

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Krzysztof J. Kilian

UR Rzeszów

Stan filozofii w Polsce

Состояние философии в Польше

1. Uwagi wstępne

Celem tego eseju nie jest synteza współczesnej filozofii polskiej¹. Spojrzę na filozofię polską przez pryzmat słów wypowiedzianych przez Czesława Głombika w 2001 roku na konferencji w Boguchwale, podczas dyskusji nad cechami filozofii narodowych. Słowa te brzmiały mniej więcej tak: „Co to jest „polskość” filozofii? To wszystko to, co w niej najlepsze”. Chciał będę zatem pokazać to, co w niej najlepsze, choć z całą pewnością nie pokażę wszystkiego. Najpierw wskażę, w oparciu o stanowiska z pierwszej połowy XX w., na jedną cechę, której pozornie brak polskiej filozofii, czyli na oryginalność, później wskażę na drugą, która zanika w filozofii polskiej, a mianowicie na polemiczność, a następnie skupię się na pięciu współczesnych stanowiskach, by na ich

¹ W kwestii tej por. np. 1) *Pięćdziesiąt lat filozofii w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, nr 44, z. 1–3; W. Tatarkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie*, s. 3–14; I. Dąmbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, s. 14–25; B.J. Gawecki, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Krakowie*, s. 26–37; T. Czeżowski, *Wileńskie środowisko filozoficzne*, s. 37–41; J. Sawaszkiewicz, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Poznaniu*, s. 41–50, J. Woroniecki, *Lubelskie środowisko filozoficzne*, s. 50–56; 2) S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991; 3) W. Mackiewicz (red.), *Polska filozofia powojenna*, Agencja Wydawnicza Witmark, Warszawa 2001, t. I, s. 9–135; 4) S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993; 5) J. Woleński, *Filozofia polska 1945–1989*, „Znak” 1992, nr 4; 6) A.L. Zachariasz, *Filozofia w Polsce – stan aktualny i perspektywy*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2001, nr 1, s. 34–48. Nie jest również celem tego eseju polemika z przedstawionymi tu stanowiskami.

przykładach wskazać najlepsze cechy polskiej filozofii, rozważania swoje podsumuję, wskazując na pewien paradoks współczesnej filozofii polskiej.

2. Czego brakuje polskiej filozofii?

Na pierwszy rzut oka, przywołując obiegowe opinie², powiedzieć trzeba o wtórności naszej filozofii wobec filozofii zachodniej, co inaczej wyrazić można, że filozofii polskiej brak jest oryginalności³. Jeśli idzie o filozofię współczesną, to na podstawie trzech przykładów filozofów polskich z pierwszej połowy XX w. postaram się wykazać fałszywość tego sądu⁴.

Aby jednak dyskusja nad tym problemem była w ogóle możliwa, niezbędną wydaje się próba określenia znaczenia terminu „oryginalny”. Za *Słownikiem współczesnego języka polskiego* znaczy on tyle, co: 1) taki, który nie ma przed sobą żadnego pierwowzoru; 2) tworzący samodzielnie, nie wzorujący się na czymś, nie naśladowający; 3) osobliwy, niezwykły, nieszablonowy⁵. Biorąc termin w pierwszym znaczeniu, listę oryginalnych filozofów wyczerpać można na kilku greckich filozofach, być może wyliczanie należałoby skończyć już na Platonie. Jeśli idzie o dwa ostatnie znaczenia, które będą brane pod uwagę w tym eseju, to stosują się one, kolejno, z jednej strony np. do takich myślicieli jak Ludwik Fleck, szkoła lwowsko-warszawska potraktowana zarówno w sensie kolektywnym, jak i biorąc pod uwagę filozoficzne osiągnięcia jej niektórych przynajmniej członków, a z drugiej do Leona Chwistka czy Stanisława I. Witkiewicza⁶.

Fleck to, mówiąc językiem współczesnym, uhistoryczniona filozofia nauki, uprawiana w sposób na wskroś oryginalny i zgodnie ze współczesnymi zaleceniami. Badał on nie strukturę nauki, lecz jej przemiany, używając do tego oręża z dziedzin psychologii i socjologii. Nie tworzył teorii, lecz opisywał konkretne działania uczonych, próbując wyjaśniać, dlaczego postępują tak a nie inaczej⁷.

² Piszę o tym np. A.L. Zachariasz, *Filozofia w Polsce...*, s. 36.

³ Receptę na tę bolączkę odnaleźć można w artykule Henryka Struvego, otwierającym pierwszy numer „Ruchu Filozoficznego”, 1911, s. 1–3.

⁴ Pogląd mój oczywiście nie jest odosobniony. Por. np. W. Mackiewicz, *Wstęp*, [w:] idem (red.), *Polska filozofia...*, s. 7.

⁵ *Słownik współczesnego języka polskiego*, Wyd. Wilga, Warszawa 1996, s. 694.

⁶ Wyliczenie to nie pretenduje do zupełności, ma raczej demonstracyjny charakter. W dalszej części ograniczę się jedynie do Flecka, Twardowskiego i Kotarbińskiego jako przykładów polskiej oryginalnej twórczości filozoficznej pierwszej połowy XX w.

⁷ Znakomite ujęcie jego filozofii nauki odnaleźć można np. w: Z. Cackowski, *Wstęp do wydanania polskiego*, [w:] L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, tłum. M. Tuskiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1986, s. 10–22; W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.

Z całą pewnością uznać go można za protoplastę współczesnej filozofii nauki, a w związku z tym Polskę za jej ojczyznę.

Teoria poznania oderwana od badań historycznych jest niemożliwa, bowiem pojęcia i przekonania tworzące treść wiedzy, jaką faktycznie dysponują uczeni, nie są tworzone niezależnie od tradycji, nie są wytworami czysto logicznych procedur, lecz konsekwencją procesów psychospołecznych. Tak scharakteryzować można jego historyzm epistemologiczny⁸. Zakwestionował on również autonomię poznawczą indywidualnego podmiotu poznającego, bowiem sposób myślenia podmiotu wyznaczany jest zarówno jego indywidualną przeszłością, jak i przeszłością uprawianej przez niego dziedziny wiedzy, oraz przeszłością kolektywu, w jakim działa. Kolektyw ten posiada swoje nawyki, umiejętności, przesady, uprzedzenia czy preferencje, których tylko część jest zwerbalizowana. Nie można zatem całości wiedzy (stylu myślowego) przekazać w sposób werbalny, praktyka jest więc niezbędnym składnikiem wiedzy. Oto istota jego kolektywizmu epistemologicznego. Podważa również Fleck przekonanie, że istnieje wyraźna granica między poznaniem naukowym a sferami emocji, wartości i ideologii podzielanymi przez określone grupy badaczy (kolektywy badawcze). Ta irracjonalna sfera w sposób znaczący kształtuje poznanie naukowe. Kwestionuje tym samym pojęcia obiektywnej rzeczywistości, faktu naukowego, klasyczną koncepcję prawdy i, jako konsekwencja tego wszystkiego, kumulatywny rozwój nauki. Warto tu odnotować, że jako pierwszy, w sensie filozoficznym, używać zaczyna terminu „niewspółmierność”⁹.

Dzisiaj, po ponad czterdziestu laty od ukazania się *Struktury rewolucji naukowych* Kuhna¹⁰, podobieństwa między tymi dwoma ujęciami wydają się uderzające. Sam Kuhn napisał tak: „(...) tylko dzięki nim natknąć się mogłem na prawie nieznaną monografię Ludwika Flecka *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, antycypującą wiele moich własnych poglądów. Praca Flecka (...) uzmysłowiła mi, że myśli, pojęcia, i koncepcje powinny zostać wchłonięte przez socjologię wspólnoty naukowej”¹¹. Fleckowska krytyka obiektywnej rzeczywistości i faktu naukowego przypomina krytykę, jaką przeprowadza Feyerabend¹²,

⁸ Jest to termin Z. Cackowskiego, Por. Z. Cackowski, *Wstęp...*, s. 10.

⁹ Por. L. Fleck, *O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny oraz Historii Nauk Przyrodniczych” 1927, t. 6, s. 63–64, cyt. za: K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych paradygmaty i rewolucje naukowe*, „RRR” 22, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 311; przypis 5. Warto tu odnotować, że pewną wersję tezy o niewspółmierności odnalazć można w pismach Kazimierza Ajdukiewicza z lat 1934–1935, Por. K. Jodkowski, *Wspólnoty...*, s. 311; przypis 7.

¹⁰ T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

¹¹ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968, s. 11.

¹² Por. np. P.K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Wyd. Siedmioróg, Wrocław 1996, tłum. S. Wiertelwski, s. 149–165.

sprawy mają się podobnie, jeśli idzie o dystynkcję na poznanie naukowe i sfery emocji, ideologii i wartości¹³. Już te powierzchowne porównania¹⁴ wystarczą, aby zauważyć oryginalność a zarazem pionierskość jego myśli.

Pomimo że swoją główną filozoficzną pracę napisał Fleck po niemiecku¹⁵, pozostał do początków lat 60. ubiegłego stulecia¹⁶ myślicielem praktycznie nieznanym¹⁷, choć posługiwał się współczesnym językiem filozofii nauki. Dlaczego? Znajdował się poza głównym trendem badań filozoficznych, zarówno w Polsce owładniętej logicznym antyirracjonalizmem szkoły lwowsko-warszawskiej, jak i w Europie, gdzie obowiązującą filozofią nauki był logiczny empiryzm. Mówiąc krótko, Fleck był outsiderem, który nie miał zwolenników zdolnych do zaatakowania obowiązującego w ówczesnej filozofii nauki *status quo*.

Szkoła lwowsko-warszawska to dwie dziedziny filozoficznych osiągnięć, z jednej strony logika, z drugiej filozofia. Mówi się dzisiaj nawet, mając na myśli ten dorobek, o drugiej polskiej filozofii narodowej¹⁸. Światowa pozycja polskiej logiki jest niekwestionowana, dlatego ograniczę się tu do oryginalnych osiągnięć filozoficznych¹⁹. Wspominając o oryginalnym filozoficznym dorobku szkoły lwowsko-

¹³ *Ibidem*, s. 113–127.

¹⁴ Książka W. Sadego, której druga część zawiera, zbyt skromnie nazwane, noty encyklopedyczne, przynosi również istotne zestawienia poglądów Flecka. Por. J. Niżnik, *Socjologia wiedzy*, s. 97–100; A. Grobler, *Realizm a instrumentalizm*, s. 101–108; A. Grobler, *Relatywizm w filozofii nauki*, s. 109–115; K. Jodkowski, *Niewspółmierność według Kuhna i Feyerabenda*, s. 116–121; D. Chmielewska-Banaszak, *Wiedza milcząco przyjmowana*, s. 122–126; K. Jodkowski, *Wybór teorii według Kuhna*, s. 127–132; K. Jodkowski, *Wybór teorii według Feyerabenda*, s. 132–136; W. Sady, *Wybór teorii według Lakatosa*, s. 137–142.

¹⁵ *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Benno Schwabe und Co. Verlagbuchhandlung, Basel 1935.

¹⁶ Książka Kuhna, *The Structure of Scientific Revolutions*, wydatnie przyczyniła się do zainteresowania się poglądami Flecka.

¹⁷ W przedwojennej Polsce jego książka miała dwie recenzje, negatywną Izydory Dąmbskiej, (*Czy intersubiektywne podobieństwo wrażeń zmysłowych jest konieczną przesłanką nauk przyrodniczych*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 40, s. 288–294) i entuzjastyczną Leona Chwistka (*Ciekawa książka*, „Pion” z dn. 15.08.1936 r.). Poza granicami kraju odnotowuje ją belgijskie czasopismo „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” w 1937 roku oraz Hans Reichenbach w książce *Experience and Prediction*, Chicago 1938, na s. 224. Podają za: Z. Cackowski, *Wstęp...*, s. 14 i n.

¹⁸ „(...) ten nurt filozoficzny ma rodowód wyłącznie polski i z powodzeniem konkuruje z filozofią mesjanizmu polskiego o miano »filozofii narodowej«, choć inaczej rozumianej”. W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne*, [w:] idem (red.), *Polska...*, s. 41.

¹⁹ Ilość literatury poświęconej szkole lwowsko-warszawskiej jest tak duża, że wspomnę tu tylko o czterech pionierskich pracach: 1) Z. Jordan, *The Development of Mathematical Logic and Logical Positivism in Poland between Two Wars*, Oxford 1945; 2) Z. Jordan, *Philosophy and Ideology – The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, Dordrecht 1963; 3) H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy. A Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1967; 4) J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.

warszawskiej, powiem tylko o jej dwóch znaczących propozycjach teoretycznych. Pierwszą jest bez wątpienia wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii umysłu²⁰. Drugą reizm Tadeusza Kotarbińskiego.

Alexiusowi Meinongowi zachodnia literatura przypisuje zwykle²¹ analizę procesów postrzegania w terminach: aktów psychicznych; ich przedmiotów i ich treści. W rzeczy samej ten trzeci element – treść aktu psychicznego – jasno i wyraźnie wydzielił Twardowski. Meinong napisał obszerne traktaty na temat, jak to nazywał, „teorii obiektów”, lecz tylko nieznacznie poprawił teorię Twardowskiego, który na ten temat napisał jeden krótki traktat *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Wyraźnie zauważył to John Passmore: Meinong zaczął jasno odróżniać pomiędzy treścią i przedmiotem pod wpływem polskiego filozofa, Kazimierza Twardowskiego, który w swoim *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894 r.) wyróżnił trzy odmienne elementy „zjawiska psychicznego” – akt psychiczny, jego treść oraz jego przedmiot²². Traktat ten przez Johna N. Findlaya oceniony został w sposób następujący: „Jest to bez wątpienia jeden z najbardziej interesujących traktatów w całej współczesnej filozofii; jest jasny, zwięzły i niesamowicie bogaty w idee. Stanowi on fazę przejściową pomiędzy odbiciową teorią wiedzy (...) i w pełni rozwiniętą teorią treści Meinonga”²³.

Potrzeba wyróżnienia trzeciego elementu, treści, w akcie postrzegania uzasadniana była przez Twardowskiego na wiele sposobów: 1) treść aktu (przedstawienia) jest z konieczności mentalna, podczas gdy przedmiot aktu (przedstawienia) posiadać może własności, których żaden stan mentalny może nie posiadać; 2) treść aktu jest nieodłączną częścią samego aktu, podczas gdy jego przedmiot nie – może on istnieć lub nie; 3) nie możemy mieć żadnego przedstawienia bez określonej treści, pomimo że żaden taki przedmiot nie istnieje²⁴. Treść aktu jako różna od swojego przedmiotu była przedmiotem silnego ataku ze strony Bernarda Bolzano, z którym zwycięską polemikę podejmuje Twardowski²⁵.

²⁰ Por. H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy...*, s. 32–39.

²¹ *Ibidem*, s. 34.

²² J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, London 1957, s. 182.

²³ J.N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects*, London 1933, s. 8.

²⁴ Por. K. Twardowski, *Zur lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Vienna 1894, s. 17 i n. Polski przekład I. Dąmbska, *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 15 i n.

²⁵ Bolzano zamierzał udowodnić niemożliwość posiadania przedstawiania przedmiotu sprzecznego. Kiedy myślimy o okrągłym kwadracie, z całą pewnością w rzeczywistości nie odpowiada jej żaden przedmiot. Jeśli, zgodnie z argumentem Bolzany, mamy mieć treść owego aktu w naszym umyśle, to miałoby ono sprzeczne cechy i w takim przypadku nie mogłoby istnieć, ponieważ to, co jest wewnętrznie sprzeczne, nie istnieje. Jeśli nie istnieje akt bez treści i jeśli jednocześnie sprzeczne treści nie istnieją, to myśląc o okrągłym kwadracie nie myślimy o niczym. Odpowiedź Twardowskiego była następująca: z faktu, że przedmiot jest wewnętrznie sprzeczny i w związku z tym nie istnieje, nie wynika, że treść aktu przedstawienia tego przedmiotu jest

Niedocenywanie roli Twardowskiego, zarówno w Polsce jak i na świecie, komentuje Skolimowski następująco: Sformułowane przez Twardowskiego argumenty na rzecz uzasadnienia rozróżnienia na akt, jego treść i jego przedmiot były później szczegółowo rozwijane, modyfikowane i ulepszone przez Meinonga, który był bardziej przekonujący i rzeczowy, a w związku z tym bardziej wpływowy w całym filozoficznym świecie. I dalej: Rozprawa ta nie miała szerszego oddźwięku. Broniona w nim idealistyczna semantyka, zgodnie z którą istnieć muszą, z grubsza mówiąc, specjalne byty, aby odnosić się do określonych form mowy, nie była ani rozwijana ani kontynuowana przez jego uczniów, którzy, przeciwnie, rozwijali i obstawali przy wyraźnie nominalistycznej semantyce, co szczególnie widoczne jest w pracach Kotarbińskiego²⁶.

