

Jaka wiedza, jaka wiara

Kantsade Dewolter*

Nadesłano: 12 kwietnia 2008. Przyjęto do publikacji: 11 czerwca 2008.

Streszczenie

Powszechne doświadczenie obcowania z innymi ludźmi przekonuje o istnieniu dobrze określonej pojęciowo wierze i wiedzy. Ludzie dyskutują nad dylematami jednej względem drugiej i na odwrót, przeżywają dramaty, zwalczają się jeśli mają odmienne zdania. Na ile to, co robią jest adekwatne do stanu faktycznego? Czy nie zachodzi tu gra abstrakcyjnych formuł, bynajmniej nie pasująca do sposobu użycia słów? Czy nie zjawiają się one przypadkiem przed treścią, którą się w nie wkłada? Jakie zagadnienia i problemy trzeba poruszyć, aby przygotować grunt pod analizę stosunków między jedna a drugą? A może wraz z tym gruntem niejako problem sam zniknie, ujawniając swoją pozorność?

Spis treści

1 Wstęp	94
2 Definicje wiary i religii	95
3 Wiedza i poznanie	98
4 Uwagi o metodzie	101
5 Metoda genetyczna w badaniach historycznych	102
6 Perspektywa historyka	108
7 Dalsze uwagi o metodzie	110
8 Zakończenie	111

1 Wstęp

Aby rozpatrzeć postawiony przez redakcję problem stosunków między wiarą i wiedzą, trzeba precyzyjnie określić pojęcia. Znane definicje rozczarowują, co pokazuje początek tekstu. Pomijają niektóre sposoby użycia terminów, lub nie oddają ich wszystkich. Nie mogą jednoznacznie wyrazić tego, co ma się przez nie na myśli. Nie pasują do sposobu działania ludzkiej psychiki. Człowiek nie

zadowolony się nimi. Odwołanie się do doświadczenia i praktyki nie pomaga. To dzięki nim powstała znaczeniowa nieostrość. Ewentualne nowe definicje brzmiałyby jak parafrazy starych, bądź oddalały od tego, co kojarzy się z tematem.

Ustalanie zasadniczego sposobu użycia pojęcia, podporządkowywanie mu alternatyw, jest arbitralne i niepotrzebne, gdy nie przekłada się na praktykę. W przypadku wielu słów, trudno znaleźć prze-

*Pseudonim literacki; nazwisko i adres znane redakcji

łożenie słownikowego określenia na ludzkie czynności. Pozostaje z nich je na nowo wydobyć, przystając na ulotność wyników. W przypadku takich wyrazów, jak „wiara” i „wiedza”, jest to potrzebne, ponieważ często uznaje się je za coś najważniejszego dla podmiotu. Jednocześnie definiując utożsamia się je z jakimś uczuciem, emocją, stanem psychicznym, czynnością. W ten sposób człowiek zostaje zredukowany na potrzeby różnych ideologii. Ponieważ nie można tego faktycznie wykonać, ich zwolennicy bezustannie teoretyzują, tocząc jałowe spory interpretacyjne między sobą.

A nawet gdybym jedne z powszechnie spotykanych ujęć zagadnienia uznał za wystarczające, uzyskałbym jedynie abstrakcyjne formuły czekające na wypełnienie treścią. Można je wcześniej względem siebie ustawiać, wyczerpując wszystkie warianty: zgodność, zawieranie, wykluczanie, przeciwstawianie się. Każde wyłaniające się rozwiązanie mógłbym uzasadniać, sięgając do różnych, uznanych autorów. Jeśli wybiorę którykolwiek z nich, poprzestając na kwestiach wyłącznie merytorycznych, zadowolę zarówno część wierzących jak i niewierzących. Pokazuje to tabela 1.

Chcąc dać pozór zadowalającej odpowiedzi w sprawie wiary i wiedzy, musiałbym zasugerować czytelnikowi odpowiednią interpretację sytuacji. Powiedziałbym mu o sobie albo świadomie wplótłbym w rozumowanie silne emocje i wartościowania. Między innymi z tego powodu wielcy filozofowie tacy jak Nietzsche, Kartezjusz, św. Augustyn, Kierkegaard, rozważający poruszane tu zagadnienie, niezależnie od swoich dążeń i wyobrażeń bywali radykalnie reinterpretowani. Znajdowali kontynuatorów idących w odmiennych niż oni kierunkach.

