, którzy nie wyrośli z infantylizmu, każącego im w chwilach niebezpieczeństwa szukać schronienia pod ojcowską opieką Bóstwa. Rzecz jasna, że ze strony obrońców religii materialistyczne próby wyjaśnienia psychologicznej genezy wiary religijnej spotkały się z surową krytyką zarzucającą materialistom, iż taka jest geneza religii tylko u osób prymitywnych, natomiast u osób wyposażonych w bogatsze i głębsze życie wewnętrzne opiera się wiara religijna na swoistego rodzaju głębokich przeżyciach, których nieznajomość dowodzi tylko ubóstwa duchowego życia materialistów.

K.Ajdukiewicz: "Zagadnienia i kierunki..." jw. s.218-225.

Część szósta

W A R T O Ś C I E T Y C Z N E

/PROPEDEUTYKA AKSJOLOGII/

WSTĘP

a. Myśl ludzka zawiązuje się, formuje się i dojrzewa [...] w ciągu długich wieków i w procesie tym biorą udział pokolenia, które przekazują jedne drugim swój w mozole zdobyty, a przecież niedoskonały dorobek. Tak samo rzecz się miała z myślą o tym, co jest cenne moralnie w postępowaniu człowieka, i o tym, jak winien postępować człowiek dobry. Wszystkie wielkie narody miały ludzi, którzy rozmyślali nad tymi sprawami [...]. Nasza myśl współczesna o zagadnieniach moralnych bierze początek ze starożytnej Grecji, w tym nielicznym ludzie, który, jak żaden inny, potrafił wyzwolić się z wierzeń magicznych i tym położył podwaliny pod wielki gmach nauki, który do dziś jest w budowie.

Różny jest rozwój myśli w różnych dziedzinach naszego poznania. Są nauki [...], których dorobek rośnie ustawicznie. Stwierdzają one bezsporne fakty, albo równie bezspornie dowodzą tez ogólnych i to staje się już ich trwałą zdobyczą; matematyka i fizyka są tu najlepszym przykładem. Ale są też nauki, upośledzone szczególnie wskutek natury tego, co badają. W psychologii na przykład trudno nieraz uchwycić i opisać same przeżycia, a tym bardziej trudno je wytłumaczyć przekonująco. Tu łatwo powstają daleko idące różnice poglądów, których niepodobna usunąć konkluzywnym eksperymentem lub wywodem. W takich naukach istnieją spory odwieczne i kierunki myśli odrębne, a

nieraz wręcz sobie przeciwstawne. Niepodobna zapoznać się z treścią takich nauk nawet bardzo ogólnie, nie wglądając w te spory.

[...] /Widzieliśmy już, że do takich nauk należy epidemiologia i ontologia. W jeszcze większej mierze dotyczy to ETYKI./ Stąd konieczną rzeczą jest poznać jej kierunki. Biorą one wszystkie początek z greckiej starożytności i snują się poprzez wieki aż do naszych czasów w coraz nowych odmianach. [...] /Zapoznamy się obecnie z głównymi spośród nich,/ pamiętając przy tym, że dla wielu ludzi etyka była ogólną i niejasno zakreśloną nauką o praktyce życiowej. Trzeba też niemniej pamiętać o tym, że wyraz "dobry" ma wiele znaczeń i że wielu ludziom wydawało się, iż mówią o tym samym, gdy szukali tego, co dobre.

Cz.Znamierowski: "Zasady i kierunki..." jw., s.75-77.

b. Mianowicie, "DOBRO" /było i/ bywa /dotąd/ nierzadko rozumiane jako wyłącznie MORALNE. Albo przeciwnie, wyłącznie jako MATERIALNE, użytkowe, gospodarcze. W [...] /pierwszym/ wypadku jest mniej więcej równoznaczne z "zacnością", w drugim - z "użytecznością". [...] "Dobro" w [...] szerokim znaczeniu znaczy natomiast to samo, co "WARTOŚĆ", dokładniej to samo, co "wartość dodatnia": są to synonimy. Albo jeszcze innymi słowami: dobro to to, co w ten czy inny sposób jest cenne. ZŁO zaś to to, co ma wartość ujemną. "Dobro" czy "wartość" tak szeroko rozumiane są najogólniejszymi pojęciami w sferze ocen, jak byt czy przedmiot w sferze twierdzeń. /Stąd i nazwa dziedziny ocen - "AKSJOLOGIA" /po grecku aksios 'cenny'/./

Posługiwanie się tym tak ogólnym pojęciem nie jest wolne od trudności. Zasada metodologiczna każe używać jedynie wyraźnie przez definicję ustalonych pojęć, tymczasem dobra i zła definiować, przynajmniej [...] /za pomocą definicji klasycznej/, nie umiemy. [...] Dobro /w szerokim rozumieniu/ jest cechą prostą, której niepodobna rozczłonkować. [...] Znane powiedzenia o dobru, że jest tym "co pożądane", "co zadawala", "co zasługuje na uznanie", "co lepsze od zła", nie są dobrymi definicjami, co najwyżej naprowadzają na sens wyrazu. /Stąd tak łatwo nieraz w sporach etycznych o nieporozumienie./ [...]

c. /Jest jeszcze jedno niebezpieczeństwo związane z orzekaniem o czymś "dobra" /lub "zła"/ w sądach etycznych. Otóż/ pod nazwą "sądu etycznego" mieszane bywają w rozważaniach potocznych, a nieraz i naukowych, sądy bardzo różne. Należy oddzielić wśród nich przynajmniej cztery rodzaje: nazwijmy je, korzystając z kilku terminów, które są do rozporządzenia, "sądami o wartości" - "o słuszności" - "o moralności" - "o zasłudze".

Najprostszy przykład: postawione zostało pytanie, na które można odpowiedzieć prawdą lub fałszem. Oto ktoś odpowiedział prawdą i my teraz oceniamy jego postępek.

[...] Przypuśćmy /najpierw/, że oceniamy go dodatnio, że mówimy, iż "postąpił dobrze". Co znaczy dokładnie taka ocena? Jeśli mówiąc tak, nie liczymy się ze skutkami, jakie z tej odpowiedzi wynikną, ani też nie porównywamy jej z innymi możliwymi w tym wypadku sposobami zachowania się, lecz dajemy jedynie wyraz przekonaniu, że powiedzenie prawdy jest samo przez się dobre i że [...] /poza tym/ lepiej jest, by prawda była powie-

dziana, niż zmilczana - to jest to sąd najprostszego typu, który nazywamy "SĄDEM O WARTOŚCI prawdy".

[...] Jeśli natomiast *[kiedy indziej]* ten sąd o prawdomównym zachowaniu się wydajemy rozważywszy okoliczności, w jakich odpowiedź nastąpiła, i skutki, jakie za sobą pociągnęła lub pociągnie, i jeśli w sądzie naszym mamy na myśli, że odpowiedź taka była nie tylko dobrym, ale najlepszym rozwiązaniem, gdyż wraz ze swymi skutkami wytworzyła większą sumę dobra lub przynajmniej mniejszą sumę zła niż każda inna odpowiedź - to jest to SĄD O SŁUSZNOŚCI tej prawdomównej odpowiedzi.

[...] Jeśli dalej, chwaląc tę odpowiedź, chwalimy ją za jej intencję, gdyż wiemy, że intencja była dobra, nie wchodząc w to, czy była skuteczna - to jest to sąd innego znów rodzaju, który najlepiej będzie nazwać "SĄDEM O MORALNOŚCI tego prawdomównego postępku".

[...] Gdy wreszcie cenimy owo powiedzenie prawdy za wysiłek, jakiego prawdomówny człowiek w tym wypadku dokonał, jeśli musiał przemóc samego siebie lub narazić się na dotkliwe następstwa, by powiedzieć prawdę uważaną przez się za słuszną - to jest to SĄD O ZASŁUDZE.*[...]*

Te cztery rodzaje sądów, aczkolwiek zbliżone do siebie, dotyczą jednak spraw różnych. Czyn wytwarzający lub posiadający wartość, nie zawsze bywa czynem słusznym, czyn słuszny nie zawsze jest moralny, a czyn moralny nie zawsze jest zasłużony; np. powiedzenie jakiejś prawdy jest samo przez się dobrem, ale może wywołać wiele zła, więcej niż jej przemilczenie, a wtedy, choć jest dobre, nie jest jednak słuszne. Jedynie gdyby mówienie

prawdy było tak wielkim dobrem, że żadne, nawet najgorsze skutki nie mogą go przeciwważyć, jedynie wtedy sąd o wartości prawdy pociągnąłby za sobą sąd o jej słuszności. Następnie: powiedzenie prawdy, gdy jest słuszne, może pochodzić nie z intencji, by czynić słusznie, lecz np. z wyrachowania lub chęci przypodobania się - a wtedy nie jest moralne. A nawet gdy jest w intencji swej moralne, może pochodzić z naturalnego popędu, a wtedy - nie stanowi zasługi.

Czyn o określonych własnościach, jeśli jest dobry, to jest dobry zawsze; natomiast zależnie od okoliczności może być raz słuszny, a innym razem nie. Intencja moralna w jednym wypadku, jest nią też w każdym innym; natomiast raz może być połączona z zasługą, a kiedy indziej może być wszelkiej zasługi pozbawiona.

Z tych czterech *[...] [sądów]* najprostszy jest sąd o wartości i *[...] [dlatego]* trzeba posługiwać się pojęciem "wartości" /"dobra"/ definiując słuszność, tak jak trzeba się odwołać do pojęcia "słuszności", definiując moralność, a do pojęcia "moralności" - definiując zasługę. *[Toteż poniżej położymy główny nacisk na te zagadnienia, których rozwiązania przybierają postać sądów o wartości, w szczególności będących odpowiedzią na pytanie, co jest NAJWIĘKSZYM DOBREM /po łacinie: summum bonum/.]*

W.Tatarkiewicz: "Droga do..." jw., s.213-214, 290-293.

§1. Postawa życiowa: egoizm i altruizm

a. Na wybór odpowiedzi na pytanie, co jest najwyższym dobrem wielki wpływ ma indywidualna postawa oceniająca człowieka. Toteż we wszystkich czasach występowały pewne zasadnicze typy tych postaw i przeciwdziałały sobie mniej lub więcej, zależnie od poglądów danego czasu.

Inaczej rzecz rozumieją ci, co mają na widoku tylko dobro własne niż ci, co pragną dobra powszechnego. Krańcowo ujmują sprawę ci, co twierdzą, że w człowieku nie ma innych dążeń niż dążenie do zaspokajania potrzeb, bezpośrednio dotyczących własnej osoby, i że troska o innych ludzi, jeśli się w ogóle zjawia, jest zamaskowaną troską o własny interes i własną przyjemność. Dla nich natura ludzka jest do cna EGOISTYCZNA i być inna nie może, a więc taka, jaka jest, być musi. Według nich jednostka, żyjąc w zbiorowości i wielorako zależąc od ludzi, dla swego dobra musi się z nimi liczyć. Od nich grożą jej wciąż niebezpieczeństwa, lecz może się też od nich spodziewać korzyści za świadczenia wzajemne. Innymi słowy: inni ludzie, to środki do jej osobistych celów i źródło niebezpieczeństwa, które trzeba chytrze odwracać. Ludzi wiąże ze sobą rachuba na tę korzyść, a dyscyplinuje ich obawa przed presją za wyrządzoną szkodę. Co się więc tyczy wyboru między celami w życiu, to wybór ten zawsze dotyczy dobra własnego. Tak ich zdaniem jest i tak mocą praw natury ludzkiej być musi. Wyznawcy tego poglądu różnie tylko oceniają tę nieodmienną konieczność. Jedni stwierdzają to obojętnie, jak uczeni, inni może woleliby, iżby było inaczej, lecz się nie silą na to, by zmienić to, co niezmienne; jeszcze

inni aprobują tę postawę egoistyczną, która jako postawa jedyna, musi być też ich postawą.

Całkiem inaczej patrzą na naturę ludzką ci, co obok DĄŻEŃ DOSIEBNYCH widzą w niej dążenia, które bezpośrednio i jedynie dotyczą innych osób i ich dobra. Takie dążenia, jakie tkwią w uczuciu miłości, przyjaźni, sympatii, a zwłaszcza w życzliwości powszechnej, to DĄŻENIA naprawdę altruistyczne, ODSIEBNE, bezinteresowne. Chcą one bezpośrednio cudzego dobra w danym szczególnym przypadku. Że w tych dążeniach jednostka całkiem zapomina o dobru własnym, o tym najlepiej świadczy przykład matki, która swe życie oddaje za życie dziecka. Fałszywie tłumaczy i zniekształca treść przeżycia ten, kto w takim przeżyciu ALTRUISTYCZNYM widzieć chce zamaskowaną troskę o samego siebie. Maskują się, co prawda, czasem nasze przeżycia, lecz tylko wtedy, gdy w naszym j a lub w zbiorowości spotykają się z oceną ujemną. Nie mogłaby zaś ani w nas samych, ani w innych ludziach powstać ujemna ocena przeżyć dosiebnych, gdyby w świadomości nie powstawały nigdy przeżycia odsiebne. Zresztą można zawierzyć własnemu sądowi, który spogląda na nasze własne przeżycia i wnikliwie je rozbiera; stwierdza on nieraz w sposób oczywisty, że nasze j a zwrócone jest ku innej osobie, niby oko, które nigdy nie widzi samo siebie.

b. Uczucie /dążność/ zwraca się zawsze ku czemuś: ku jednej osobie albo rzeczy, albo ku wielu. Te osoby lub rzeczy, to krąg danego uczucia czy danej dążności. Miłość płciowa obejmuje tylko jedną osobę; miłość macierzyńska ograniczoną ilość potomstwa; miłość ojczyzny ogarnia w swoisty i skomplikowany sposób cały

naród wraz ze środowiskiem, z którym on żyje, i z minionymi dziejami. A zaś ŻYCZLIWOŚĆ powszechna darzy swą uwagą każdego człowieka i gotowa jest pomagać każdemu co najmniej w tym, by mniej cierpiał, albo bardziej rozrzutnie i wylewnie w tym, by się więcej mógł radować życiem. Czasem to uczucie sięga poza krąg ludzi i obejmuje co najmniej część zwierząt, zdolnych cierpieć. Taka jest właśnie linia rozwoju uczuć: od egoistycznej zachłanności macierzyńskiej do życzliwej czułości i czujności na wszelkie cierpienia. Są one miarą tego, jak się coraz bardziej uspołecznia człowiek, to znaczy: jak dalece przygotowana jest wewnętrznie dana jednostka do życia zbiorowego; im szerszy krąg uczuć altruistycznych, tym większe uspołecznienie.

Jednostka szuka innych jednostek i trzyma się ich z dwóch motywów. Bądź dlatego, że te inne przyniosą jej korzyść, bądź też dlatego, że czuje impuls bezpośredni, by troszczyć się o korzyść cudzą. Oczywista, mocniej i głębiej spaja ją ze zbiorowością bezinteresowny impuls odsiebny. Życzliwość powszechna ma tu pozycję szczególną, jak zobaczymy niebawem. I tym bardziej spójna jest zbiorowość, im więcej w niej uczuć altruistycznych.

Cz.Znamierowski: "Zasady i kierunki..." jw., s.38-41.

c. Te dwie postawy - egoistyczną i altruistyczną - odnaleźć można w każdym z przeciwstawnych rozstrzygnięć etycznych sporów o dobro najwyższe.

Oto naturaliści za najwyższe dobro mają skłonności tkwiące w człowieku - nawet jeśli rozwijanie ich wymagałoby lekceważenia. Przeciwstawiają się im perfekcjoniści, gardzący skłonno-

ściami, bo za najwyższe dobro uznający ćwiczenie cnót. I jedni i drudzy bywają nastawieni egoistycznie, bądź altruistycznie: zaspakajać skłonności własne, czy cudze; ćwiczyć cnoty własne, czy cudze - oto linie podziałów.

Znowu hedoniści za najważniejsze dobro uważają przyjemność i unikanie cierpienia. Odwrotnie asceci; dla nich najważniejszym dobrem jest właśnie cierpienie i wyrzekanie się przyjemności. Ale tu znowu powstaje pytanie: używać przyjemności samemu, czy ułatwiać to innym; zadawać cierpienie sobie, czy innym.

Najwyższe dobro eudajmonistów: upajanie się szczęściem, nawet za cenę łamania obowiązków , i rygorystów: spełnianie obowiązku, nawet za cenę ograniczania szczęścia - także bywają interpretowane bądź egoistycznie, bądź altruistycznie.

Nie powinno więc dziwić, że postawy egoistyczne i altruistyczne z czasem przekształciły się w kierunki etyczne, które same owe postawy uznały za rzecz najcenniejszą: nihilizm uczynił tak z postawą egoistyczną, utylitaryzm - z altruistyczną.

Przyjrzyjmy się teraz kolejno wzmiankowanym wyżej rozwiązaniom.

J.Jadacki

§2. Wzorzec osobowości: naturalizm i perfekcjonizm

a. /NATURALISTOM/ narzuca się /.../ z całą siłą wzór życia w przyrodzie, życia stworzeń żywych poza człowiekiem. /.../ Zwierzętom dogadza /.../ /życie zgodne z ich skłonnościami, potrzebami,/ inaczej - życie naturalne. Otóż i my /.../ /mamy/ właściwe swemu gatunkowi potrzeby. Idźmy więc za głosem tych

potrzeb, naśladując inne stworzenia. Kolejność porywów wskaże nam też przyroda, dostarczając podniet z zewnątrz po części wedle własnego rytmu, po części wedle praw przypadku. [...]

Jest w tym i pewien kult ładu, prawidłowości, harmonii, [...] [przez co naturalizm ten nabiera cech naturalizmu estetyzującego]. Sławi on piękno życia tworów przyrodzonych, podnosząc nade wszystko bądź rzekomą tego życia harmonijność właśnie, bądź odrębny a doskonały w każdym gatunku styl, bądź wreszcie bujność rozkwitu dorodnych osobników, takich jak rozrosły dąb lub [wspaniały] jeleń [...]. Domaga się tedy pełni życia, a dyrektywę naczelną formułuje tymi słowy na przykład: "Dążyć do jak najwyższego a harmonijnego rozwoju wszystkich stron życia w ich indywidualnej odrębności". I hasło to ma wielki mir, ponieważ z jednej strony przemawiają na jego rzecz samym swym istnieniem liczne w przyrodzie osobniki świetnie udane, z drugiej zaś łatwo podkładamy pod nie ponętny obraz roślin, wyhodowanych kunsztownie pod opieką ogrodnika. Niejeden lub niejedna z nas pragnie być kwiatem, pięknie rozkwitłym, i ogrodnikiem jednocześnie, hodującym ten kwiat.

Przyroda jednak, przy bliższym wejrzeniu, ujawnia rysy ponure i straszliwe. Harmonia budowy, harmonia funkcyj istoty przystosowanej okazuje się produktem dziejów pełnych grozy. Żywot stworzenia żywego a czującego przebiega w walce o byt.

T.Kotarbiński: "Wybór..." jw., T.I, s.458-459.

b. Toteż [...] rozumniej [...] [jest] mieć się wciąż na baczności, niż ufać doskonałości świata. [...] [Co więcej - człowiek dobry] winien zupełnie uniezależnić się od świata [...]:

wyzwolić się ze wszelkich pragnień. [...] Tę postawę, niedostępną wzruszeniom [...], /pierwsi PERFEKCJONIŚCI - następcy ZENONA Z KITION /ok. 336 - ok. 264 p.n.e./,/ stoicy [-] nazywają "apatią". [...] /Człowiek doskonały/ nie będzie pragnął rzeczy ze świata, który go otacza, zdobędzie tę SAMOWYSTARCZALNOŚĆ /autarkię/, przy której tamte rzeczy będą dla niego zgoła OBOJĘTNE. [...] Jeśli [...] /taki wzorzec osobowości/ budził w ludziach podziw i uznanie [...], to wynikało to /zapewne/ stąd, że [...] panowanie nad sobą zawsze jest znakiem mocy duchowej i samo przez się budzi szacunek. [...] /Stoicki/ ideał mędrca, który dba [...] o [...] doskonałość moralną [...] /jest chyba/ w rdzeniu swym słuszny, bo istotnie dobrze jest nosić w samym sobie jak najwięcej warunków urzeczywistnienia dobra. Lecz wskazanie to jest przesadne [...]. Małe są widoki na to, by człowiek, w którego naturze tkwią tak różne i silne pragnienia, zgasił je wszystkie. Co więcej, błędne jest mniemanie, by w działaniu można było powodować się wyłącznie, jak się to mówi potocznie, rozumem [...].

Cz.Znamierowski: "Zasady i kierunki..." jw., s.83-85.

A jednak perfekcjonizm ma wielu obrońców - i wyznawców - i to zarówno wśród osób nastawionych egoistycznie, jak i altruistycznie. CNOTY osobiste nie tylko p r z y o z d a b i a j ą osobowość ich posiadacza, ale również służą pewnym potrzebom społecznym. Cnoty PRAWDOMÓWNOŚCI, ODPOWIEDZIALNOŚCI, ODWAGI - ograniczymy się do kilku przykładów - w równym stopniu świadczą o doskonałości tego, kto jest prawdomówny, odpowiedzialny, od-

ważny, co mogą służyć, i służą, pewnym potrzebom innych ludzi, przede wszystkim zaś potrzebie zaufania. Kłamca, człowiek nieodpowiedzialny i tchórz - takim zaufaniem cieszyć się na pewno nie będą.

J.Jadacki

c. [Spośród licznych cnót, o których doskonalenie zabiega perfekcjonista, zanalizujemy dokładniej cnotę prawdomówności.]