Najbardziej znanym polskim filozofem analitycznym na świecie jest Tadeusz Kotarbiński. Światowe uznanie uzyskał dzięki konkretyzmowi – systemowi filozoficznemu będącemu rodzajem materialistycznego monizmu, który, ogólnie mówiąc, wywodzi się z semantycznej analizy tradycyjnych pojęć filozoficznych, oraz z prakseologii – nowej dziedziny nauki zajmującej się skutecznością działania jakiegokolwiek czynności i stanowiącej pierwszą systematyczną próbę teoretycznego sformułowania kategorii sukcesu i niepowodzenia naszych indywidualnych i społecznych działań²⁷.

Semantyka Kotarbińskiego, a w konsekwencji i jego reizm, powstał jako próba rozjaśnienia rozmaitych nieporozumień powstających w ramach filozoficznych dysput – dlatego jego materializm może być nazwany „materializmem semantycznym”²⁸. Na samym początku chciał jedynie uprawiać filozofię jako program intelektualnej reformy niepoprawnego myślenia o zasadniczych problemach. Z tych drobiazgowych analiz z biegiem czasu wyłoniła się doktryna, która przekształciła się w filozoficzny system, pierwotnie nazwany reizmem, następnie realizmem radykalnym, pansomatyzmem i konkretyzmem. Jest to koncepcja zarówno semantyczna, jak i ontologiczna.

Jej podstawowym celem było uwalnianie filozofii i innych dyscyplin naukowych od nazw pozornych. Najogólniej rzecz biorąc, reizm to teoria ontologiczna sprzeciwiająca się istnieniu jakichkolwiek przedmiotów ogólnych – istnieją tylko rzeczy. Ujmując to od strony semantycznej, wyrażenia, które nie odnoszą się do konkretnych przedmiotów nie, są nazwami, lecz pseudonazwami, lub nazwami pozornymi czyli onomatoidami.

sprzeczną. Zupełnie przeciwnie; ponieważ treść niewątpliwie istnieje (mamy przedstawienie a zatem mamy treść owego przedstawienia), nie jest ona spreczna. Nieistnienie przedmiotu nie uniemożliwia nam posiadania przedstawienia tego przedmiotu, a w takim razie posiadania treści dotyczącej owego przedstawienia.

²⁶ H. Skolimowski, *Polish...*, s. 37, oraz przypis 9.

²⁷ W tym miejscu skupię się jedynie na konkretyzmie.

²⁸ Jest to określenie H. Skolimowskiego, por. H. Skolimowski, *Polish...*, s. 94.

Reizm powstał jako sprzeciw wobec postawy dopuszczającej i postulującej istnienie przedmiotów idealnych, jest to jednocześnie stanowisko antyspekulatywne, protest przeciw nieodpowiedzialnemu filozofowaniu. Jako współczesna postać materializmu konkretyzm jest doktryną ontologiczną. Jego siła tkwi w tym, że dla wszelkich materialistycznych doktryn jest on wzorem precyzji i spójności. Jako doktryna semantyczna konkretyzm stał się bardzo wpływowy, również jako nominalistyczny program służący do rekonstrukcji podstaw logiki i matematyki.

Reizm był samodzielnym pomysłem Kotarbińskiego, choć somatyczna interpretacja reizmu nie jest jedyną możliwą. Już po ukuciu przez Kotarbińskiego terminów „reizm” i „pansomatyzm” powiedziano mu (w 1931 roku), że pewna wersja reizmu broniona była przez późnego Brentanę²⁹. Tą drogą poszedł i R.M. Chisholm, który we wprowadzeniu do *Realism and the Background of Phenomenology* napisał: Jedynymi „autentycznymi przedmiotami” zgodnie z późniejszą doktryną Brentany są konkretne, indywidualne rzeczy³⁰. Dalej jednak błędnie stwierdził, że polski filozof Tadeusz Kotarbiński rozwinął swój reizm lub konkretyzm pod wpływem pism Brentany³¹. Po pierwsze, istnieje pomiędzy tymi reizmami istotna różnica ontologiczna. Brentanowski jest dualistyczny, zaś Kotarbińskiego monistyczny. Brentano akceptował istnienie dwóch substancji, kartezjańskich *res cogitans* i *res extensa*, nie próbując sprowadzić drugiego do pierwszego. Reizm somatyczny Kotarbińskiego dopuszczał jedynie ciała – przedmioty fizyczne umiejscowione w czasie i przestrzeni. Poznający podmiot traktowany jest jako rzecz i utożsamiany jest z określoną strukturą biologiczną³². Po drugie zaś, reizm Brentany jest konsekwencją jego klasyfikacji zjawisk (w tym zjawisk mentalnych), zaś Kotarbiński w trakcie tworzenia reizmu nie był zainteresowany filozoficznymi problemami psychologii. Po trzecie wreszcie, badacz spuścizny Brentany, George Katkov, który jako pierwszy zauważył w 1931 roku zbieżności między obydwoma stanowiskami, przyznał również, że to reizm Kotarbińskiego wywarł pewien wpływ na brentanistów, a nie odwrotnie. Uwagi na ten temat odnaleźć można w „Die Werttheorien, Geschichte und Kritik”, czasopiśmie, które traktowane było jako organ brentani-

²⁹ Historię tę Kotarbiński przedstawiał następująco: „Po dostarczeniu tekstu wystąpienia o radykalnym realizmie, który, w rzeczy samej, jest szczególnym przypadkiem reizmu, na filozoficzny kongres w Oksfordzie (1931), otrzymałem list od dra Katkova, specjalisty od Brentany (...). (W liście tym Katkov wskazuje na podobieństwa między późnym Brentano i poglądami Kotarbińskiego). Cyt. za: H. Skolimowski, *Polish...*, s. 97.

³⁰ R.M. Chisholm (red.), *Realism and the Background of Phenomenology*, New York 1961, s. 5.

³¹ *Ibidem*, s. 5.

³² Szczegółowe różnice między tymi stanowiskami znaleźć można w: H. Skolimowski, *Polish...*, s. 91–94.

stów. Katkov przyznał: „Zainspirowani pracami Kotarbińskiego przyjęliśmy to słowo”³³.

Odnotować tu wypada, że jako doktryna ontologiczna nie wywarł konkretny duży wpływ; nie przekonał nikogo, kto nie był przychylnie ustosunkowany do materializmu. Pomimo to konkretyzm, jako doktryna semantyczna, był bardzo wpływowy i, jako taki, szeroko dyskutowany i inspirujący dla wielu badań. Rudolf Carnap tak pisał o twórczości Kotarbińskiego: „Należy żałować, że dzieło tak wielkiego filozofa jak Kotarbiński jest mało znane poza Polską. (...) Idee Kotarbińskiego są podobne do naszego fizykalizmu. (...) Szkoda, że (...) wszechstronne badania (...) Kotarbińskiego są niedostępne dla nas i większości filozofów w świecie, gdyż były publikowane jedynie po polsku”³⁴.

Inną ważną sprawą, łączoną często z brakiem oryginalności filozofii polskiej, jest problem jej peryferyjności. Biorąc ten termin w podstawowym znaczeniu, czyli znajdujący się dalej od centrum, na uboczu³⁵, przyznać należy, że poza dość krótkim okresem, połowy lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia, gdy Warszawa uważana była za światową stolicę logiki, filozofię polską traktuje się jako peryferyjną. Problem tkwi tu jednak nie w peryferyjności myśli³⁶, a w peryferyjności języka. Dawno już zdezonizowane greka i łacina, w czasach nowożytnych zastąpione zostały językami: niemieckim, francuskim i angielskim. Dziś króluje niepodzielnie angielski, głównie za sprawą osiągnięć brytyjskiej filozofii analitycznej i logicznego empiryzmu³⁷, a na ich gruncie wyrosła, święcąca olbrzymie tryumfy w drugiej połowie XX w., filozofia nauki, której lwia część również uprawiana jest w języku angielskim. Ponadto znakomita większość krytyk, wspomnianych przed chwilą filozofii, i wyrosłych na nich pozytywnych propozycji, uprawiana jest po angielsku. Z językowej perspektywy przełomu stuleci zaryzykować można tezę, że każdy, kto nie pisze po angielsku, uprawia filozofię peryferyjną.

Peryferyjność języka to jedna z przyczyn. Drugą jest sposób, w jaki rozpowszechniają się teorie filozoficzne i naukowe. Gdyby przyjąć, że wiedza rozwija się w ściśle racjonalny sposób, tzn., że na placu boju pozostają tylko teorie najlepsze, np. w znaczeniu spełniania obiektywnych kryteriów, typu największa moc eksplanacyjna, najlepsze potwierdzenie, itp., to sytuację w filozofii pol-

³³ Cyt. za: H. Skolimowski, *Polish...*, s. 92.

³⁴ R. Carnap, *Intellectual Autobiography*, [w:] P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, The Library of Living Philosophers, Open Court, La Salle, Illinois 1963, s. 241 i 31. Fragmenty podaję w przekładzie Woleńskiego, *Filozoficzna ...*, s. 225.

³⁵ *Słownik współczesnego języka polskiego*, s. 735. W drugim, przenośnym znaczeniu (*mający mniejsze znaczenie, uboczny, drugorzędny*), może być potraktowany jako bliskoznaczny termin „nieoryginalny”.

³⁶ Rozumianej tu jako brak oryginalności.

³⁷ Logicznego empiryzmu, którego centrum już w połowie lat trzydziestych, „dzięki wysiłkom nazistów”, przeniesione zostało do USA.

skiej, w perspektywie światowej, uznać by należało za złą. W ocenach takich udział biorą i inne, pozaracjonalne czynniki, którym warto poświęcić kilka słów.

Jednym z takich pozaracjonalnych czynników jest tradycja. W naszym przypadku chodziło będzie np. o panujące powszechnie przekonanie o wartościowości określonego sposobu filozofowania – metafizycznego i systemowego zarazem myślenia niemieckiego. Z nomenklatury historii filozofii przejęliśmy określenie „wielkie systemy metafizyczne” i w zasadzie utożsamiliśmy z myślą niemiecką. Znacomita większość tych, którzy maksymalistycznie formułują cele filozofii, minimalistycznie uprawianą filozofię traktować będą drugorzędnie, zapominając, że Niemcy mieli zarówno mniej, jak i słabszych od polskich, logików i filozofów analitycznych. W imię pewnych tradycyjnych ustaleń z tego, co jest bez wątpienia zaletą filozofii polskiej, robi się jej wadę, gloryfikując jeden tylko, z dwóch możliwych sposobów uprawiania filozofii³⁸.

Drugim z pozaracjonalnych czynników jest autorytet. Ufni w autorytet logiki, logiczni irracjoniści nie podjęli żadnej w zasadzie dyskusji z Fleckiem, hamując tym samym rozwój alternatywnej względem światowej filozofii nauki. Zaryzykować można stwierdzenie, że gdyby w Polsce podjęto dyskusję z Fleckiem, to sama powaga światowego autorytetu szkoły lwowsko-warszawskiej spowodowałaby, że i na świecie by z nim dyskutowano³⁹.

Trzecim takim czynnikiem są wpływy światopoglądowo-ideologiczne⁴⁰. Zarówno edukacja filozoficzna, jakiej ulegliśmy (lub inaczej to wyrażając, pod którym kierunkiem studiowaliśmy filozofię⁴¹), jak i wpisywanie się w określoną tradycję filozoficzną (świadomość współuczestnictwa w jakimś określonym, mniej lub bardziej wyraźnie, zbiorowym filozoficznym przedsięwzięciu, polegającym na realizacji jakiegoś, z góry przyjętego, programu, typu: szkoła lwowsko-warszawska, logiczny empiryzm, popperyzm, heglizm, itp.), kształtują nasz sposób widzenia świata⁴². Tworzą tym samym swoiste odniesienia do filozoficz-

³⁸ Por. K.J. Kilian „*Nanofilozofia*” czy „*niedoanalitycznione wszystkoznawstwo*”? (na przykładzie filozofii w Polsce dwu ostatnich stuleci), [w:] A.L. Zachariasz (red.), *Narody słowiańskie wobec globalizacji*, Wyd. UR, Rzeszów, 2003, s. 230–237.

³⁹ Nie jest to odosobniony przykład. Gdyby *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* Fichtego nie została omyłkowo uznana za dzieło Kanta, losy Fichtego mogłyby być podobne do losów Flecka, gdyby *The Structure of Scientific Revolutions* Kuhna nie ukazało się jako jeden z tomów *International Encyclopedia of Unified Science*, której redaktorem był Carnap, z całą pewnością losy teorii Kuhna nie byłyby tak pomyślne.

⁴⁰ Nie sądzę, aby wyczerpywały one listę takich kryteriów, wymienione tu można jednak uznać za najważniejsze.

⁴¹ Sartre mawiał, że wybór mistrza sugeruje odpowiedź na problemy, które chcemy badać.

⁴² Na sposób widzenia świata wpływają oczywiście i inne podobne do nich czynniki, jak wcześniejsza edukacja, religia, lub ogólnie mówiąc, kultura, jaką sobie przyswoiliśmy i jaka została nam wpojona).

nej tradycji⁴³ stanowiące bazę dla jej ocen, których, z jednej strony, ciężko jest się pozbyć, a z drugiej, pozbycie się jednych, nie gwarantuje wcale, że nie zostaną one, w sposób mniej lub bardziej świadomy, zastąpione drugimi.

Jako krótkie podsumowanie owych irracjonalnych kryteriów podam jeden, bardzo znamienity moim zdaniem przykład, spoza filozofii polskiej, z dziedziny współczesnej filozofii nauki, gdzie mówi się o anglo-saksońskim szowinizmie w tej dziedzinie⁴⁴. Pomimo tego, że francuska filozofia nauki wydała takich myślicieli jak Poincaré, Duhem czy Bachelard uważana jest zarówno za mniej istotną, jak i chronologicznie wtórną⁴⁵. Jest to przykład oceny dokonanej pod wpływem określonej tradycji, autorytetu i przekonań światopoglądowo-ideologicznych.

Z oryginalnością, w sensach wyżej zaproponowanych, myśli filozoficznej wiąże się jeszcze inny problem (zbyt szeroki, by poddać go tu drobiazgowym analizom) jej kontynuacji – jednym z najważniejszych sporów w obrębie filozofii jest kwestia czy analizować powstałe już idee, czy konstruować nowe systemy⁴⁶. W obydwu przypadkach problem oryginalności myśli ma znaczenie pierwszorzędne. Można bowiem twórczo kontynuować cudze idee, aż do tego stopnia, że przekształcą się w idee zupełnie nowe, funkcjonujące na płaszczyznach, dla których w pierwotnym ujęciu nie było miejsca⁴⁷, można, z drugiej strony, zacząć

⁴³ Można je nazywać różnie, po kantowsku „filozoficznym a priori”, po husserlowsku „naturalnym nastawieniem”, Feyerabend mówi o „interpretacjach naturalnych” a A.L. Zachariasz o „zapośredniczeniach”.

⁴⁴ Por. K. Jodkowski, *Wspólnoty...*, s. 309 oraz przypis 1.

⁴⁵ Por. np. 1) L. Witkowski, *On the Phenomenon of Marginality in Epistemology: Gonsseth and his Tradition*, „Dialectica” 1990, s. 313–322; *Filozofia F. Gonssetha jako program nowej rozprawy o metodzie*, „Acta UNC” 1982, *Filozofia* VI, z. 130, s. 133–174; *Obraz nauki we współczesnym racjonalizmie*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 9, s. 117–126; *O nowym racjonalizmie*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 12, s. 65–77; *O teorii języka we współczesnym racjonalizmie (na przykładzie koncepcji G. Gonssetha)* [w:] *Księga pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Czeżowskiego*, Toruń 1980; 2) Suzanne Gillet Stern, *French Philosophy over the last decade*, „Journal of the British Society for Phenomenology” JA 72; nr 3, s. 3–10; 3) Philip Van Loocke, *The Structure of Physical Knowledge: An Approach Inspired on Continental Philosophy*, „Communication and Cognition” 1987, nr 20, s. 423–449; 4) Z. Hajduk, *Continental and Analytical Philosophy of Science*, „Studia Philosophiae Christianae” 1986, nr 22, s. 43–62.