Wynika stąd, że wiara i wiedza to przypadek dualności, dzięki której myślenie porządkuje się. Zostaje umożliwiona realizacja potrzeby działania i komunikowania. Świetnie wyraził to Jaspers w pracy „Wiara filozoficzna wobec objawienia” [1]:

Forma myślenia: Jeżeli w ogóle myślimy, to musimy rozróżnić pomiędzy sobą, czyli człowiekiem który myśli, i przedmiotem, który jest myślany; pomiędzy poszczególnymi przedmiotami. Nie mogę pomyśleć żadnego przedmiotu, jeśli go nie odróżniam, to znaczy o ile nie biorę pod uwagę jakiegoś innego przedmiotu. Myśleć: znaczy natychmiast myśleć dwa. Jeśli nie myślę

dwu, to nie mogę pomyśleć jednego. Dlatego we wszelkim pomyśleniu występuje zawsze występuje jedność, dwójność, wielość. To znaczy: monizmu nie może się wypowiedzieć bez dualizmu i na odwrót. Dualizm jest nieodzowny we wszelkim myśleniu. (...) Dualność (pod postacią różnicy, przeciwieństwa, sprzeczności) jest warunkiem naszego myślenia, który z konieczności naznacza wszystko, co myślimy. Ale myślenie, którego dokonuje egzystencja, chciałoby albo przewyciężyć dualność i dojść do Jedna, albo wykazać niedosiężność Jedna. Ruch ten zwie się dialektyką. Ma ona dwa kształty.

Nie chciałem podchodzić do problemu w sposób bardziej szczegółowy. Zastanawiać się nad zgodnością określonej doktryny z wiedzą, rozumianą jako obecne osiągnięcia nauki. Problem nabrałby charakteru czysto hermeneutycznego. Nastąpiłaby jałowa, emocjonalna dyskusja o tym czy dany zabieg interpretacyjny, sposób usprawiedliwiającego rozumienia, uzasadnienia można jeszcze dopuścić czy nie. Ewentualne wnioski uległyby szybkiej dezaktualizacji wraz z nowymi wynikami badań.

Wobec tych i innych trudności, które zostaną przedstawione, konkluzja wygląda sceptycznie, co nie jest niczym nowym. Jedyna oryginalność tu dostępna to większa dogłębność i szczegółowość w wskazywaniu na trudności. Mam nadzieję, że nasuną one czytelnikowi tematy ogólniejsze i poważniejsze niż „dylematy wiary wobec wiedzy”. Bo swoją drogą dlaczego nie miałby on brzmieć „dylematy wiedzy wobec wiary”?

2 Definicje wiary i religii

Oksfordzki słownik filozoficzny ujmuje wiarę jako przekonanie o prawdziwości danej doktryny (pewnego ogółu sądów) w imię dobrej woli [2]. Sensowność takiego określenia wiary zależy od tego, jak określi się związek między prawdą a zdolnością do przekonywania. Niektórzy przypisują człowiekowi zdolność do odrzucenia dowolnej prawdy, wraz z jej przesłankami, uzasadnieniami. Czyli inaczej mówiąc, uznają go za potrafiącego skrajnie wątpić. Jedni z nich, renesansowi sceptycy, rozumowali następująco. Kiedy brakuje racjom siły, są one nieusuwalnie niedostateczne, nie występuje poczucie ścisłego związku między prawdą a do-

Stanowisko	Niewierzący	Wierzący
Wiara	Nie ma wiedzy, tylko wiara jest możliwa, ale ona jest ślepa, świadczy o nieusuwalnym złu. (Nihilizm, egzystencjalizm, sceptycyzm, irracjonalizm)	Ważna jest wiara, wiedza ludzka jest marnością, szkodliwym rojeniem pysznego rozumu, nieudolną próbą porządkowania świata, wiary nie należy z nią łączyć. (Irracjonalizm, mistycyzm, egzystencjalizm, sceptycyzm)
Wiedza	Wiedza to jedyna racjonalna rzecz na której można polegać, wiara to co najwyżej kiepska jej proteza, im jej mniej tym lepiej, lub powinna się ograniczać do prostych relacji międzyludzkich, równości wobec prawa. Pojęcie wiary religijnej jest bezsensowne. Kiedyś wszyscy to pojmą. (pozytywizm, świecki humanizm)	Wiara jest tożsama z wiedzą, albo stanowi rodzaj wiedzy o szczególnych właściwościach. Można do niej dotrzeć z pomocą objawienia, bądź własnym wysiłkiem na drodze odpowiedniego treningu. (Fideizm, romantyzm, mistycyzm, gnoza, dogmatyzm, fundamentalizm)
<u>Wiedza i wiara</u>	Wiedza jest czymś, co musi nieustannie walczyć z upiorem wiary powstającym wciąż na nowo z powodu nieusuwalnej, naturalnej ludzkiej głupoty. (Naturalizm, scjentyzm, pewne wersje kandyzmu i nietzscheanizmu)	Wiedza jest czymś ważniejszym niż wiara, która powinna być czymś prywatnym, ewentualnie maksymalnie wsłuchanym w zasadne i bezzasadne oczekiwania ludzkości. Ostatecznie w coś wierzyć trzeba i warto. Albo też wiara racjonalnie wynika z rozumu jak w egzystencjalizmie Jaspersa. (Postmodernizm, synkretyzm, modernizm, relatywizm)
<u>Wiara i wiedza</u>	Dla dzisiejszego człowieka nauka w dużej mierze zastępuje to, co ongiś dawała wiara. Jednakże to nie powód, aby bezwzględnie walczyć z wiarą religijną, ma ona liczne zasługi i może wspierać, inspirować ludzi, ale ja tego wsparcia osobiście nie potrzebuję. Zgadzam się z religijnymi radykałami w niektórych punktach, takich, jak aborcja. (Egzystencjalizm, naturalizm, krytyczny racjonalizm, pragmatyzm, makiawelizm)	Postępowi wiedzy towarzyszy spotęgowany postęp niewiedzy, dlatego wiara jest czymś pożytecznym, warunkującym wiedzę. To ona stanowi skuteczny środek przeciw sceptycyzmowi, umożliwia człowiekowi działanie i racjonalizację świata. (Scholastyka, krytyczny racjonalizm, egzystencjalizm, romantyzm, pragmatyzm, psychologizm, fenomenologia).