Dla darzenia ludzi zaufaniem potrzebne jest przekonanie, że referując fakty świadomie ich nie przeinaczają, że obiecując coś wykonać w terminie, zamierzają istotnie uczynić swoją obietnicę zdaniem prawdziwym, że umawiając się na określoną godzinę, traktują słowa poważnie. Ci, którzy żyją w społeczeństwie, gdzie normy etyczne tego typu są w małym stopniu przestrzegane, nie orientują się już nawet w dobrodziejstwach, jakie zapewnia ich wysłuchiwanie. Przyjemnie móc iść do wagonu restauracyjnego bez niepokoju o walizki zostawione w przedziale, oprzeć rower o ścianę domu i beztrosko załatwiać sprawunki, nie interesować się wagą towaru, jaki się kupuje ani drugą stroną kupowanego jabłka, oglądanego z jego zdrowej i apetycznej strony. Stała czujność jest nużąca i przykra. W skali państwowej wyraża się w wielkich sumach, które się łoży na czynności kontrolujące. [...]

[Trzeba zdawać sobie sprawę z tego,] że sam fakt udzielania komuś fałszywych wiadomości nie jest jeszcze KŁAMSTWEM, musi bowiem także wchodzić w grę intencja wprowadzenia kogoś w błąd. [...] Kto podaje fałszywie datę czyjegoś panowania, nie kłamie, jeżeli jest przekonany, że podał ją dobrze. Kłamie natomiast ktoś, kto pragnąc uniknąć włóczenia po sądach, twierdzi, że

nic nie widział z wypadku samochodowego, który rozgrywa się przed jego oczyma. Intencja w definicji kłamstwa jest czynnikiem tak istotnym, że mówi się czasem o kłamstwie, gdy ktoś miał intencję wprowadzenia kogoś w błąd, jednakże nie wiedząc o tym, stwierdził fakt, który zaszedł naprawdę. /.../

/Spośród perfekcjonistów/ tylko Kant /.../ potępiał kłamstwo w każdym wypadku, potępiając nawet tego, kto dawał fałszywą informację szaleńcowi biegnącemu z nożem w ręku i pytającemu, w którą stronę skręciła upatrzona przezeń ofiara. Na ogół /.../ /uważa się jednak, że/ istnieją okoliczności, w których wolno nam od prawdomówności odstąpić, przy czym rozgrzeszenie może — być częściowe lub nawet zupełnie. I tak np. dopuszczamy, jak wiadomo, kłamstwo obronne w stosunku do wroga, który chce dobyć z nas jakieś informacje na to, by nam szkodzić. Wprowadzenie w błąd prowokatora wydaje się w pełni usprawiedliwione nie tylko wtedy, gdy chronimy dobro cudze, ale i wtedy, gdy zabezpieczamy własne. Odmianą dozwolonego kłamstwa obronnego jest kłamstwo w obronie własnej zagrożonej prywatności. Wolno nam odmówić odpowiedzi albo skłamać w wypadku czyjejś niewczesnej familiarności czy natarczywej niedyskrecji.

d. Wielką rubrykę kłamstw, które ludzie uważają za uprawnione, stanowią kłamstwa świątobliwe, które mają rzekomo cudze dobro na względzie. Cytuje się tu zwykle wypadek kłamliwej informacji udzielonej beznadziejnie choremu przez lekarza. Można ten rodzaj kłamstwa, usprawiedliwionego przez dobre intencje, nazwać ogólnie "KŁAMSTWEM PEDAGOGICZNYM", przy czym wypada rozróżnić w nim parę odmian.

A więc zacznijmy od podtrzymywania złudzeń, które ułatwiają człowiekowi istnienie. /.../ W czasie /ostatniej/ wojny ludzie stawiali krótkie terminy trwania okupacji niemieckiej. Co chwila ktoś wynajdywał jakąś nową, całkowicie jakoby miarodajną przepowiednię, z której miało wynikać jak na dłoni, że okupant nas opuści na najbliższe Boże Narodzenie albo na nadchodzącą wiosnę. Czy należało przekłuwać te baloniki czy też nie sprzeciwieć się tej skromnej narkozie, która pozwalała ludziom żyć? Dochodzimy tu do wielkiego zagadnienia - czy nie sprzeciwiać się złudzeniom podtrzymywanym przez religię, wtedy, gdy /sami/ nie mamy wątpliwości, że to są złudzenia. Z wiarą w nieśmiertelność duszy jest przecież łatwiej umierać i łatwiej znieść śmierć bliskich. Człowiek, który się nie ugina mimo braku złudzeń, może być naszym ideałem, ale czy można wymagać od ludzi, by wszyscy ten ideał realizowali?

Inną kategorią kłamstw pedagogicznych są kłamstwa, które uważa się za niezbędne w wychowaniu dzieci. Do takich należały dawniej opowiadania o niemowlętach przynoszonych przez aniołka, bociany czy znajdowane w kapuście. Podczas gdy usprawiedliwieniem kłamstw cytowanych poprzednio było oszczędzanie ludziom cierpień, to tutaj powołujemy się raczej na to, że dziecko jest za małe, żeby zrozumieć, a jeżeli nawet zrozumie, za małe, żeby należycie na to zrozumienie zareagować. Tę postawę miewa także często państwo w stosunku do swoich obywateli. Myślę, że nie ma rządu, który by czegoś w stosunku do swoich obywateli nie zatajał, ale możliwości są szczególnie wielkie tam, gdzie rząd ma wszystkie źródła informacji w swoich rękach. "Nie czytuję

gazet - powiedział /.../ kiedyś pewien Włoch w dobie Mussoliniego - /bo/ wszystkie kłamią. Nawet temperatura podawana jest w sposób nieodpowiadający rzeczywistości, bo podaje się ją, licząc się z wabieniem jak największej ilości turystów". Wiadomo, że do tej infantylizacji obywatel nie odnosi się życzliwie, uważa bowiem, że człowiek dorosły ma prawo do rzetelnej informacji. Ponadto kłamstwa tego rodzaju podawane są za pośrednictwem prasy, gdy wybiegają poza niezbędną osłonę tajemnic państwowych, mają tę aż nadto dobrze znaną wadę, że czytelnik gazet, przyzwyczajony do konfrontacji ich treści z rzeczywistością, przestaje czemukolwiek wierzyć, nawet wtedy, gdy zgodność z rzeczywistością jest w pełni zachowana.

Istnieją zawody, w których przewiduje się z góry odchylenia od prawdy. Ponieważ to oczekiwanie uodparnia ludzi na kłamstwo, jest ono traktowane z większą pobłażliwością. Tak dzieje się np. w dyplomacji czy w reklamie handlowej./.../

Powiedzieliśmy parę słów o pojęciu "kłamstwa", przytoczyliśmy wypadki gdy zań potępiamy lub potępiamy łagodniej, wypadki świadczące o tym, że nieobojętne jest kto wobec kogo kłamie, jaki łączy kłamiącego i okłamywanego stosunek i związane z nim ze strony tego ostatniego oczekiwanie, jaka jest rola społeczna kłamiącego. Łagodni w stosunku do kłamstw dyplomatycznych, /.../ /ludzie bywają zwykle/ surowi w stosunku do kłamstwa nauczyciela, do jego podstawowych zadań bowiem należy przekazywanie uczniom informacji prawdziwych.

e. /Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, iż pojęcie "prawdomówności" nie jest/ symetryczne w stosunku do pojęcia "kłamstwa" nie tylko dlatego, że kłamstwem jest jakieś określone zachowanie,

podczas gdy prawdomówność to jakaś mniej lub bardziej trwała dyspozycja. Jeżeli prawdomówność ma być czymś chwalebnym, a [...] za taką [uważają ją perfekcjoniści], to nie wystarcza, by człowiek prawdomówny udzielał informacji zgodnie ze swoim przekonaniem, trzeba jeszcze zastrzec, by to czynił nawet wtedy, gdy można na tym stracić. Nie jest prawdomównym ktoś, kto na pytanie, gdzie był, odpowiada zgodnie z rzeczywistością, jeżeli nie spodziewa się z tego tytułu żadnej dezaprobaty, jest nim natomiast ktoś, kto przyznaje się, że w godzinach służbowych spędzał mile czas w kawiarni. Według tego rozumienia, prawdomówność związana jest z pewnym wysiłkiem, z pewną kontrolą. Wypadek, gdy chronimy się przez kłamstwo przed dezaprobatą czy karą, byłby szczególnym wypadkiem zaniku tej kontroli.

Mówiąc o kłamstwach pedagogicznych mających rzekomo cudze dobro na względzie i wymieniając pośród nich zniekształcające informacje udzielane obywatelom przez własne rządy, użyliśmy słowa "zatajenie". Pojęcie "zatajenia" wymaga z kolei chwili uwagi, zatajenie bowiem w cytowanych wypadkach wydaje się częstszą formą świadomego zniekształcenia rzeczywistości niż wypowiedzi, których fałszywość można przecież sprawdzić. Przez zatajenie rozumie się zwykle przemilczanie pewnych faktów wobec kogoś, kto był uprawniony do ich znajomości. Uprawnienie to wymaga relatywizacji. Czasem jest się uprawnionym do jakiejś wiadomości ze względu na stosunek uczciowy, który nas z kimś łączy. Tak to małżonkowie uważają się za uprawnionych do informacji o nawiązaniu przez jedną ze stron jakiegoś związku uczuciowego poza małżeństwem. Kiedy indziej upoważnia nas do pewnych informacji stara, zażyła znajomość z człowiekiem, z którym przywykliśmy

wszystko dzielić, albo stosunek służbowy, w którym B, ze względu na charakter tego stosunku, był obowiązany jakiemuś A coś zakomunikować, a tego nie uczynił. Na ogół ten, wobec któregoś coś się zataja, musi być w tej sprawie jakoś zaangażowany, jednakże rodzaj zaangażowania może być nader rozmaity. Zarówno to, że kłamstwo odwołuje się do słowa, zaś zatajenie jest milczeniem, jak i to, że do kocepcji zatajenia wchodzi ów element relatywizacji przemawia za tym, żeby zatajenie traktować jako odrębną postać świadomego zniekształcenie rzeczywistości. Niektórzy pragną ten czynnik relatywizacji wprowadzić i do definicji kłamstwa, poczytując za kłamstwo wyłącznie świadome wprowadzanie w błąd kogoś, kto był uprawniony do rzetelnej informacji. Jednakże nie ma tu, jak się zdaje, dokładnej symetrii, definicja bowiem kłamstwa nie wymaga tego uzupełnienia, podczas gdy jest ono istotne w wypadku zatajenia. Każdy wydaje się uprawniony do tego, by nie być okłamywanym, zaś nie każdy jest uprawniony do wiedzenia wszystkiego.

M.Ossowska: "Normy moralne." Warszawa 1970, s.113-119.

§3. Los jednostkowy: hedoizm i ascetyzm

a. Rozpowszechniony jest pogląd, że jedyną rzeczą na świecie posiadającą wartość jest PRZYJEMNOŚĆ. Ona jedna jest naprawdę dobrem; wszystko zaś inne o tyle tylko, o ile do niej prowadzi. Pogląd ten zwykło się nazywać "HEDONIZMEM" [.../. Teza jego brzmi w ściślejszym sformułowaniu tak: przyjemność jest jedyną rzeczą, która sama przez się posiada wartość dodatnią [.../.

Naturalne uzupełnienie tej tezy stanowi druga: jedyną rzeczą, która sama przez się posiada wartość ujemną jest CIERPIENIE [...]. Tezy te mogą być również sformułowane w formie normatywnej i wtedy brzmią tak: jedyną rzeczą, o którą warto i należy się starać jest przyjemność, a jedyną, której warto i należy unikać, jest CIERPIENIE.[...]

W starożytności [...] teorię hedonizmu zapoczątkował ARYSTYP Z CYRENY [ok. 435 - ok. 366 p.n.e.], dając jej od razu postać najskrajniejszą [...] [i zabarwienie egoistyczne]. Hedonizm [...] [ten] cechowała nie tylko teza, że przyjemność jest jedynym dobrem, ale także, że jest nim tylko przyjemność własna, cielesna, pozytywna, chwilowa, i jest nim niezależnie od tego, co ją spowodowało. Tylko własna - bo cudzej nie odczuwamy; tylko cielesna - bo umysłowa w osnowie swej jest także cielesna; tylko pozytywna - bo przyjemność negatywna, czyli brak cierpienia, jest brakiem zła, ale nie jest dobrem; i tylko chwilowa - bo innej nie ma.[...]

Z tych tez wypływały [...] wskazówki życiowe. Należy starać się o to tylko, by przyjemność doznawać jak najwięcej i jak najintensywniej. Jakościowo bowiem nie różnią się między sobą, nie ma przyjemności niższego i wyższego rzędu [...]. Nie ma też żadnych względów, które by powinny zatrzymywać człowieka w jego dążeniu do przyjemności, wszystko bowiem poza nią jest obojętne; w szczególności obojętna jest cnota. Wobec tego program życiowy Arystypa mógł być zupełnie prosty: należy cieszyć się dniem dzisiejszym, używać przyjemności, jakie się nadarzają, a zwłaszcza cielesnych, żadnych sobie nie odmawiać, nie troszczyć

się o to, co z takiego życia wyniknie, i nie krępować się w nim żadnymi względami.

b. Arystyp był pierwszym i - właściwie ostatnim przedstawicielem tak skrajnej postaci hedonizmu. [...] Jego uczniowie, choć wierni w zasadzie hedonizmowi, nie utrzymali jego skrajnej pozycji. Zaczęto stopniowo rezygnować z krańcowych tez i dawać hedonizmowi postać bardziej umiarkowaną, o zabarwieniu altruistycznym. [Za twórcę tej odmiany uchodzi EPIKUR /341-270 p.n.e./ Główne jego] tezy były takie. [...] [Po pierwsze,] przyjemności duchowe są tak samo przyjemnościami, jak cielesne, a nawet są pełniejsze od nich, bo gdy ciało czerpie przyjemności jedynie z teraźniejszości, to umysł także z przeszłości i przyszłości. [...] [Po drugie,] przyjmnością jest dla każdego tylko jego własna przyjemność, ale przyjemności innych ludzi są mu tak samo potrzebne, jak własne, bo istnieje współzależność między przyjemnościami ludzkimi. Nie można żyć przyjemnie, nie żyjąc spokojnie i bezpiecznie, a nie można żyć spokojnie i bezpiecznie, jeśli i inni ludzie nie żyją przyjemnie. [...] [Po trzecie,] wprawdzie każda przyjemność jest dobrem, ale jednak nie z każdej należy korzystać. Albowiem środki, jakimi zdobywa się pewne przyjemności, sprowadzają wielokrotnie większe od nich strapienia. [...] [Po czwarte,] w zasadzie każdy może szukać przyjemności, jak chce, ale w praktyce okazuje się, że jest jedna droga lepsza od wszystkich innych: jest to po prostu droga sprawiedliwego życia, droga cnoty. [...] [Cnoty] nie są [co prawda - jak uważają perfekcjoniści -] same przez się dobrami, są tylko środkiem do przyjemnego życia, ale środkiem niezawodnym i nie-

zastąpionym. [...] Epikur rozumiał cel życia zupełnie tak samo, jak Arystyp, natomiast inaczej rozumiał środki, które do tego celu prowadzą: sądził, że życie, aby było przyjemne, musi być sprawiedliwe, rozważne, umiarkowane, musi się liczyć z potrzebami nie tylko własnymi, ale także innych ludzi.[...]

[Jak widać, te dwa typy hedonizmu dzieliły dwie zasadnicze różnice.] Dzieliła je, po pierwsze, różnica natury praktycznej: przyjemność jest jedynym dobrem, ale czy należy korzystać z każdej, do której nadarzy się sposobność, czy też przeciwnie, należy liczyć się z konsekwencjami i wybierać te tylko, które nie pociągają za sobą przykrości. [...] Druga ważna różnica [polegała na tym, że hedoniści uznawali] przyjemność za jedyne dobro, ale bądź tylko własną, bądź też przyjemność każdego, ktokolwiek jej doznaje. Przedstawiciele pierwszego poglądu mówili, że wszak każdy zna jedynie własną przyjemność, więc ją tylko może cenić; drugiego zaś - że jeśli własna przyjemność jest dobrem, to musi nim być każda inna taka sama przyjemność.

Egoistyczny hedonizm ma sam dwie odmiany. Jedna odmiana: skoro dobrem jest tylko własna przyjemność, to tylko o nią należy dbać. Druga odmiana: ponieważ przyjemność własna jest zespolona z cudzą, więc i o nią dbać należy. Ta druga odmiana, choć teoretycznie egoistyczna, w praktyce właściwie przestaje nią być; wprawdzie celem jest dla niej tylko własna przyjemność, ale cudza jest właściwym środkiem.[...]

c. Na zarzut, że przecież poza przyjemnościami są jeszcze inne dobra, przede wszystkim dobra moralne, hedoniści odpowiadają [...] [zaprzeczając] istnieniu [takich] odrębnych dóbr moralnych. [...]

Podstawową sprawą dla hedonizmu jest ta: czy i jak słuszność jego może być dowiedziona. Niektórzy z hedonistów mieli go za teorię oczywistą, nie wymagającą dowodu. [...] Inni natomiast uważali dowiedzenie słuszności hedonizmu zarówno za potrzebne, jak za możliwe. Dowody jakie przeprowadzali, sprawdzają się w gruncie rzeczy do dwóch.

Pierwszy dowód: przyjemność jest jedynym dobrem, bo do niej jednej ludzie dążą. [...] [W ten sposób] dowód HEDONIZMU ETYCZNEGO jest przeprowadzony przez odwołanie się do HEDONIZMU PSYCHOLOGICZNEGO. [...].

Drugi dowód: wszystko, co cenimy, cenimy w tym stopniu, w jakim sprawia nam przyjemność: oceny są proporcjonalne do odczuwanej przyjemności. A to wskazuje, że oceny kierują się tylko przyjemnością, że cenimy jedynie przyjemność.

[Oba te dowody - zdaniem przeciwników hedonizmu - są niezadawalające: opierają się na niedokładnej obserwacji. Hedonizm psychologiczny jest zbyt pochopnym uogólnieniem, a to, że oceny są proporcjonalne do odczuwanej przyjemności, także jest niezgodne z faktami: przyjemność, jaką różnym ludziom w różnych okolicznościach ta sama rzecz sprawia, jest bardzo zmienna. [...]

4. [Zasadnicze nieporozumienie tkwi także w przekonaniu, że hedonizm jest teorią oczywistą, że jego słuszność wyczuwamy intuicyjnie.] Że przyjemność jest czymś dobrym, za tym być może istotnie przemawiają nasze intuicje. Ale nie przemawiają za tym, że tylko przyjemność jest dobrem, a to dopiero stanowi tezę hedonizmu. Przeciwnie, przemawiają za tym, że inne rzeczy są również dobrami. [...]

Przyjemność jest być może w życiu ludzkim nie tylko dobrem, ale wielkim dobrem. Czym byłoby życie bez przyjemności, czym byłoby, gdyby nieznane były uczucia przyjemne? Dobrze jest wyobrazić sobie tę fikcję, by ocenić rzeczywistość. Przyjemne uczucia są cenne nie tylko dlatego, że dodają sił, życia, że stanowią dla ludzi podniety, zachętę dla przeróżnych czynności. Cenne są same przez się: to właśnie czujemy, dowodu na to nie trzeba. Istnieje między ludźmi wielka niezgodność co do tego, w czym znajdują przyjemność - jedni wolą przyjemności zmysłowe, inni umysłowe, jedno aktywne, inni kontemplacyjne, jedno wesołe, inni poważne - ale co do tego wszyscy są zgodni, że przyjemność jest czymś cennym. Sam wyraz "przyjemny" zawiera dodatnią ocenę, nie mniej niż "cenny", "dobry" czy "wartościowy". Wprawdzie w życiu ludzie wyrzekają się tych czy innych przyjemności, ale czynią to najczęściej po to, by uniknąć przykrości lub - osiągnąć inne przyjemności. [...] [Są jednak i tacy, co] wyrzekają się przyjemności dla swoistej przyjemności, jaką im sprawia samo wyrzeczenie.

To wszystko jest [być może] prawdą [...], ale - to wszystko nie stanowi jeszcze hedonizmu. Co innego bowiem twierdzić, że przyjemność jest dobrem, a co innego, że jest dobrem jedynym. A hedonizm to właśnie twierdzi. Można przyjemności życia cenić i pragnąć ich, a zarazem można i należy odrzucać hedonizm. Przyjemność jest dobrem, ale hedonizm nie jest prawdą: jest nieuzasadnionym rozszerzeniem tej prawdy, że przyjemność jest dobrem.

e. [...] Nawet w ostrożniejszej postaci, jaką hedonizm nie-

kiedy przyjmuje - że przyjemność jest dobrem nie jedynym, lecz największym - nie zdaje się być [...] [stanowiskiem uzasadnionym]. Zwykłe oceny ludzkie przemawiają i przeciw tej jego postaci, traktują bowiem inne rzeczy jako dobra na równi z nią, a nawet powyżej niej.

[...] Wprawdzie często dajemy w życiu przyjmnościom pierwszeństwo przed innymi dobrami, wybieramy nie to, co uważamy skądinąd za dobre, lecz co nam sprawia lub zapowiada przyjemność. Ale - robimy sobie wtedy z tego powodu skrupuły, czyli podejrzewamy, żeśmy wybrali niewłaściwie.

[...] Nieraz wprawdzie umieszczamy przyjemność wysoko na skali dóbr. Ale tylko - gdy jest sprzęgnięta z innymi dobrami: przyjemność znajdowaną w pracy charytatywnej, w nauce czy sztuce cenimy istotnie wysoko; natomiast inaczej już oceniamy przyjemności dobrej kuchni czy źródła światowego, choćby były nie mniej intensywne od tamtych i choćbyśmy osobiście jeszcze większą na nie mieli ochotę.

[...] [Dalej] przyjemności pochodzących ze zła - z nienawiści, z okrucieństwa, z zemsty - nigdy nie uważamy za dobro, czyli uważamy, że zła takiego żadną ilością przyjemności zrównoważyć nie możemy.