⁴⁶ Z jednej strony jest to sprawa indywidualnego wyboru każdego filozofującego, czy chce się narazić na zarzut nanofilozofii, czy może woli być niedoanalizowanym wszytkoznawcą, z drugiej zaś jest to również kwestia określonej sytuacji problemowej, w jakiej znalazł się określony podmiot filozofujący, oraz zadań, które postawili filozofii jego mistrzowie. Jest to również, a może przede wszystkim, jeden z trzech najważniejszych sporów w filozofii pojmowanej jako poznanie teoretyczne (obok sporu absolutyzmu z relatywizmem o status prawdy i sporu pomiędzy modelami ontologicznym, transcendentальnym i metodologicznym o uprawomocnienie poznania teoretycznego), który równocześnie zainicjowany został w Anglii i Polsce na przełomie dwu ostatnich stuleci. Por. K.J. Kilian, „*Nanofilozofia*”..., s. 230–237.

⁴⁷ Najlepszym na to przykładem będzie to, co Arystoteles zrobił z myślą Platona.

wszystko od początku⁴⁸. Pierwsze, czy może drugie podejście jest bardziej oryginalne? Pytanie, na które nie znajduję tu odpowiedzi, można tak przeformułować, aby łatwiej na nie odpowiedzieć: Dokąd zaprowadzi nas każde z tych podejść? Historia, każdorazowo, na to pytanie odpowiada inaczej.

Przejdę teraz do jednej cechy, której, moim zdaniem, brakuje współczesnej filozofii polskiej⁴⁹, do polemiczności. Kiedy Twardowski wraz z pierwszym pokoleniem swoich uczniów zaczynają tworzyć kadre filozoficzną na większości polskich uniwersytetów⁵⁰, rozpowszechniają się polemiki⁵¹ prowadzone zarówno między samymi filozofami ze szkoły, jak i z innymi filozofami⁵². Wysokie wymagania, jakie stawiali sobie twardowszczyzy oddźwięk znalazły i w prowadzonych przez nich publicznych⁵³ polemikach: zwięzłe, rzeczowe, dalekie od jakiegokolwiek erystyki, celujące w kwestionowaniu logicznej poprawności atakowanej wypowiedzi, zmuszały do tego i ich adwersarzy⁵⁴. Bez względu na stosunek, jaki można mieć do filozoficznych osiągnięć szkoły lwowsko-warszawskiej⁵⁵, tak jak trudno dyskutować z jej osiągnięciami logicznymi, tak samo trudno dyskutować z zasadnością propagowanego przez nich sposobu polemizowania.

Nawet przesiąknięty ideologią atak marksistowski z początku lat pięćdziesiątych XX w. z biegiem czasu i pod wpływem sposobu dyskusowania szkoły

⁴⁸ Mam tu na myśli podejście Husserla, który przecież „od samego początku” nie zaczynał a postanowił, jeśli można tu użyć takiego zwrotu, „przemyśleć wszystko o nowa”.

⁴⁹ Mam tu na myśli filozofię powojenną.

⁵⁰ Por. J. Woleński, *Filozoficzna...*, s. 19–27.

⁵¹ Woleński tak oddaje znaczenie tego słowa: „Wyras »polemika« w swym podstawowym znaczeniu nazywa publiczną dysputę, w której strony wymieniają krytyczne uwagi, przedstawiają argumenty na swoją rzecz, oraz kontrargumenty w celu odparcia zarzutów. (...) o polemice mówi się też w nieco szerszym rozumieniu, przy którym polemizować z kimś lub z czymś znaczy: formułować zarzuty wobec poglądów przez kogoś głoszonych lub po prostu wobec jakichś poglądów, nawet jeśli nie wiadomo, czyjego są one autorstwa. Owo szersze znaczenie polemiki bynajmniej nie zakłada, że jest ona dialogiczna, a zwłaszcza, że polega na publicznej wymianie tez i argumentów. (...) Dodajmy wreszcie, że polemiki bywają zewnętrzne lub wewnętrzne. Polemika zewnętrzna ze względu na dany nurt filozoficzny to taka, w której uczestniczą przedstawiciele różnych orientacji. Natomiast wewnętrzna polega na tym, że jej uczestnikami są przedstawiciele tej samej szkoły”. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 1997, s. 7.

⁵² Dyskusji tych jest tak wiele, że trudno je tu wszystkie wymieniać. Książki: J. Woleński, *Szkoła...*, oraz S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, PWN, Warszawa 1993, rozdz. *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, s. 231–255, zdają sprawę z większości z nich.

⁵³ Między sobą rozmawiać potrafili niezwykle ostro. Por. J. Woleński, *Filozoficzna...*, s. 310 oraz przypis 4.

⁵⁴ W związku z tym następujące cechy: zwięzłość, rzeczowość, unikanie erystyki, skupienie się na kwestionowaniu logicznej poprawności i merytorycznej trafności badanej wypowiedzi, proponując uznać za konstytuensy pojęcia „polemiczność”.

⁵⁵ Mam tu na myśli możliwą krytykę „małej filozofii” jako podejścia do zasadniczych problemów filozoficznych.

Iwowsko-warszawskiej zaczął kłaść większy nacisk na argumenty merytoryczne niż ideologiczne⁵⁶. Zyskał na tym marksizm, którego przedstawiciele musieli się douczyć filozofii i podstaw logiki⁵⁷ – jako owoc tej dyskusji powstał odłam marksizmu polskiego, który Skolimowski nazywa „marksizmem analityczno-lingwistycznym”⁵⁸ – straciła jednak filozofia polska, bowiem argumentacja o charakterze jawnie ideologicznym⁵⁹, argumentacja, której celem jest realizacja partykularnego interesu politycznego⁶⁰, argumentacja, za którą stoi po prostu siła⁶¹ i przekonanie o misji, jaką należy wypełnić⁶², by przyczynić się do szczęścia ludzkości⁶³, nigdy żadnemu myśleniu nie sprzyjała, choćby z tego powodu, że żadna jednostronność nie jest korzystna dla swobodnej wymiany myśli.

Z całą pewnością negatywną konsekwencją starcia marksizmu z współczesną jej filozofią polską był nowy styl prowadzenia polemik. Za Witoldem Mackiewiczem warto przytoczyć jego charakterystykę i płynące zeń konsekwencje. Styl i sposób

⁵⁶ Ciekawą interpretację tych polemik odnaleźć można w tekście: W. Mackiewicz, *Polemiki i spory filozoficzne* [w:] idem (red.), *Polska...*, s. 75–122, w której autor przedstawia w oparciu o materiał historyczny prowadzone przez marksistów polemiki jako konsekwencję założonego i reżyserowanego pluralizmu (s. 78) myśli filozoficznej tamtych lat.

⁵⁷ Mam tu oczywiście na myśli tylko wczesne stadium polskiego marksizmu, bowiem już w połowie lat pięćdziesiątych XX w. czysto ideologiczne ataki marksizmu słabną, częściowo zastępuje ją argumentacja o charakterze teoretycznym.

⁵⁸ Por. H. Skolimowski, *Polish...*, s. 214. Istnieje polski przekład przywoływanego tu rozdziału tej książki: K.J. Kilian, *Filozofia analityczna a marksizm*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Kraju Słowiańskich” 2002, nr 2, s. 181–200, wspomniana nazwa występuje na s. 182.

⁵⁹ „(...) proletariat jest jedyną klasą, w której interesie leży obiektywne poznanie świata (...), a więc ideologia klasy robotniczej właśnie mocą swego klasowego rodowodu jest wolna od wszelkich mistyfikacji i zniekształceń obrazu świata”. L. Kołakowski, *Nauka przed sądem Ciemnogrodu*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 2, s. 380, cyt. za: W. Mackiewicz, *Polemiki...*, s. 90 i n.

⁶⁰ „Zadaniem filozofii marksistowskiej jako elementu nadbudowy społeczeństwa socjalistycznego jest tworzenie podstaw światopoglądowych i metodologicznych dla całego gmachu nauki (...). Oznacza to konieczność zdecydowanego zerwania z akademickim »obiektywizmem« i »filozoficznym« oderwaniem się od życia; (...) oznacza to konsekwentne akceptowanie stanowiska tej klasy, która rozwój ku socjalizmowi realizuje, a więc akceptowanie klasowego stanowiska w filozofii i socjologii”. A. Schaff, *Zadania frontu ideologicznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*, „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1–2, s. 21 i 26, cyt. za: W. Mackiewicz, *Polemiki...*, s. 79.

⁶¹ W Polsce, w przeciwieństwie do innych krajów bloku socjalistycznego, żadnego z „burżuazyjnych” filozofów nie osadzono w więzieniu.

⁶² „Stoi przed nami zadanie bojowego zwalczania wszelkich odmian reakcyjnej, rozkładowej ideologii imperializmu i jego agentur w naszym kraju (...)”. Jest to fragment z notatki Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR, zamieszczonej w książce Bronisława Baczki, *O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, cyt. za: W. Mackiewicz, *Polemiki...*, s. 78 i n.

⁶³ „(...) naukowy światopogląd klasy robotniczej niesie ludzkości wyzwolenie społeczne i umysłowe, oraz zwycięstwo rozumu i nauki przed zabobonem i fałszem”. L. Kołakowski, *Nauka...*, s. 388, cyt. za: W. Mackiewicz, *Polemiki...*, s. 91.

uprawiania dyskusji filozoficznych w Polsce po 1945 roku narzucili filozofowie marksistowsy we wczesnych latach pięćdziesiątych. Polegał on na próbach ośmieszenia przeciwnika ideowego, wytrącenia mu z rąk argumentów, wykazania jego niekompetencji, zmuszenia do zmiany poglądów, a jeśli wszystkie sposoby nie dawały oczekiwanych rezultatów – pozbawienia go możliwości zabierania głosu. Metody „dyskusji” wypracowane przez wojujących marksistów były częstokroć przejmowane przez stronę przeciwną, bo linia sporów filozoficznych pokrywała się z linią podziałów politycznych: przewagę i rozgłos zdobywali ci, którzy aktualnie dzierżyli ster władzy. Miast polemik, których celem mogło być wspólne rozwiązywanie kwestii spornych czy udoskonalanie istniejących rozwiązań teoretycznych, stosowano monologi wygłaszane *ex cathedra*, którym towarzyszyło przekonanie mówiącego o własnej nieomyślności, popartej raz autorytetem Stalina i KC KPZR, potem uchwałami Biura Politycznego i Komitetu Centralnego PZPR, innym razem Pismem Świętym i tysiącletnią tradycją Kościoła katolickiego w Polsce⁶⁴.

Nawet jeśli dla kogoś cytowane słowa brzmią zbyt ostro, to z pewnością przyzna, że konsekwencją prowadzonych w taki sposób sporów jest autorytarianizm, który przedostał się do powojennej filozofii polskiej i przyczynił się do znacznego ograniczenia rzeczowych polemik. By się o tym przekonać wystarczy zajrzeć do współczesnych polskich czasopism⁶⁵. Autorytarianizm ten znalazł umocnienie w drugiej polskiej filozofii instytucjonalnej, jaką stanowi neoscholastyka polska⁶⁶, która obecnie pretenduje do roli hegemonu w filozofii polskiej⁶⁷. A ten stan rzeczy bez wątpienia nie przyczynia się do podniesienia jakości współczesnej filozofii polskiej.

3. Pięć stanowisk

Mowa tu będzie o pięciu oryginalnych stanowiskach filozoficznych, samodzielnie podejmujących aktualne problemy filozofii. Recentywizm Józefa Bańki przedstawiony zostanie jako pierwsza polska powojenna próba systemu metafizycznego; relatywizm Andrzeja Zachariasza jako system filozoficzny odpowiadający na bolączki współczesnego racjonalizmu; ekofilozofia Henryka Skolimowskiego jako próba wyznaczenia nowych sposobów użycia filozofii do zażegnania kryzysu wiedzy o miejscu człowieka w kosmosie; koncepcja ideałów nauki Stefana Amsterdamskiego jako próba maksymalnie szerokiej interpretacji dziejów

⁶⁴ W. Mackiewicz, *Polemiki...*, [w:] idem (red.), *Polska...*, s. 121 i n.

⁶⁵ Z mojego sformułowania nie wynika, że takich polemik nie ma w ogóle.

⁶⁶ Por. A.L. Zachariasz, *Filozofia w Polsce...*, s. 39–42.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 42 i n. oraz J. Tischner, *Myślenie wedle wartości*, Kraków 1993, s. 215 i n.

nauki; a uhistoryczniony ewolucjonizm Kazimierza Jodkowskiego jako wychodzący naprzeciw współczesnym problemom poznania naukowego⁶⁸.

Każdy wybór jest w jakiejś mierze arbitralny, a kryteria tego wyboru są następujące. Różne deklaracje zwiastujące koniec filozofii nie znajdują odzwierciedlenia w pismach Bańki, Zachariasza i Skolimowskiego. Wprost przeciwnie, każdy z nich na swój własny sposób próbuje przywrócić filozofii jej znaczące miejsce w sferze kultury. Co się tyczy Amsterdamskiego i Jodkowskiego, jest to wpisanie się w najlepszy z możliwych sposobów w polską, w swej genezie, uhistorycznioną filozofię nauki.

3.1. Miejsce filozofii w kulturze

Droga Bańki⁶⁹ do reentywizmu⁷⁰ wiodła od analiz pierwszej rewolucji przemysłowej, poprzez eutyfonię – pojmowaną jako naukę chroniącą człowieka i jego psychiczne środowisko przed negatywnymi procesami cywilizacyjnymi, za cel sobie stawiającą dokonanie syntezy pierwiastka emocjonalnego (*thymos*) z pierwiastkiem racjonalnym (*phronesis*) w cywilizacji technicznej; i etykę prostomyślności – pojmowaną jako kontrpropozycje dla intelektualizmu etycznego, uzupełniającą ten intelektualizm czynnikami uczuciowo-wolicjonalnymi – etykę bez autorytetu, kodeksu i sankcji, bazującej na instynkcie moralnym umożliwiającym samoograniczenie w oparciu o sumienie, podpowiadającym, że

⁶⁸ Ramy tego eseju uniemożliwiają gruntowne charakterystyki wymienionych stanowisk, dlatego też wskażę jedynie na te najbardziej oryginalne i nowatorskie fragmenty ich filozofii.

⁶⁹ Dane biograficzne, bibliograficzne i zarys stanowiska filozoficznego odnaleźć można: 1) na stronie: <http://www.us.edu.pl/universytet/jednostki/wydzialy/wns/filozofia/tekst/banka>; 2) J. Szmyd (red.), *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2000, s. 24–27; 3) P. Skudrzyk, G. Mitrowski, *Józef Bańka jednopojawieniowy*, [w:] P. Skudrzyk (red.), *Między reentywizmem a etyką prostomyślności. Księga jubileuszowa z okazji 70 rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki*, Wydaw. UŚ, Katowice 2005, s. 9–19. W książce tej na stronach 20–43 odnaleźć można kompletną bibliografię jego prac. Ważniejsze opracowania jego twórczości: A.E. Szoltysek, (red.), *Rozważania o filozofii a recentiori. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Józefowi Bańce*, Katowice 1994; P. Skudrzyk (red.), *Między reentywizmem...*; A.L. Zachariasz, *Etyka prostomyślności a człowiek i technika*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, vol. 9; W. Zięba, *Byt i recens. Prolegomena do ontologii Józefa Bańki*, Wyd. WSSG, Tyczyn, brak roku wydania.

⁷⁰ Od łacińskiego *recens*, co tłumaczone jest przez Bańkę jako *teraźniejszość*. Sam określa reentywizm następująco: „(...) pogląd, który wyklucza możliwość, że jakiegokolwiek doświadczenie, zdarzenie, dzieło lub uczucie jest dane i powtarzalne, możliwe i przewidywalne. Wszystko przejawia się jako pierwotne, świeżo kreowane, tak iż niczego nie można rozpoznawać, że było, lub przewidywać, że będzie; pogląd, że opis jakiegoś zdarzenia nie jest możliwy we wszystkich czasach, tylko w czasie teraźniejszym”. J. Bańka, *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia*, Wyd. UŚ, Katowice 1991, s. 180. Na stronach 177–182 odnaleźć można słowniczek pojęć jego filozofii.

życie człowieka nie jest środkiem do realizacji jakichś celów w przyszłości, ważne jest *teraz*. Etyka prostomyślności uzasadnienie znajduje w reentywizmie.

Całość problematyki filozoficznej ujmowana jest w reentywizmie w perspektywie układu „tutaj-teraz-bycie”. Bycie współkonstituowane jest przez to, co zewnętrzne wobec człowieka (obiektywne to-oto-tutaj), jak również poprzez aktualne bycie podmiotu (subiektywne teraz)⁷¹. Bytem – pisze Bańka – jest dla nas to, co przeżywamy jako własną terażniejszość⁷². Wiąże się z tym istotna deklaracja: reentywizm rezygnuje z programu obiektywizmu i przyjmuje perspektywę antropologiczną⁷³, bowiem jedynym kryterium przy określaniu terażniejszości jest świadomość egzystującego bytu ludzkiego, gdyż tylko on może ująć to, co obiektywne⁷⁴. Taka wykładnia, zauważa Bańka, narzuca się poprzez analizę znaczenia terminu „ontologia” – wyróżnić w nim można to co jest *ontos* i to, co jest *logos*, czyli to, co jest i rozumienie tego, co jest⁷⁵.