Tabela 1: Różne stanowiska wobec wiary i wiedzy

brem i powinnością, pojawia się miejsce na wiarę. Deklarowali, iż w przeciwieństwie do swoich starożytnych poprzedników, niosą wieść radosną, a nie niepotrzebnie smutną.[3].

Powyżej zaproponowana definicja wiary jako dobrej woli w przypadku religii budzi wątpliwości. Bo wychowywani w danej wierze nie wiedzą nic o jej dobrowolności lecz raczej widzą z jej pomocą świat jak przez szkła. Ponadto sugeruje ona duże zdystansowanie się, zdolność do objęcia całości. Nie wydaje się to trafne. Osoba religijna przeżywa różne stany. Pojęcie zaufania często do nich nie pasuje. Zbyt komplikuje opis. Na przykład może ona mówić o swojej niepewności co do zbawienia. Użycie tu słowa „ufa”, „dobrowolnie uznaje” wydaje się sztuczne. Czynione z zewnątrz na podstawie zdystansowania się do założeń doktryny.

Ludzka świadomość zapomina o tym, że czytając patrzy na litery. Podobnie osoba religijna nie musi bezustannie dodawać w myślach bądź wypowiedzi: zgodnie z przyrzeczeniami chrzcielnymi, zgodziłem się na przeżywanie tego lub owego.

Przez zestawienia domniemanego synonimu wiary z zdaniem języka religii, można wskazać na różne uproszczenia. Polegają one na wątpliwym utożsamieniu jej z stanami psychicznymi, emocjami i uczuciami takimi jak: strach, lęk, pewność czy miłość. Niedostrzeżenie tego błędu umożliwi wielu płodną twórczość. Korzystając z różnych skojarzeń, uogólnień, kontekstów, nakłaniają do swego stanowiska. W ten sposób łatwo i przyjemnie uprawiają krytykę, apologię, bądź wygłaszają kazanie. Nie dostrzegają kruchości fundamentów, na których budują. Bo przecież – wbrew stereotypom – wszystkie owe rzeczy są pożyteczne i potrzebne. Można je przedstawić zarówno negatywnie, jak i pozytywnie, przez dobór określeń. Tylko niektóre zasługują na jednoznaczną wartościującą opinię. Cechuje je siła w pobudzaniu do działania, jednoznaczność skutków i rzadkość, chwilowość występowania. Użycie ich do opisu tego, co trwa długo, na przykład czyjegoś życia, wygląda nieprzekonująco.

Ideologia mówiąca o osiągnięciu jednej z nich ignoruje arystotelesowską zasadę złotego środka. Niedogodności przedstawia jako drobnostki uwiarygadniające i uszlachetniające tego, kto przystanie na życie zgodne z proponowanym wzorem. Dla jej przeciwników czynią go swym zaprzeczeniem. Proponują własny. Niezależnie od tego, czy kontrowersje wzbudzi krytyczność, pewność, błogość

wcześniej lub później zjawiają się słowa, lepiej zapalić ogarek niż tkwić w ciemności.