[...] [Wreszcie] choć nieraz zazdrościmy ludziom doznającym w życiu samych przyjemności, to jednak ich nie cenimy, a nawet cenimy ujemnie, jeśli tylko o przyjemności dbają.

Z wszystkich tych zwykłych przekonań - że nie cenimy ludzi dbających wyłącznie o przyjemności, że się pewnych przyjemności wstydzimy i robimy sobie z ich powodu skrupuły - wyciągano nawet

wniosek, że przyjemności nie tylko nie są dobrem, lecz wręcz są złem. Ale pogląd taki, będący skrajnym przeciwieństwem hedonizmu, jest tak samo błędny, jak hedonizm. A nawet jeszcze dalej odbiega od prawdy. Jak to sformułował Epikur [...]: przyjemność nie jest nigdy sama przez się złem. Lub jak to nawet surowy Platon [...] twierdził: przyjemność nie jest złem, lecz tylko staje się nim, gdy została wybrana zamiast czegoś lepszego.

Jeśli "ASCETYZMEM" nazwać pogląd, że przyjemność jest złem, którego należy się wystrzegać, to hedonizm i ascetyzm stanowią skrajnie przeciwne poglądy. W teorii: przyjemność jest dobrem - przyjemność jest złem; w praktyce: należy o przyjemność zabiegać - należy się przyjemności wystrzegać.

W.Tatarkiewicz: "O szczęściu". Warszawa 1933, s.503-508, 514-520.

§4. Powinności obywatelskie: eudajmonizm i rygoryzm

a. EUDAJMONIZM twierdzi o SZCZĘŚCIU to samo, co hedonizm o przyjemności: że jest jedyną rzeczą, która sama przez się posiada wartość, lub [w ostrożniejszej postaci] że posiada większą wartość niż wszystko inne. "Wielka sprawa życia i jedyna, o którą należy dbać, to ta, żeby żyć szczęśliwie" [...] powiada [...] [VOLTAIRE /1694-1778/] i to jest formuła eudajmonizmu. Jest spokrewniony z hedonizmem, jak szczęście z przyjemnością. Ale sprawa jego właściwego sensu i słuszności jest mniej wyraźna niż w hedonizmie: hedonizm bowiem ma wprawdzie różne odmiany, ale w osnowie jest jeden, a jest wiele eudajmonizmów. Hedonizm, mianowicie, mówi o "przyjemności" zawsze w tym samym mniej

więcej znaczeniu [...]; eudajmonizm zaś w różnych znaczeniach używa wyrazu "szczęście". Gdy eudejmonizm twierdzi, że szczęście jest najwyższym dobrem, to twierdzenie to w jednym wypadku znaczy, że najwyższym dobrem dla człowieka jest intensywna przyjemność, w drugim, że pomyślny los, w trzecim, że doskonałość człowieka, w czwartym, że życie, z którego jest zadowolony. I za każdym razem jest to inna teoria, choć wypowiedziana tymi samymi słowami.

b. [...] W twierdzeniu eudajmonistów, że "szczęście jest najwyższym dobrem", "szczęście" znaczy niekiedy po prostu tyle, co obfitość przyjemności, co doznawanie w nim nieprzerwanego pasma przyjemności. Ale wtedy eudajmonizm nie jest wcale różny od hedonizmu, a tylko zamiast wyrazu "przyjemność" posługuje się mocniejszym wyrazem "szczęście". Wprawdzie wyrazem tym oznacza nie poszczególną przyjemność, lecz mnogość przyjemności, ale gdy jest ich wiele, nie stają się przez to czym innym niż przyjemnościami. Więc też stosują się doń wszystkie te uwagi, które stosują się do hedonizmu - i nie ma powodu ich powtarzać.

Takie hedonistyczne rozumienie eudajmonizmu było typowe dla Oświecenia. Wszyscy bez mała myśliciele XVIII wieku twierdzili, że największym dobrem jest szczęście, ale też bez mała wszyscy tłumaczyli, że szczęście należy rozumieć jako przyjemność; różnica między szczęściem a przyjemnością była dla nich tylko ilościowa, leżała w dłuższym czy krótszym trwaniu. Jedni określali szczęście jako trwałą przyjemność, inni zaś - przyjemność jako krótkie szczęście. [...]

Nieco inny odcień eudajmonizmu występuje wtedy, gdy w twierdzeniu, że szczęście jest najwyższym dobrem życia, rozumie się "szczęście" jako przyjemność o najwyższej intensywności. Odcień ten nie jest równie rozpowszechniony, jak tamten, jednakże słyszy się nieraz ludzi mówiących, że tylko ona jest coś warta, ta najintensywniejsza rozkosz, a wszystko inne jest obojętne, w szczególności zaś obojętne są przeciętne drobne przyjemności. Byle raz w życiu - w wielkiej namiętności czy głębokim wzruszeniu - doznać takiego szczęścia, a potem niech się dzieje co chce. Tysiące piosenek głoszą po całym świecie: [...] "Chwila szczęścia więcej warta niż życie, które trwa sto lat". Ale nie tylko piosenki; i chwila najwyższego szczęścia nie zawsze jest rozumiana tak frywolnie, jak w piosenkach. Św. BERBARD [...] [/1091-1153/] gdy dochodzi do czwartego, najwyższego stopnia miłości, powiada: "Kto miał szczęście odczuć coś podobnego w tym życiu śmiertelnym, choćby rzadko, a nawet jeden jedyny raz i tylko przez jedną chwilę, ten, powiadam, może słusznie być nazwany świętym i szczęśliwym". [...]

Eudajmonizm w tej wersji jest wyznaniem wiary ludzi pewnego typu, wyrazem indywidualnych potrzeb lub wynikiem indywidualnych doświadczeń. Ale na powszechną teorię się nie nadaje. I jeśli zwykły hedonistyczny eudajmonizm nie da się utrzymać, to tym bardziej i ten.

c. [...] Twierdzenie, że "szczęście jest dobrem najwyższym", rzeczą w życiu najważniejszą, ma inne zgoła znaczenie, gdy "szczęście" rozumiane jest w nim nie w sensie psychologicznym, lecz życiowym, jako - los pomyślny [, POMYŚLNOŚĆ]. Taki eudajmo-

nizm nie jest teorią filozofów, natomiast najzwyklejszym poglądem życia potocznego. O szczęściu zesłanym przez los ludzie marzą bodaj najwięcej, a mądrość ludowa mówi o nim, że łut jego więcej jest wart niż funt rozumu.

Jednakże ta sama mądrość mówi: "Kowal szczęścia nie kuje, sobie je, kto chce, zbuduje" i "Nie szczęście człowieka, ale człowiek szczęście robi". To znaczy: co uważamy za zrządzenie losu, to możemy zrobić i często robimy sami. Dobrze jest, gdy los sprzyja, ale gdy nie sprzyja, to można pokierować nim tak, by dał nie mniej zadowolenia, niż gdyby sprzyjał. Szczęście tak rozumiane jest darem bezpłatnym, który przychodzi bez wysiłku, i jest przez to szczególnie upragnione; ale nie znaczy to, by miało być dobrem najważniejszym. Ludzie, choć pragną gorąco pomyślnego losu, nie cenią go w rzeczywistości w tym stopniu, w jakim go pragną. Zapewne: dary, jakie otrzymują od natury, mają w ocenach ich konto specjalne, właśnie dlatego, że przychodzą darmo; wśród nich zaś szczęście jest na pierwszym miejscu dlatego, że inne dary, które posiadają stale i od początku życia - jak zdolności, urodę, dobre urodzenie -ludzie skłonni są uważać nie za dar losu, lecz za swoją naturalną własność, a tylko szczęśliwy los, pomyślny traf za dar prawdziwy.

Personifikacja losu - Tyche, Fortuna - zrobiła w starożytnej mitologii zawrotną karierę: z mitologicznej postaci ubocznej, jaką była pierwotnie, stała się z czasem jakimś ogólnym bóstwem i w późnej erze grecko-rzymskiej była przedmiotem szczególnego kultu. Zarazem jednak ta boginii trafu i szczęścia, szczególnym trafem nie miała szczęścia. I nie mieli go ci co

chcieli ją czcić. /.../ /Lukullus/, wróciwszy ze zwycięstw swych do Rzymu, ufundował Fortunie posąg na Forum, ale ani on, ani /.../ /Arkezilas/, któremu posąg dał do wykonania, nie dożyli jego ukończenia. Potem znów Cezar ofiarował się wznieść Fortunie świątynię na Forum, ale i on umarł, zanim wznieść ją zdążył.

d. /.../ W innym znów znaczeniu głosili eudajmonizm filozofowie starożytni i scholastyczni. Np. Arystoteles, pisząc, że "zarówno niewykształcony ogół, jak i ludzie wyższej kultury upatrują najwyższe dobro w szczęściu", rozumiał "szczęście" /"eudajmonię"/ jako posiadanie kompletu dóbr dostępnych i potrzebnych człowiekowi. Podobnie też rozumieli je przedstawiciele filozofii scholastycznej. A więc szczęście to zespół wszystkich dóbr, dobro doskonałe, dobro najzupełniejsze, nie pozostawiające nic do pragnienia, wykluczające wszelkie zło, jednym słowem DOSKONAŁOŚĆ ostateczna. Tak rozumiane szczęście nie może nie być najważniejszym dobrem; jest nim bowiem ex definitione. Eudajmonizm w tym rozumieniu jest teorią prawdziwą, ale niewiele mówiącą tautologią.

e. /.../ Natomiast sprawa prawdziwości czy fałszywości eudajmonizmu jest mniej wyraźna, gdy się "szczęście" rozumie w swoistym, właściwym znaczeniu: jako /UKOJENIE, tj./ pełne zadowolenie z całości życia.

Otóż życie w takim znaczeniu szczęśliwe ocenimy za zadowolenie, jakie daje, jednakże nie tylko za nie, lecz i za to wszystko, co jest tego zadowolenia powodem. Gdybyśmy w szczęśli-

wym życiu cenili samo tylko zadowolenie, to eudajmonizm byłby znów tylko hedonizmem. Ale właśnie cenimy je więcej, bo [...] [obejmuje] to wszystko, czego zadowolenie jest skutkiem i objawem; cenimy nie tylko za to, że jesteśmy zeń zadowoleni, ale że - mamy z czego być zadowoleni. Szczęście w tym znaczeniu jest bilansem życia, a zadowolenie jedną tylko w tym bilansie pozycją i dowodem, że bilans jest dodatni. W wyjątkowych wypadkach doznane w życiu przyjemności stanowią podstawę dodatniego bilansu, ale normalnie bilans taki opiera się na innych jeszcze pozycjach.

Szczęście rozumiane jako dodatni bilans życia jest nie pojedynczym dobrem, lecz zespołem dóbr. A dobra, które o nim stanowią są różne u różnych ludzi. Niepodobna więc mówić o stałej wartości tak rozumianego szczęścia: jest nieokreślona i zmienna, szczęście jednych ma podstawę w dobrach większych niż szczęście innych. A gdy ma podstawę w większych dobrach, to jest cenniejsze, choć przyjemności, zadowolenia nie będzie w nim więcej.

Można nawet twierdzić, jak de Man, że w życiu ludzkim niepodobna zwiększać ponad pewną miarę zadowolenia, natomiast można zawarte w nim dobra: bo jeśli przy postępie ludzkości zwiększają się jej przyjemności, to wraz z nimi automatycznie powiększają się też przykrości, jak z ilością światła ilość cienia. Masy ludzkie widzą szczęście w zaspokojeniu tylko najniższych materialnych potrzeb, bo póki te nie są zaspokojone, innych nie odczuwają. Prędzej czy później zaspokoją je, ale nie będą wtedy bardziej zadowolone, bo obudzą się w nich nowe potrzeby,

i od ideału szczęścia będą równie daleko, jak przedtem. Ale ideał będzie wyższy: będzie w nim szczęście nie przyjemniejsze, ale doskonalsze, szczęście na wyższym poziomie moralnym, estetycznym czy umysłowym.

To znaczy: skoro szczęście szczęściu nie równe i wartość jego nie jest stała, to niepodobna o każdym szczęściu twierdzić, że jest dobrem najwyższym, jak to czyni eudajmonizm. Nie jest dodatnim życie, z którego człowiek nie jest zadowolony; ale życie, z którego jest zadowolony, może być mniej lub więcej dodatnie.

W.Tatarkiewicz: "O szczęściu". Warszawa 1933, s.524-527.

f. /Całkowitym przeciwieństwem eudajmonizmu jest RYGORYZM./ Według eudajmonizmu jedynym motywem postępowania człowieka jest dążenie do szczęścia. Nawet najbardziej z pozoru wzniosły czyn jest dla eudajmonisty tylko wysublimowaną postadią tego dążenia. /.../ /Rygorysta natomiast/ przekreśla moralny charakter wszelkich motywów postępowania, z wyjątkiem tych, które dyktuje /../ /absolutna bezinteresowność. Tę bezinteresowność czołowy rygorysta, Kant, nazywał "DOBRĄ WOLĄ"./ Jest to - według Kanta - wola czynienia dobrze, tj. moralnie, bez względu na korzyść osobistą i bez względu na jakiekolwiek, nawet moralne, /tzw./ wyższe cele, do których się dąży./../

Kupiec, który jest uczciwy dlatego, że sądzi, iż uczciwość przysporzy mu nowych klientów, nie jest jeszcze człowiekiem moralnym. Człowiekiem moralnym nie jest jeszcze - według /.../ /rygorysty/ - nawet ten, kto postępuje uczciwie dlatego, że

poczucie uczciwego spełniania OBOWIĄZKÓW sprawia mu przyjemność. Moralność zaczyna się dopiero tam, gdzie jedynym motywem postępowania jest wola spełnienia obowiązku. Czego żąda od nas obowiązek? [...] [Postępuj według takiej zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym,] czyli podstawą postępowania całej ludzkości. Obowiązek takiego postępowania nazwał Kant "IMPERATYWEM KATEGORYCZNYM". Przykłady, które Kant podał dla ilustracji postępowania zgodnego z imperatywem kategorycznym, dość jasno wyrażają istotę jego teorii etycznej. Ktoś np. jest tak nieszczśliwy, że życie stało mu się wstrętne - czy ma prawo popełnić samobójstwo? Niechaj przed popełnieniem rozpaczliwego czynu wsłucha się w głos imperatywu. [...] [Podpowiada on, że] zbrodnia popełniona na sobie samym nie może stać się ogólnym prawem przyrody. "Przyroda, której prawem byłoby niszczenie samego życia przez to samo uczucie, którego celem jest pobudzanie do popierania życia, popadałaby sama z sobą w sprzeczność". [...] Podobnie imperatyw kategoryczny zabroni człowiekowi biednemu pożyczyć pieniędzy od bogatego wtedy, gdy wie, że długu swego nigdy nie spłaci. [...] Czy kłamstwo może być podniesione do zasady powszechnego postępowania? Oczywiście nie. Tak samo imperatyw nakaże człowiekowi utalentowanemu, by z całą energią rozwijał swe zdolności i nie pozwalał im rdzewieć: jako istota rozumna musi przecież chcieć sam rozwoju swych wartości; byłoby zbrodniczym bezsensem starać się, by własne lenistwo i opieszałość czynić podstawą postępowania całej ludzkości.

Moralność [rygorystyczna] polega więc na wypełnianiu obo-

wiązku, do którego nawołuje nas imperatyw kategoryczny. Należy wypełniać go bez względu na sympatię czy antypatię do osoby, której jesteśmy właśnie partnerami. Nie należy liczyć się z uczuciami wobec przedmiotu naszych zabiegów etycznych, ponieważ postępowanie kierujące się sympatią lub antypatią nie jest bezinteresowne, nie może być więc podstawą powszechnego prawodawstwa. Nie znaczy to bynajmniej, że imperatyw kategoryczny żąda od nas czynów szczególnej dobrotliwości wobec ludzi, do których żywimy właśnie wybitną niechęć czy wstręt, a obojętności wobec tych, których kochamy. [...] Cały sens imperatywu [kategorycznego] polega nie na postulowaniu jakiejś perwersji moralnej i samokrytyki, ale na przystosowaniu swego postępowania do ogólnej [tzw.] maksymy moralnej [~~;~~ do tkwiącego we mnie prawa moralnego].

T.Kroński: "Kant". Warszawa 1966, s.32-35

g [Trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że imperatyw kategoryczny nie rozstrzyga naszych dylematów moralnych w sposób jednoznaczny i rygorysta musi niejednokrotnie włożyć wiele wysiłku intelektualnego, aby ustalić, czy jakaś zasada postępowania - np. zasada SPRAWIEDLIWOŚCI, wezwanie do POŚWIĘCENIA czy nakaz MIŁOŚCI OJCZYZNY - nadaje się na zasadę powszechnie obowiązującą.

Rozważmy to na przykładzie zasady sprawiedliwości.] Spróbujmy najpierw zakreślić granice tych czynów, które [...] podpadają w ogóle pod ocenę z punktu widzenia sprawiedliwości.

Otóż wydaje się, że sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi nazywamy tylko takie uczynki, w których ktoś komuś wyświadcza coś dobrego lub też wyrządza coś złego. Sprawiedliwymi względnie

"niesprawiedliwymi" nazywamy też niekiedy poniechanie uczynków, które bylibyśmy skłonni mianem "sprawiedliwych" lub "niesprawiedliwych" określić. A więc np."Sprawiedliwą" nazwiemy zapłatę jaką ktoś komuś za pewne usługi uiszcza. "Niesprawiedliwym" nazwiemy też uchylenie się od uiszczenia sprawiedliwej zapłaty. "Sprawiedliwą" lub niesprawiedliwą" nazwiemy niekiedy karę, jaką ktoś komuś wymierza, lub pomstę, którą na kimś bierze. "Sprawiedliwym nazwiemy jednak również poniechanie niesprawiedliwej kary.

W każdym więc uczynku, którego wykonanie lub poniechanie skłonni bylibyśmy podciągnąć pod ocenę z punktu widzenia sprawiedliwości, musi być zaangażowanych dwóch partnerów, z których jeden drugiemu świadczy coś dobrego lub coś złego. Mogą być tymi partnerami dwie osoby fizyczne, czyli dwaj ludzie, mogą nimi też być jakieś instytucje lub grupy społeczne, które w rozszerzonym sensie również można nazwać osobami.

[..] Nasuwa się *[..]* istotne pytanie, kiedy wyświadczenie pewnego dobra względnie wyrządzenie pewnego zła, albo poniechanie tych świadczeń będzie czymś sprawiedliwym, a kiedy niesprawiedliwym. Ściśle formalnej i niewiele mówiącej odpowiedzi dostarcza stara formuła rzymskiego prawnika Ulpiana suum cuique *//*po łacinie: 'każdemu to, co mu się należy'*/.]* Rozwijając myśl tkwiącą w tej trywialnej formule, można by powiedzieć: sprawiedliwie postępuje Jan względem Piotra, jeśli wyświadcza Piotrowi to, co mu się od Jana należy. W następstwie tego

należałoby powiedzieć, że Jan względem Piotra postępuje niesprawiedliwie, jeśli Jan nie wyświadcza Piotrowi tego, co mu się od niego należy.

[...] Jednakże już przy tych banalnych twierdzeniach nasuwają się pewne wątpliwości. Można bowiem zapytać, czy tylko wtedy Jan postępuje wobec Piotra sprawiedliwie, gdy mu świadczy to, co mu się należy? Czy więc np. jeśliby Jan wyświadczył Piotrowi jakieś dobro, które się Janowi nie należało, czy postąpiłby wtedy wobec Piotra niesprawiedliwie? Można też dalej pytać, czy zawsze niesprawiedliwie postąpi Jan wobec Piotra, jeśli Piotrowi nie wyświadczy tego, co mu się należy? Czy np. jeśli ojciec darowuje dziecku zasłużoną karę lub gdy ktoś rezygnuje ze słusznej odpłaty, to tym samym postępuje niesprawiedliwie?

h. Wątpliwości poruszone przed chwilą wiążą się z dalszą jeszcze wieloznacznością wyrazu "sprawiedliwy". Można mówić o SPRAWIEDLIWOŚCI ŚCISŁEJ i o SPRAWIEDLIWOŚCI MIŁOSIERNEJ. Ścisła sprawiedliwość wymaga, aby nikomu nie dawać ani więcej, ani mniej, niżby mu się należało. Sprawiedliwość miłosierna wymaga tylko tego, aby nikomu nie dawać mniej, niżby mu się należało, pozwala jednak na udzielenie dobra w nadmiarze.

W sensie miłosiernym sprawiedliwie postępuje ten i tylko ten, kto wyświadcza każdemu należne mu dobro i nie wyświadcza nikomu nienależnego zła. W tymże miłosiernym sensie niesprawiedliwie postępuje więc ten i tylko ten, kto bądź nie wyświadcza komuś należnego dobra, bądź też wyświadcza nienależne zło.

W sensie ścisłym natomiast sprawiedliwie postępuje ten i tylko ten, kto wyświadcza każdemu należne mu dobro oraz należne

mu zło, zaś nie wyświadcza ani dobra, ani zła należnego. W ścisłym więc sensie niesprawiedliwie postępuje ten i tylko ten, kto bądź nie wyświadcza należnego dobra, bądź należnego zła, albo też wyświadcza należne dobro bądź należne zło.

Miłosierną sprawiedliwość uważamy za dopuszczalną u tego, kto drugiemu we własnym tylko imieniu coś dobrego lub coś złego wyświadcza. Ścisłej sprawiedliwości zaś domagamy się od tego, kto występuje jako mandatariusz innej osoby, w której imieniu dobrem lub złem szafuje. Ścisłej sprawiedliwości winien przestrzegać sędzia, winien jej przestrzegać egzaminujący profesor itd. Miłosierdzie bowiem okazywane przez nich przy rozdawaniu szkód lub korzyści wyrządza niezasłużony uszczerbek społeczeństwu, które ich do szafowania tymi wartościami upoważniło.