Reentywizm, opowiadający się za prymatem ontologii nad teorią poznania⁷⁶, punktem wyjścia czyni tezę *ens est recens*⁷⁷ dążąc do stworzenia filozoficznego systemu opartego na kategorii terażniejszości⁷⁸. Naczelnym aksjoma-tem reentywizmu jest *ens et recens convertuntur*⁷⁹, absolutyzacja kategorii terażniejszości odbywa się tu na płaszczyznach: ontologicznej⁸⁰, teoriopoznawczej, aksjologicznej, estetycznej, etycznej i antropologicznej, jest to zatem system filozoficzny *par excellence*⁸¹. Terażniejszość pojmuje Bańka inaczej niż dotychczasowa tradycja filozoficzna, dla której terażniejszość jest granicą między tym, co już było, a tym, czego jeszcze nie ma. Dla reentywisty terażniej-

⁷¹ Por. W. Zięba, *op. cit.*, s. 66 i n.

⁷² J. Bańka, *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach reentywizmu i prezentyzmu*, Katowice 1991, s. 25.

⁷³ *Ibidem*, s. 58.

⁷⁴ Por. J. Bańka, *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach reentywizmu*, Katowice 1986, s. 49.

⁷⁵ Por. W. Zięba, *op. cit.*, s. 13.

⁷⁶ Por. J. Bańka, *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy*, Wyd. UŚ, Katowice 1990, s. 11.

⁷⁷ Pierwszym reentywistycznym traktatem Bańki jest: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1983. Zwięzłe i zarazem wyczerpujące opracowanie zasadniczych idei reentywizmu odnaleźć można w książce: W. Zięba, *op. cit.*, s. 64–94.

⁷⁸ Por. np. J. Bańka, *Przedmowa* [w:] J. Bańka, J. Czerny, *Reentywizm – perspektywy nowej filozofii*, Katowice 1991, s. 9.

⁷⁹ Por. J. Bańka, *Traktat...*, s. 72. Przywoływana tu praca zdaje również sprawę z różnic i podobieństw między reentywizmem a prezentyzmem – koncepcją, która terażniejszość czyni punktem wyjścia refleksji filozoficznej.

⁸⁰ Ontologię utożsamia Bańka z metafizyką, stwierdzając, że ontologia jest po prostu inną nazwą metafizyki. Por. J. Bańka, *Ontologia...*, s. 9; J. Bańka, *Metafizyka zdarzeń...*, s. 16.

⁸¹ Ograniczę się tu do jego ontologii i teorii poznania.

szość konstytuuje istnienie, jest byciem bytu⁸². Ta absolutyzacja kategorii terażniejszości⁸³ stanowi neosemantyzację Parmenidejskiego pojęcia bytu⁸⁴ – jeśli istnieje tylko byt, a niebytu nie ma, to wszelki byt jest terażniejszością, bowiem nie jest bytem to, co może przestać być, stając się przeszłością, ani też nie jest bytem to, czego jeszcze nie ma, czyli przyszłość⁸⁵.

Druga neosemantyzacja, będąca dziełem Bańki, dotyczy klasycznej koncepcji prawdy⁸⁶ – stwierdza, że opis jakiegoś zjawiska możliwy jest we wszystkich czasach, ale jest prawdziwy jedynie w czasie terażniejszym⁸⁷. Zaproponowana przez Bańkę definicja prawdy brzmi następująco: *veritas est conceptus actualiter rem adequans*⁸⁸ (prawda jest zgodnością aktualną sądu z rzeczywistym stanem rzeczy). W jakim celu zostały dokonane owe neosemantyzacje? Odpowiedź

⁸² Por. W. Zięba, *op. cit.*, s. 66.

⁸³ W. Zięba proponuje jej następującą wykładnię: „1 – Jeżeli istnieje tylko teraz, to siłą rzeczy nie może istnieć przeszłość, która mogłaby generować terażniejszość, być jej przyczyną, albowiem wówczas to, czego nie ma – niebyt – byłby przyczyną bytu, a jak głosi Bańka, niebytu nie ma. 2 – Analogicznie nie istnieje przyszłość, bo musiałaby być terażniejszością, bytem, a wtedy straciłaby całkowitą zasadność oddzielanie przeszłości od terażniejszości. 3 – *Teraz* jest nieustannym trwaniem, bo każda przerwa w trwaniu byłaby niebytem, a niebytu nie ma. 4 – *Teraz* jest permanentną zmianą, ponieważ gdyby nie zawierało w sobie zmiany nie mogłoby objąć w sobie tego, co jest pamięcią – 'przed', ani tego, co jest wyobrażeniem – 'po'. 5 – *Teraz* jest niepodzielne, ponieważ tym, co by je dzieliło musiałby być niebyt, a tego, w myśli reentywizmu, nie ma”. W. Zięba, *op. cit.*, s. 25.

⁸⁴ W tej kwestii czyni W. Zięba ciekawą uwagę: „Według Bańki już sam Parmenides wnosil o tym, że 'byt jest i jest teraz'. (...) Zgodnie z tezą, że można myśleć o tym co istnieje, przeczy Parmenides istnieniu przeszłości i przyszłości”. W. Zięba, *op. cit.*, s. 20, oraz przypis 46. W związku z tym nasuwają się następujące uwagi: Być może, że użyte przeze mnie określenie „neosemantyzacja” w stosunku do pojęcia bytu, wydaje się być zbyt daleko idące. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę Bańki rozumienie terażniejszości jako aktualności istnienia, a nie jako granicy między tym, co było i tym, co dopiero ma być, to przynajmniej można by mówić o dokonanej przez Bańkę neosemantyzacji pojęcia terażniejszości. Należy jednak pamiętać, że Parmenidejskie ujęcie bytu wyklucza ujmowanie go jako stawanie się, zaś dynamika bytu w reentywizmie odgrywa znaczącą rolę. I wreszcie, możliwe jest jeszcze jedno rozwiązanie owej kontrowersji. W świetle reentywistycznych rozważań Bańki ujrzeliśmy Parmenidesa w reentywistycznej perspektywie. Przez pryzmat tych skrótowych uwag nasuwa się jeden wniosek, że zagadnienie to wymaga odrębnych analiz.

⁸⁵ Por. J. Bańka, *Traktat...*, s. 151.

⁸⁶ „Neosemantyzację oznacza tu (...) powrót do klasycznej definicji prawdy od *adequatio* do *adequans*, który jest powrotem od Arystotelesa do Parmenidesa, od zgodności myśli z rzeczywistością do jedności myśli z bytem. Łatwo zauważyć, że definicja oparta na *adequatio* przyjmuje zgodność twierzeń z rzeczywistością za wyróżnik prawdy, pomija natomiast fakt, że pewne stany już minęły, a inne dopiero nastaną, a więc nie odkrywa aktualnego momentu prawdy. Neosemantyzację tej definicji, oparta na *adequans*, zmierza do wykazania, iż aktualność, jako epistemologicznie doniosła wartość prawdy, stanowi cel procesu poznawczego”. J. Bańka, *Epistemologia...*, s. 11.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 12.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 14.

na to pytanie pokaże, na czym polega nowatorstwo i współczesność recentywizmu. (Z drugiej strony zauważyć należy, że już same te dwa pomysły wystarczą dla uznania oryginalności recentywizmu.)

Jeśli, zgodnie z ustaleniami recentywistycznymi, byt dany jest podmiotowi poznającemu, to poznanie bytu jest zawsze poznaniem dla kogoś i przez kogoś⁸⁹, a poprzez to możliwe są inscenizacje epistemologiczne⁹⁰, czyli myślowe dopełnienia tych miejsc rzeczywistości, które ze względu na swą ontyczną otwartość⁹¹ na dalsze stawanie się wypełniane bywają specyficznymi ludzkimi treściami⁹². Inscenizacje epistemologiczne, inaczej to wyrażając, są to takie formy myślowej aktywności człowieka, które rozpatrują byt w jego możliwościowych aspektach, w oparciu o jego aktualność⁹³.

Dzięki inscenizacjom epistemologicznym (a stanowią je wszelkie pomysły teoretyczne, literackie, artystyczne, praktyczne, są nimi ideologie polityczne, koncepcje filozoficzne, rozmaite klasyfikacje, schematy i idealizacyjne pojęcia nauki, itp.⁹⁴) możliwa jest kultura⁹⁵, lecz wszystkie one są bezprzedmiotowe – nie istnieje rzeczywistość⁹⁶, która by im odpowiadała, albowiem inscenizuje się to tylko, czemu przysługuje możliwość zaistnienia. W samej czynności inscenizacji epistemologicznej obowiązuje następująca zasada generalna: wszystkie inscenizacje naszego umysłu są chwilowe, tymczasowe, przewidziane niejako 'na teraz'. Gdy przestają ożywiać naszą rzeczywistość, a tym samym spełniać swe zadania, zostają zaniechane na rzecz innych, kolejnych inscenizacji⁹⁷.

Podejście to stawia w nowej perspektywie relacje między filozofią a wszystkimi innymi (włącznie z nauką) dziedzinami kultury. Zdarzenia⁹⁸ zacho-

⁸⁹ W związku z tym rozstrzygnięcia ontologiczne i teoriopoznawcze są ze sobą nierozdzielnie związane.

⁹⁰ „Pod pojęciem inscenizacji epistemologicznej rozumiemy myśli te, kreatywne dopełnienie rzeczywistości w tych miejscach, w których jest ona (...) otwarta na dalsze stawanie się (...)”. Zob. J. Bańka, *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*, Katowice 1997, s. 119.

⁹¹ Otwartość (niedomkniętość) i zamkniętość (domkniętość) rzeczywistości na stawanie się są istotnymi cechami w recentywistycznej ontologii. Pozwalają one recentywiście na ujmowanie bytu jako otwartego na dalsze stawanie się lub ujmowanie go jako zamkniętego na stawanie się, ale otwartego na umysłowe poznawanie go. Dzięki temu możliwe jest wzbogacanie wiedzy o rzeczywistości. Por. J. Bańka, *Ontologia...*, s. 9 i n.

⁹² Por. W. Zięba, *op. cit.*, s. 52.

⁹³ *Ibidem*, s. 53.

⁹⁴ Por. J. Bańka, *Traktat...*, s. 184.

⁹⁵ Por. J. Bańka, *Epistemologia...*, s. 147–150.

⁹⁶ W recentywistycznym sensie tego słowa.

⁹⁷ J. Bańka, *Traktat...*, s. 185.

⁹⁸ „Zdarzenie – istnienie pozbawione trwania, dane 'w krótkiej terażniejszości'. Pojęcie implikowane przez pojęcie zaistnienia w oderwaniu od czegokolwiek. (...) Zdarzenia stanowią substancję świata, byt idealny, który nie ma widza, a więc coś, czego nie ma wcale”. Zob. J. Bańka, *Metafizyka zdarzeń...*, s. 182.

dzące w czasie teraźniejszym – czyli istnienie pozbawione trwania, ujmowane jako *adequans* – są domeną filozofii, kultura zaś porusza się w obszarze zjawisk⁹⁹, trwających w czasie rozciągającym się na historię i przyszłość – istnienia, któremu przysługuje trwanie, czyli peryferii zdarzeń, ujmowanych jako *adequatio*¹⁰⁰. Filozofia, inaczej to wyrażając, jest oglądem bytu wolnego od czasowych peryferiów, zaś np. nauka, jako jedna z dziedzin kultury, jest oglądem rzeczy będących w oddaleniu od momentu zdarzenia reentywistycznego, a zatem tracących na swej bytowości, ale w miejsce tego uzyskujących większą określoność, stając się faktami-zjawiskami, które w tym mniejszym stopniu są bytem, w im większym są rzeczą¹⁰¹.

Jakie korzyści płyną z tego rozdziału królestw *adequatio* i *adequans*? Ograniczę się tu wskazania na jedną. We współczesnej, uhistorycznionej filozofii nauki¹⁰² poddaje się pod wątpliwość i popiera poważnymi argumentami zasadność liniowego pojmowania postępu w nauce, takiego, że każda nowa teoria jest ulepszeniem starej m.in. poprzez to, że jest bliższa prawdzie lub rozwiązuje problemy, których jej poprzedniczka nie zdołała rozwiązać, oraz że mówi nam więcej niż swoja poprzedniczka o badanych zjawiskach¹⁰³. Podejście Bańki może dla takiego stanowiska stanowić epistemologiczne wsparcie. Na gruncie reentywizmu uzasadnienie znaleźć¹⁰⁴ może teza, że każda następna teoria naukowa nie jest bardziej prawdziwa, a jedynie nowsza i przez to lepiej trafia w nasze zapotrzebowania, ponieważ ukonstytuował ją inny *adequans* i z jego perspektywy poszukiwać zaczyna swojego *adequatio*, od centrum zjawiska przechodząc do jego peryferii¹⁰⁵.

Podsumowując, obrona klasycznie pojmowanej filozofii przed zakusami minimalistycznymi w reentywizmie przybiera postać dwóch neosemantyzacji fundamentalnych dla filozofii pojęć bytu i prawdy i płynących z tego konsekwencji, które Włodzimierz Zięba pointuje następująco:

⁹⁹ „Zjawisko – istnienie, któremu przysługuje trwanie. Pojęcie implikowane przez pojęcie istnienia opartego na czymś przejściowa realność dla przejściowych stanów umysłu, przedstawiająca się jako trwałość. Zjawisko jest obrazem zdarzenia, którego już nie ma. Obraz jest tu modelem zdarzenia, które zachodzi nie tak, jak zjawiska powstają, lecz tak, jak one znikają, jak je sobie – pod ich nieobecność – wyobrażamy”. Zob. J. Bańka, *Metafizyka zdarzeń...*, s. 182.

¹⁰⁰ „(...) przedmiotem poznania przyrodniczego jest tylko świat zjawisk (*adequatio*), tymczasem w filozofii jest nim moment aktualny zdarzenia (*adequans*)”. Zob. J. Bańka, *Epistemologia...*, s. 14.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 12 i n.

¹⁰² Mam tu na myśli refleksję zogniskowaną wokół Kuhna i Feyerabenda.

¹⁰³ Por. np. P.K. Feyerabend, *Przeciw metodzie...*, s. 26.

¹⁰⁴ Użyłem tu czasu przyszłego, bo, jak się zdaje, nikt jeszcze, w ramach uhistorycznionej nauki, nie podjął się tego zadania.

¹⁰⁵ Zob. J. Bańka, *Epistemologia...*, s. 14.

a – recentywizm to myślenie o nastawieniu maksymalistycznym, które dąży do tego, by wyjaśnić na gruncie filozofii świat współczesny, zważając przy tym na wiedzę naukową, jaką dysponujemy o rzeczywistości. Doniosłość owego zamierzenia jawi się na tle współczesnej filozofii pogrążonej w przyczynkar-skich badaniach historycznych czy analitycznych;

b – recentywizm to projekt systemu, którego zamierzeniem jest ogarnięcie myślą całości jawiącego się współcześnie świata. Ważność tej propozycji teoretycznej polega na tym, że próbuje ona przy minimum założeń zbudować system w czasach, kiedy kwestionuje się filozofię wieszcząc jej śmierć czy kres, jak to się czyni obecnie na gruncie postmodernizmu czy neopragmatyzmu¹⁰⁶;

c – recentywizm jawi się (...) jako oryginalna propozycja teoretyczna, o nieprzebadanych gruntownie – jak dotąd – możliwościach¹⁰⁷.

Relatywizm¹⁰⁸ Zachariasza¹⁰⁹ jest systemem filozoficznym¹¹⁰ *in statu nascendi*, w podwójnym sensie. Po pierwsze, powstała już ontologia, teoria poznania, filozofia kultury, filozofia człowieka, metafizyka, a system jest rozwijany dalej¹¹¹. Po drugie, jest antykonstruktywizmem¹¹², który, oddając sens jego przedsię-

¹⁰⁶ W. Zięba, *op. cit.*, s. 6.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 8.

¹⁰⁸ „Pozostając (...) na gruncie sformułowanego tutaj stanowiska teoretycznego, które (...) określiliśmy jako relatywizm, możemy (...) stwierdzić, że każdorazowo ujęcia zarówno bytu jak i wartości wyznaczane są zarówno strukturą oporności rzeczywistości przedmiotowej, oraz możliwościami poznawczymi teoretycznej aktywności podmiotu. Sytuacja ta nie wyklucza zatem wielości tego rodzaju ujęć, a tym samym i wielości sformułowanych na temat bytu i wartości koncepcji teoretycznych”. Zob. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 252.