Działanie, myślenie praktyczne – w przeciwieństwie do spekulacji – przez swą nieodwracalność, czasowość, ukierunkowanie ma charakter dogmatyczny. I przez to jego cel nabiera cech realności. Nie da się go pomyśleć relatywnie, względnie. Dlatego przeciw powyżej wspomnianym argumentom można przytaczać przykłady osób potrzebujących zdobycia cech przedstawianych w złym świetle. Powody mogą przedstawiać się tu różne od wymogów otoczenia po własne problemy psychiczne. I pytać się zwolenników takiej filozofii, czy i jak obcowaliby z taką osobą? Czy nie trzymaliby przez grzeczność bądź wstyd swoich wyniosłych twierdzeń na wodzy? Mieliby czelność udawać szacunek retorycznymi wybiegami podporządkowującymi jej dążności, swej wizji i wartościowaniom? Dla przykładu, ktoś wykonujący zawód sędziego, zamiast skupiać się na samej sprawiedliwości, powinien sobie życie zatruwać cudzymi ideami, ich podległości wobec dążenia ku szczęściu i wolności wszystkich istot? Czy też ograniczyć je tak, aby nie musieć przedstawiać się sprawiedliwości – jako niedoskonałej – przez co narażałby się niepotrzebnie na pokusy sprzeniewierzenia się jej.

Niektórzy próbują odseparować zagadnienie wiary religijnej od problemu uzasadnienia wiedzy, dobrowolności w przyjmowaniu i korzystaniu z niej. Stwierdzają, że oznacza ona co innego, niż zwyczajne, powiązane z przyjmowaniem różnych sądów zaufanie. W niezrozumiały sposób rozumieją formułę „wiara szukająca zrozumienia”, wypowiedzianą przez chrześcijańskich filozofów, Ich zdaniem, ma ona odwoływać się z powodów chronologicznych do czegoś innego, niż otwartość na poznanie, zrationalizowanie [4]. Ich stanowisko wydaje się wątpliwe. Twórca owego hasła, Anzelm z Canterbury, wywodził się z tradycji świętego Augustyna, dla którego uzyskiwanie wiedzy w przypadku prawd religii nie stanowi szczególnego rodzaju czynności. Różnica dotyczy przedmiotu poznania, a nie jego samego [6]. Opracowania omawiające agustiańsko-kartezjański sposób myślenia mówią wyraźnie. Na jego gruncie dokonuje się zrównanie możliwości poznawczych człowieka i Boga. Trudno więc, aby jej przedstawiciele głosili istnienie jakiegoś szczególnego rodzaju zdolności przeznaczonej dla poznania prawd wiary. Nie musi to bynajmniej przeczyć podkreślanemu różnicy ontologicznej. Przeciwnie, pozwala ją podkreślić.

Bóg poznaje lepiej i pewniej, ponieważ natura jego bytu na więcej mu pozwala [7]. W przypadku Augustyna użycza, umożliwia On człowiekowi łaską pewność co do niezmienności i wieczności prawd [8].

Inny problem, to brak dobrej definicji religii. Tabela 2 zestawia aspekty najważniejszych systemów wierzeń [9].

Dotyczy ona tylko niektórych z nich. Ale to wystarczy, aby pokazać wielką różnorodność ich cech. Sprowadzanie do jednego mianownika oznacza rażącą dowolność w interpretowaniu konkretnych przekazów. Działania takie wynikają z chęci tworzenia nowej, parareligijnej ideologii, nie mającej nic wspólnego z nauką. Wymaga ona wykazania, że istnieje jedno transcendentne źródło ujawniające się we wszystkich religiach w sposób cząstkowy [10]. Musi ono być tym samym w odniesieniu do światopoglądów, ponieważ nie da się ich rodzajowo rozróżnić na podstawie właściwych im cech wspólnych. Potwierdza to analiza dokonana przez Bocheńskiego. ,

Jego zdaniem porządna, całościowa synteza wiedzy naukowej to szaleństwo przekraczające ludzkie siły. Z tego powodu nie ma naukowych światopoglądów. Czasy poprzedzające współczesność wynalazły i używały filozofii do obowiązkowego ich fabrykowania. Wynaleziono wtedy wiele sposobów, aby podierać najróżniejsze światopoglądowe i religijne przeświadczenia różnymi namiastkami, zastępującymi „człowiekowi masowemu” własne przeżywanie. Świetnie wyraził to Kierkegaard w swym ironicznym aforyzmie: „ludzie domagają się wolności słowa jako rekompensaty za wolność myślenia, której rzadko używają”. Dzisiejsi myśliciele zaliczający siebie do analityków i fenomenologów pozostawili to zadanie prorokom, uznając swój całkowity brak zdolności w tej materii. Samo pojęcie światopogląd wywodzi się do tego stopnia z filozofii niemieckiej, że w wielu językach nie ma swego odpowiednika, lub jak w polskim kłóci się z jego duchem. Aby pozostać z nim w zgodzie, należałoby mówić o poglądzie na świat. Mówienie o nim wynikało prawdopodobnie z potrzeby znalezienia szerszego pojęcia, niż religia, na dookreślenie ludzkiego zaangażowania, perspektywiczności w patrzeniu na rzeczywistość. Składa się z określonej, wyznaczonej przez subiektywność podmiotu wizji i emocji, uczuć od niej nieodłącznych. Stanowi w naturalny sposób kształtujący się ogół zasad porządkujących myślenie, doświadczenie życiowe,