1. [...] Rozwijając sens formuły suum cuique, w której Ulpian usiłował zawrzeć treść pojęcia "sprawiedliwości", wskazaliśmy na związek, w jakim pozostaje pojęcie "sprawiedliwości" z pojęciem "tego, co się należy". Związek ten jest tak banalny, że zdanie głoszące, iż sprawiedliwie [moralnie] postępuje się wtedy, gdy się każdemu świadczy to, co się mu od nas [słusznie] należy, wygląda na prostą tautologię. Posuniemy się w naszej analizie o krok dalej, gdy znajdziemy odpowiedź na pytanie, co to znaczy, że komuś się coś od kogoś [słusznie] należy. [...]

[Warunkiem wystarczającym, ale nie niezbędnym na to, aby jakieś świadczenie dobra lub zła można było uznać za należne wedle słuszności, jest spełnienie zasady, którą nazywa się "ZASADĄ RÓWNEJ ZAPŁATY I ODPŁATY"]. Głosi ona: Jeżeli X otrzymał od Y jakieś W posiadające dodatnią lub ujemną wartość,

wówczas Y-owi należy się od X-a wedle słuszności jakiejś V posiadające tę samą wartość co W. Wartość, o której w tym zdaniu mowa, pojęta jest w sensie jak najszerszym. Może to być jakaś wartość użytkowa, np. pieniądz, może to być zdrowie, sława, stanowisko społeczne, wyszkolenie w jakiejś umiejętności itd. Może to być nie tylko wartość dodatnia, lecz również wartość ujemna w najogólniejszym sensie, a więc np. odebranie pieniędzy, choroba; pozbawienie czci, degradacja społeczna itd. W zasadzie tej, a przynajmniej w tej części, która się odnosi do wartości ujemnych, odnajdujemy starodawną maksymę: "Oko za oko, ząb za ząb". W literaturze filozoficznej zasadę równej zapłaty i odpłaty spotykamy u Arystotelesa, który uważa ją za naczelną zasadę tzw. sprawiedliwości wyrównawczej.

Cóż sądzić o tej zasadzie? Należy przede wszystkim zauważyć, że jej stosowanie w konkretnych wypadkach natrafiłoby na nieprzezwyciężone trudności ze względu na to, że niełatwo jest porównywać ze sobą wartości. Najmniej może trudno porównać ze sobą wartości dóbr ekonomicznych. Ale i tu nawet sprawa nie jest tak prosta. Jeżeli chodzi o porównywanie wartości towarów rynkowych, to nie wiadomo, czy porównać się je ma wedle ich wartości wymiennej, zależnej od popytu i podaży, czy też wedle ich wartości użytkowej, zależnej od stopnia, w jakim te zaspokajają potrzeby, czy miernikiem porównawczym wartości towarów mają być całkowite koszta ich produkcji, czy też porównywać ich wartość należy tylko wedle ilości włożonej w ich wytworzenie pracy. Porównując dobra ekonomiczne wedle każdego z tych różnych punktów widzenia, do innych dojdziemy wyników. Który sposób porów-

nywania mamy wybrać, aby ten wybór wypadł wedle intencji tkwiącej w zasadzie równej zapłaty?

Tym jednak, za co wedle tej zasady sprawiedliwa jest równowartościowa zapłata, nie muszą być dobra ekonomiczne. Wszakże odpłata za przestępstwo ma być karą, przy czym ani przestępstwo, ani kara nie jest względnie być nie musi dobrem ekonomicznym. W jaki sposób ustalić np. ile lat więzienia warta jest obraza majestatu?

Poza niejasnością, jaka tkwi w samym pojęciu "równości zapłaty i odpłaty", zasada ta budzi szereg wątpliwości, które wymagałyby trudnych do uskutecznienia uzupełnień i modyfikacji. I tak np. zapłatę za dostarczone nam dobro uznamy za należną o tyle tylko, o ile ten, kto nam tego dobra dostarcza, na prawej drodze wszedł w jego posiadanie. Złodziejowi np. sprzedającemu skradziony towar nie tylko nie należy się zapłata, ale nawet należy się kara. To pojęcie "prawego posiadacza", które domyślnie tkwi w zasadzie równej zapłaty, jest w wysokim stopniu niejasne i w konkretnych wypadkach trudno niejednokrotnie będzie rozstrzygnąć, czy można je zastosować. Mowa tu oczywiście o pojęciu intuicyjnym, moralnym, a nie o pojęciu prawniczym, które stanowi konwencjonalne zaostrzenie owego intuicyjnego pojęcia. Operując tym intuicyjnym pojęciem "prawa posiadacza", trudno będzie np. rozstrzygnąć, czy ktoś, kto wszedł w posiadanie jakiegoś dobra, nie wysilając się nad jego wytworzeniem, ale zagarniając dla siebie owoce pracy innych, zmuszonych przez warunki do milczącej na to zgody, jest prawym w sensie moralnym posiadaczem tego dobra, czy też nie.

Podobne niejasności łączyć się będą z tą częścią naszej zasady, która mówi o należnej odpłacie za wyrządzone zło. Odpłatę za wyrządzone zło uznamy bowiem - jak się zdaje - tylko wtedy za należną, jeśli to zło, za które złem mamy odpłacić, zostało wyrządzone świadomie, a więc w złej intencji, i jeśli nadto ten, który nam to zło wyrządził, jest w sensie moralnym odpowiedzialny za swe czyny. Tutaj znowu pojęcie intuicyjne "moralnej odpowiedzialności" jest pojęciem niejasnym, wymagającym precyzji, która byłaby znów możliwa jedynie przez konwencjonalną zmianę pierwotnego pojęcia intuicyjnego.

Mimo to jednak, że wskutek niejasności szeregu pojęć występujących w zasadzie równej zapłaty i odpłaty, sama ta zasada staje się niejasna, odpowiada ona dosyć dobrze naszemu pojęciu "słuszności moralnej"; które również jest w wysokim stopniu niejasne i chwiejne.

Trzeba jednak w każdym razie zaznaczyć, że omawiana zasada nie wyczerpuje wszystkich wypadków, w których wedle naszego poczucia coś się komuś od kogoś wedle słuszności należy. Poczucie nasze dyktuje nam bowiem, iż istnieją wypadki, w których się coś może komuś od kogoś należeć, mimo iż ten, komu się to należy, nie wyświadczył drugiemu nic dobrego. Np. dziecku należy się od rodziców opieka, mimo że dziecko niczego dotąd dobrego im nie wyświadczyło. Tzw. prawa człowieka i obywatela wymieniają znowu dobra, które ze strony społeczeństwa należą się każdemu osobnikowi bez względu na jego zasługi. /Podkreślmy więc raz jeszcze, że/ zasada równej zapłaty i odpłaty podaje /.../ co najwyżej tylko warunki wystarczające, ale nie niezbędne na to,

aby jakieś świadczenie dobra lub zła można było uznać za należne wedle słuszności.

1. [...] Warunek niezbędny na to, aby uznać pewne świadczenie za należne, formułuje inna zasada, którą można by nazwać "ZASADĄ RÓWNEJ MIARY". Myśl tkwiącą w tej zasadzie formułowano często, nadając jej następujące brzmienie: wszyscy ludzie mają równe prawa, albo innymi słowy, żadnemu człowiekowi nie należy się ani więcej, ani mniej niż innym. W tym sformułowaniu zasada ta stoi w jaskrawej sprzeczności z naszym poczuciem słuszności. Wszakże jasną jest rzeczą, że złodziejowi należy się kryminał, a dobrodziejowi należy się wdzięczność i nagroda. A więc bynajmniej nie wszystkim należy się to samo.

Jednakże wadliwe jest tylko przytoczone sformułowanie interesującej nas w tej chwili zasady, a nie właściwa jej treść. Zasada równej miary dałaby się sformułować w następujących słowach: nikomu nie należy się nic z tego tylko tytułu, że to właśnie on, a nie kto inny. Jeżeli więc Janowi przyznajemy pewne uprawnienia, których komuś innemu odmawiamy, to czynimy słusznie tylko wtedy, jeżeli mu te uprawnienia przyznajemy z tego względu, że posiada on pewne zalety czy też zasługi, których ktoś inny nie posiada, a nie dlatego, że to właśnie Jan.

Zgodnie z tą zasadą ilekroć prawdziwe jest jakieś zdanie przyznające jakiemuś po imieniu i nazwisku wymienionemu osobnikowi X.Y. pewne uprawnienie, tylekroć prawdziwą musi być jakaś zasada ogólna, przyznająca to uprawnienie każdej osobie posiadającej pewną własność, którą wprawdzie osobnik X.Y. posiada, ale które ani nie polega na tym, że się jest właśnie panem X.Y.,

ani też nie jest żadną taką własnością, co do której dałoby się a priori samymi tylko środkami logicznymi wykazać, że p.X.Y. własność tę posiada.

To jest - jak się zdaje - właściwa treść zasady, która głosi, że żaden człowiek, jako on właśnie, nie posiada jakichś przywilejów przed innymi. Ta zasada, tak bardzo przekonywująca, gdy się ją rozpatruje z punktu widzenia teoretycznego, jakże często jest gwałcona w życiu praktycznym. W życiu praktycznym żyjemy bowiem w świecie, w którym pewien człowiek wydaje się wyróżniony jako on właśnie. Tym, nie dzięki swym kwalifikacjom, ale po prostu jako on właśnie wyróżnionym człowiekiem jest dla każdego jego własna osoba. Prywatny obraz świata, który każdy z nas w sobie nosi, jest obrazem, w którym pewien punkt jako centrum świata się wyróżnia, a punktem tym jest w każdym z tych prywatnych światów dla każdego on sam. W miarę rozwoju umysłowego wyrabia w sobie każdy z nas zdolność obiektywnego, publicznego niejako na świat spojrzenia, pozbawionego egocentryzmu. Ten pozbawiony centrum obraz świata mamy zawsze przed sobą, gdy zajmujemy postawę czysto teoretyczną. Ilekroć jednak postawa nasza staje się aktywna, ilekroć zaczynamy działać praktycznie, popadamy znowu w egocentryzm, środkiem świata staje się dla każdego z nas jego własna osoba. Ja, to nie jeden z ludzi, ja, to podmiot, ludzie zaś to pewne przedmioty wśród innych przedmiotów.

EGOCENTRYZM prowadzi wprost do egoizmu, w tej postaci, iż każdy skłonny jest przyznawać samemu sobie jakieś uprawnienia wyjątkowe i to nie z tej racji, iż przypisuje sobie pewne wyjątkowe zalety, ale dlatego, że to on właśnie, dlatego, że czuje się podmiotem, a nie przedmiotem.

Przezwyciężenia tego egocentryzmu, uznania względności charakteru podmiotowego i przyznania tego charakteru wszystkim ludziom traktowanym zrazu jako przedmioty tylko, a w konsekwencji przezwyciężenia egoizmu domaga się zasada stosowania równej miary. Domaga się ona uznania, że bycie podmiotem nie jest jakąś własnością wyróżniającą mnie od innych, bo nikt nie jest podmiotem w sensie absolutnym, a każdy jest podmiotem dla siebie. W konsekwencji dalszej domaga się ona od nas tego, byśmy z tytułu naszego podmiotowego charakteru nie rościli sobie pretensji do wyjątkowych uprawnień, ponieważ na ten tytuł powołać się może każdy. Jeśli więc z tego tytułu płyną w ogóle jakieś uprawnienia, to nie mogą to być uprawnienia dla kogoś wyjątkowe, lecz muszą być uprawnieniami przysługującymi na równi wszystkim.

Postulat stosowania równej miary jest spokrewniony z przykazaniem MIŁOŚCI BLIŹNIEGO, nie idzie jednak tak daleko w swych żądaniach. Przykazanie "Kochaj bliźniego jak siebie samego" wymaga ode mnie, bym o to, co dla mnie korzystne, zabiegał równie skwapliwie jak o to, co jest korzystne dla innych. Postulat stosowania równej miary pozwala mi zabiegać bardziej o siebie niż o innych, jednakże tylko pod tym warunkiem, żebym to uprawnienie, które przyznaję sobie, przyznał i każdemu innemu.

k. Powróćmy jednak jeszcze do sprawy egocentryzmu ludzkiego i zwróćmy uwagę na to, że istnieją równe formy czucia się podmiotem. Ujawniają się one w mowie zawsze, ilekroć posługujemy się zaimkiem osobowym w pierwszej osobie. Ale zaimek osobowy posiada pierwszą osobę liczby pojedynczej i liczby mnogiej. Jako podmiot czuje się zarówno, gdy mówię "ja", jak również gdy mówię

"my". To słówko "my" może oznaczać pewne grupy społeczne, do których osobnik wymawiający to słowo czuje się przynależny. "My" może znaczyć "my Polacy", "my Europejczycy", "my biali" itp. Kto mówi "my", ma na myśli pewną grupę społeczną, do której sam należy, a nie swoją własną osobę, myśli jednak o tej grupie w pierwszej osobie, tzn. nie przeciwstawia jej sobie samemu jako przedmiot, lecz odczuwa ją jako rozszerzoną własną jaźń, jakby inną formę świadomości podmiotowej, którą żywić potrafi. Własnej grupie odczuwalnej jako podmiot przeciwstawiamy wtedy inne grupy społeczne jako przedmioty tylko.

Otóż w związku z tym egocentryzmem społecznym powstaje egoizm społeczny, polegający na tym, że się własnej grupie społecznej skłonnym jest przyznawać wyjątkowe uprawnienia nie dlatego, że posiada ona jakieś wyjątkowe zalety, ale dlatego, że to ona właśnie. Przeciwko takiej tendencji występuje zasada równej miary, która odnosi się nie tylko do poszczególnych osobników, ale i do grup społecznych. Zaprzecza ona temu, aby jakakolwiek określona grupa społeczna posiadała jakieś uprawnienia z tego tytułu, że to ona właśnie, i twierdzi, że wszelkie wyróżniające ją uprawnienia zawdzięczać może każda grupa jedynie temu, że posiada zaletę, którą mogłaby w zasadzie posiadać także każda inna grupa.

I znów tu podkreślić należy, iż zasada stosowania równej miary nie zabrania nikomu dbać o jego własną grupę społeczną bardziej niż o którąkolwiek inną. Tylko domaga się ona, aby jeśli ktoś sobie to uprawnienie starania się przede wszystkim o własną swą grupę przyznaje, przyznawał to prawo również każdemu innemu, będącemu członkiem równorzędnej innej grupy.

Zasada równej miary dostarcza nam metody, która w wielu wypadkach pozwala rozpoznać, że niesłusznie sądzimy, jakoby się nam coś należało, czyli niesłusznie przyznajemy sobie pewne uprawnienia. Wystarczy mianowicie rozważyć, czy te uprawnienia, które sami sobie przyznajemy, bylibyśmy skłonni przyznawać komukolwiek innemu, kto by się znalazł w tych samych co my warunkach. Jeżeli ta próba wypadnie negatywnie, jeśli stawiając w myśli innego na swoim miejscu, nie znajdziemy w swym poczuciu słuszności wystarczającej podstawy dla przyznania mu owego specjalnego uprawnienia, wtedy okaże się, że pretensja nasza miała swą podstawę w naszym egocentryzmie, żeśmy jąsobie przyznawali z tego właśnie tytułu, że to o nas chodziło, a nie ze względów słusznych i rzeczowych.

Zasada równej miary ma charakter czysto negatywny. Mówi ona tylko, co nie może być podstawą dla słusznych uprawnień, że mianowicie to, iż się jest tym właśnie, a nie innym indywiduum ludzkim, nie może stanowić nigdy tytułu do jakichś wyjątkowych uprawnień.

Treść tej zasady jest niezwykle skromna. Stanowi ona jednak - jak się zdaje - rdzeń poczucia sprawiedliwości, ten jego składnik, który chyba zawsze w poczuciu sprawiedliwości wszystkich ludów i wszystkich czasów się znajdował, a którego brak świadczy o zupełnym zaniku wszelkiego poczucia sprawiedliwości moralnej.

1. /.../ O równouprawnieniu wszystkich ludzi, o którym mówi zasada równej miary, można mówić w szerszym jeszcze sensie. Nie tylko bowiem fakt, że się jest tym właśnie, a nie innym indywi-

duum ludzkim nie może być podstawą dla słusznych pretensji do jakichś wyjątkowych uprawnień. Podobnie nie można sobie takich pretensji słusznie rościć z tego tytułu, że się jest blondynem lub że się jest wysokiego wzrostu, ani z tego tytułu, że się ktoś urodził w mieście, a nie na wsi, że przyszedł na świat w niedzielę, a nie w dzień powszedni. Gdy wszystkie te wypadki próbuje się ująć w jedną formułę, nasuwa się zasada następująca. Żadne wyjątkowe uprawnienia nie przysługują nikomu za to, co otrzymywał w darze od losu, a do czego sam się nie przyczynił. Wyjątkowe uprawnienia mogą przysługiwać ludziom tylko za to, co jest ich własnym dziełem. Zasada ta odnosi się zarówno do uprawnień we własnym sensie, a więc do takich, dzięki którym należy się coś korzystnego, jak i do uprawnień ujemnych, dzięki którym należy się coś złego. Można by tę zasadę wypowiedzieć jeszcze inaczej w następujących słowach. Za coś, co nie jest dziełem pewnego człowieka, nie należy mu się nic dobrego ani nic złego, chyba że należy się to każdemu. Zasada ta zdaje się w sposób bardziej wyczerpujący niż omówiona przedtem zasada równej miary odpowiadać temu, co miano na myśli, gdy mówiono o równości praw wszystkich ludzi. Nazwiemy ją przeto "ZASADĄ RÓWNOUPRAWNIENIA". W imię tej zasady walczono o zniesienie przywilejów stanowych i rodowych, walczono o równouprawnienie kobiet i mężczyzn, walczy się o równouprawnienie ludzi wszelkiej narodowości i wszelkiego pochodzenia.

Zasada równouprawnienia spotyka się z zarzutami. Wszakże nikt samemu sobie nie zawdzięcza tego, że jest mądry, że ma talent śpiewaczy czy też jakiś inny. A przecież mądrzejszemu należy

się więcej niż głupiemu, śpiewakowi o dobrym głosie więcej niż śpiewakowi marnemu itd. A więc specjalne uprawnienia przysługują ludziom za coś, co nie jest ich dziełem. W odpowiedzi na taki zarzut przypomnieć można biblijną przypowieść o zakopanych talentach. Za sam talent nic się nie należy, ale za dzieło, które się dzięki posiadanym talentom stwarza. Śpiewak o dobrym głosie za sam głos niczego nie otrzymuje, wynagradza go się za jego śpiew, który już jest jego dziełem.

Czy jednak sama natura nie postępuje niesprawiedliwie obdarzając jednych talentami, których skąpi innym? I czy wobec tego słuszną jest rzeczą nagradzać kogoś za dzieło, które stwarza nie tylko dzięki samemu sobie, ale dzięki darowi natury, która wyposażając go weń, postąpiła niesprawiedliwie. Odpowiadając na taki zarzut, można by na wstępie zauważyć, że mówiąc o sprawiedliwym lub niesprawiedliwym postępowaniu natury nadużywamy wyrazu "sprawiedliwy". Wszak sprawiedliwość jest cechą ludzkich tylko poczynań, a mówiąc o niesprawiedliwości natury posługujemy się przenośnią, która zakłada niedopuszczalną personifikację sił przyrody. Ale mniejsza o to. Wnikając głębiej w omawiany właśnie zarzut wynosi się wrażenie, że ci, którzy go stawiają, biorą pod uwagę dwa czynniki, od których dzieło człowieka zależy. Jednym są jego przyrodzone warunki, drugim zaś jego wysiłek i staranie. Otóż intencja omawianego zarzutu idzie w tym kierunku, aby uprawnienia, jakie człowiek dzięki swemu dziełu uzyskuje, uzależniać jedynie od wysiłku, który człowiek w nie włożył, a nie od warunków, w jakie go przyroda wyposażyła. Istotnie, podobna tendencja nie bywa zupełnie obca naszemu poczuciu słusz-

ności. W myśl tej tendencji robotnik niewykwalifikowany i genialny wynalazca mogliby za swe dzieła rościć sobie pretensje do zapłaty proporcjonalnej tylko do włożonego w ich dzieła wysiłku, bez względu na różnicę doniosłości tych dzieł i bez względu na to, że talenty potrzebne do wykonania dzieła wynalazcy są o wiele rzadsze, a przez to bardziej poszukiwane niż talenty potrzebne robotnikowi. Wspomniana tu tendencja leży, jak się zdaje, u podstaw pewnych radykalnych doktryn ekonomicznych i społecznych. Zasada równouprawnienia, która twierdzi, iż wszelkie uprawnienia poza uprawnieniami ogólnoludzkimi zawdzięczać może człowiek tylko swemu dziełu, nie idzie bynajmniej tak daleko. Nie twierdzi ona wcale, jakoby uprawnienia człowieka były proporcjonalne tylko do wysiłku, jaki człowiek ten w swe dzieło włożył, a przeto nie pociąga konsekwencji, jakoby ludzie powinni być nagradzani niezależnie od talentów, jakie posiadają.

Mimo wszystko przeciw podanemu wyżej sformułowaniu zasady równouprawnienia można by podnieść pewne zastrzeżenie. Natura rozdaje nie tylko talenty, lecz i upośledzenia. Rodzą się ludzie ślepi, głusi, kulawi itd. Upośledzenie to nie jest ich własnym dziełem. Czyż mimo to z tytułu tego upośledzenia nie przysługuje tym nieszczęśliwym wyjątkowe uprawnienie do szczególnej opieki? Poczucie słuszności zdaje się odpowiadać na to pytanie twierdząco. W takim jednak razie przeczy ono zasadzie, jakoby szczególne uprawnienia przysługiwały ludziom tylko za ich dzieła. Wydaje się przeto, że zasada równouprawnienia wymagałaby jeszcze wielu poprawek i uzupełnień, aby można ją było uznać za adekwatną, /i aby mogła pełnić funkcję zasady powszech-

nie obowiązującej zgodnie z imperatywem rygorystów./

K.Ajdukiewicz: "Język..." jw.,
s.366-368, 370-376.