¹⁰⁹ Na stronie: www.alzachariasz.republika.pl odnaleźć można dane bibliograficzne i biograficzne.

¹¹⁰ „Autor tej wypowiedzi – chodzi tu o A.L. Zachariasza [K.J.K.] – formułuje stanowisko teoretyczne, u podstaw którego pozostaje kategoria działania. Działanie jest tu pojmowane jako zasada konstytuująca poznanie teoretyczne oraz jako moment pozwalający na przekraczanie ograniczeń człowieka. Filozofia działania, tak bowiem definiuję swoją koncepcję, jak każde autentyczne filozofowanie, jest myśleniem przekraczającym. Tę formę filozofowania określam także pojęciem anatelizmu (od grec. *ano* – w górę i *telos* – cel). W dziedzinie teorii poznania, a także filozofii kultury *anatelizm* jest jednoznaczny z *relatywizmem*. Stanowisko to oznacza absolutność prawdy w ramach systemu, w którym jest ona formułowana, oraz absolutność kultur jako pewnych całości. Uwzględniając jednak wielość systemów i wielość kultur, wskazuje na ich wzajemną wobec siebie relatywność. W ontologii jest ono jednoznaczne z tezą, iż istnienie przejawia się poprzez nieskończoność momentów swojego przejawiania się i może być przedmiotem racjonalizacji poprzez pojęciowe ich ujęcie w ramach myślenia systemowego. Inaczej mówiąc, prawda o istnieniu, jako kategoria poznania filozoficznego, jest zawsze prawdą określonego systemu myślowego”. Zob. A.L. Zachariasz, *Filozofia w Polsce...*, s. 46.

¹¹¹ W wypowiedzi tej ograniczę się do jego koncepcji poznania teoretycznego i metafizologii.

¹¹² Konstruktywizm rozumiany jest tu jako stanowisko (nazywane przez Nicolai Hartmanna „metafizyką od góry” lub „transcendentalnymi domkami z kart” – por. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, Toruń 1994, tłum. J. Garewicz, s. 48–50) – traktujące filozofię jako swobodny

wzięcia, pojmuję jako „metafizykę od dołu”¹¹³, czyli taką próbę stworzenia systemu filozoficznego, w której dla uprzednio wyróżnionych problemów poszukuje się rozwiązania i uzasadnienia w oparciu zarówno o dostępny materiał historyczny, jak i w oparciu o własne przemyślenia, zaś celem tego wszystkiego jest racjonalizacja rzeczywistości¹¹⁴ ze względu na wartość, jaką jest prawda¹¹⁵.

Ma również, jako system, dwie szczególne cechy. Z jednej strony jest myśleniem przekraczającym¹¹⁶, a z drugiej jest antyirracjonalizmem¹¹⁷, potraktowa-

twór, który w oparciu o pewne, a priori lub intuicyjnie przyjęte tezy, dedukcyjnie (w szerokim rozumieniu tego słowa) wyprowadza z nich konsekwencje, dbając głównie o koherencję zdań. Celem działalności konstruktysty jest swoista pojęciowa konstrukcja, gdzie poszczególne tezy wyprowadzane są jako nieuchronne konsekwencje niewielkiej ilości najogólniejszych zasad (por. B.J. Gawecki, *Przygotowanie do filozofii*, PAX, Warszawa 1964, s. 89–90), do których dopasować należy badany przez ich pryzmat świat (por. W. Zięba, *op. cit.*, s. 89–90). Dla antykonstruktysty Zachiariasza, w sensie tu przedstawionym, można ukuć określenie „deskryptywizm”.

¹¹³ Por. N. Hartmann, *Myśl...*, s. 48.

¹¹⁴ Racjonalizacja jest to, „próba zrozumienia określonych zachowań człowieka poprzez wskazanie na determinujące je uwarunkowania”. Zob. A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, Wyd. UMCS, Lublin 1994, s. 31. „(...) można stwierdzić, że racjonalizm jako pewien nurt myślenia filozoficznego, wystąpił z jedną z możliwych racjonalizacji rzeczywistości, ale możliwości tej racjonalizacji, tzn. zgodnego z regułami rozumu wyjaśnienia, nie wyczerpuje”. Zob. idem, *Poznanie teoretyczne...*, s. 29. „(...) być filozofem w pełnym tego słowa znaczeniu, to zaproponować nową formułę pojęciowego, zgodnego z wymogami rozumu, całościowego ujęcia rzeczywistości, mówiąc najkrócej – nową jej racjonalizację”. Zob. idem, *Filozofia...*, s. 50.

¹¹⁵ Por. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne...*, s. 27–31; idem, *Filozofia...*, 43–51. Prawdę określa A.L. Zachariasz następująco: „Prawdą w poznaniu teoretycznym jest każdy sąd o rzeczywistości, w którym zostaje ona przedstawiona taką, jaką ją rozpoznaje, czy też doświadcza ten, kto chce i może ją poznawać”. Zob. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne...*, s. 227 i n.

¹¹⁶ „Określając filozofię jako myślenie teoretyczne pragniemy zauważyć, że jawi się nam ona jako dążenie do prawdy. Prawda zatem jest jej celem. I w tym sensie jest ona ciągłym przekraczaniem swoich dotychczasowych ograniczeń, ciągłym wspinaniem się w górę. Przekraczanie to jednak każdorazowo dokonuje się na bazie dotychczasowej myśli. Stąd też moglibyśmy powiedzieć, że w przypadku spełniania tego rodzaju warunków przez określoną filozofię zawarte jest w niej doświadczenie intelektualne myśli ją poprzedzających. (...) W tym modelu także chce się mieścić formułowana tutaj propozycja uprawiania filozofii”. Zob. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne...*, s. 13.

¹¹⁷ Terminu tego, ograniczonego przymiotnikiem „logistyczny” dla oznaczenia sedna filozoficznej działalności szkoły lwowsko-warszawskiej, użył Kazimierz Ajdukiewicz podczas kongresu filozoficznego w Pradze w 1934 r., gdzie wygłosił referat *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, opublikowany później w „Przeglądzie Filozoficznym” (1934, XXXVIII/4). Jako rysy charakterystyczne tej postawy należałoby wymienić: po pierwsze antyirracjonalizm, a więc postulat uznawania tylko takich twierdzeń, które są uzasadnione w sposób dostępny kontroli; po wtóre postulat jasności pojęciowej i językowej ścisłości. Oprócz tych dwóch rysów, należałoby szczególnie podkreślić jako trzeci, przyswojenie sobie logistycznego aparatu pojęciowego i wybitny wpływ logiki symbolicznej. Odnośnie zaś zakresu zagadnień, na plan pierwszy wysuwają się zagadnienia, których przedmiotem jest poznanie naukowe, a więc problematyka tzw. badań metateoretycznych. Wiąże się z tym zainteresowanie semantyką, mające swe źródło w przekonaniu, że samo poznanie

nym jako metazasada stojąca na straży intersubiektywnego i kognitywnego charakteru badań filozoficznych. Jego antyirracjonalizm jest próbą przywrócenia filozofii, w dobie jej irracjonalizacji i minimalizacji zadań poznawczych, z jednej strony charakteru systemowego, a z drugiej poznania teoretycznego. Jego system można zatem uznać za ostatni, klasycznie rozumiany racjonalizm wieku XX.

Podjmując zagadnienie prawomocności poznania teoretycznego¹¹⁸ bada Zachariasz między innymi¹¹⁹ historyczne typy prawomocności poznania teoretycznego, w sobie właściwy sposób, uzasadnienia dla proponowanych tez poszukując nie tylko w swoich teoretycznych pomysłach, ale i w materiale historycznym¹²⁰. Mówiąc o historycznych typach poznania teoretycznego¹²¹ wyróżnia on trzy: ontologiczny, transcendentálny i metodologiczny¹²². Przejścia od ontologicznego do transcendentálnego i od transcendentálnego do metodologicznego sposobu uprawomocniania poznania teoretycznego wyjaśnia Zachariasz w oparciu o analizy konstytutywnych elementów poznania teoretycznego: podmiotu, przedmiotu i metody. Przez ich pryzmat zaobserwować można, w jaki sposób dokonywały się przemiany racjonalności postępowania badawczego w filozofii¹²³.

W tym miejscu przedstawię tylko zarys argumentacji Zachariasza i to w odniesieniu jedynie do ontologicznego sposobu uprawomocniania poznania teore-

daje się badać tylko poprzez rozważenie jego słownego wyrazu (s. 400). Ajdukiewicz, pisząc o szkole lwowsko-warszawskiej, nie używał określenia racjonalizm, ponieważ wiele doktryn, powszechnie uznawanych za racjonalistyczne, w jego ujęciu byłoby irracjonalizmem. Jeśli jednak antyirracjonalizm potraktować jako metazasadę mającą stać na straży intersubiektywnego i kognitywnego charakteru badań filozoficznych (por. H. Skolimowski, *Polish...*, s. 134, oraz 164–166), to trudno o lepszą nazwę dla filozoficznej działalności Zachariasza.

¹¹⁸ „Istota teoretyczności nie polega (...) na tym, że wiedza powstała w wyniku poznania filozoficznego (czy też naukowego) nie pozostaje w żaden sposób związana z praktyczną działalnością człowieka, ale na tym, że jej sądy nie są formułowane pod wpływem doraźnych wymogów praktycznych. Oznacza to, iż ich treść nie jest funkcją użyteczności wynikającej z określonej sytuacji praktycznej, w jakiej znajduje się formułujący je podmiot. Konkludując można stwierdzić, że poznanie teoretyczne to między innymi tego rodzaju czynności, w których akty podmiotu w swej intencjonalności nakierowane są na osiągnięcie prawdy. Na tym także polega w tym przypadku teoretyczny charakter poznania filozoficznego”. Zob. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne...*, s. 33.

¹¹⁹ Obok przedmiotowego, podmiotowego i metodologicznego problemu konstytucji warunków i statusu poznania teoretycznego, oraz problemów prawdy i relatywizmu w poznaniu teoretycznym, w książce *Poznanie teoretyczne...*,

¹²⁰ Dlatego też nazwa „deskryptywizm” pasuje do jego filozofii.

¹²¹ Por. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne...*, s. 61–118.

¹²² Zamiennie z określeniem „typy prawomocności poznania teoretycznego” używa określeń „konceptje prawomocności poznania teoretycznego” i „sposoby uprawomocniania poznania teoretycznego”. Por. np. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne...*, s. 62 i n.

¹²³ *Ibidem*, s. 129–131, 167–171, 195 i n.

tycznego. Posłuży on mi do pokazania nowatorstwa podejścia Zachariasza. Sposób ontologiczny opiera się o najbardziej naturalne podejście do uprawomocnienia poznania teoretycznego, czyli o tezę o tożsamości myśli i bytu. Ten sposób uprawomocniania funkcjonował najdłużej w historii myśli, a i dziś istnieją szkoły, np. neotomizm czy recentywizm, akceptujące go z nieznacznymi zmianami. Mamy tu zawsze do czynienia z bierną koncepcją umysłu, tak w przypadku natywizmu jak i empiryzmu genetycznego¹²⁴. Umysł charakteryzuje się każdorazowo tym, że w żaden sposób w rzeczywistość nie ingeruje¹²⁵. To właśnie bierna koncepcja umysłu doprowadziła ten sposób uprawomocnienia do upadku¹²⁶. Doszło do tego w sposób następujący. Galileusz odkrył, że księga przyrody pisana jest językiem matematyki. Ta ostatnia uzyskała więc szczególny status. Nie tylko była zbiorem twierdzeń prawdziwych i niesprzecznych, jak wówczas przypuszczano, ale i odnoszącym się do świata realnego. To, co idealne, znalazło swą wierną egzemplifikację w tym, co realne. Mechanika Newtona była tego uwieńczeniem. Wraz z matematyzacją przyrody pojawił się dla nowożytnych myślicieli poważny problem. Niewyjaśniony pozostał status matematycznego przyrodoznawstwa. Ostatni wielki epistemolog koncepcji ontologicznej, David Hume, zadaniu temu nie podolał – nie odpowiedział, w sposób dla siebie zadawalający, jak to, co idealne, oczywiste i prawdziwe zarazem, łączy się z tym, co realne. Podstawowym celem epistemologa w ramach tego sposobu uprawomocnienia było poszukiwanie niezmiennych istot konstytuujących przedmiot¹²⁷. Nawet Bacon, z jednej strony wrogo nastawiony do arystotelesowskiego sylogizmu, postulował poszukiwanie niezmiennych istot przedmiotów. Tego typu badania wyznaczały obraz świata jako *universum* dynamicznego lub statycznego, ale co do swej istoty niezmiennego i poznawalnego, a zatem racjonalnego. Świat był kosmosem przenikniętym logosem. Istniał w nim porządek i harmonia. Metoda w ramach tego sposobu uprawomocnienia jest desygnowana do jednego celu – takiego oczyszczenia umysłu, aby mógł on otworzyć się na właściwy mu przedmiot badania¹²⁸. Metoda służy tu realizacji z góry przyjętego założenia, dotarcia do rzeczywistości takiej, jaka ona jest. O zarzuceniu tego sposobu uprawomocnienia poznania teoretycznego zadecydowała następująca sytuacja. Świat jawił się jako kosmos, a filozofowie nie potrafili powiedzieć jak to jest możliwe.

Co szczególnie istotne, zauważa w swych rozważaniach Zachariasz, następowanie po sobie sposobów uprawomocnienia poznania teoretycznego nie wy-

¹²⁴ *Ibidem*, s. 65.

¹²⁵ Odmienne przedstawia się sytuacja w recentywizmie. Zagadnienie to jest zbyt szerokie by je tu wyjaśniać.

¹²⁶ Por. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne...*, s. 67.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 73.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 72 i n.

klucza sytuacji, powrotów do rozwiązań wcześniejszych, przykładowo heglizm, neotomizm czy myśl Heideggera są powrotami do koncepcji ontologicznej¹²⁹.

Przedstawione w bardzo ogólnym zarysie rozważania Zachariasza dotyczące rozwoju poznania teoretycznego przypominają to, co zrobił Kuhn w odniesieniu do dziejów matematycznego przyrodoznawstwa, choć robione są z innych pozycji teoretycznych i przy użyciu innej terminologii. Jest to jednak problem, który łatwo można przezwyciężyć¹³⁰. Ważne jest to, że na gruncie filozofii powstała pierwsza tak obszerna teoria¹³¹, która w sposób nowoczesny, czyli nie gardząc analizami historycznymi, próbuje zdać sprawę z przemian, jakie dokonywały się w poznaniu teoretycznym.

Jego badania metafizyczne¹³² są, jak się zdaje, najobszerniejszym studium problemu w dziejach filozofii, badają bowiem zarówno strukturę filozofii, jak i jej miejsce w kulturze, stanowiąc tym samym uzupełnienie jego wcześniejszych badań nad dynamiką jej rozwoju¹³³. W tym miejscu skupię się na jednym zagadnieniu relacji filozofii do nauk szczegółowych¹³⁴, ponieważ dociekania te mają niebagatelną konsekwencję dla sporu o to, czy filozofia jest nauką, i w jego ujęciu znajdują nowatorskie rozwiązanie. Wprowadzona przez niego kategoria „poznania teoretycznego” – pod którą rozumie: (a) wszelkie podmiotowe akty w swej intencjonalności nakierowane na osiągnięcie prawdy; (b) których rezultaty poznawcze nie są formułowane¹³⁵ pod wpływem doraźnych wymogów praktycznych¹³⁶; (c) akty te przedstawiają za pomocą pojęć rzeczywistość zgodnie z aktualnymi wymogami racjonalności (i, lub naukowości), dążąc tym samym do wyeliminowania jakichkolwiek partykularnych interesów ekonomicznych, politycznych oraz ideałów moralnych czy estetycznych¹³⁷ – jest na tyle szeroka, że obejmuje z jednej strony to, co tradycyjnie rozumiane jest jako filozofia¹³⁸, a z drugiej jako

¹²⁹ *Ibidem*, s. 74.

¹³⁰ Por. K.J. Kilian: 1) *O stosowalności pojęcia paradygmat (w sensie Kuhna) do teorii filozoficznych*, [w:] M. Szyszkowska (red.) *Przełomy wieków*, Temida 2, Białystok 2000, s. 254–265; 2) *Paradygmat ontologiczny a poznanie teoretyczne* [w:] A.L. Zachariasz, *Byt i powinność, czyli status i funkcje wartości*, Wyd. UR, Rzeszów 2005, s. 49–58.