wiedzę i wiarę. Zawiera nakazy i zakazy, stosunek do kwestii egzystencjalnych. Polega na syntezie, a więc przeciwstawia się filozofii jako dążności do bezustannej analizy. Nie może być nie-dogmatyczny, ponieważ na mocy definicji stanowi punkt, z którego wszystko się ocenia i wartościuje. Z powodu jednostkowości, nie może służyć do uzasadniania totalitaryzmu. Przyjmuje się go za sprawą autorytetu, albo z pomocą bardzo ogólnej i z tej racji trudno podważalnej hipotezy na temat określonego uporządkowania zdań o świecie jako zgodnych z osobistymi doświadczeniami i przewidywaną przyszłością własnej osoby. W wypadku, gdy staje się on fragmentaryczny, zaczyna pełnić rolę zabobonu. Nowocześni filozofowie, dziś zbliżając się do innych nauk, chcą przede wszystkim pełnić rolę pomocniczą i służebną, a nie wyrokującą. To drugie kończy się tkwieniem w światku własnych kryteriów oderwanych od reszty ludzkiego świata.

Dla przykładu, można dziś spotkać ontologów pracujących nad koncepcją materii, która ma wystarczyć wyłącznie na potrzeby ich własnej dziedziny. Jej niewystarczalność względem bytów badanych przez inne nauki nie stanowi dla nich żadnego problemu metodologicznego. Oni czują się powołani do mówienia, czym one tak naprawdę się zajmują. A przecież to niesłychane, aby fizyk pracował nad koncepcją czasu, która w pełni może zadowolić jedynie fizyków, a historyk musiał na swe potrzeby coś do niej dodawać. Sytuacja ta po części wynika z ambicji stworzenia uniwersalnego, totalnego języka. Podobnie matematyk albo fizyk jako zbawca i wielki tłumacz całej ludzkiej wiedzy traci kontakt z faktycznymi potrzebami innych i zamyka się w swoim metafizycznym świecie, gdzie język naturalny zastąpiono sztucznym, stworzonym na jego podstawie. Za swoją precyzję płaci specjalizacją niezdolną do zastąpienia tego, z pomocą czego powstał.

Wspomniane zbliżenie nie czyni od razu z filozofii nauki, lecz raczej metodologię i metametodologię obejmującą swoją analizą i cząstkowymi syntezami również te obszary ludzkiej racjonalności, które jeszcze a może i zawsze pozostaną poza obszarem nauk szczegółowych [11].

3 Wiedza i poznanie

Równie trudno dociec, czym jest wiedza. Definicja zwana „klasyczną” wymaga spełnienia trzech

Religia, wymiar	Judaizm	Chrześcijaństwo	Islam	Hinduizm	Buddyzm hinajana	Buddyzm mahajana	Taoizm
Źródło	Transcendentne (Jahwe)	Transcendentne (Bóg)	Transcendentne (Allach)	Transcendentne (Iśwara)	Nie istnieje	(przyp. Autora: immanentne) Budda kosmiczny	Nie istnieje
Medium personalne	Prorocy	Jezus Chrystus	Prorok Mahomet	Awatary (wcielenia) Istoty Najwyższej	Budda historyczny	Budda i bodhisattwa	Nie istnieje.
Medium niepersonalne	Słowo Jahwe	Nauka Chrystusa	Koran i pięć filarów islamu	Droga poznania, czynu i oddania	Cztery Szlachetne Prawdy i Ośmioraka ścieżka	Cztery Szlachetne Prawdy i Ośmioraka ścieżka	Techniki kontemplacyjne i alchemia
Moc sprawcza; czynnik wewnętrzny	Indywidualny wysiłek. (przyp. Autora: W szczególnych przypadkach wpisane przez Boga przeznaczenie, rola do odegrania.)	Decyzja woli (przyp. Autora: wysiłek wewnętrzny, przeznaczenie. W zależności od odłamu większa rola jednego bądź drugiego)	Indywidualny wysiłek	Indywidualny wysiłek (przyp. Autora: W zależności od odłamu determinacja przez poprzednie wcielenia bądź mniejsza.)	Indywidualny wysiłek (przyp. Autora: W zależności od odłamu determinacja przez poprzednie wcielenia większa bądź mniejsza.)	Indywidualny wysiłek (przyp. Autora: W zależności od odłamu determinacja przez poprzednie wcielenia większa bądź mniejsza.)	Indywidualny wysiłek
Moc sprawcza, czynnik zewnętrzny	Miłosierdzie Jahwe	łaska Boża, (Duch święty)	Miłosierdzie Allacha	łaska Istoty Najwyższej	łaska Buddy i zasługi bodhisattwy	łaska Buddy i zasługi bodhisattwy	
Cel doczesny	Pomyślność Izraela	Metanoja (przyp. Autora: Nawrócenie się, przemiana myślenia i postępowania)	Duchowe oczyszczenie	Wyzwolenie się od świata materialnego	Uwolnienie się od cierpienia	Uwolnienie się od cierpienia	Osiągnięcie harmonii z tao
Cel pozadoczesny	Życie wieczne	Życie wieczne (przyp. Autora: zmartwychwstanie)	Życie w Raju	Zjednoczenie z brahmanem	Nirwana	Nirwana	Osiągnięcie nieśmiertelności
Zakres	Partykularno-universalny	Universalny	Universalny	Universalny	Universalno-partykularny	Universalny	Universalno-partykularny