§5. Współżycie z bliźnimi: nihilizm i utylitaryzm

a. /Omawiając postawę egoistyczną i altruistyczną zwróciliśmy uwagę na to, że niektórzy same te postawy uznali za dobra najwyższe. W ten sposób zrodził się NIHILIZM I UTYLITARYZM.

Otóż niektórzy powiadają, że daremne są wysiłki altruistów,/ że próżna to rzecz budować na życzliwości powszechnej, bo jej w ogóle nie ma w duszy człowieka. Wszystkie jego popędy i dążenia są egoistyczne w istocie rzeczy i tylko mają niekiedy pozór tego, że chodzi im o dobro innych. Nawet matka, która tak wiele się wyrzeka dla dziecka, czyni to dlatego, że to jej daje zadowolenie. I normy moralne są tylko wyrazem kompromisu między dążnościami egoistycznymi różnych ludzi. A są i tacy, jak na przykład Max STIRNER //1806-2856//, którzy wprost twierdzą, że jednostka jest dla samej siebie dobrem ostatecznym i najwyższym i że nie ma żadnej racji, by się poddawała normom zbiorowym, nie przez nią stanowionym.

Inni jeszcze dalej idą w swym sprzeciwie wobec życzliwości powszechnej. Friedrich NIETSCHE //1844-1900// chyba najostrzej i najbardziej drastycznie ocenia moralność, opartą na życzliwości i odnosi się do niej najbardziej pogardliwie. /Jak naturaliści/ ma on estetyczny podziw dla siły i mocy; jest artystą, któremu się podoba pełnia sił, wspaniała budowa ciała, bujna aktywność. Podoba mu się tak dalece, że zgoła nie pyta, czemu służy

i służyć ma ta moc i aktywność. Co więcej, uważa, bo tak organicznie czuje, że największą rozkosz daje wyładowanie swej mocy. Zwłaszcza moc i władza nad innymi ludźmi jest dlań szczególnie cenna. Ona wszak daje władcy poczucie wyższości; w oczach własnych i w oczach ludzi słabych człowiek mocny staje się człowiekiem dostojnym. Nie potrzebuje on nic od innych, lubuje się w pełnej wyniosłego dystansu samotności, ma pogardę dla słabych, nie czuje się wobec innych związany ani zobowiązany; jest moralnym nihilistą. Jego rzeczą jest tylko nimi władać dla swej własnej korzyści, a dla ich udręki. [...] I jego rzeczą jest pogardzać tymi słabymi, jak stadem bydła, jako tymi, których jest dużo za dużo. W stosunku do równie mocnych człowiek dostojny nie ma, oczywista obowiązków, które by wynikały z życzliwości powszechnej, bo przecież ci mocni nie potrzebują jego pomocy.

W rozumieniu Nietzschego więc życzliwość ta staje się całkiem zbędna jako podstawa życia zbiorowego. [...] Myśleć o pożytku, to rzecz słabych. godna takiej samej pogardy, jak sama słabość. Toteż również pogardy godne są dla [...] [nihilizmu] wszelkie koncepcje utylitaryzmu [...] Moralność ludzi mocnych, którą Nietzsche jasno nazywa "moralnością panów", opiera się na WOLI MOCY; prawdziwym celem życia dla człowieka mocnego jest władać niewolnikami. Że wojna jest drogą do władania, więc i wojnę ceni dodatnio [...] [nihilista]. Jego człowiek mocny ma mieć wiele cech wojownika [...].

Cz.Znamierowski: "Zasady i kierunki..."
jw., s.107-109.

/Jak wojownika/ cechować go ma wzmożone poczucie mocy, godności własnej, ale i surowość, bezwzględność, brak litości. Jego przeciwieństwo - człowiek słaby - wyposażony zostaje przez Nietzschego nie tylko w takie atrybuty słabości, jak brak poczucia godności, tchórzostwo, nieufność, kłamliwość, ale i w rysy takie, jak życzliwość, współczucie, serdeczność - a więc cechy stanowiące elementy tradycyjnie rozumianej DOBROCI.

b. Ta najradykalniejsza bodaj próba deprecjacji moralnej ideału dobroci należy już do historii. Koncepcja m o r a l n o ś c i p a n ó w jest dziś jawnym anachronizmem. Ale aktualne wydają się nadal pewne zjawiska, do których się ta koncepcja odwoływała, i które nadawały /jej/ pozór słuszności i siły /.../. Należą do nich tak doniosłe dla naszego życia moralnego reakcje, jak poczucie wstydu czy wyrzutów sumienia z powodu przewinień własnych oraz pogardy i potępienia wobec wykroczeń cudzych. /.../ Często reakcje te wydają się dostosowane do Nietzscheańskich kryteriów wartości - nawet u tych, którzy świadomie kryteria te odrzucają. Jeżeli dobroć jest dla nas najwyższą wartością moralną, na niej najbardziej nam powinno zależeć, a zatem jej brak najdotkliwiej powinniśmy odczuwać. Przeciwieństwem dobroci jest z ł o ś ć w różnych jej odmianach i nasileniach: od okrucieństwa do obojętności w stosunku do innych. Przejawy takiej postawy winny być więc tym, czego sami najbardziej się wstydzimy, i czym u innych najmocniej gardzimy. Często jednak reakcje nasze mówią o czymś innym. Jest faktem niejednokrotnie stwierdzanym, że to, co napawa nas największym wstydem, co budzi najgłębszą pogardę - to objawy nie z ł o ś c i, lecz

słabości; ściślej - tej szczególnej całości psychicznej zwanej "małością", której słabość stanowi składnik istotny. Nade wszystko boimy się okazać ludźmi małymi - nie tylko małym łajdaczyną, ale i małym poczciwcem. Łakniemy wielkości, imponuje nam moc - siła ducha, charakteru, podziwem napawa wielki gest, wielka pasja...

Można poczuć takich nie kwestionować - przeciwnie, traktować je jako coś, co ujawnia właściwą hierarchię wartości. To była droga Nietzschego. Można jednakże wybrać drogę inną: nie brać owych poczuć i reakcji za dobrą monetę, nie traktować ich jako nieomylnych; dopuścić, iż pewne z nich mogą okazać się niewłaściwe, niezgodne z naszymi najgłębszymi intuicjami aksjologicznymi. Takie spojrzenie wydaje się [...] właściwsze. Wiele z naszych typowych poczuć wstydu czy pogardy ujawnia nie tyle nasz prawdziwy system wartości, ile nasze słabości, próżności, snobizmy. Reagując uczuciowo na pewne fakty w taki a nie inny sposób, zdajemy sobie nieraz jasno sprawę z nieadekwatności naszych reakcji. Pewne sytuacje nie pozostawiają co do tego wątpliwości. Któż nie woli, aby jego odezwanie zostało zinterpretowane jako zręczna złośliwość, a nie towarzyskie faux pas? Niewielu wolałoby uchodzić raczej za poczciwego głupka, niż za inteligentnego łobuza. Sami jednak poczucia takie uważamy na ogół za niewłaściwe - za przejaw naszej szczególnej próżności na punkcie walorów intelektualnych. Sytuacje takie są pod tym względem wyraźne, że mamy w nich do czynienia z konfliktem wartości zasadniczo różnych, toteż niewłaściwość naszych reakcji można tu upatrywać w przenoszeniu nad wartości moralne wartości innych. Nie tak proste okazują się sytuacje, w których dochodzi do przeciwstawienia

różnych wartości moralnych - i tym wypada przyjrzeć się dokładniej.

c. Rozpatrzmy schemat takiej sytuacji. Załóżmy, że X wyrządza Z-owi krzywdę, bo go nienawidzi, Y, choć Z-a lubi, temu nie przeciwdziała, ponieważ boi się konsekwencji swego sprzeciwu. Nasze reakcje wobec tego rodzaju zachowań mogą kształtować się różnie. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że tym, kto spotyka się z większą pogardą czy potępieniem, bywa nierzadko Y, a nie X - zwłaszcza gdy dochodzą w konkretnym przypadku pewne okoliczności dodatkowe. Niech X działa otwarcie, narażając się tym samym na ewentualny odwet ze strony Z-a, na potępienie środowiska, a Y - skrycie, nie zdradzając się przed nikim, również przed Z-em, z roli, jaką w rzeczywistości odgrywa. Już to wystarcza, aby w poczuciu wielu ludzi przesądzić sprawę na niekorzyść Y-a, wzbudzić do niego większą niechęć czy pogardę niż do X-a. A przecież to X właśnie działa z motywacji nienawistnej, a Y jedynie pod wpływem strachu, żywiąc nadal uczucie życzliwości do Z-a, współczując mu, być może w głębi serca i bolejąc nad swym postępkiem.

Traktując czyn X-a jako postępowanie człowieka złego i silnego, a zachowanie się Y-a jako reakcję człowieka dobrego, lecz słabego, możemy naszą emocjonalną ocenę ich działań interpretować jako wyraz stawiania siły ponad dobrocią i w tym upatrywać jej niewłaściwość. Ale taka interpretacja budzić może szereg wątpliwości. Dotyczą one przede wszystkim kwalifikacji czynu Y-a. Czy można go uważać za czyn człowieka dobrego, choć słabego? Jeśli Y może zapobiec krzywdzie Z-a, a tego nie czyni, jest również za tę krzywdę odpowiedzialny - jest jej współsprawcą.

Jeśli zachowuje się tak, aby uniknąć zagrożenia własnego, wybiera świadomie w konflikcie dóbr dobro własne kosztem cudzego. Czyż ktoś, kto tak w życiu postępuje, może być nazwany człowiekiem dobrym, lecz słabym? Czy nie jest raczej tak, że jego s ł a b o ś ć - to właśnie brak dobroci? Może więc nie ma pod względem moralnym zasadniczej różnicy między X-em a Y-em? Jeden postępuje równie źle jak drugi, tyle że jeden w działaniu swym jest konsekwetny i odważny, drugi - niekonsekwentny i tchórliwy. Może więc właściwie reagujemy odruchowo na ich zachowanie?

[...] Konkluzja taka byłaby *[chyba]* niesłuszna. Ignoruje ona istnienie między X-em a Y-em różnicy *[...]* moralnie ważnej. O moralnym obliczu człowieka decyduje nie tylko jego zewnętrzne postępowanie - takie a nie inne świadome wybory w zasadniczych konfliktach moralnych, przed jakimi staje. Decydujące jest również to, co dzieje się w jego wnętrzu - w szczególności jego emocjonalna postawa wobec innych ludzi, uczucia, jakie w stosunku do nich żywi. Sam fakt nienawistnego stosunku X-a do Z-a, a życzliwego Y-a, jest pewnym faktem moralnym - niezależnie od tego, jaki wyraz owe postawy znajdują w ich świadomych decyzjach i działaniach. Na to, co nazywamy "dobrocią", składa się zarówno uczucie życzliwości do innych ludzi, jak i wypływające z tego uczucia działania dla ich dobra. Jeśli ktoś życzliwie nastawiony do innych nie potrafi się mimo to zdobyć na żadne dla nich wyrzeczenie, jeśli z reguły postępuje wobec nich egoistycznie, nie jest oczywiście człowiekiem naprawdę dobrym. Ale nie jest nim również ktoś, komu brak elementarnej dla ludzi życzliwości, a tym bardziej ktoś, kto drugich nienawidzi lub nimi pogardza

- nawet gdy z jakichś względów czynił dla nich coś dobrego. Tylko takie działanie dla dobra innych, które wypływa z życzliwości, jaką dla nich żywimy, jest świadectwem dobroci. Uczucie życzliwości jest warunkiem niezbędnym wszelkiej dobroci, choć samo nie zapewnia jeszcze tego, co - przez analogię do pojęcia miłości czynnej - możemy nazwać "czynną dobrocią". Aby owa dobroć bierna przekształciła się w dobroć czynną, niezbędna jest siła ducha pozwalająca nam zdobyć się, gdy zachodzi potrzeba, na wyrzeczenie się dobra własnego dla dobra cudzego - czyn niejednokrotnie trudny, a niekiedy bohaterski.

d. Właśnie owa bezsilność dobroci biernej stała się przyczyną jej kompromitacji w oczach wielu moralistów współczesnych. Ludzie w tym tradycyjnym sensie dobrzy - a więc życzliwi, lecz słabi - umożliwiają dominację osobników silnych i złych, i stają się w efekcie współodpowiedzialni za panujące w społeczeństwie zło. Więcej zła, zdaniem niektórych, dzieje się na świecie wskutek ludzkiej słabości niż złej woli. Godząc się nawet na tę konkluzję, nie sposób nie zauważyć, że stwierdza ona jedynie niewystarczalność owej dobroci biernej, nie przecząc jej niezbędności. Ludzka życzliwość - uczucie miłości, sympatii, litości - jest ostatecznym źródłem wszelkiego moralnego dobra. I to wystarcza, aby widzieć w niej doniosłą moralną wartość. Ale do tego nie ogranicza się jej znaczenie.

Mimo że moja życzliwość wobec Z-a może mnie nie powstrzymać od wyrządzenia mu zła w pewnej sytuacji konfliktowej, to jednak w całości mojego zachowania się wobec niego znajduje ona niewątpliwie - bezpośredni lub pośredni - wyraz. Przede wszyst-

kim ograniczą owe zachowania krzywdzące do tych tylko, które uważam za k o n i e c z n e: niezbędne do tego, aby odwrócić jakieś grożące mi zło. Dużo to lub niewiele - w zależności od stopnia słabości i mego egoizmu. W każdym razie postawa taka wyłącza wszelkie zło b e z i n t e r e s o w n e - wyrządzane nie po to, aby uniknąć przez to zła własnego, dyktowane przez c z y s t ą nienawiść, niechęć, obojętność; dopuszcza wyłącznie zło k o n i e c z n e. Co więcej, to, co wobec Z-a czuję, przejawia się nie tylko w tym, co robię, ale i w tym, jak to robię. Nawet krzywdzić można różnie. To samo nominalnie zło realizować można na wiele sposobów - mniej* lub bardziej bolesnych czy poniżających. O tym, jaki z nich obierzemy, może zadecydować nasz uczuciowy stosunek do danego człowieka. Nasza życzliwość wobec niego może złagodzić cios, którego nie mamy odwagi od niego odwrócić. Nasze skrupuły, wahania, odruchy litości czy serdeczności, mogą zmniejszyć jego cierpienie, pozbawić je goryczy poniżenia. Nawet krzywdząc kogoś, możemy ocalić ludzki charakter łączącego nas stosunku. Nie trzeba tych - nieistotnych, zdawałoby się - czynników lekceważyć. Doświadczenie uczy, że nie są one bez znaczenia - ani dla krzywdzonego, ani dla krzywdziciela. Nawet w sytuacjach tak krańcowych, jakich widownią były obozy koncentracyjne, różnica między d o b r y m e złym kapo odczuwana była przez więźniów jako fakt ważny, również z moralnego punktu widzenia.

/Nie powinno się więc lekceważyć/ owej dobroci biernej - dobroci ludzi słabych. Świat byłby znacznie znośniejszy, gdyby więcej w nim było życzliwości - chociażby ta nie zawsze miała

dość siły, aby przerodzić się w konsekwentne działanie. Nakazem moralnym jest, rzecz jasna, dobroć czynna - życzliwość realizowana w czynie. Ale i tu nasz stosunek wewnętrzny do drugiego człowieka okazuje się decydujący. Dobroć czynna - to nie prosty efekt dobroci i siły; to raczej rezultat dostatecznej silnej dobroci. Do tego, aby postępować naprawdę dobrze, aby być człowiekiem prawdziwie dobrym, nie wystarcza owa życzliwość dobroci biernej połączona z niezależną do niej siłą charakteru czy intelektu - z odwagą, stanowczością, wytrwałością, inteligencją. Trzeba - a zarazem wystarcza - aby sama życzliwość osiągnęła dostateczny stopień nasilenia, aby z nieobowiązującej sympatii przerodziła się - mówiąc patetycznie - w miłość. Człowiek prawdziwie dobry - /zdaniem prawników nihilizmu -/ to człowiek miłujący. W swej miłości znajduje dostateczną siłę do tego, aby bronić przed złem tych, których kocha - nawet gdyby skądinąd był człowiekiem słabym. Wątła i trwożliwa kobieta broni bohatersko swoje dziecko, bo nie może patrzeć na jego cierpienie. Z drugiej strony, tylko wtedy gdy nasza życzliwość dla innych staje się dostatecznie silna i głęboka, zyskujemy gwarancję, że nasze działanie dla ich dobra wolne będzie od grożących mu wypaczeń. Jeśli ktoś poświęca się dla mnie nie dlatego, że utożsamia się ze mną w swym sercu, że zależy mu na moim dobru tak jak na własnym, ale dlatego, że stać go na to, aby się tak zachować, że t a k i e s ą j e g o o b y c z a j e, przyjęcie jego poświęcenia staje się dla mnie niemożliwe bez poczucia upokorzenia. Chronić może od niego jedynie świadomość miłości.

Tak więc to, co wyzwala w nas bohaterstwo dobroci czynnej,

okazuje się jedynie wyższym stopniem owej lekceważonej dobroci ludzi słabych - jest tej samej, co tamta, natury i genezy. Wszystko, co moralnie dobre, rodzi się z wewnętrznego odruchu życzliwości ku innej istocie ludzkiej. Postawę taką winniśmy cenić samą przez się - gdziekolwiek się pojawi i jakiekolwiek byłyby jej konsekwencje. Ona to właśnie różni Y-a od X-a w rozważanej przez nas sytuacji modelowej. Mimo że nie chroni Y-a od moralnego upadku, przedstawia samoistną wartość moralną, której X jest pozbawiony. Toteż jakiekolwiek pozamoralne walory mogłyby mu przysługiwać poza tym, nic nie jest w stanie zrównoważyć tej niezaprzeczalnej moralnej różnicy.

a. Warto może [...] zwrócić uwagę na problematyczny charakter owych pozamoralnych walorów ludzi typu X-a. Mają to być ludzie źli, ale silni - stąd w jakimś sensie w i e l c y. Ich skrajnym reprezentantem byłby typ wielkiego zbrodniarza w stylu, dajmy na to, Ryszarda III. Przy bliższym wejrzeniu jednak ich rzekoma siła okazuje się w dużym stopniu iluzoryczna. Ich konsekwencja, stanowczość, bezwzględność uwarunkowane są z reguły duchowym kalectwem - brakiem pewnych cennych stron życia psychicznego: wewnętrznej wrażliwości, zdolności współdoznawania, krytycyzmu. Ich energia, śmiałość, odwaga płyną najczęściej z niewolniczej uległości wobec pewnych prymitywnych pasji i emocji: chciwości, zawiści, gniewu. Owi wielcy zbrodniarze okazują się nierzadko, po odrzuceniu pozorów, istotami budzącymi litość: okaleczonymi psychicznie niewolnikami niskich namiętności. Tutaj jednak spotkać można się z pewną argumentacją, znaną niewątpliwie każdemu czytelnikowi rosyjskiej literatury, a zmierzającą do

swoistej rehabilitacji kategorii w i e l k i e g o z b r o d n i a r z a. Streścić by ją można następująco. "Wielki zbrodniarz jest bliższy świętości niż mały poczciwiec. Świętość wymaga odpowiedniego rozmiaru duszy. Trzeba mieć z czego stać się świętym". Kryje się coś trafnego w takim spostrzeżeniu. Ale nie bez istotnych zastrzeżeń. Jest, być może, materiałem na świętego szalony z zazdrości zabójca; nie jest nim na pewno wyrachowany i zimny morderca. To, o co chodzi tutaj w ostatecznej instancji - to zdolność do z a t r a c a n i a s i ę: umiejętność zapomnienia o własnym dobru, działania wbrew niemu, na własną zgubę. Prowadzić może do tego każde opętanie wielkim uczuciem - zarówno miłością, jak nienawiścią. Tędy więc co najwyżej może wieść droga od zbrodni do świętości. Jest to jednak, rzecz jasna, możliwość jedynie. Cokolwiek by mogła kryć w sobie przyszłość, rzeczywistość aktualna każe nam sprawę moralnej kwalifikacji wielkiego zbrodniarza i człowieka poczciwego rozstrzygnąć jednoznacznie na korzyść tego ostatniego.

M.Przełęcki: "W obronie dobroci".
"Więź" 1975, nr 9, s.3-8.

f. /Główny atak nihilizmu wymierzony był przeciwko postawie altruistycznej w tej interpetacji, która wywodzi się z tradycji chrześcijańskich. Toteż z tej strony dano mu bodajże najsilniejszy odpór. Poza tradycją CHRYSTIANIZMU /zresztą nie całą/ ze stanowiska życzliwości powszechnej patrzy na zagadnienia etyczne także utylitaryzm, w każdym razie w wersji, którą nadał mu Mill. Zdaniem utylitarystów/ co do dobra prowadzi /[czy to będzie chodziło o dobro naturalistyczne, hedonistyczne, czy też

eudajmonistyczne/], to jest pożyteczne; i ten POŻYTEK jest miarą wartości moralnej. Podstawową bowiem dyrektywą moralną [...] [utylitaryzmu] jest to, że człowiek winien swym działaniem realizować jak największą sumę xdobrax [/skłonności, przyjemności, szczęścia/] dla jak największej ilości ludzi. Takie działanie jest dobre, bo pożyteczne. [...] [Ta dyrektywa utylitarystyczna wpływa właśnie] z życzliwości powszechnej [; życzliwość jest motywem, źródłem postępowania według owej dyrektywy].