¹³¹ Skromniejsze i badające w innej perspektywie poznanie teoretyczne rozwiązania odnaleźć można w: N. Hartmann; *Systematyczna autoprezentacja*, „Literatura na świecie” 1987, nr 4, tłum. J. Garewicz, s. 298–342; J. Kmita; *Dwa nurty współczesnego antyfundamentalizmu filozoficznego*, [w:] T. Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1994, s. 31–45. Przywoływane rozprawy badają uprawomocnienie poznania teoretycznego w perspektywie analitycznej i systemowej.

¹³² Zawarte w książce *Filozofia. Jej istota i funkcje*.

¹³³ Zawartych w książce, *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*.

¹³⁴ Por. A.L. Zachariasz, *Filozofia...*, s. 25–42 i 155–166 oraz idem, *Poznanie teoretyczne...*, s. 27–37.

¹³⁵ Z czego nie wynika, że nie mogą mieć praktycznych konsekwencji.

¹³⁶ Por. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne...*, s. 33.

¹³⁷ Por. A.L. Zachariasz, *Filozofia...*, s. 39 i n.

¹³⁸ Filozofia ujmowana w aspekcie kognitywnym.

nauka. Pozwala to na przedstawienie w innym świetle sporu o naukowość filozofii i jej relacji do nauk szczegółowych¹³⁹. Zarówno filozofia, jak i nauki szczegółowe, będą zakresowo podrzędne względem kategorii poznania teoretycznego, zaś kategoria ta, jeśli właściwie rozumiem intencje Zachariasza¹⁴⁰, we współczesnej kulturze pełni funkcję podobną do tej, jaką dla starożytnych Greków pełniła filozofia, gdy proces specjalizacji wiedzy dopiero się rozpoczynał.

Podsumowując, mimo że Zachariasz nie uznaje filozofii za naukę, to jego próba wyjaśnienia mechanizmów zmiany w poznaniu teoretycznym w połączeniu z rozważaniami metafizycznymi zrobiła więcej dla powrotu do teoretycznej jedności nauki z filozofią, niż jakiegokolwiek inne współczesne ujęcie problemu.

Idee regulatywne¹⁴¹ eko-filozofii¹⁴² Skolimowskiego¹⁴³ to „ewolucyjna kon-

¹³⁹ Zachariasz wyróżnia sześć możliwych relacji filozofii do nauki: „1) wszelkie poznanie teoretyczne, a więc również badanie nauk szczegółowych ma charakter filozoficzny, 2) filozofia jest nauką uogólniającą rezultaty poznania nauk szczegółowych, 3) filozofia jest jedną z nauk szczegółowych, 4) filozofia jest dziedziną pozateoretyczną, jest ekspresją życia, mojsości. Nie wchodzi w relacje z poznaniem naukowym, 5) filozofia jest tzw. nauką podstawową wszelkiego poznania teoretycznego (Grundwissenschaft), 6) filozofia jako autonomiczna dyscyplina poznawcza obok nauki jest jedną z dziedzin poznania teoretycznego”. Zob. A.L. Zachariasz, *Filozofia...*, s. 155.

¹⁴⁰ Pozwala mi na to następujące sformułowanie: „Wielkość Greków polega na tym, że to w ich myśleniu pojawiła się świadomość poszukiwania dla samej prawdy. To bowiem ta świadomość pozwoliła na ukonstytuowanie się myślenia teoretycznego, jako działalności odrębnej wobec innych dziedzin kultury. Dziedziny, która uzyskując swoją autonomię, stała się zarazem, lub co najmniej próbuje się stać, wolna od obciążeń myślenia potocznego, mitycznego, religijnego, światopoglądowego, ideologicznego, itp.”. Zob. A.L. Zachariasz, *Filozofia...*, s. 40.

¹⁴¹ W zwięzły sposób przedstawione w jego tekstach zawartych w: A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2001; *O pięknie jako konieczności kondycji ludzkiej*, s. 17–23; *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej widziane z perspektywy osobistej*, s. 55–63; *Humanizm ekologiczny. Odpowiedź na pytanie: „Dokąd zmierzamy?”*, s. 221–225; *O twórczości i filozofii akademickiej*, s. 229–233.

¹⁴² „Eko-filozofia jest »ekologiczna« w szerokim sensie: widzi ludzkość jako jedność z naturą, jako integralną część procesu ewolucji zachodzącego we wszechświecie, postępującego od nieożywionej materii do życia, do świadomości i w końcu do świętości. »Świat jako sanktuarium« – oto jej centralna kategoria, proponowana w miejsce newtonowskiej wizji »Świat jako maszyna«. Ten nowy pogląd na świat podkreśla unikalną, cenną i świętą naturę naszej planety. (...) Pięć podstawowych zasad eko-filozofii przedstawia się następująco: 1) Świat jest sanktuarium; 2) Podstawową wartością jest rewerencja dla życia; 3) Warunkiem wstępnym wewnętrznego szczęścia jest umiarkowanie; 4) Duchowość i racjonalność wzajemnie się nie wykluczają, lecz uzupełniają; 5) Aby uzdrowić planetę, musimy najpierw uzdrowić siebie. (...) Eko-filozofia jest (...) współczesnym podejściem do zrozumienia świata i nas samych”. Tak Skolimowski charakteryzuje swoją filozofię. Zob. <http://dan.1on1webdesign.com/texts/ecoph.html>. Przywołana tu strona jest stroną The Eco-philosophy Center.

¹⁴³ Dane biograficzne i bibliograficzne odnaleźć można w: A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii...*, s. 13–15 i 391–411, oraz [w:] J. Szmyd (red.), *Wizerunki filozofów...*, s. 320–322. Znaleźć tam można również zarys jego stanowiska filozoficznego. Z przedstawianych tu

cepcja piękna”, „koherentna filozofia życia”, „humanizm ekologiczny” i „twórczość”¹⁴⁴. Oddzielenie dwóch znaczeń wiążących się z ideą postępu: postępu materialnego (progresu) i postępu prometejskiego (samodoskonalenia się) tkwi u podstaw jego eko-filozofii. Samodoskonalenie się stanowi punkt wyjścia dla nowej postaci humanizmu – humanizmu ekologicznego, którego istotą jest nowy imperatyw etyczny; etyka nakierowana na życie i kosmos. Humanizm ekologiczny, obok uświęcenia życia na nowo, poza formami istniejących tradycji duchowych i religii, oraz nowe spojrzenie na technikę, jako na zjawisko wyrastające z porenasansowej nauki i ideologii, u podstaw którego tkwi sekularyzm i idea postępu materialnego, to trzy składowe jego eko-filozofii. Etyka i humanizm ekologiczny realizować się mogą poprzez swoiście rozumianą kategorię piękna. To ewolucja wytwarza charakterystyczne dla danego gatunku cechy, a w przypadku gatunku homo sapiens piękno¹⁴⁵ i jest kategorią, która determinuje nasz rozwój – tkwi u podstaw duchowości człowieka. Zarazem jest ono treścią życia i wyrasta z życia, wzmacnia nasze istnienie w tym sensie, że jest energią życia, wielką witalną siłą ewolucji. Odwaga, upór, wyobraźnia, łamanie zastanych kanonów, umiejętność zaferowania nowej alternatywy, czyli określona wizja, to wszystko składa się na istotę procesu twórczego, bez którego nie jest możliwe stworzenie nowej filozofii, zdolnej stawić czoła najistotniejszym problemom nurtującym naszą cywilizację.

Filozofia Skolimowskiego jest próbą przemyślenia na nowo miejsca człowieka w kosmosie. Jest to jednocześnie powrót do greckiej koncepcji człowieka jako mikrokosmosu, partycypującego w ogólnym logosie kosmosu¹⁴⁶. Szczególnie widoczne jest to w jego ostatnio opublikowanej książce *Philosophy for a New Civilisation*¹⁴⁷. O książce tej napisał Skolimowski, że „jest to zaproszenie

filozofów Skolimowski jest najbardziej znanym poza granicami naszego kraju, istnieje nawet instytut jego imienia: Dr Henryk Skolimowski International Centre for Eco-Philosophy, New Delhi, India. W Polsce istnieje Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej z siedzibą w warszawskim Piasecznie.

¹⁴⁴ Por. K.J. Kilian, *Patrząc na Skolimowskiego*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2004, nr 4, s. 231 i n.

¹⁴⁵ „Piękno jest terminem zbiorczym, podsumowującym wszystkie procesy, poprzez które struktury stopniowo zyskiwały większą koherencję, lotność i siłę wyrazu – aż do zbliżenia nowymi jakościami: estetyczną, religijną, artystyczną, etyczną”. Zob. H. Skolimowski, *O pięknie...*, [w:] A. Papuziński, Z. Hull (red.) *Wokół eko-filozofii...*, s. 21.

¹⁴⁶ „Nie wstydzę się powiedzieć, że mam poczucie bycia osobą kosmiczną. Uważam, że wszystko co jest i co istnieje, wyrosło z kosmosu. Mam również odwagę myślenia kategoriami kosmicznymi i tworzenia w ramach tego procesu nowych horyzontów myślowych. pomaga mi w tym mniemanie, iż osiągnąłem stan harmonii w kontakcie z kosmosem. W poczuciu bycia cząstką tej wielkiej kosmicznej materii, mogę śmiało powiedzieć, że jestem jej ambasadorem” – wyznaje Henryk Skolimowski w rozmowie ze Sławomirem Baczulisem. Zob. A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii...*, s. 375.

¹⁴⁷ H. Skolimowski, *Philosophy for a New Civilisation*, Gyan Publishing House, New Delhi 2005.

do nowego rodzaju filozofii – nie abstrakcyjnej, suchej i obojętnej na życie, lecz współczującej, holistycznej, będącej dla życia przewodniczką. Ogólnie rzecz biorąc, jest to książka o filozofii, która może zmienić twoje życie, o ile potraktujesz je serio”¹⁴⁸. Spośród wielu nowych pomysłów pojawiających się w niej¹⁴⁹ skupię się na idei kosmokracji¹⁵⁰.

Kosmokracja¹⁵¹ jest najwyższą postacią demokracji, droga do niej wiedzie od demokracji ateńskiej, poprzez jej rozmaite wypaczenia i ekodemokrację. W najogólniejszym zarysie droga ta przedstawia się następująco. Punktem wyjścia są dwa stwierdzenia, że świat, który stworzymy wymaga nowych pojęć do jego zrozumienia; oraz że w pewnym sensie tego słowa, wyprzedza kosmokracja wszystkie systemy polityczne, włączając w to demokrację¹⁵². Gdy ludzie żyli w jedności z przyrodą i z kosmosem, rządzący się zgodnie z zasadami kosmokracji. Wiedzieli bowiem, że wszelka siła¹⁵³ płynie z kosmosu i z rewerencją przestrzegali porządku kosmicznego, kiedy przełamywać zaczęli ten porządek natury, wytwarzając antropocentryczne formy współpracy z przyrodą stworzyli demokrację, poszukując najlepszej formy wspólnego życia, gwarantującej optymalną wolność jednostkom ludzkim.

Demokracja powstała dla obrony wolności ludzkiej, bo wolność traktowana była przez Greków jako jeden z wymiarów ludzkiej egzystencji. Była również środkiem do samorealizacji wiodącej do oświecenia. Była też pewną formą solidarności, współodczuwania, pracy dla dobra publicznego, pociągała zatem za sobą jedną z form socjalizmu¹⁵⁴. Służyła więc nie tylko celom społecznym, ale i duchowym.

W żaden zatem sposób nie może być traktowana jako podłoże sekularyzmu, ciasnego materializmu oraz koncepcji władzy jako dominacji, a z tymi elementami jest w czasach nowożytnych łączona demokracja, a zwłaszcza jej forma

¹⁴⁸ Zacytowany fragment zamieszczony jest na okładce książki. Jest to również, jak sądzę, najkrótsze i najbardziej treściwe podsumowanie jego filozofii.

¹⁴⁹ Przykładowo: potraktowania techniki jako pogromcy demokracji, koncepcji minimalnego socjalizmu, koncepcji partycypującego wszechświata, ekokracji jako przeciwwagi dla technokracji.

¹⁵⁰ Por. H. Skolimowski, *Philosophy...*, rozdz. 18, *Cosmocracy as the Next Stage in the Development of Democracy*, s. 263–282.

¹⁵¹ „Kosmokracja, której tutaj bronię, jest nie tylko propozycją nowej formy rządzenia, lecz również propozycją reorganizacji życia poprzez jego nowe formy, wraz z którymi odpowiednie, wspomagające życie, nieeksploatacyjne formy rządzenia będą powstawać w sposób naturalny”. Zob. H. Skolimowski, *Philosophy...*, s. 263.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ „Siła (*power*) jest uniwersalnym atrybutem życia, a źródłem wszelkiej siły jest ewolucja. (...) Degeneracja siły jasno wychodzi na jaw wtedy, gdy w miejsce bycia instrumentem syntropii, społecznych i politycznych instytucji, staje się elementem entropii”. *Ibidem*, s. 270.

¹⁵⁴ Te trzy postulaty leżą u podstaw jego koncepcji minimalnego socjalizmu.

zwana demokracją industrialną¹⁵⁵, która stała się ucieleśnieniem siły fizycznej. Głównym źródłem tego stanu rzeczy, utrzymuje Skolimowski, jest postępująca sekularyzacja, która doprowadziła do zubożenia naszej wizji kosmosu – jego reifikacji i zobiektywizowania, a w konsekwencji do największej filozoficznej pomyłki, jaka miała miejsce w XVII stuleciu, mechaniczycznej wizji zegaropodobnego świata, dającego podstawy technokracji.

Współczesny świat potrzebuje ekokracji¹⁵⁶, zasadzającej się na rewerencji dla systemów naturalnych, uznaniu siły natury i samego życia. „Technokracja i ekokracja – pisze Skolimowski – zmierzą do diametralnie innych celów. Technokracja celuje w wydajności, kontroli, manipulacji i (zbyt często) natychmiastowym zysku. Ekokracja celuje w podtrzymujących systemach, uzupełniających i gwarantujących godziwe życie zarówno gatunkowi ludzkiemu jak i innym, w nadchodzących mileniach”¹⁵⁷. Ekokracja, jako nowa forma demokracji, nie może być, wzorem greckim, ograniczona ani do miasta-państwa, ani do jednego narodu. Jej realizacja w ramach jednego narodu czy państwa nie może krzywdzić tak innego narodu jak i samej natury. Kosmokracja powstanie wtedy, gdy uogólnieniu ulegną idee ekodemokracji. Kiedy na powrót uznamy, że źródłem wszelkiej siły jest kosmos, że jego uświęcenie znajdzie wyraz w systemach politycznych, które uznają, że demokracja nie jest dla garstki wybranych narodów, lecz dla wszystkich, dla całego kosmosu.

Kiedy Andrzej Frycz Modrzewski w swojej *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*¹⁵⁸ powracał do organicystycznych idei Platona i Arystotelesa, nie wywarły one większego oddźwięku w Europie, aż do momentu ich upowszechnienia przez pierwszych socjologów XIX stulecia. Czy kosmokrację Skolimowskiego czeka podobny los i czy znajdzie ona swoje spełnienie? – w znacznej mierze zależy od nas samych, od naszego stosunku do otaczającego nas świata i do rodzimej myśli filozoficznej.

Podsumowując tę część rozważań warto zapytać: w jakim, poza Polską, kraju, na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci powstały trzy, w pełni oryginalne, odpowiadające na współczesne problemy systemy filozoficzne?

¹⁵⁵ „Można zatem twierdzić, że za wyjątkiem złotego okresu Aten w V w. p.n.e., nigdzie więcej nie pojawiła się demokracja”. *Ibidem*, s. 268.

¹⁵⁶ Zamiennie używa Skolimowski określenia „ekodemokracja”, por. *ibidem*, s. 272.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 273.

¹⁵⁸ A. Frycz Modrzewski, *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*, Kraków 1551. Pełne wydanie, bez kościelnej cenzury, w oficynie bazylejskiej Jana Oporyna w 1554 r.

3.2. Polska filozofia nauki¹⁵⁹

Można by powiedzieć, że przedstawiane tu dwa stanowiska: Amsterdamskiego i Jodkowskiego wyrastają z tradycji Kuhnowskiej. Jeśli jednak pamiętać będziemy, że ujęcie Kuhna wyrasta z ujęcia Flecka, to powiedzieć należy, że przedstawione tu dwa stanowiska wyrastają z tradycji Fleckowskiej.