Tabela 2: Aspekty najważniejszych systemów wierzeń; za Ref. [9]

warunków: przekonania, prawdziwości i uzasadnienia [12]. Przez pierwsze rozumie się subiektywną pewność.

Nie wiadomo, jak powinna wyglądać relacja między prawdą a uzasadnieniem. Jeśli ona ma polegać na zgodności z innymi prawdami, to wtedy sama się uzasadnia, nie ma różnicy między nimi. Jeśli na zgodności z czymś innym niż ona, to występuje moment oparcia prawdy na nieprawdzie. Nie jest ona fałszem, lecz czymś, o czym się orzeka i można orzekać. Uzasadnianie musi mieć swój kres z powodów praktycznych i językowych. Są w nim właściwe dla niego wyrażenia, takie jak: „coś”, „byt”, „ilość”, „wszystko”, które nie przynależą do wyższych rodzajów, nie mają nad sobą większych ogólników. Chcąc uzasadnić teoretycznie prawdę jako zgodność z czymś, co nią nie jest, wykorzystuje się ową właściwość języka do tworzenia ontologii. Mówi się za Arystotelesem, że substancja jest tym, o czym orzeka się wszystko i co nie jest orzekane o niczym [13]. Prawdą pojętą pragmatycznie nic tu nie wnosi, ponieważ używa ona innych sposobów rozumienia prawdziwości jako narzędzi.

Żaden z powyższych warunków sam w sobie nie wystarcza. Można błędnie żywić pewność. Dysponować prawdą nieuzasadnioną, lub w prawidłowy sposób uzasadniać fałsz, częściowo się mylić. W szczególności można rozpatrzeć następujący przykład. Kopernik miał pewność i uzasadnienie twierdzenia, że planety krążą wokół Słońca po orbitach kolistych. Jego twierdzenie zostało częściowo sfalsyfikowane. A więc nie wiedział? Rozbicie zdania na dwa nie pomaga, koniunkcja wymaga prawdziwości jednego i drugiego. Tam gdzie dopuszcza się zmienność i procesualność, wątpliwość w zdobywaniu wiedzy, trzeba zrezygnować, osłabić rolę subiektywności podmiotu w pozyskiwaniu jej [15].

Niektórzy uznają za błędne określenie rozpatrywanej tu definicji jako „klasycznej”. Przez wiedzę ich zdaniem nie rozumiano głosłownej nauki o przeświadczeniach, lecz badanie poznania i jego warunków. Szukanie tego, o czym nie da się sensownie pomyśleć zaprzeczenia. Stawiano na intelektualny radykalizm. Nie liczył się on z kosztami zawężenia filozofii. Sprzeniewierzenie się temu ma prowadzić do sytuacji, gdy z góry wiadomo, iż każdy w dyskusji rację ma i nie ma jej zarazem [16].

Nicolai Hartman wyszczególnił następujące, powiązane ze sobą trudności związane z pojęciem poznania. Pierwsza i najważniejsza wskazuje, że