Cz.Znamierowski: "Zasady i kierunki..." jw., s.92-93.

Jeśli ma kto do wyboru dwie ewentualności postępowania, jedną o mniejszej sumie dobra powszechnego, drugą o większej, to powinien wybrać tę pierwszą ewentualność.

g. [Wydawałoby się więc, że utylitaryzm jest stanowiskiem bliskim chrystianizmowi.]

Z pozoru bardzo bliskie, dwa te kierunki rozchodzą się [jednak] w sprawach kardynalnych. A więc po pierwsze, w odpowiedzi na pytanie, czy obowiązek moralny wymaga, by xdobrox było potęgowane do maksimum, czy tylko by xzłox było wytępione do szczętu. Utylitaryzm [...] [skłania się] w pierwszym kierunku, [chrześcijańska] etyka LITOŚCI skłania się w stronę drugiej [...] [odpowiedzi]. Utylitaryzm pod tym względem jest górą w licytacji wymagań i ma pozory lepszej konstrukcji teoretycznej. [...] [Chrystianizm] ma bodaj za sobą prawdę. Jeżeli mowa o pozorach lepszej konstrukcji, to w tym sensie, iż podobają nam się największe uogólnienia, teorie, które orzekają coś o —

wszystkich rzeczach, jakim to coś przysługuje, nie zaś tylko o poszczególnym zakresie ich zbioru. I otóż widać jasno, że usuwanie ˣzłaˣ jest to tylko pewna postać wzmaganie sumy ˣdobraˣ, sume to bowiem algebraiczna, złożona ze składników dodatnich i ujemnych, a odjąć wartość ujemną - tyle waży, co dodatnią dodać. I jakże dziwnie by wyglądało wskazanie gospodarcze, którego mocą uznawano by za coś dobrego dla posiadacza troskę jedynie o redukcję długów, nie zaś o wzrost czystego dochodu, a tego przyrost zwykle stoi na wzmożonych długach. Stanowczo równie dobrą rzeczą dług skreślić, jak znaleźć nowe źródło dochodu; czyż nie tak więc i w rzeczach moralnych? Tak by rozmyślał utylitaryste klasyczny, /Jeremy BENTHAM /1748-1832//, mając przed oczyma analogię finansową, za której wzorem rzeczywiście ukształtował się ten system. Wyglądałoby więc tak, jak gdyby ograniczenie obowiązku do ˣzłaˣ tylko było czymś w rodzaju zasady gospodarczej, zmierzającej do uchylenia długów wyłącznie. Przynależność do sumy, której postępowanie jest obowiązkiem, przysługiwałaby w takim razie tylko pewnym rzeczom pośród ogółu tych, którym ta przynależność przysługuje. Dlaczegoż robić obowiązkiem tylko pewną postać wzmagania ˣdobraˣ jaką jest niszczenie ˣzłaˣ a nie wszelką postać, nawet polegającą na robieniu kogoś /np./ już szczęśliwego jeszcze szczęśliwszym? Dla takich samych powodów, dla których jest rzeczą sprawiedliwą wypłacać każdemu, co mu się należy, a nie mniej ani więcej, choć przecież płacić komuś - to pomnażać jego majątek, a oprócz tej postaci pomnażania są jeszcze inne, np. dać mu nad miarę należności. Dlaczego by więc i to nie miało być warunkiem, by sprawiedliwości stało się

zadość? Podobnie mógłby ktoś sądzić, że aby jak najlepiej odpowiedzieć celowi doprowadzenia kilogramu lodu do stanu ciekłego, słusznie postąpi, jeżeli uzna za rzecz potrzebną wprowadzenie nie tylko 80 kalorii, lecz jeszcze większej ich ilości, tylu, ile tylko da się wprowadzić, bo przecież wprowadzenie 80 kalorii jest pewną postacią ogrzewania; dlaczegóż by właśnie ono tylko miało być potrzebne! I aby miło było w mieszkaniu, dlaczego wystarczy opalać je do tej miary tylko, póki z dziesięciu temperatura nie podniesie się aż do 18 stopni, a nie trzeba ogrzewać dalej np. do 25, skoro i to jest przecież postacią podnoszenia temperatury? /../ Analogie /powyższe/ nie są /rzecz jasna/ dowodami, stanowisko utylitaryzmu w takiej drodze /równie dobrze zresztą, jak i w innych/ nie zostało uzasadnione, ale też nie wynika z tego jeszcze, aby było uzasadnione /../ /stanowisko przeciwstawne/. Czy ma /../ za sobą prawdę /../ /hasło chrystianizmu? Chrystianizm interpretuje często ideał życzliwości w duchu litości, a więc obowiązku postępowania tak, aby usunąć jak najwięcej zła, nie okupując tego wyrządzaniem zła innemu. Czy hasło to/ wskazuje /../ działanie, które by było tym dla osobliwego poczucia obowiązku, budzącego się na widok cudzych cierpień w sferze naszej władzy, czym picie wody jest dla pragnienia, czym uścisk dla miłości. Jeśli tak, wówczas to hasło jest prawdą. A zdaje się, że jest tak. Ilekroć bowiem pomogę nieszczęsnemu, nikogo nie raniąc, tylekroć dostrzegam żem tę emocję napoił; ilekroć nie stało się tak, nic podobnego nie spostrzegłem; a jeślim nadto wiedział, że mogłem a nie dopomogłem, powstawała wyraźnie świadomość, żem poszedł wbrew

g ł o s o w i s u m i e n i a. Nic podobnego natomiast nie było, gdym widział ˣdobroˣ koło siebie i cofnął rękę, która chciała coś jeszcze dorzucić do niego, i gdym to coś sobie zabrał nawet; a gdym do ˣdobraˣ czyjego jeszcze dorzucił, zdawało mi się, że robię coś ponad obowiązek. Utylitaryzm nie zna takich czynów: on, jeśli by chciał zostać konsekwentnym, musiałby uznać za opłatę obowiązkową wszelkie naddatki.

h. A teraz [...] [porównajmy, po drugie,] jak sobie poczyna etyka [...] [utylitarystyczna i chrześcijańska] w dylemacie, w którym rzecz jest postawiona na ostrzu noża. Niech zatem będzie tak, iż zdecydować się wypada co do wyboru dwóch dróg: albo nieszczęście jednego [...] [człowieka] i szczęście drugiego, albo też szczęście obu, ale mniejsze. Utylitaryzm zacznie tutaj ważyć i dodawać. Mało go zainteresuje okoliczność, że nieszczęście jednego będzie ważył na miarę szczęścia innego; określi on przewagę plusów nad minusami w pierwszym przypadku, zsumuje plusy w drugim i wybierze tę drogę, co do której rachunek wykaże więcej netto. Tutaj [chrześcijańska] etyka litości [...] stoi [...] zawsze po tej stronie, po której nieszczęścia nie będzie. Dla żadnej pełni życia Jana nie da sankcji unieszczęśliwienie Piotra i gdyby miała władzę nad losami, a przed sobą rozstajne drogi: albo świat z wielkim szczęściem jednych, a nieszczęściem innych, albo świat bez życia, pchnęłaby koło fortuny tym drugim szlakiem. [...]

i. [...] [Oba stanowiska odwołujące się do życzliwości - utylitaryzm i chrystianizm -] przeciwstawiają się sobie jaskrawo[, po trzecie,] wobec takiego jeszcze zagadnienia: gdy do

wyboru mam nieszczęście własne lub cudze, co mam wybrać z obowiązku? Utylitaryzm powie: wszystko jedno - i doda jeszcze przepis, by w każdym wypadku obliczyć, które jest większe i to wybrać niezależnie od tego, czyim jest. To się nazywać będzie "bezstronnością" i "traktowaniem siebie na równi z innymi". Pod adresem chrystianizmu przytoczy się [...] [argument], że przecież i on więcej nie wymaga jak tylko, by innemu [...] [człowiekowi] okazywać tyle względów, ile się ich ma dla siebie. [...] [Ale taki argument będzie może zgodny z literą chrześcijaństwa, nie zaś z jego duchem.] Chrystianizm [...] [opowie się raczej za wzięciem w obronę cudzego nieszczęścia:] poświęcić swoje szczęście zawsze dla uchylenia cudzego nieszczęścia, to jest jego wskazanie. Jeśli zaleca traktować innego jak siebie, to myśli przy tym: "przynajmniej jak siebie" [...] [i to jest] minimum dla najbardziej opieszałych; lecz obowiązek [...] sięga dalej. Utylitaryzm, gdy mówi o równości, to chce się nią zastawić przed obowiązkiem poświęcenia absolutnego dla ulżenia cudzemu nieszczęściu, podając traktowanie siebie na równi z innym za maksimum tego, czego żądać może obowiązek. "Ceń go przynajmniej jak siebie" i "Ceń go aż tak, jak siebie" - oto co można wysnuć z maksymy: "Ceń go jak siebie". [...] [Tutaj zachodzi odmienny] stosunek od tego, jaki się ujawnił w pierwszym konflikcie. Tam utylitaryzm rozszerzał sferę obowiązku daleko poza granice stawiane mu przez [chrześcijańską] etykę litości. Wydawało się, że wyznaje ideę bezgranicznego poświęcenia i że wobec tej idei wytyczna chrześcijaństwa staje się wyrachowaną. Ktoś, kto by sądził, że znamię prawdy posiada ta nauka moralna, które

obowiązkowi poświęcenia granic nie stawia, czułby się już może w prawie wtedy uznać utylitaryzm za hasło prawdziwe, a chrystianizm, jako zasadę ułomną, potępić. Jeżeli to ma być znamieniem prawdy, w takim razie żadna z tych doktryn prawdziwą nie jest. Każde [...] [stawia pewne granice, choć] każda inne. Tylko że bezgraniczność utylitaryzmu jest nadwyrężona tam właśnie, gdzie na niej bardzo zależy cudzemu nieszczęściu, a chrystianizm - tam, gdzie tylko szczęściu cudzemu mogłoby na tym zależeć. Pierwszy się każe poświęcać, nieszczęście sobie zadawać, tylko dla okupienia tym jakiejś masy szczęścia cudzego, większego odeń, choćby to miało być spotęgowanie tylko olbrzymie rozkoszy innych, już szczęśliwych. Drugi każe się poświęcać tylko dla okupienia cudzego nieszczęścia, ale dla niego - zawsze. Przy tym [...] [utylitarysta powie]: powinno się być czasem nieszczęśliwym, aby inni szczęśliwi mogli być jeszcze szczęśliwsi, wolno być biernym, gdy tuż koło ciebie dzieje się nieszczęście, jeżeliby walka z nim za dużo się kosztowała.

j. Pozostaje czwarty konflikt wreszcie, kiedy naprzeciw siebie stają dwie [...] [drogi]: albo niech jeden będzie nieszczęśliwy, a dziesięciu innych za to szczęście posiada, albo na odwrót, uwolnić tego jednego od nieszczęścia przez unieszczęśliwienie owych dziesięciu. Co wybrać należy? Utylitaryzm zapyta o siłę szczęść i nieszczęść i gdy nieszczęścia będą jednakowe co do mocy a szczęścia też, wskaże pierwszą drogę. Chrystianizm tutaj zawaha się: dlaczego by miał poświęcać jednego dla dziesięciu, a nie odwrotnie? Dlaczego zresztą dziesięciu dla jednego, a nie odwrotnie? I tu, i tu ma komu nieszczę-

ście zadać, a tego nie ma obowiązku czynić, nawet aby innych nieszczęścia usunąć. Uzna, że jeden wart jest wszystkich, a wszyscy jednego, zrozumie pochodzenie żywiołowej opozycji, budzącej się przeciw takiemu założeniu, wskaże jej źródło w przyzwyczajeniach do ocen rzeczy użytkowych, gdzie jedną sztukę złota zawsze warto poświęcić dla ocalenia dziesięciu, a nigdy odwrotnie, zażegna się od podobieństwa przedmiotu obowiązku z przedmiotem postulatu ekonomii sił i pozostanie tutaj bez kryterium: obie drogi równie dobre, obie równie złe, po obu iść wolno, po żadnej nie jest obowiązkiem iść.

I to jest zero etyczne, do którego dojść musi w pytaniu o dyrektywę życia /chrześcijańska/ etyka litości, wobec olbrzymiej komplikacji życia, w którym szczęście jednych wygląda pewnie zawsze z innej strony jako nieszczęście innych, wobec nieprzebranej masy skutków każdego czynu, wobec tego, że móc zapobiec cudzemu nieszczęściu, a nie zapobiec, to tyle, co zadać nieszczęście. /.../ /Utylitarystyczna etyka życzliwości/ do zera nie doprowadzi, lecz drogi nie znajdzie, gdyż obliczenie bierze ponad siły. Chrystianizm prowadzi na bezdroże obowiązku, utylitaryzm wiedzie tam, gdzie droga jest, lecz nie ma drogowskazu.

/Wydawałoby się, że spór między tymi kierunkami jest sporem jałowym, akademickim, bez/ związku z ż y c i e m. /.../ /Ale na to można odpowiedzieć, że .../ uprawianie teorii też jest życiem.

T.Kotarbiński: "Wybór..." jw. T.I,s.178-185.

S K O R O W I D Z E

SKOROWIDZ RZECZOWY

Cyfry rzymskie odnoszą się do numerów części, cyfry arabskie - do numerów paragrafów, litery łacińskie - do numerów odcinków, litera "W" - jest skrótem słowa "wstęp"

A

absolutyzm - IV.12

abstrakcja /1/ - I.24, IV.1b, 2b

abstrakcja /2/ - zob. abstrakt

abstrakt /abstrakcja /2// - V.3c

absurd - zob. sprzeczność /1/ wewnętrzna

adekwatność

- definicji - I.17i
- eksplikacji - I.21c

agnostycyzm - IV.11a, b

aksjologia - VI.Wb

aksjomat - III.4a, IV.4f

akt

- poznawczy - IV.W
- przeżycia - zob. czynność przeżywania

alternatywa

- rozłączna - II.7d
- zwykła - II.7c

altruizm - VI.1a

amfibolia - zob. niejasność wyrażenia

amfibologia - zob. niejasność wyrażenia

analiza historyczna - III.10d

antropomorfizacja - V.13b

antyirracjonalizm - zob. racjonalizm

antyteza dialektyczna - V.12a

apatia - zob. obojętność

aprioryzm /racjonalizm /2/ metodologiczny/ - IV.3a

- skrajny - IV.3c

- umiarkowany - IV.3d, 4a
archeusz - V.11b
argument funktora - II.7a
argumentum
- ad audiotores - zob. argumentum ad populum
- ad baculum - II.30b
- ad captandum vulgus - zob. argumentum ad populum
- ad crumenam - II.30b
- ad hominem - II.27b, 29a
- ad ignorantiam - II.28a
- ad invidiam - II.30c
- ad judicium - II.30c
- ad misericordiam - II.30b
- ad personam - II.30c
- ad populum /ad auditores, ad captandum vulgus/ - II.30c
- ad vanitatem - II.30b
- ad verecundiam - II.30b
- ex concesso - II.29a
ascetyzm - VI.1c, 3a,e
aspektywizm - V.4h
ateizm - V.13d
atrybut - zob. własność
autarkia - zob. samowystarczalność
autononizm - V.9

B
bezład logiczny tekstu - I.15a, 28c
bezsensowność wypowiedzi - zob. niedorzeczność wypowiedzi
binegacja - II.7h
bliskoznaczność wyrażeń - I.6
błąd rozumowania
- - formalny - II.20f
- - materialny - II.20g
błędne koło
- - w dowodzeniu /circulus vitiosus/ - II.21b

- - w określaniu
- - - - - bezpośrednie /idem per idem/ - I.18g
- - - - - pośrednie - I.18g

Bóg /Bóstwo, Istota Najwyższa, Stwórca/ - V.1c, 10b,e 13
Bóstwo - zob. Bóg
byt - zob. przedmiot /2/

C

całość dzielona /totum divisionis/ - I.22a
cenba - zob. własność
- adekwatna - I.18c
- istotna - I.48f
celowość - V.10
- utylistyczna - V.10f
cenność wyniku działania - II.11a
chrystianizm - VI.5g
chwiejność wyrażenia - I.11
chwyty w sporze
- - nieuczciwe - II.28
- - uczciwe - II.26
ciało /substancja cielesna/ - V.1a, 3a
cierpienie - VI.1c, 3a
ciężar dowodu /onus probandi/ - II.24e, 26a
circulus vitiosus - zob. błędne koło w dowodzeniu
cnota - VI.1c
cytat - zob. przytoczenie
czas - V.8a
czasoprzestrzeń - V.8c
człon podziału /membrum divisionis/ - I.22a
czynność - III.9b
- przeżywania /akt przeżycia/ - IV.6a
- psychiczna - zob. przeżycie

D

dążenie

- dosiebne - VI.1a
- odsiebne - VI.1a
decydowanie - zob. rozstrzyganie
dedukcja - zob.wnioskowanie niezawodne
defendent - II.24e
definicja - I.17a
- aksjomatyczna /przez postulaty/ - I.17f
- cząstkowa - I.17f
- klasyczna - I.17f
- - w stylizacji przedmiotowej - I.17e
- - - - semantycznej - I.17e
- - - - słownikowej - I.17e
- kontekstowa - I.17c
- konstrukcyjna - I.17a
- nieklasyczna - I.17d
- projektująca - I.17a
- przez postulaty - zob.definicja aksjomatyczna
- regulująca - I.17a
- sprawozdawcza - I.17a
- - za szeroka - I.18i
- - za wąska - I.18i
- uwikłana - I.17f
- wyraźna - I.17f
definiendum - I.17c
definiens - I.17c
definiowanie - zob. określanie
demagogia - zob. odwoływanie się do uczuć
demonostrendum - II.21a
desygnat - I.3c
determinanda - I.22b
determinanta - I.22b
determinizm - V.7a, 8b
dezinformacja - II.28a, b
dezinterpretacja - II.28c
dezorganizacja - II.28a
dezorientacja - II.28a
dialektyka - V.12a

dialektyzm	- V.12b
dobra wola	- VI.4f
dobro /wartość dodatnia/	- VI,Wb
- moralne	- zob. zacność
- materialne	- zob. użyteczność materialna
- najwyższe /summum bonum/	- VI.Wc
dobroć	- VI.7b, c
dominanta	- zob. entelechia
dopełnianie się zdań	- II.9a
doskonałość	- VI.1c, 4d
dostępność wyniku działania	- II.11a
doświadczenie /1/ /eksperyment/	- III.5
doświadczenie /2/	- zob. spostrzeżenie
dowodzenie	- II.21
- apagogiczne	- zob. dowodzenie nie wprost
- nie wprost /apagogiczne, reductio ad absurdum/	- II.21a, 27a
- wprost	- II.21a
dowód istnienia Boga	
- - - fizyko-teologiczny	- V.13c
- - - kosmologiczny	- V.13c
- - - antologiczny	- V.13c
doznawanie	- V.1a
dualizm	
- psychofizyczny	- V.2g
- radykalny	- zob. dualizm skrajny
- skrajny /radykalny/	- V.2b
- umiarkowany	- V.2b
duch obiektywny	- V.1e-g
dusza /istota duchowa, jaźń, podmiot duchowy, substancja duchowa, umysł/	- V.2b-d, 3a
dylemat	
-graczа	- II.12a
- hazardzisty	- II.12b
- pechowca	- II.11b
- skrupulanta	- II.11d
- szczęściarza	- II.11c

dysjunkcja - II.17e
dyskusja - zob. spór
dyspozycja tekstu - I.24
działanie - V.7b
dziedzina rzeczywistości - V.W,1a, 2

E

egocentryzm - VI.4j,k
egoizm - VI.1a
egzystencja - zob. istnienie
ekspert - zob. rzeczoznawca
eksperyment - zob. doświadczenie /1/
eksplikacja - zob. uściślanie
ekwiwalencja - zob. równoważność
ekwiwokacja - II.5b. 29b
eleaci - V.12d
empiryzm /1/ empiryzm /2/ metodologiczny/ - IV.3a
- skrajny - IV.3d
- umiarkowany - IV.3d, 4a
empiryzm /2/
- genetyczny - zob. sensualizm
- metodologiczny - zob. empiryzm /1/
entelechia /dominanta, psychoida/ - V.11b
epifenomenalizm - V.4k
epistemologia - IV.W
erystyka - I.6, II.W,26e
etyka - VI.W
- normatywna - IV.9c
eudajmonizm - VI.1c, 4a
ewentyzm - V.3
ewolucjonizm - V.12c
experimentum crucis - III.7b
explicandum - I.19c, 20a
explicatum - I.19c, 20a

F

fakt - IV.4b
fałsz /niesłuszność/ - I.2a, IV.2
fantazja - zob. wyobraźnia
fenomen - zob. zjawisko /1/
fenomenologia - IV.5a
fikcja - zob. wymysł
filozofia - IV.9a
- przyrody - V.2a
finalizm /teleologizm/ - V.10a
- antropomorficzny - V.10b
finityzm - V.8c
fizykalizm - IV.9d
forma
- przedmiotu - V.2b
- przestrzennoczasowa - IV.7d
formizm /realizm /2/ pojęciowy umiarkowany/ - V.5b
fundamentum divisionis - zob. zasada /1/ podziału
funktor - zob. spójnik