Amsterdamski, poszukując charakterystycznych momentów postępowania uczonych, wprowadza koncepcję ideałów nauki¹⁶⁰, jako kontrpropozycję dla ujęcia Kuhna. Jego zdaniem praktyka badawcza prowadzona na gruncie paradygmatów nie może być uznana za naukową, niezbędne do tego są zakresowo szersze, znajdujące się na innym poziomie ideały wiedzy, które to spełniają rolę ostatecznej instancji orzekającej o naukowości określonego postępowania¹⁶¹. To właśnie one ingerować mają w funkcjonowanie paradygmatu i decydować o jego ostatecznej postaci¹⁶².

Refleksję nad nauką ujmuje Amsterdamski w dwóch perspektywach: 1) analizy roli aktualnie obowiązującego ideału nauki w ogólnym kontekście kulturowym; 2) wyznaczania norm i poszukiwania środków do realizacji danego ideału nauki umożliwiających mu poprawne funkcjonowanie. Filozofia ma tu znaczenie pierwszorzędne, bowiem formułując określone ideały nauki, ma decydujący

¹⁵⁹ Jak już wcześniej zaznaczyłem, osiągnięcia w dziedzinie logiki i teorii języka szkoły lwowsko-warszawskiej, czy jak się ją współcześnie nazywa, drugiej polskiej filozofii narodowej, są na świecie powszechnie uznawane, dlatego też w tym eseju nie będą podejmowane.

¹⁶⁰ Pojęcie to oznaczać ma „(...) zespół uznawanych w danym czasie poglądów na cele działalności uczonych, poglądów wyznaczających zarazem jej metodę i etos”. Zob. S. Amsterdamski, *Między historią a metodą*, PIW, Warszawa 1983, s. 26. „Ideał nauki (...) stanowić ma consensus, w którego ramach uprawiana jest nauka jako pewien rodzaj wiedzy, a nie zespół poglądów podzielanych w jakiejś jednej, konkretnej specjalności”. Zob. S. Amsterdamski, *Problemy humanistycznej refleksji nad nauką*, [w:] H. Kozakiewicz (red.), *Racjonalność, Nauka, Społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1989, s. 45.

¹⁶¹ „(...) wzorce racjonalnego postępowania badawczego, rekonstruowane przez rozmaite metodologie, narzucane są przez akceptowane ideały wiedzy naukowej”. Zob. S. Amsterdamski, *Między historią...*, s. 17. Na pierwszy rzut oka jego koncepcja ideałów wiedzy pozwala zaliczyć go do metodologii normatywnej, z drugiej zaś strony wyraźnie odrzuca Amsterdamski ponadhistoryczność jakichkolwiek metodologicznych nakazów: nauką jest to tylko, co w danym momencie określane jest jako naukowe, czyli akceptowane przez grupę uważaną za naukową. Por. S. Amsterdamski, *Między historią...*, s. 15–17.

¹⁶² „Formułowanie norm jakiegokolwiek postępowania sensowne i możliwe jest bowiem wówczas tylko, gdy uznane już zostały cele, których realizacji zalecenia te mają służyć. Tak więc każda metodologia *explicite* lub *implicite* zakłada jakiś ideał nauki, którego realizacji ma służyć”. Zob. S. Amsterdamski, *Problemy humanistycznej refleksji...*, s. 31.

wpływ na jej charakter, a kategoria ideału wiedzy stanowi pomost łączący filozoficzny namysł z praktyką badawczą¹⁶³.

Idealy wiedzy pełnią następujące funkcje. Wyznaczają granice działalności naukowej i problemy badawcze, umożliwiając tym samym rozwiązywanie zagadek nurtujących uczzonego. Ponadto określają etos naukowy¹⁶⁴, organizują pracę uczonych, skupiają ich w ramy wspólnoty badawczej. I wreszcie współwyznaczają reguły metodologiczne¹⁶⁵ dla badań naukowych, niezbędne dla formułowania praw¹⁶⁶, akceptacji (odrzućcia) twierdzeń i zadowalającego wyjaśniania zjawisk¹⁶⁷. Uznawanie określonych reguł metodologicznych idzie w parze z akceptacją przez uczonych określonych przekonań ontologicznych i teoriopoznawczych¹⁶⁸, dotyczących budowy świata i sposobów jego poznawania.

Kulturowa (społeczna) akceptacja określonego ideału wiedzy polega na jego instytucjonalizacji i profesjonalizacji. Instytucjonalizacja polega na wpleceniu go w ramy określonego systemu społecznego drogą uznania tej działalności za doniosłą dla danego społeczeństwa i, z drugiej strony, wytworzenia odpowiednich norm czuwających nad urzeczywistnianiem celów stawianych przed działalnością naukową¹⁶⁹. Nadaje więc instytucjonalizacja działalności naukowej określony status społeczny, bez którego pozostawałaby ona w wymiarze społecznym niezauważana i nieistotna. Profesjonalizacja ideału umożliwia utrzymanie ciągłości badań w ramach określonej dziedziny wiedzy. Stanowią ją te wszystkie procesy, w wyniku których prowadzone badania przestają być prywatną

¹⁶³ „(...) poglądy filozoficzne wpływają na rozwój wiedzy naukowej nie bezpośrednio, lecz właśnie za pośrednictwem ideałów poznania, które one rodzą, legitymizują lub podważają; te zaś dopiero wyznaczają z kolei dopuszczalne na ich gruncie reguły metodologiczne (...)”. Zob. *ibidem*, s. 55.

¹⁶⁴ Opierający się jego zdaniem na kilku podstawowych normach, takich jak: bezinteresowne poszukiwanie prawdy; podawanie wyników własnej działalności naukowej do publicznej wiadomości; uznanie, że wartość wyników nie zależy ani od miejsca, ani od czasu ich sformułowania, ani od ich autorstwa; podawanie wszystkich zastrzeżeń w publikacjach, celem najszybszej eliminacji błędów. Por. S. Amsterdamski, *Etos uczonych: kilka pytań*, [w:] S. Amsterdamski, *Tertium non datur. Szkice i polemiki*, PWN, Warszawa 1994, s. 147.

¹⁶⁵ „(...) za akceptacją określonego modelu wyjaśniania naukowego, stoi akceptacja określonych wartości, których realizacji oczekuje się od rozwoju poznania, a więc akceptacja określonego ideału wiedzy naukowej”. Zob. S. Amsterdamski, *Nauka a porządek świata*, PWN, Warszawa 1983, s. 95. „Metoda wyjaśniania, która z punktu widzenia jednego ideału jawi się jako zadowalająca czy też racjonalna, oceniana być musi z punktu widzenia drugiego ideału jako niezadowalająca czy nawet jako produkt irracjonalizmu”. Zob. idem, *Między historią ...*, s. 62.

¹⁶⁶ „(...) za prawa nauki uchodzą te twierdzenia, które zdolne są spełniać określone funkcje poznawcze (...) O tym zaś, jakie to mają być funkcje i na czym polega ich zadowalające spełnianie decyduje (...) akceptowany ideał poznania naukowego”. Zob. idem, *Nauka a porządek...*, s. 92.

¹⁶⁷ Por. idem, *Między historią ...*, s. 36.

¹⁶⁸ „(...) bez uznania których działalność naukowa dążąca do uzyskiwania wiedzy (...) byłaby niemożliwa”. Zob. idem, *Nauka a porządek...*, s. 52.

¹⁶⁹ Por. idem, *Między historią ...*, s. 93–95.

sprawą jednostki, stając się dość ściśle skodyfikowanym obowiązkiem zawodowym¹⁷⁰.

Zauważa Amsterdamski, że poszukiwanie początku nauki w oparciu o materiał historyczny, w oderwaniu od jakiegokolwiek ideału wiedzy nie jest możliwe¹⁷¹. „Kto, na przykład traktuje naukę jako bezinteresowne dążenie do prawdy ważnej zawsze i wszędzie, widzieć będzie jej źródła przede wszystkim w kosmologicznych i filozoficznych dociekaniach Greków (...) Kto z kolei sądzi, że istotą wiedzy naukowej jest ścisły, matematyczny charakter, że tyle jest prawdy w wiedzy, ile w niej matematyki, podkreślać będzie rolę matematycznych osiągnięć Babilończyków”¹⁷². Ideał nauki wyłaniający się z, początkowo słabo sprecyzowanej, działalności do powszechnej akceptacji potrzebuje dwóch czynników. Po pierwsze konwencjonalnego uznania za powszechnie ważny i uniwersalny, po drugie zgodności z pewnymi, skądinąd już zaakceptowanymi wartościami, obowiązującymi w danej grupie ludzi. Mówiąc krótko, zdaniem Amsterdamskiego, o początkach nauki mówić można wyłącznie z perspektywy tego ideału wiedzy, w ramach którego się funkcjonuje. Protoplastów szuka się tylko tam, gdzie sformułowane są podobne do naszego ideały wiedzy.

Upadek ideału, według Amsterdamskiego, następuje wtedy, gdy mamy do czynienia z kryzysem wiedzy, polegającym na tym, że ideał wiedzy przestaje być zgodny z określonym dla niego etosem naukowym – praca w jego ramach nie odpowiada lub wykracza poza funkcje początkowo dla niego wyznaczone. Proces upadku zapoczątkowany jest tym, że uczeni odchodząc zaczynają od powszechnie przyjętych zasad wyznaczanych przez dany ideał i zaczynają uznawać inne. Twierdzi on, że każda sytuacja kryzysowa jest specyficzna dla określonego ideału, nie ma zatem ścisłego procesu upadku ideału, dającego się odnieść do każdego przypadku. Podsumowując, jego ujęcie zmierza do szerszego niż Kuhn ujęcia rozwoju wiedzy naukowej, jest również próbą uwypuklenia roli filozofii w tworzeniu wiedzy naukowej.

Z perspektywy kuhnowskiej¹⁷³ inspiracje swoje czerpie Jodkowski¹⁷⁴ uhi-

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 99.

¹⁷¹ „(...) od akceptowanego ideału nauki zależy odpowiedź na pytanie: gdzie i w jaki sposób zrodziła się nauka?”. *Ibidem*, s. 55.

¹⁷² *Ibidem*, s. 21.

¹⁷³ Pierwsza duża książka Jodkowskiego: *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, poświęcona jest, w znacznej mierze, analizie Kuhnowskiej filozofii nauki. Oprócz naszkicowania tła dla poglądów Kuhna, przedstawienia tych poglądów i przeciwstawienia ich obiegowym i błędnym zarazem opiniom na temat tej filozofii nauki, analizy racjonalnej interpretacji Kuhnowskiej idei paradygmatów, dokonuje istotnych modyfikacji teorii Kuhna: 1) wskazuje na problematyczność, zgodnych z zamysłem Kuhna, zastosowania koncepcji paradygmatów na dyscypliny metanaukowe, na nauki społeczne i na nauki humanistyczne; 2) wzmacnia eksternalistyczne poglądy Kuhna; 3) szeroko analizuje zagadnienie milczącego funkcjonowania paradygmatu; 4) wskazuje na płaszczyzny funkcjonowania pojęcia niewspółmierności w odniesieniu do teorii naukowych; 5) proponuje odmienne pojmowanie zakresu teorii naukowych (T-możliwoświatową interpretację zakresu teorii).

¹⁷⁴ Dane biograficzne i bibliograficzne odnaleźć można na stronie: <http://www.jodkowski.pl>

storyczniony ewolucjonizm¹⁷⁵, rozwinięty na kanwie analizy kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm¹⁷⁶. Podejście Jodkowskiego dotyka takich kwestii jak: rozumienie naukowości, rola faktów empirycznych i czynników pozaempirycznych przy ocenianiu propozycji teoretycznych, kryterium demarkacji, rola prawdy w nauce, pluralizm naukowy, problem niewspółmierności.

Perspektywę Kuhnowską wyznaczają następujące ustalenia. Wiele nie do końca zgodnych z intencjami Kuhna interpretacji¹⁷⁷ jego koncepcji paradygmatów¹⁷⁸ utrudnia analizy nauki w Kuhnowskich kategoriach. Koncepcja Kuhna nie jest paradygmatem dla prac historyków nauki, trudno bowiem bez konkretnych historycznych badań rozstrzygnąć, czy ogólne tezy tego podejścia stosują się do nie przebadanych jeszcze obszarów¹⁷⁹, a w związku z tym pojawia się problem, aby narzucające się analogie nie spowodowały zacierania różnic między tymi obszarami występujących¹⁸⁰.

Badając kontrowersję internalizm-eksternalizm, argumentacja Jodkowskiego¹⁸¹ ogniskuje się na wskazaniu permanentnej roli metafizyki w poznaniu naukowym¹⁸², zaś jego oryginalny wkład polega na wykazaniu, że samo uzasadnienie tej roli jest wystarczające dla ostatecznego obalenia podejścia internalistycznego, zgodnie z którym na ostateczną formę i treść teorii naukowych wpływ wywiera jedynie logika i doświadczenie, zaś czynniki zewnętrzne ewentualnie taki rozwój mogą przyspieszać lub hamować¹⁸³.

Jodkowski pokazuje – przy okazji analiz, że językowy aspekt Kuhnowskiej tezy o niewspółmierności nabiera szczególnego znaczenia po uwzględnieniu

¹⁷⁵ Nazwa tej wersji uhistorycznionej filozofii nauki pochodzi ode mnie. Jej znaczenie niebawem zostanie wyjaśnione.

¹⁷⁶ Zawarta w jego książce: *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, „RRR” 35, Wyd. UMCS, Lublin 1998.

¹⁷⁷ Rozciąganych na matematyczne przyrodoznawstwo, jego socjologię i historię, nauki biologiczne, medyczne, socjologię, nauki polityczne, ekonomię i historię ekonomii, antropologię i historię antropologii, psychologię i historię psychoanalizy, teorie sztuki i literatury, historię, matematykę, językoznawstwo, teologię, filozofię.

¹⁷⁸ Por. K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych...*, odsyłacze 173–186 na s. 202–215.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 191 i n.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 200 i n.

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 216–263.

¹⁸² Zgodnie z eksternalistycznymi poglądami Kuhna, istotne dla rozwoju nauki czynniki tkwią poza samą nauką, w najogólniej rzecz biorąc, współlistniejącej z nauką kulturze, zawęża jednak ich istotną rolę do wstępnych stadiów rozwoju nauki.

¹⁸³ Swoje rozważania podsumowuje następująco: „(...) jakkolwiek zbiór faktów nie wyznacza jednoznacznie teorii naukowej, dlatego w procesie wyboru teorii niezbędny jest udział czynników pozaempirycznych (przynajmniej o charakterze empirycznym, na przykład filozofia)”. Zob. K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych...*, s. 552.

problemu milczącego funkcjonowania paradygmatu¹⁸⁴ – iż wiedza naukowa jest nie w pełni zwerbalizowana¹⁸⁵ i że nie jest to jej wadą. Wiedza naukowa powinna być częściowo niezwerbalizowana, ponieważ jeśli przez setki lat funkcjonowanie tego niezwerbalizowanego i mętnego komponentu wiedzy naukowej było korzystne dla nauki, przyczyniając się do jej rozwoju, to próby jego unicestwienia mogą być próbami unicestwienia samej nauki. Warto tu dodać następującą uwagę, będącą konsekwencją argumentacji Jodkowskiego: jeśli nie należy uważać wszelkiej mętności znaczeń, jaka pojawia się na gruncie poznania naukowego, za błędy logiczno-językowe, to przemyśleć należy również sposób interpretacji tych błędów na gruncie logiki pragmatycznej¹⁸⁶.

Jodkowski, jako pierwszy, wyróżnia i analizuje pięć płaszczyzn, na których pojawia się problem niewspółmierności: (1) zmienność językowa, (2) zmienność ontologiczna, (3) zmienność ilościowa konsekwencji empirycznych, (4) zmienność obserwacyjna, (5) zmienność metodologiczna (problemów naukowych i kryteriów ocen)¹⁸⁷. Dystynkcje te pokazują wielopłaszczyznowość badanego problemu i umożliwiają jego lepsze analizy na innym, niż matematyczne przyrodoznawstwo, gruncie.

Zgodnie z powszechnie przyjmowanym podejściem (tzw. stanowiskiem faktyczno-światowym), do zakresu teorii naukowej, zakłada się, że jej zakresem są wyróżnione, w oparciu o określone kryteria, fragmenty realnie istniejącego świata. Jodkowski proponuje podejście odmienne, nazywane przez niego T-możliwo-światowym¹⁸⁸, wedle którego zakresem teorii naukowej jest spek-

¹⁸⁴ Niewielu filozofów nauki dostrzega – powstały pod wpływem Michaela Polanyiego koncepcji wiedzy milczącej – problem milczącego funkcjonowania paradygmatu.

¹⁸⁵ Por. K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych...*, s. 264–307.