zawiera ono w sobie dwa, równoważne momenty. Jednoczesne uznanie jedności relacji podmiotu i przedmiotu, oraz wychodzenia (transcendencji) przedmiotu poza to, co podmiotowe. Preferowanie jednego kosztem drugiego prowadzi do racjonalizmu lub empiryzmu. Druga mówi, że bycie podmiotu poza sobą jest konieczne, ponieważ poznanie to ujmowanie tego, co go przekracza. Jednocześnie jest to niemożliwe, ponieważ w swej świadomości dysponuje on jedynie swoimi treściami. Nie da się rozwiązać tej sprzeczności, dopóki oba twierdzenia będą się jawić jako równie pewne i ważne. Trzecia każe wybierać między bezpośredniością, wewnętrznością naoczności, a obiektywnym i niezależnym od podmiotu istnieniem rzeczy. Czwarta pyta o prawdę, która polega na czymś więcej niż zgodność, wewnętrzna poprawność sądów. Domaga się niezawodnej oznaki, za pomocą której różni się złudę od rzeczywistości. Powinny one różnić się co do treści, ale prawda to nie cecha, lecz relacja wymagająca możliwości porównania. A skoro tak, pojawia się jakaś druga relacja między przedmiotem a podmiotem oprócz podstawowej, czyli poznania. Obie są transcendentne i żadna z nich nie może stać się absolutnym kryterium, rozwiązaniem dla drugiej. Piąta zapytuje się o uczącego się, czy jest wiedzącym, czy niewiedzącym. Wiedzący nie musi się uczyć, a niewiedzący jeszcze nie może, bo nie wie czego mu brak. Uczący się więc jest kimś, kto wie i nie wie zarazem. Uczący się zdaje sobie sprawę, czego szuka, ale nie wie, co to jest [17].

Zdarzają się próby ugruntowania epistemologii na jakimś wyróżnionym fundamencie, uznanej podstawie, na której buduje się gmach nauki. Może to być zarówno twierdzenie o wtórności świadomości względem stosunków społecznych, jak i empiryzm. Koncepcje takie łatwo popadają w dogmatyzm, przeświadczenie o trafności arbitralnie przeprowadzonej dedukcji. Muszą wybierać między niepełnością a sprzecznością, skoro są systemami opartymi na aksjomatach [18]. Aby je sformułować, szuka się twierdzeń jasnych i oczywistych. Wydaje się to mało aktualne, skoro w obrębie samej logiki i matematyki wymaga się obecnie jedynie niesprzeczności. Spełnienia pozostałych dwóch warunków oczekuje się w przypadku przystosowywania modelu na potrzeby innych nauk. Wynika to stąd, że wiele podstawowych twierdzeń i aksjomatów w logice nie spełnia warunku jasności i oczywistości.

Jeśli się weźmie jakiś termin na określenie różnorodności, która dociera do człowieka, na przykład doświadczenie, pojawią się problemy. Można się spytać na jakiej podstawie go użyto jako mianownika? Jest immanencją czy transcendencją względem tego, co w nim ujęte? W pierwszym przypadku będzie mowa o jakimś podobieństwie sugerującym jednorodność przedmiotu doświadczenia. Ale ono może być złudą wynikającą z zwracania uwagi na elementy tożsame, a nie różne. Przekonanie, że w ten sposób zarysowano jakieś granice dla tego, co doświadczalne, daje się interpretować jako psychologiczne złudzenie. Bo przecież nie postrzeżonymi, małymi krokami może się ono zmienić w sposób niewiarygodny. Drugi przypadek wymaga dopracowania, ustalenia ontologii.

Rozumienie wiedzy jako informacji lub prawdy naraża się na te same zarzuty, co uproszczone definicje wiary. Problem przesuwają w stronę uzasadniania, metodologii.

4 Uwagi o metodzie

Zależności między przedstawicielami różnych dziedzin naukowych można zobrazować następująco. Fizyk bada czas przydatny historykowi, historyk odsłania dzieje badań nad czasem, aby fizyka czuła się owocnie zakorzeniona w temacie. Matematyk trudzi się nad modelami świata czystej abstrakcji po to, aby mogli z jego dorobku czerpać inni. Psychologia objaśnia resztki tego, co niejasne i chętnie poda pomocną dłoń w przypadku pracoholizmu. Badania dzielą się na dwa etapy. W pierwszym, badacz skupia się na przedmiocie swego zainteresowania, w drugim – porównuje wyniki z cudzymi. W czasie pracy, uczeni tworzą własną terminologię umożliwiającą przejście od korespondencji do koherencji, przy formułowaniu i weryfikowaniu twierdzeń. Zostaje to umożliwione dzięki specjalistycznemu językowi, który nie daje się oddzielić od tego, co badane. Dla przykładu, byłoby nonsensem, gdyby fizyk zamiast używać słów: „temperatura”, „ciecz”, „termometr”, „objętość”, „ciepło”, miał oddawać się poetyckim, nieprecyzyjnym opisom. Obraz zaciemnia to, że wiele z tych słów i pojęć naukowych przeniknęło do codziennego użytku. Widać to, gdy się prześledzi historię różnych pojęć. Na przykład, Franciszek Bacon w swoim Nowym Organomie rozumie przez nie pieprz, krowie łajno, ogień, a nawet mróz, ponieważ powoduje podobną reakcję w postaci zaczerwienienia się

policzków [19].