G

generalizacja - zob. uogólnianie

H

halucynacja - zob. pozór
hedonizm - VI.1c, 3a
- etyczny - V.3c
- psychologiczny - V.3c
heteronomizm - V.9
hipostaza - V.1i, 3a
hipoteza - zob. przypuszczenie
- absorbcyjna - V.8d
- fluktuacyjna - V.8c
- hierarchiczna - V.8d
- oscylacyjna - V.8c
holizm - V.11d

homonimia - zob. wieloznaczność wyrażenia

I

idea - zob. pojęcie
- Platońska - zob. przedmiot pozazmysłowy
idealizm - IV.4h
- immanentny - V.1a,c
- obiektywny - V.1e
- subiektywny /transcendentalny/ - V.1b,d
- transcendentalny - zob. idealizm subiektywny, subiektywizm
ideizm /realizm /2/ pojęciowy skrajny/ - V.5b
idem per idem - zob. błędne koło w określaniu bezpośrednie
ignoratio elenchi - zob. nieznajomość dowodzonego
ignotum per ignotum - zob. nieznane przez nieznane
immanentyzm - IV. 6a,c,d
imperatyw kategoryczny - VI.4f
implikacja - II.7g
impresja - zob. wrażenie
indeterminizm - V.7a
infinityzm - V.8c
informator wiarygodny - II.15,16
instantia crucis - III.7b
insynuacja - II.28b
inteneja - zob. intuicja intencyjna
intensjonalność - I.29b
interakcjonizm - V.4k
interpretacja - zob. krytyka wewnętrzna
intersubiektywność poznania - IV.2a
introspekcja - zob. spostrzeżenie wewnętrzne
intuicja - IV.2c
- eidetyczna - zob. wygląd w istotę
- ekstatyczna - IV.2c, 5d
- intencyjna /intencja/ - IV.5d
- psychologiczna - zob. wczucie

intuicjonizm - IV.5a
ironia sokratyczna - II.28b
irracjonalizm - IV.2
istnienie /egzystencja/ - V.1a
- niesamodzielne - V.1a
- niesamoistne - V.1b
- niezależne /obiektywne, w sensie dosłownym/ - II.25e, V.1b
- obiektywne - zob. istnienie niezależne
- prawdziwe - zob. istnienie rzeczywiste
- realne - zob. istnienie rzeczywiste
- rzeczywiste /prawdziwe, realne; rzeczywistość /i// - V.1c
- samodzielne - V.1a
- samoistne - V.1b
- subiektywne - zob. istnienie zależne
- w sensie dosłownym - zob. istnienie niezależne
- - - przenośnym - zob. istnienie zależne
- zależne /subiektywne, w sensie przenośnym/ - V.1b
istota
- duchowa - zob. dusza
- przedmiotu - II.18, IV.9c
Istota Najwyższa - zob. Bóg

J
jakość
- pierwotna - V.1j
- wtórna - V.1j
- zmysłowa - IV.8b
jaźń - zob. dusza
język - I.1b

K
kanon Milla
- - różnicy - III.6e
- - zdolności - III.6e
- - zmian towarzyszących - III.6e

kategoria /1/ - zob. pojęcie
kategoria /2/
- ontologiczna - zob. składnik rzeczywistości
klasyczna koncepcja prawdy - IV.10a
klasyfikacja - zob. podział spiętrzony
kłamstwo - VI.2c
- pedagogiczne - VI.2d
koherencyjna teoria prawdy - IV.10d,e
komentarz - zob. opracowanie tekstu
komunikowalność poznania - zob. przekazywalność poznania
konceptualizm - V.5b
konieczność - V.7c
koniunkcja - II.7b
konkluzja - zob. następstwo
konkret - zob. rzecz
konstrukcja umysłu - zob. przedmiot /2/ pomyślany
konstrukcja przedmiotu spostrzeżenia - zob. ustanawianie przedmiotu spostrzeżenia
kontradyktoryczność - zob. sprzeczność/1/
kontrolowalność poznania - zob. sprawdzalność poznania
konwencjonalizm - IV.4f
korelat - zob. odpowiednik
kryterium prawdy - zob. probierz prawdziwości
krytycyzm - II.14e
krytyka
- erudycyjna - zob. krytyka zewnętrzna
- wewnętrzna /interpretacje/ - III.10d
- zewnętrzna /erudycyjna/ - III.10d
krzyżowanie się zakresów - I.16a

L
lakoniczność - zob. zwięzłość wypowiedzi
litość - VI.5f
logika - IV.9c

Ł

łącznik definicyjny – I.17c

M

macierz spójnika /matryca funktora/ – II.7h
manipulacja emocjonalna – zob. odwoływanie się do uczuć
materia
- przedmiotu – zob. tworzywo
materializm – II.28, V.4
- dialektyczny – V.4a
- mechanistyczny – V.4a
matryca funktora – zob. macierz spójnika
mechanizm – V.7d, 10a,d
membrum divisions – zob. człon podziału
metafizyka – IV.8
metoda urabiania definicji sprawozdawczych
- - - - etymologiczna – I.18d
- - - - filologiczna – I.18e
- - - - indukcyjna /sokratyczna/ – I.18b
- - - - intuicyjna – I.18f
- - - - sokratyczna – zob. metoda urabiania definicji sprawozdawczych indukcyjna
metodologia – III.W, IV.W
metność wyrażania – I.10-12
miłość
- bliźniego – VI.4j
- ojczyzny – VI.4a
monada – V.4h
monizm – V.2
- immanentny – V.4j
- materialistyczny – zob. materializm
- neutralny – V.4i
- spirytualistyczny – zob. spirytualizm
moralność – VI.Wc
mowa – I.1a
- niezależna – I.29a

- zależna - I.29a
myśl - III.9a
myślenie figuralne - I.9c

N
nacisk emocjonalny - II.30b
nadrzędność zakresowa - I.16a
następnik implikacji - II.7g
następstwo /konkluzja/ - II.20b
naturalizm - VI.1c, 2a
natywizm /racjonalizm /2/ genetyczny/ - IV.1a
nauka - III.1
- aksjologiczna - zob. nauka wartościująca
- aprioryczna - zob. nauka ścisła
- czysta /teoretyczna/ - III.3a, IV.4c,d
- doświadczalna /empiryczna/ - III.2
- empiryczna - zob. nauka doświadczalna
- idiograficzna - zob. nauka sprawozdawcza
- nomotetyczna - zob. nauka wyjaśniająca
- praktyczna - zob. nauka stosowana
- rozumiejąca - III.2
- sprawozdawcza /idiograficzna/ - III.10a
- stosowana /praktyczna/ - III.3a, IV.4c,d
- ścisła /aprioryczna/ - III.2
- wartościująca /aksjologiczna/ - III.10a
- wyjaśniająca /nomotetyczna/ - III.10a
nazwa - I.3a
- abstrakcyjna - V.3c
- jednostkowa - I.3d
- konkretna - V.3c
- najogólniejsza - V.3a
- niepusta - I.16a
- ogólna - I.3d
- pozorna /onomatoid/ - V.3a
- pusta - I.3d
negacja zdania - zob. zaprzeczenie zdania

neopozytywizm - IV.9b
niebyt - V.12a
niedookreśloność wyrażenia - I.5
niedopowiedzenie - I.8
- ilościowe /kwantyfikacji/ - I.8b
- jakościowe /kwalifikacji/ - I.8c
- kwalifikacji - zob. niedopowiedziane jakościowe
- kwantyfikacji - zob.niedopowiedziane ilościowe
niedorzeczność wypowiedzi /bezsensowność wypowiedzi, nonsens/ - I.13
niedosłowność wyrażenia /przenośnia/ - I.9
niejasność wyrażenia /amfibolia, amfibologia/ - I.7
nieklasyczne definicje prawdy - IV.7c,10c
niekonsekwencja logiczna tekstu - zob. niespójność logiczna tekstu
nieograniczność /nieskończoność przestrzenna/ - V.8c
nieostrość wyrażenia - I.10
niepewna przesłanka - /petitio principii/ - II.20f, 21b
nierozstrzygalność zdania - IV.4f
nieskładność wypowiedzi - I.14
nieskończoność
- czasowa - zob. wieczność
- przestrzenna - zob. nieograniczoność
niesłuszność - zob. fałsz
niespójność logiczna tekstu /niekonsekwencja logiczna tekstu/ - I.15b
niesprzeczność aksjomatów - III.4c
niestałość wyrażenia - I.4
nieśmiertelność duszy - V.6b
niewiadoma pytania - II.2b
niewyraźność wyrażenia - I.12
niezależność rzeczywistości - IV.7
niezawodność poznania - IV.W
niezgodność zdań - II.9d

nieznajomość dowodzonego /ignoratio elenchi/ - II.21b
nieznane przez nieznane /ignotum per ignotum/ - I.18g
niezrozumiałość wypowiedzi - I.13-15
nihilizm - VI.1c, 5a
nominalizm - V.5b
nonsens - zob. niedorzeczność wypowiedzi
norma - II.14e
- naczelna - II.14e
- transcendentalna - IV.10g
numeracja pozycyjna - I.29c

O

obalanie sądów - I.13c, II.22a
obiekt - V.3c
obiektywizacja - IV.6a
obiektywizm - IV.7
obojętność /apatia/ - VI.2b
obowiązek - VI.1c, 4f
obserwacja - I.5a
- ilościowa - zob. pomiar
- jakościowa - I.5b
ocena - VI.Wd
oczywistość - IV.10g
odpowiednik /korelat/ - V.1e
odpowiedzialność - W.2b
odpowiedź - II.4
- całkowita - II.4
- - nie wprost - II.4
- - wprost - II.4
- częściowa - II.4
- niewłaściwa - II.4
- właściwa - II.4
odruch samopotwierdzenia - II.13
odtworzenie tekstu - I.29a

odwaga - VI.2b
odwoływanie się do uczuć /demagogia, manipulacja emocjonalna/ - II.30
odwzorowanie tekstu - II.29c
okazjonalność - I.5
okres warunkowy - zob. zdanie warunkowe
określanie /definiowanie/ - I.17,18
ontologia - V.W
onus probandi - zob. ciężar dowodu
Opatrzność - V.13d
operacjonizm - IV.1b
opis tekstu - I.29d
- - czysty - zob. sprawozdanie z tekstu
- - oceniający - zob. opracowanie tekstu
oponent - II.24e
opracowanie tekstu /komentarz, opis tekstu oceniający/ - II.29d
optymizm - V.6, 10f
- estetyczny - III.10f
- etyczny - V.10f
oznaczenie - I.3c

P

paleowitalizm - V.11b
panteizm - V.13d
paradoks
- ekspansji - V.8c
- fotometryczny - V.8d
- grawitacji - V.8d
- strzały - II.2b, V.12d
- termodynamiczny - V.8c
parafraza tekstu - zob. przeróbka tekstu
paralelizm - V.4k
partycja - zob. rozczłonkowanie
partykuła pytajna - II.2a
pełność poznania - IV.W
perfekcjonizm - VI.1c

pesymizm - V.6, 10f
- estetyczny - V.10f
- etyczny - V.10f
petitio principii - zob. niepewna przesłanka
piękno wypowiedzi - II.24a
pluralizm - V.2a
poczucie
- językowe - I.14a
- oczywistości - II.18
podmiot
- duchowy /psychiczny/ - zob. dusza
- psychiczny - zob. podmiot duchowy
podprzeciwieństwo zdań - II.9b
podrzędność zakresowa - I.16a
podział - I.22-24
- dwudzielny /dychotomiczny/ - I.22b
- dychotomiczny - zob. podział dwudzielny
- jednostopniowy - zob. podział prosty
- naturalny - I.23b
- prosty /jednostopniowy/ - I.22b
- rozłączny - I.23a
- spiętrzony /klasyfikacja, podział wielostopniowy/ - I.22c
- wielodzielny - I.22b
- wielostopniowy - zob. podział spiętrzony
- wyczerpujący - I.23a
pojęcie /idea, kategoria /1// - I.3a, IV,1a, 7d
- idealne - zob. przedmiot /2/ ponaczasowy
- metryczne - I.21b
pomiar /obserwacja ilościowa/ - III.5b
pomyślność - VI.4c
poprzednik implikacji - II.7g
porządkowanie - I.25-27 /zob. też: uporządkowanie/
postać
- nauki - III.3b
- - przedaksjomatyczna - III.3b,c
- - zaksjomatyzowana - zob. system aksjomatyczny

- rzeczywistości - V.2a

postulat

- definicyjny - zob. postulat znaczeniowy
- znaczeniowy - I.17f, III.4b

poświęcenie - VI.4g

potwierdzanie sądów - I.13c, II.22a

powszechnik /przedmiot ogólny, universale/ - V.1f, 5

poznanie /wiedza/ - V.W

- apriorycznе - IV.3a
- naukowe - IV.W,2

poznane zwycięstwo w sporze - II.25g

pozorowane rozumowanie /sofizmat/ - II.29

pozór /halucynacja/ - V.1c

pozytywizm - IV.9 a

pożytek - zob. użyteczność

pragmatyzm - IV.10h

prawda /prawdziwość, słuszność/ - I.2a, IV.W, 2a, 10-12

- względna - II.25d, IV.12

prawdomówność - VI.1b,c

prawdziwość - zob. prawda

prawidłowość

- ogólna - IV.4b
- przybliżona /statystyczna/ - V.7e
- przyczynowa - V.7e
- statystyczna - zob. prawidłowość przybliżona

prawo /1/ - III.6c

- historyczne - II.25g
- ilościowe - III.6d
- jakościowe - III.6d
- podwójnego przeczenia - II.5a
- statystyczne - zob. prawo /1/ w przybliżeniu ogólne
- swoistej energii zmysłów - IV.8b
- w przybliżeniu ogólne /statystyczne/ - III.6f

prawo /2/
- dialektyczne jedności i walki przeciwieństw - V.12c
- - przechodzenia zmian ilościowych w zmiany jakościowe - V.12c
- - triady - V.12d
prawomocność poznania, /uprawnienie poznania, wiarygodność poznania/ - IV.W
precyzacja - zob. uściślanie
prewidyzm - V.7d
prezentacjonizm - IV.8
probierz prawdziwości /kryterium prawdy/ - IV.10
problem
- decyzyjny - II.10b
- orientacyjny /poznawczy/ - II.10b
- poznawczy - zob. problem orientacyjny
- wykonawczy - II.10c
prostota
- eksplikacji - I.21d
- wypowiedzi - II.24a
przeciwieństwo /1/
- zdań - II.9a
przeciwieństwo /2/
- dialektyczne /sprzeczność /2/ dialektyczna/ - V.12d
przedmiot /1/
- poznania - IV.W,6-8
przedmiot /2/ /byt,twór/ - V.3a
- idealny - zob. przedmiot /2/ pozaczasowy
- immanentny - IV.6a
- intencjonalny - zob. przedmiot /2/ pomyślany
- jednostkowy - V.5a
- niesamoistny - IV.5a
- niezależny /obiektywny/ - V.1j
- obiektywny - zob. przedmiot /2/ niezależny
- ogólny - zob. powszechnik

- pomyślany /intencjonalny; konstrukcja umysłu/ - IV.7b,c, V.1f
- pozaczasowy /idea Platońska, pojęcie idealne, przedmiot idealny/ - IV.5c, V.1g, 5a, 12a
- realny - zob. przedmiot /2/ rzeczywisty
- rzeczywisty /realny/ - IV.5c
- transcendentny - IV.6a,b

przedstawienie - IV.8b
przekazywalność poznania /komunikowalność poznania/ - IV.2a,9d
przekład tekstu /translacja/ - I.29a
przekonanie /przeświadczenie, sąd w sensie psychologicznym/ - I.2b, IV.1a, V.1f
- bezpodstawne /nieracjonalne/ - II.14a
- nieracjonalne - zob. przekonanie bezpodstawne

przekonywanie - II.23-30
przenośnia - zob. niedosłowność, wyrażenia
przeróbka tekstu /parafraza tekstu, trawestacja tekstu/ - I.29a
przesłanka - II.20a
- ostateczna - III.1a

przesunięcie kategorialne - I.18j
przeszłość - V.8a
przeświadczenie - zob. przekonanie
przeżycie /czynność psychiczna, treść świadomości, zjawisko duchowe/ - IV.W,7a
przyczyna - V.7b
- celowa - V.10e
- sprawcza - V.10e

przyjemność - VI.1c,3a
przypadek - II.25e
przypomnienie - IV.W,8c
przypuszczenie /hipoteza/ - II.22d
przyroda - zob. świat
przyszłość - V.8a

przytoczenie /cytat/ - I.29a
psychoida - zob. entelechia
psychologizm - IV.12c
psychowitalizm - V.11b
psytacyzm - II.25b
pytanie - II.1-3
- dobrze postawione - II.3a
- do rozstrzygnięcia - II.2a
- do uzupełnienia - II.2b
- niewłaściwie postawione - II.3
- otwarte - II.1
- podchwytliwe - II.3b
- sugestywne - II.3a
- zamknięte - II.1

R
racja - II.20b
- entymematyczna - III.7a
racjonalizm /1/ /antyirracjonalizm/ - IV.2
racjonalizm /2/
- genetyczny - zob. natywizm
- metodologiczny - zob. aprioryzm
realizm /1/ - V.1j
- krytyczny - V.1j
- naiwny - V.1j
realizm /2/
- pojęciowy skrajny - zob. idealizm
- - umiarkowany - zob. formizm
reductio ad absurdum - zob. dowodzenie nie wprost
redukcjonizm - V.11a
referat tekstu - zob. sprawozdanie z tekstu
regressus ad infinitum - IV.11c
reguła asekuranta - II.12a
reizm - V.3
- metodologiczny - V.3c
- ontologiczny - V.3c

relacja - zob. stosunek
relatywizm - IV.12
reprezentacjonizm - IV.8
retrospekcja - III.10b
rozbieżność zdań - II.9c
rozczłonkowanie /partycja/ - I.24
- abstrakcyjne - I.24
- fizyczne - I.24
rozkosz - VI.4b
rozpiętość zdań - II.9e
rozpoznawanie przedmiotu - II.19a
rozstrzyganie /decydowanie/ - II.10-13
rozum - IV.3c
- praktyczny - V.13c
rozumienie - I.3b, III.1c, 9a
rozumowanie - II.19a, 20a, IV.W
rozważanie - IV.W
rozwój - V.12b
równoważność /ekwiwalencja/ - II.7f
ruch - I.14b. V.12d
rygoryzm - VI.1c, 4f
rzecz /konkret/ - V.3a
- sama w sobie - IV.6c, V.1d
rzeczoznawca /ekspert/ - II.15
rzeczywistość /1/ - zob. istnienie rzeczywiste
rzeczywistość /2/ - zob. świat

S
samowystarczalność /autarkia/ - VI.2b
sąd - I.2b
- analityczny - zob. sąd wewnątrzjęzykowy
- a priori - zob. sąd aprioryczny
- aprioryczny /a priori/ - IV.3c
- empiryczny - zob. spostrzeżeniowy
- etyczny
- - o moralności - VI.Wc

- - - słuszności - VI.Wc
- - - wartości - VI.Wc
- - - zasłudze - VI.Wc
- naukowy - III.1a, IV.W
- pomyślany - I.2b
- psychologiczny - IV.12c
- rzeczowy /syntetyczny/ - II.17b, IV.4a,b
- spostrzeżeniowy /empiryczny/ - IV.3d
- syntetyczny - zob. sąd rzeczowy
- wewnątrzjęzykowy /analityczny/ - II.17a, III.1b, IV.1d
- w sensie logicznym - zob. twierdzenie
- w sensie psychologicznym - zob. przekonanie
- wydany - I.2b

sądzenie - IV.W
scalanie - III.8a
sceptycyzm - IV.10b, 11b
schematyzm poznania - IV.2b
scholastyka - V.13b, VI.4d
semiotyka - T.W
- logiczne - IV.9c
sen - V.1c
sens wyrażenia - zob. znaczenie wyrażenia
sensualizm /empiryzm /2/ genetyczny/ - IV.1b
siła - V.7b
- witalna - V.11b
składnik rzeczywistości /kategoria /2 / ontologiczna/ - I.18j., V.3
skłonność - VI.1c
skok dialektyczny - V.12c
skrótowość wypowiedzi - I.7-9
skutek - V.7d
słownik systemu aksjomatycznego - III.3c
słuszność /1/ - zob. prawda
słuszność /2/ - VI.Wc
- moralna - VI.4i
sofiści - IV.12c
sofizmat - zob. pozorowanie rozumowania

spirytualizm /monizm spirytualistyczny/ - V.4h
- idealistyczny - V.4h
- realistyczny - V.4h
spis treści - I.29c
spostrzeganie - por. spostrzeżenie
spostrzeżenie /doświadczenie /2/, wyobrażenie spostrzegawcze/ - I.1a, II.18,19, III,1b, IV.W, 8b
- wewnętrzne /introspekcja, zmysł wewnętrzny/ - II.19a, III.1b, IV.3a, V.4k
- zewnętrzne /zmysłowe/ - II.19a, III.1b, IV.3a
- zmysłowe - zob. spostrzeżenie zewnętrzne
spójnik /funktor/
- ekstensjonalny - zob. spójnik prawdziwościowy
- intensjonalny - zob. spójnik nieprawdziwościowy
- międzynazwowy - II.7b
- międzyzdaniowy - II.7
- nieprawdziwościowy /intensjonalny/ - I.29b
- prawdziwościowy /ekstensjonalny/ - I.29b, II.7a
spór /dyskusja/ - II.23
- niemy - II.25h
- osobisty - II.23a
- praktyczny - II.23a
- rzeczowy - II.23a
- słowny /werbalizm/ - II.25b
- teoretyczny - II.23a
sprawdzalność poznania /kontrolowalność poznania/ - IV.2a, 9d
sprawdzanie przypuszczenia - II.22, III.6f
sprawiedliwość - VI.49-i, 1
- miłosierna - VI.4h
- ścisła - VI.4h
- wyrównawcza - zob. zasada /3/ równej zapłaty i odpłaty
sprawozdanie z tekstu /opis tekstu czysty, referat tekstu/ - I.29d

sprowadzalność - V.11a
sprzeczność /1/ kontradyktoryczność/ - I.13a, 15b,c,e, 18e,II.5a,8
- definicji - I.18h
- wewnętrzna /absurd/ - I.13b
sprzeczność /2/
- dialektyczna - zob. przeciwieństwo /2/ dialektyczne
stawanie się - V.12a
stoicy - V.13d, VI.2b
stosunek /relacja/ - I.25,26, V.3a
- asymetryczny - I.25b
- intencjonalny - IV.6a
- nieprzechodni - I.25b
- niesymetryczny - I.25b
- porządkujący - I.25b
- przechodni - I.25b
- przeciwprzechodni - I.25b
- spójny - I.25b
- symetryczny - I.25b
streszczenie tekstu - I.29
- - właściwe - I.29c
struktura przyrody - zob. ustrój przyrody
Stwórca - zob. Bóg
subiektywizm /idealizm transcendentalny/ - IV.7c,d
substancja /substrat/
- cielesna - zob. ciało
- duchowa - zob. dusza
substrat - zob. substancja
summum bonum - zob. dobro najwyższe
supozycja /1/ - III.3a
supozycja /2/
- wyrażenia - I.4a
- - formalna - I.4a
- - materialna - I.4a
- - prosta - I.4a

symbolizowanie - I.3c
synteza /1/
- historyczna - III.10d
synteza /2/
- dialektyczna - V.12a
system
- aksjomatyczny /postać nauki zaksjomatyzowana/ - III.3b
- dedukcyjny - III.4a
- hipotetyczno -dedukcyjny - III.4a
- sformalizowany - III.3c
szczęście - V.1c, 4a-e
szeregowanie /typologia/ - I.27a