¹⁸⁶ „Dążenie do maksymalnej precyzji językowej – a tak brzmiało jedno z podstawowych założeń pozytywistycznych – nie tylko nie odzwierciedla faktycznego stanu nauki, ale także nie stanowi dla niej ideału, do którego należałoby dążyć. Założenie to może być również szkodliwe dla tych wszystkich, którzy zetknęliby się z rozważaniami metodologicznymi i przyjęli sugestie ich autorów”. *Ibidem*, s. 554.

¹⁸⁷ Por. K. Jodkowski, *Teza o niewspółmierności w ujęciu Kuhna i Feyerabenda*, „RRR” 1, Wyd. UMCS, Lublin 1984, s. 8–34. Dwie najważniejsze i zarazem najbardziej widoczne płaszczyzny niewspółmierności to ontologiczna i językowa (ta pierwsza, zdaniem Jodkowskiego, jest fundamentalna dla tej drugiej. Por. K. Jodkowski, *Teza...*, s. 37), a dwie główne przyczyny niewspółmierności to wiedza milcząca i zmiana ontologii (por. idem, *Wspólnoty uczonych...*, s. 402).

¹⁸⁸ „Uważam jednak, że pomijanie owej dwuznaczności referencyjnej twierdzeń teorii było pewnym brakiem dotychczasowych analiz w filozofii nauki; że ważne jest rozróżnienie, czy twierdzenia te mówią o realnym świecie, czy o którymś z wielu T-możliwych. Wyraźne zdawanie sobie sprawy z tego typu dwuznaczności pozwala rozwiązać kilka kłopotliwych problemów”. Zob. K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych...*, s. 409.

trum T-możliwych-światów¹⁸⁹, czyli światów możliwych ze względu na teorię T¹⁹⁰, co stwarza szerszą perspektywę dla ujmowania relacji między teorią naukową a rzeczywistością.

Badania Jodkowskiego nad kontrowersją kreacjonizm – ewolucjonizm¹⁹¹ są spowodowane, z jednej strony odradzaniem się kreacjonizmu, z drugiej kryzysem w biologii ewolucyjnej, a z trzeciej faktem maskowania tego kryzysu przez naukowy establishment, przy pomocy ideologii monizmu teoretycznego¹⁹², która na gruncie matematycznego przyrodoznawstwa traci na znaczeniu, zaś wśród biologów wciąż jest bardzo popularna. Warto tu również odnotować, że przyrodoznawstwo opisowe, poza polskim gruntem¹⁹³, nie cieszy się zbyt dużym powodzeniem w uhistorycznionej filozofii nauki.

Uhistoryczniony ewolucjonizm¹⁹⁴ Jodkowskiego jest optylizmem poznawczym¹⁹⁵, antydogmatyzmem¹⁹⁶ i teoretycznym pluralizmem¹⁹⁷. Stanowi też pewną wersję performacyjnego¹⁹⁸ modelu wiedzy. Podstawę dla refleksji teoretycz-

¹⁸⁹ Jeden z argumentów na rzecz funkcjonowania swojego podejścia przedstawia tak: „Uczceni potrafią zastosować swą wiedzę do nowoodkrywanych przypadków, a więc w trakcie zdobywania tej wiedzy przypadki te były tylko »możliwe«”. *Ibidem*, s. 411.

¹⁹⁰ Por. *ibidem*, s. 405–432 oraz s. 512–548.

¹⁹¹ Inne niż większość tego typu badań, bo do kreacjonizmu podchodzące bez uprzedzeń, podejmujące następujące zagadnienia: rozumienie naukowości, rola faktów empirycznych i czynników pozaempirycznych przy ocenianiu propozycji teoretycznych, kryterium demarkacji, rola prawdy w nauce, pluralizm naukowy, płaszczyzny niewspółmierności.

¹⁹² „Jego głównym przesłaniem jest pogląd, że nowości teoretyczne wprowadza się do nauki dopiero wówczas, gdy pojawią się nowe fakty niezgodne z dotychczas akceptowaną teorią”. Zob. K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty...*, s. 13.

¹⁹³ Można by nawet zaryzykować tezę, że jest to polska specjalność w ramach uhistorycznionej filozofii nauki, bowiem zajmował się nim również Fleck i Amsterdamski.

¹⁹⁴ Sama nazwa pochodzi stąd, że z jednej strony jest to uhistoryczniona filozofia nauki, a z drugiej, że ewolucjonizm jest potraktowany przez niego jako podejście do analizy rozwoju zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych procesów poznawczych. Odróżnia to jego stanowisko od epistemologicznego ewolucjonizmu np. Poppera poprzez odmienne podejście do zagadnienia uprawomocnienia poznania teoretycznego.

¹⁹⁵ Por. K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty...*, s. 370, odnośnik 1117*.

¹⁹⁶ Świadczy o tym jego podejście do analiz kreacjonizmu, wolne od uprzedzeń, nie przesądzające z góry o jego nienaukowości.

¹⁹⁷ Por. K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty...*, s. 179–203.

¹⁹⁸ Nazwa i podstawowe idee pochodzą od Gonzalo Munévara, zawarte zostały w jego pracy *Radical Knowledge: A Philosophical Inquiry into the Nature and Limits of Science*, Avebury Publishing Company – England and Hackett Publishing Company, (brak miejsca wydania) 1981. Czysta kontemplacja nie jest zadaniem nauki. Jest nim natomiast pomoc w radzeniu sobie w świecie i dlatego nauka musi być przede wszystkim skuteczna. „Jej istotą jest skuteczność działania na niej opartej (ang. *performance*, stąd nazwa modelu). (...) Jeśli korzystając z nauki gatunek człowieka może przystosować się do zmiennych okoliczności w giętki i innowacyjny sposób, to nauka

nej stanowi historia nauki¹⁹⁹, jest to zatem „program filozofii nauki od dołu”²⁰⁰, poszukującej uzasadnienia dla określonych problemów w refleksji teoretycznej²⁰¹. Kładzie ona silny nacisk na analizy pozaempirycznych czynników wpływających na rozwój nauki, które w ramach tego ujęcia traktowane są jako czynniki o znaczeniu zasadniczym²⁰². Jest to również kontrpropozycja dla klasycznego pojmowania nauki jako przedsięwzięcia racjonalnego, obiektywnego, zgodnego z którym wszelka zmiana w nauce wymuszana jest głównie przez fakty, a wszystkie pozaempiryczne czynniki, o ile w ogóle są brane pod uwagę, mają ewentualnie znaczenie drugorzędne²⁰³. Nauka nie jest pojmowana tu wyłącznie jako dążenie do prawdy. Jest to ujęcie względem takiego alternatywne. Fakt istnienia nauki traktowany jest tu ewolucyjnie, jako „kły” i „pazury” gatunku ludzkiego, umożliwiającego mu przetrwanie²⁰⁴.

Skupię się obecnie jedynie na oryginalnym podejściu Jodkowskiego do problemu prawdy w nauce²⁰⁵. Gdyby zapytać uczonych, co jest celem nauki, niemal zawsze otrzymamy odpowiedź, w której prawda odgrywa główną rolę. (...) Bliższe przyjrzenie się jednak nie tylko świadomości uczonych, ale i temu, co oni rzeczywiście robią, uprawiając naukę, rzuca poważne wątpliwości na powyżej sformułowaną koncepcję celu nauki²⁰⁶. Rozbieżność tę wyjaśnia Jodkowski w oparciu o analizę kontrowersji²⁰⁷ między tradycyjnym (nazywanym przez niego kontemplatywnym²⁰⁸) modelem wiedzy naukowej, celującym w zaspakaniu ciekawości a w konsekwencji w dążeniu do prawdy, a modelem performatywnym, zainteresowanym skutecznością i użytecznością.

właściwie spełnia swoją funkcję. Wiedza naukowa jest kluczowym składnikiem w dynamicznym oddziaływaniu gatunku *homo sapiens* ze środowiskiem, w którym on żyje”. Zob. *ibidem*, s. 339.

¹⁹⁹ Widoczne jest to po ilości i jakości uwag i odnośników historycznych w jego książkach.

²⁰⁰ Nazwy tej używam przez analogię do Hartmannowskiego określenia „metafizyka od dołu”. Por. N. Hartmann, *Mysł...*, s. 48–50, por. również treść odnośnika 111 nin. pracy.

²⁰¹ A nie *vice versa*, dla pewnej refleksji teoretycznej poszukujący potwierdzających ją wydarzeń w dziejach historii nauki.

²⁰² Por. K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty...*, s. 338–341.

²⁰³ *Ibidem*, s. 385 i n.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 388.

²⁰⁵ *Ibidem*, s. 319–349.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 319.

²⁰⁷ Por. K. Jodkowski, *Kontemplacyjny versus perforacyjny model wiedzy a Feyerabendowska krytyka nauki (miejsce nauki w hierarchii wartości różnych tradycji i form życia)*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 10, s. 99–113 oraz *idem*, *Metodologiczne aspekty...*, s. 338–349.

²⁰⁸ Zadaniem nauki jest tu odzwierciedlanie faktów w świadomości (i ewentualnie podświadomości, uwzględniając koncepcje wiedzy niezwerbalizowanej), a w konsekwencji gromadzenie wiedzy, celem utworzenia: a) maksymalnie zgodnego, ze względu na dany stan wiedzy (relatywności); b) prawdziwego bądź zbliżonego do prawdy, obrazu rzeczywistości (wszyscy inni). „Zasadniczym celem nauki jest kontemplacja świata (...)”. Zob. K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty...*, s. 338.

W modelu performatywnym, jak go widzi Jodkowski, chodzi o to, że o wartości nauki nie decyduje wartość logiczna, ale wartość przeżycia, jaką umożliwiają teorie naukowe. Z tej perspektywy funkcjonowanie niewspółmiernych teorii nie tylko nie jest czymś niezwykłym, ale i pożądanym, zwiększa bowiem, poprzez swą różnorodność, zdolność do przetrwania²⁰⁹. Nie chodzi tu oczywiście o doraźną, bądź indywidualną zdolność do przetrwania, musi ona dotyczyć całego gatunku i być skuteczna przez dłuższy czas²¹⁰. Zauważa przede wszystkim, że rozumowanie (a w konsekwencji cała kontrowersja) przeciwstawiające ciekawość wartości praktycznej jest zbyt jednostronne. Dąży również do wykazania ścisłego związku ciekawości (włącznie z dążeniem do prawdy) z użytecznością. Trudno zaprzeczyć, zwraca uwagę, że znakomita większość uczonych prowadzi swoje badania z ciekawości. Ale i równie trudno zaprzeczyć, że większość wyników naukowych ma praktyczne zastosowania. Pyta w związku z tym: czy ciekawość można przeciwstawiać wartości praktycznej?²¹¹ Sednem nieporozumienia jest konstatacja, od Arystotelesa przyjmowana jako dogmat, że ciekawość jest typowo ludzkim atrybutem. Powołując się na Konrada Lorenza, argumentuje, że ciekawość jest biologicznym mechanizmem, dzięki któremu rozmaite gatunki zwierząt, którym przyszło żyć w zmiennym środowisku, mogą się do otaczających ich zmian przystosować. Źródłem tak rozumianej ciekawości jest zabawa. Ta ostatnia dla większości gatunków kończy się wraz z osiągnięciem fazy dojrzałości, ale nie dla człowieka, u którego zachowania typu zabawowego nie znikają aż do późnej starości. Owemu szczęśliwemu przypadkowi przypisywać możemy powstanie nauki, a ewolucja, nawet w swych czysto biologicznych aspektach, jest między innymi zdobywaniem wiedzy.

Jak z powyższego widać, rozwój nauki pojmowany jest przez Jodkowskiego jako część skomplikowanego procesu biologicznej ewolucji²¹², a nauka, widziana z tej perspektywy, jest czynnikiem zwiększającym szanse na przetrwanie. Przetrwaniu sprzyja niekoniecznie prawda (choć czasami też), ale i np. harmonijny światopogląd ... Tylko historia może udzielić odpowiedzi, który światopogląd (religijny czy ateistyczny) będzie stanowić lepszą podstawę dla przyszłej cywilizacji²¹³.

Jako podsumowanie tej części rozważań warto przytoczyć słowa Bolesława J. Gaweckiego, który widząc, co w dziedzinie, dziś nazywanej filozofią nauki, dzieje się na polskim gruncie, już w 1926 roku napisał tak: „Wobec rozposzechnionej u nas niewiary w zdolność Polaków do poczynania samodzielnych i oryginalnych, wobec zakorzenionego przesądu, iż potrafimy tylko naśladować

²⁰⁹ *Ibidem*, s. 339.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 340.

²¹¹ *Ibidem*, s. 342.

²¹² *Ibidem*, s. 348.

²¹³ *Ibidem*, s. 349.

„Zachód”, nie wnosząc do ogólnego dorobku nic świeżego i naprawdę własnego, tem mocniej należy podnosić przejawy samodzielności polskiej w dziedzinie myśli, jako krzepiące dowody naszej dojrzałości duchowej, stanowiące zarazem zachętę i podniecie do dalszych w tym kierunku prób i usiłowań. Nie po raz pierwszy czujemy wdzięczność dla prof. Znanickiego za wystąpienie z oryginalnym opracowaniem zawodniania doniosłego i żywego, ujmującym rzecz szeroko i niepowierzchnie, w związku z najbardziej intensywnymi prądami umysłowości współczesnej; jednak czytając rozprawę o *Przedmiocie i zadaniach nauki o wiedzy* mamy do wdzięczności dla autora specjalne powody, gdyż spotykamy się tu z inicjatywą specyficznie polską, która nie może i nie powinna być bezskuteczna. „Nigdzie jeszcze – pisze Znanicki – to zagadnienie nie było przedmiotem tak wszechstronnych, wytrwałych i skoncentrowanych dociekań jak u nas (...) może uda nam się być pierwszym narodem, który teorię nauki ujmie w jej całokształcie i znajdzie dla niej odpowiednią podstawę (s. 9 i n.). Nikt dotąd nie zbadał systematycznie – pisze dalej Gawecki – zależności wyników poznania od jego warunków: od materiałów, narzędzi technicznych, od pojęć heurystycznych i zasad metodycznych, od symbolistyki, nikt nie pokusił się o ujęcie przyczynowe działalności poznawczej w czasie i w przestrzeni, tzn. o wyjaśnienie, dlaczego pewna czynność poznawcza zjawiała się (zaktualizowała) właśnie na tem miejscu i w tym czasie”²¹⁴.

Słowa te napisał Gawecki jeszcze przed ukazaniem się rozpraw Ajdukiewicza *Sprache und Sinn* (1934), *Das Weltbild und die Begriffsapparatur* (1934); *Flecka Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* (1935); Kotarbińskiego *Praxiology – An Introduction to the Science of Efficient Action*²¹⁵ (Oxford, 1965), a zatem tych prac, z których znana jest polska filozofia nauki.

4. Paradoks współczesnej filozofii polskiej

Początek cytowanej przed chwilą wypowiedzi Gaweckiego, mówiący o kompleksie filozofii polskiej wobec myśli zachodniej, niestety nie stracił na aktualności, jeśli dziś jeszcze w kuluarach i *ex cathedra* wygłasza się negatywne sądy na temat jakości współczesnej filozofii polskiej. Mam nadzieję, że filozofie, o których tu wspominałem, z biegiem czasu zmienią ten fałszywy obraz filozofii polskiej i, z drugiej strony, przyczynią się do wskrzeszenia w naszej filozofii ducha polemiczności.

²¹⁴ B.J. Gawecki, *Florian Znanicki, Przedmiot i zadania nauki o wiedzy („Nauka polska”, tom V, 1925)*. Stron 78. „Przegląd Filozoficzny” 1926, nr 29, z. 1–2, s. 106 i n. Pisownia oryginalna.

²¹⁵ Anglojęzyczna wersja *Traktatu o dobrej robocie* (1955).

Целью статьи является, во-первых, проведённый через призму анализа восьми польских философских позиций: Твардовского, Флека, Котарбинского, Баньки, Захариаша, Сколимовского, Амстердамского и Йодковс-кого, анализ расхожего мнения о вторичности и недостатке оригиналь-ности польской философии сравнительно с мировыми достижениями, имеющий целью показать его ложность; а во-вторых, указание на определённую черту: полемичность, которая исчезает в современной польской философии, вместе с представлением возможных причин данного состояния вещей.

The aim of this paper is, firstly, to undertake the analysis of the current opinion concerning the allegedly derivative character and the lack of originality of Polish philosophy, based on the analysis of the eight Polish philosophical stances, those of Twardowski, Fleck, Kotarbiński, Bańka, Zachariasz, Skolimowski, Amsterdamski and Jodkowski, aimed at the demonstration of its falsehood; and, secondly, the paper is aimed at showing a certain feature, namely polemicity, that disappears in modern Polish philosophy, along with giving possible causes of this state of affairs.