S
ścisłość eksplikacji - I.21b
świadek wiarygodny - II.16
świadomość - II.19a
świat /przyroda, rzeczywistość /2/, wszechświat/ - IV.3b, 7b
- cielesny /fizyczny/ - V.1a
- duchowy /psychiczny/ - V.1e
- empiryczny - V.1d
- fikcyjny - V.1d
- fizyczny - zob. świat cielesny
- materialny - V.1c,d
- psychiczny - zob. świat duchowy
- realny - zob. świat rzeczywisty
- rzeczywisty /realny/ - IV.5a

T
teizm - V.13d
tekst - I.15a
teleologizm - zob. finalizm
tendencja abuliczna - II.13
teoremat /teza /1// - III.4a
teoria - III.8c

teraźniejszość - V.8a
termin pierwotny - III.4b
teza /1/ - zob. teoremat
teza /2/
- dialektyczna - V.12a
totum divisionis - zob. całość dzielona
tragizm - V.6
transendencja - IV.6a
transendentyzm - IV.6a,e
translecja - zob. przekład tekstu
trawestacja - zob. przeróbka tekstu
treść
- myśli - III.9a
- przeżycia - IV.6a
- świadomości - zob. przeżycie
trick Laplace'a - II.12a
twierdzenie /sąd w sensie logicznym/ - II.14e, V.1f
tworzywo /materia przedmiotu/ - V.2a
twór - zob. przedmiot /2/
typ - I.27b
typologia - zob. szeregowanie

U
układ /zjawisko /2/ złożone/ - V.11a
ukojenie - VI.4e
umysł - zob. dusza
universale - zob. powszechnik
uogólnianie /generalizacja/ - IV.W
uogólnienie - zob. zdanie ogólne
uporządkowanie /zob. też: porządkowanie/
- logiczne - I.25a
- rzeczowe - I.25a
uprawnienie
- moralne - VI.41
- poznania - zob. prawomocność poznania

ustanawianie przedmiotu spostrzeżenia /konstytucja przedmiotu spostrzeżenia/ – IV.7
ustrój przyrody /struktura przyrody/ – V.W
uściślanie /eksplikacja/ – I.19-21
utylitaryzm – VI.1c, 5f
uznawanie zdania – I.2b
użyteczność /pożytek/ – VI.5f
- definicji – I.18k
- materialna /dobro materialne/ – VI.Wb
- naukowa eksplikacji – I.21a
- wyniku działania – II.11a

W

wartość
- dodatnia – zob. dobro
- logiczna – I.29a
- ujemna – zob. zło
uczucie /intuicja psychologiczna/ – IV.5b
werbalizm – zob. spór słowny
wgląd w istotę /intuicja eidetyczna/ – II.18, IV.4b, 5c
wiarygodność poznania – zob. prawomocność poznania
wieczność /nieskończoność czasowa/ – V.8c
wiedza – zob. poznanie
wielosłowie – I.28d, II.24a
wieloznaczność wyrażenia /homonimia/ – I.1b, 4-6, 28b
witalizm – V.11a
własność /atrybut, cecha/ – V.3a
- niestopniowalna – V.12c
- stopniowalna – V.12c
wniosek – II.20a
wnioskowanie – II.20, IV.W
- dedukcyjne – zob. wnioskowanie niezawodne
- entymematyczne – II.20f
- niezawodne /dedukcyjne; dedukcja/ – II.20c
- przez analogię /z analogii/ – IV.5b, V.10c
- redukcyjne – zob. wnioskowanie zawodne

- z analogii — zob. wnioskowanie przez analogię
- zawodne — II.22a, III.7b

wola mocy — VI.5a

wolność — I.28b
- woli — V.9

wrażenie /impresja/ — IV.1b, 6c

wszechświat — zob. świat

wybór
- w okolicznościach nieokreślonych /w sytuacji niepewnej, z ryzykiem/ — II.12
- - - określonych /w sytuacji pewnej/ — II.11a
- - sytuacji niepewnej — zob. wybór w okolicznościach nieokreślonych
- - - pewnej — zob. wybór w okolicznościach określonych
- z ryzykiem — zob. wybór w okolicznościach nieokreślonych

wyciąg z tekstu — I.29c

wyjaśnianie — III.7c
- niezupełne — III.7c
- zupełne — III.7c

wykluczanie się
- zakresów — I.16a
- zdań — II.9a

wymagania sporów rzeczowych
- formalne — II.24a,b
- konstrukcyjne — II.24e
- parlamentarne — II.24d
- teoretyczne — II.24c

wymiana myśli — II.23-25

wymysł /fikcja/ — IV.7b

wynikanie /logiczne/ — V.20b

wyobraźnia /fantazja/ — IV.4b
- czysta — IV.4b

wyobrażenie
- fantazyjne — IV.6e

- pochodne - IV.1b
- spostrzegawcze - zob. spostrzeżenie
wytwór czynności

Z
zacność /dobro moralne/ - VI.Wb
zakres
- nazwy - I.3c, 16a
- niewiadomej pytania - II.2b
założenie
- naczelne w nauce - IV.4
- pytania - II.1
zamienność zakresowa - I.16a
zaprzeczenie zdania /negacja zdania/ - I.13a, II.5a
zarzut
- formalny - II.27a
- merytoryczny - II.27a
zasada /1/
- podziału /fundamentum divisionis/ - I.22a
zasada /2/ - III.8b,c
- przyczynowość - V.7a
- sprzeczności - II.5a, V.12d
- wyłączonego środka - II.5a
zasada /3/
- równej miary - VI.4j,k
- - zapłaty i odpłaty /sprawiedliwość wyrównawcza/ - VI.4i
- równouprawienia - VI.4l
- sprawiedliwości - VI.4g
- suum cuique - VI.4g
- uśredniania - II.12a
zasługa - VI.Wc
zaufanie - VI.1b,c
zdanie - I.2a
- ekstensjonalne - zob. zdanie prawdziwościowe

- jednostkowe - I.6a
- kategoryczne - II.6b
- ogólne /uogólnienie/ - 4.22b
- ogólnoprzeczące - II.6c
- ogólnotwierdzące - II6c
- prawdziwościowe /ekstensjonalne/ - II.8
- proste - II.6c
- równoważne - II.7f
- szczegółowoprzeczące - II.6c
- szczegółowotwierdzące - II.6c
- warunkowe /okres warunkowy/ - II.7g
- złożone - II.6c
zdarzenie - V.30,c
zebranie budujące - II.23a
zgoda powszechna - IV.10f
zgodność myśli z rzeczywistością - IV.10a
zjawisko /1/ /fenomen/ - IV.7c
zjawisko /2/
- cielesne /fizyczne/ - IV.5a
- duchowe /psychiczne/ - zob. przeżycie
- fizyczne - zob. zjawisko cielesne
- psychiczne - zob. zjawisko duchowe
- złożone - zob. układ
zło /wartość ujemna/ - VI.wb
złudzenie umysłowe - II.19a, IV.3h
zmiana - V.12b
- ilościowa - V.12c
- jakościowa - V.12c
zmysł - IV.1a
- wewnętrzny - zob. spostrzeżenie wewnętrzne
znaczenie wyrażenia /sens wyrażenia/ - I.1b
- - aktualne - I.4b
- - empiryczne - IV.4d
- - opisowe - II.30a
- - potencjalne - II.4b

zupełność eksjomatów - III.4c
związek przyczynowo-skutkowy - III.10d, V.7b
zwięzłość wypowiedzi /lekoniczność/ - II.24a
zwrot metajęzykowy - I.29d
zwyrodnienie sporu - II.25

Ź

źródło wiedzy - IV.W.1-5

Ż

życzliwość - VI.1a, b, 5d

A

Ajdukiewicz, Kazimierz IV.2a,3f V.12d
Arkesilas VI.4c
Arius I.19b
Arouet, Francois-Marie /Voltaire/ VI.4e
Arystoteles II.5e, 30c, V.2b, 5b, 6b, 10e, 13b, VI.4d
Arystyp z Cyreny VI.3a, b
Atanazy I.19b
Augustyn, św. V.2b
Awerroes V.2b, 6b

B

Bacon, Francis II.25a
Bentham, Jeremy VI.5g
Bergson, Henri I.18h, IV.2b
Berkeley, George IV.6c,d,7a,8a, V.1a,b,c,4j
Bernard, św. V.4b
Bismarck, Otto von II.3b
Boyle, Robert II.25d
Brentano, Franz IV.8a
Bruce, James III.7a

C

Cezar I.29a, III.9a, V.3b, VI.4c
Charlier, Carl V.8c
Chwistek, Leon V.2a
Clausius, Rudolf V.8c
Comte, August I.23b, IV.9b
Condillac, Étienne de IV.1b
Coster, Charles de II.28d

D

Darwin, Charles III.7a, V.10d

Descartes, René II.23b, IV.1a,9f, V.2b
Dilthey, Wilhelm III.10a
Doppler, Christian V.8c
Doroszewski, Witold I.18e,25b

E
Einstein, Albert IV.1b, 3g
Engels, Friedrich V.4a
Epikur VI.3b,e
Euklides IV.3g
Esop II.11c

F
Fechner, Gustav V.6b,11b
Fichte, Johann V.11
Fogg, Mieczysław I.4b
Ford, Henry I.27b
Fredro, Aleksander II.30b

G
Galilei, Galileo III.Wa
Geulinex, Arnold II.23b
Goethe, Johann II.4

H
Hegel, Georg V.11, 12a,b,d
Hertz, Heinrich III.3b
Hitler, Adolf II.30c
Hobbes, Thomas II.23b
Hoffmeister, Cuno V.8c
d'Holbach, Paul V.4a
Hubble, Edwin V.8c
Hugo, Victor II.30b
Hume, David III.10c, IV.1b,d,7a,9b,d, V.4j
Husserl, Edmund IV.3b,5a

I

Ingarden, Roman IV.5d

K

Kant, Immanuel I.9d, II.20e, IV.3g,h,7d,9c, V.1d,i,6b, VI.2c,4f

Kasprowicz Jan II.4

Kepler, Johannes III.Wa

Keynes, John I.5

Koch, Robert II.19b,22d

Konfucjusz II.25a

Kopernik, Mikołaj I.3c

Kotarbiński, Tadeusz IV.8a, V.3a,b

Krasicki, Ignacy II.24a

Ksenofanes V.13b

L

La Fontaine, Jean de II.30b

Lamaître, Georges V.8c

La Mettrie, Julien V.4a

Laplace, Pierre de II.12a, V.7d

Lavoisier, Antoine II.22e

Leibniz, Gottfried IV.1a, V.4h,11b

Lenin zob. Vladimir Uljanov

Leonardo da Vinci II.21b

Leśniewski, Stanisław V.3a

Linné, Carl von I.18a, 21a

Locke, John IV.1b

Löffler, Friedrich II.22d

Lukullus VI.4c

Ł

Łukasiewicz, Jan V.7b

M

Mach, Ernst IV.8a,9b,c

Man, Hendrik de VI.4e

Mariotte, Edmé II.25d
Marx, Karl V.4a,12b
Matejko, Jan II.2a
Mickiewicz, Adam I.28a,29b, II.1,4, IV.6e
Mill, John Stuart III.6e, VI.5f
Morrison, Herbert II.20e
Müller, Johannes IV.8b
Mussolini, Benito VI.2d

N
Natorp, Paul IV.9e, V.1i
Neumann, Franz V.8c
Newton, Isaac III.We, V.7d
Nietzsche, Friedrich VI.5a

O
Olbers, Franz V.8c

P
Pareto, Vilfredo I.5
Pasteur, Louis II.22d, III.6c
Pitagoras IV.W
Platon I.18b, II.24a, IV.1a, V.1g,h,5a,b, 10e,12d,13b, VI.3e
Plutarch II.24a
Poincaré, Henri IV.3g
Priestley, Joseph II.22e
Protagoras IV.12c
Proust, Joseph III.6b

R
Rabelais, Francois II.11d
Reid, Thomas IV.8a
Renan, Ernst I.18f
Rickert, Heinrich III.10c, IV.9f, V.1i
Roentgen, Wilhelm III.Wb
Roosvelt, Franklin II.20e

Roux, Pierre II.22d
Russel, Bertrand I.18h, IV.9b
Ryszard III VI.5e

S
Schelling, Friedrich V.1i
Schiller, Friedrich II.2b
Shakespeare, William II.2b,30b
Seneka II.11d
Sienkiewicz, Henryk III.9b, V.1b
Słowacki, Eusebiusz II.W
Słowacki, Juliusz II.4, III.1c
Smith, Theobald II.22c,d
Smoluchowski, Marian V.8c
Snell van Royen III.6f
Sokrates I.18b, II.27b,28b
Spinoza, Baruch V.4i
Sprenger, Eduard III.10a
Staff, Leopold I.We
Staszic, Stanisław II.4
Stirner, Max VI.5a

Ś
Śniadecki, Jan I.29b

T
Tarski, Alfred I.20b
Themerson, Stefan I.18h
Tolman, Edward V.8c
Tomasz z Akwinu, św. V.2b
Twardowski, Kazimierz IV.12a

U
Uljanow, Vladimir /Lenin/ V.4h

V
Voltaire - zob. Francois-Marie Arouet

W

Whitehead, Alfred V.3a,c
Witwicki, Władysław II.24a,e

Z

Zenon z Elei II.5b, V.12d
Zenon z Kition VI.2b

Wykaz źródeł

Kazimierz Ajdukiewicz: "Język i poznanie". Tom I. Warszawa 1960, PWN.

"Logika pragmatyczna". Warszawa 1965. PWN.

"Propedeutyka filozofii". Wrocław-Warszawa 1948, Książnica-Atlas.

"Zagadnienia i kierunki filozofii". Warszawa 1949. Czytelnik.

"Zarys logiki". Warszawa 1959. PZWS.

Tadeusz Czeżowski: "Główne zasady nauk filozoficznych". Wrocław 1959. Ossolineum.

"Odczyty filozoficzne". Toruń 1958. Towarzystwo Naukowe w Toruniu.

Roman Ingarden: "Wstęp do fenomenologii Husserla. Warszawa 1974. PWN.

Janina Kotarbińska: "Kłopoty z istnieniem". W: "Semiotyka polska 1894-1966. Pod redakcją Jerzego Pelca. Warszawa 1971. PWN.

Tadeusz Kotarbiński: "Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk". Wrocław-Warszawa-Kraków 1961. Ossolineum.

"Kurs logiki dla prawników". Warszawa 1963. PWN.

"Wybór pism". Tom I. Warszawa 1957. PWN; Tom II. Warszawa 1958. PWN.

Józef Kozielecki: "Rozwiązywanie problemów". Warszawa 1969. PZWS.

Zdzisław Kraszewski: "Metodologia filozofii". Warszawa 1972. PWN.

Tadeusz Kroński: "Kant". Warszawa 1966. WP.

Andrzej Malewski: "ABC porządnego myślenia". Warszawa 1957. PZWS.

"Mała encyklopedia logiki", Pod redakcją Witolda Marciszewskiego. Wrocław-Warszawa-Kraków 1970. Ossolineum.

Witold Marciszewski: "Zarys logiki dla bibliotekoznawców". Część II. Warszawa 1974. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Adam Nowaczyk, Zenobiusz Żołnowski: "Logika i metodologia badań naukowych dla lekarzy". Warszawa 1974. PZWL.

Maria Ossowska: "Normy moralne. Warszawa 1970. PWN.

Tadeusz Pawłowski: "Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych". Warszawa 1978. PWN.

Marian Przełęcki: "W obronie dobroci. "Więź" 1975, nr 9, s.3-9.

Tadeusz Pszczołowski: "Umiejętności przekonywania i dyskusji". Warszawa 1963, WP.

Barbara Stanosz: "Ćwiczenia z logiki". Warszawa 1970. PWN.

Henryk Stonert: "Język i nauka". Warszawa 1964. WP.

Władysław Tatarkiewicz: "Droga do filozofii. Pisma zebrane". Tom I. Warszawa 1964. WP.
"O szczęściu". Warszawa 1933. PWN.
"Historia filozofii". Tom III. Warszawa 1968. PWN.

Władysław Witwicki: "Co to jest dyskusja i jak ją trzeba prowadzić". Warszawa 1949. Czytelnik.

Zdzisław Ziemba: "Logika" W: "Propedeutyka filozofii". Pod redakcją Jana Legowicza. Warszawa 1964. PZWS.

Zygmunt Ziembiński: "Logika praktyczna". Warszawa 1974. PWN.

Czesław Znamierowski: Zasady i kierunki etyki. Warszawa 1957, PWN.

SPIS TREŚCI

Str.

Część czwarta. P R O B L E M P O Z N A N I A /PROPEDEUTYKA EPISTEMOLOGII/

WSTĘP . . . . . .

Rozdział I. SPÓR O ŹRÓDŁA WIEDZY . . . . . .
§1. Sposoby zdobywania wiedzy: sensualizm i natywizm . .
§2. Wartość wiedzy naukowej: racjonalizm i irracjonalizm 7
§3. Prawomocność źródeł wiedzy: empiryzm i aprioryzm . . 13
§4. Pochodzenie założeń naczelnych w nauce: aprioryzm a konwencjonalizm 18
§5. Odmiany spostrzeżeń: empiryzm a intuicjonizm 30

Rozdział II. SPÓR O PRZEDMIOT POZNANIA 36
§6. Przedmiot spostrzeżenia: transcendentyzm i immanentyzm 36
§7. Stosunek podmiotu do przedmiotu spostrzeżenia: obiektywizm i subiektywizm 43
§8. Przebieg spostrzeżenia: prezentacjonizm i reprezentacjonizm 52
§9. Możliwości poznawcze: pozytywizm i metafizyka 58

Rozdział III. SPÓR O ISTOTĘ PRAWDY 66
§10. Pojęcie prawdziwości: koncepcja klasyczna i definicje nieklasyczne 66
§11. Poszukiwanie prawdy: sceptycyzm i agnostycyzm . . . 78
§12. Względność prawdy: absolutyzm i relatywizm 82

Część piąta. N A T U R A R Z E C Z Y W I S T O Ś C I /PROPEDEUTYKA ONTOLOGII/ 90

WSTĘP 90

Rozdział I. SPÓR O ISTNIENIE ŚWIATA 91
§1. Sposób istnienia świata: realizm i idealizm 91

Rozdział II. SPÓR O DZIEDZINY RZECZYWISTOŚCI 106
§2. Wielość rzeczywistości: monizm i pluralizm 106
§3. Składniki rzeczywistości: reizm i ewentyzm 111

str.

Rozdział III. SPÓR O TWORZYWO RZECZYWISTOŚCI 116
§4. Zjawiska duchowe: materializm i spirytualizm 116
§5. Powszechniki: nominalizm i idealizm 132
§6. Wartość życia: materializm a optymizm 136

Rozdział IV. SPÓR O USTRÓJ PRZYRODY 139
§7. Oddziaływanie przyczynowe: determinizm i indeterminizm 139
§8. Uporządkowanie czasowoprzestrzenne: infinityzm i finityzm 146
§9. Wolność woli: determinizm a autonomizm 151

Rozdział V. SPÓR O ROZWÓJ PRZYRODY 154
§10. Celowość w przyrodzie: mechanizm i finalizm 154
§11. Wielopostaciowość przyrody: holizm i redukcjonizm . 164
§12. Zmienność przyrody: dialektyzm i ewolucjonizm . . . 170

Rozdział VI. SPÓR O ISTNIENIE BOGA 176
§13. Pojęcie i dowody istnienia Boga: ateizm i teizm . . 176

Część szósta. W A R T O Ś C I E T Y C Z N E /PROPEDEUTYKA AKSJOLOGII/ 182

WSTĘP 182

§1. Postawa życiowa: egoizm i altruizm 187
§2. Wzorzec osobowości: naturalizm i perfekcjonizm . . . 190
§3. Los jednostkowy: hedonizm i ascetyzm 198
§4. Powinności obywatelskie: eudajmonizm i rygoryzm . . . 205
§5. Współżycie z bliźnimi: nihilizm i utylitaryzm 228

S K O R O W I D Z E 246

SKOROWIDZ RZECZOWY 246
SKOROWIDZ IMIENNY 277

Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne
Warszawa 1982
Wydanie pierwsze. Nakład 700 + 120 egz.
Arkusze druk.: 18, wyd.: 12,1
Zamówiono dn. 21. 01. 1982r.
Podpisano do druku w marcu 1982r.
Druk ukończono w kwietniu 1982r.
Papier druk. mat. kl. V, 71g, 70x100 cm
Wykonano w Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego
Kraków, ul. Manifestu Lipcowego 13 — Zam. nr 103/82

ISBN 83-02-01876-7