Najpierw następuje to badanie, które wychodzi ku temu, co jeszcze nieznanne. Powoli posuwa się w swych wyjaśnieniach przyczyn. Opiera się konsekwentnie na założeniu o racjonalności ludzkiej myśli, rezygnacji z porządku egzystencjalnego i zdaniu się na przeźroczystość środków komunikacji. Dochodzi do tego, co faktycznie jednostkowe i wyjątkowe, a nie tylko urojone jako takie. Nazywa się je metodą genetyczną. Daje ona wyniki nieprzewidywalne. Nie można jej skutecznie zaprogramować na osiągnięcie ideologicznego celu.

Często posądza się metodę genetyczną o „naturalizm”. Rozumie się przez niego sprowadzanie do przyczyn, faktów, które nie wymagają żadnego osobnego wyjaśnienia, wytłumaczenia jako całości, która ma odsyłać do „transcendencji”. Przedstawia się ją jako antyreligijną. Skierowaną przeciwko wierze i subiektywnej egzystencji. Aby odsłonić nieoczywistość powyższego stanowiska wyobraźmy sobie, że jakiś szczęśliwy człowiek właśnie znalazł w świecie zjawisk te, które tłumaczą spadanie kropel deszczu. Gdyby potrafiły one słuchać, mógłby powiedzieć im następujące słowa: „Teraz rozumiem czemu spadacie, dlaczego przybieracie takie a nie inne kształty, skąd przychodzicie. Spadajcie sobie podłóg tego, co znalazłem choćby i przez wieczność.” Tymczasem w wypadku wyjaśniania przez różne przyczyny naturalne religii, nic takiego nie zachodzi. A wręcz przeciwnie, ich wskazanie ma ją unieważniać i ograniczać jej roszczenia. W mniemaniu wielu są powodem, aby się oburzać i dyskredytować wiarę. I nikt pewnie nie pojąłby, gdyby ktoś znajdując je zajął identyczną postawę, jak w przypadku owego badacza deszczu.

Poruszany tu problem nie jest bynajmniej wydułaną, retoryczną zabawą kosztem czytelnika. Na przykład „Etnologia religii” Szyjewskiego zawiera w sobie dwie perspektywy, jedną naturalistyczną, ewolucjonistyczną, objaśniającą różnicę między kulturą ludzką a zwierzętami jako stopień zaawansowania zdolności do przetwarzania środowiska [20]. I drugą opowiadającą o eksperymentach związanych z odmiennymi stanami świadomości. Mają one na pewnym poziomie zaawansowania prowadzić do nieodwracalnych zmian w światopoglądzie na „lepiej” niezależnie od wyznawanego wcześniej. U badanych pojawiało się poczucie wszechobecności świadomości w kosmosie, pogodzenie ze światem i śmiercią. Niektórzy pacjenci zaczęli wierzyć w reinkarnacje i przechodzili na

wegetarianizm. Wobec obydwu podniesiono zarzuty o tendencyjność wynikającą z nieświadomego wpływu na przedmiot badany [21]. Widać tu wyraźnie problem metody. Z jednej strony powinna umożliwić naprawdę wyczerpujące obiektywne wyjaśnienia, ale one nieuchronnie takie nie są ze względu na swój przedmiot. Problem na ogólniejszym poziomie przedstawia tabela 3. Ukazuje ona miejsce zajmowane we współczesnym świecie przez kategorie, za pomocą których ujmuje się w antropologii kultury pierwotne. Przyjmuje się, że zasadniczo cechuje je prosta i przejrzysta organizacja, ahistoryczność, aliterackość, mała dynamika rozwoju, anonimowość twórców, wielofunkcyjność działań i wytworów - a więc nie występuje różnica między prawem, religią, pracą, rozrywką. Jej uczestnicy dysponują całą wiedzą o kulturze, a do świata mają stosunek podmiotowy. Takie wyróżniki przyjął Andrzej Szyjewski w swej monografii „Etnologia religii” [22].

Stosowanie i przyzwolenie na odmienne perspektywy badawcze prowadzi nieuchronnie do sprzeczności, chyba, że jedna z nich uzna się za ważniejszą. Badacz musi wybrać taką, która nie zniszczy tego, co ma być badane, przez rozbicie elementów. W swej osobności mogą nic nie znaczyć, jawić się jako kawałki potłuczonego zegara. Niebezpieczeństwo takie, refleksja nad metodą naukową, precyzowanie jej, doprowadziło do docenienia pojęcia struktury i całości. W ten sposób dokonała się zmiana perspektywy metodologicznej na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Rozkład pozytywistycznej wizji naukowości, która wówczas dominowała, dokonał się zarówno za sprawą jego krytyków jak o samych pozytywistów. Nie mogli pozostać obojętni na postęp nauk i bezkrytycznie podchodzić do niedoprecyzowanych pojęć, ukrytych antynomii w swym światopoglądzie. Dotyczyły one między innymi tego jak pogodzić abstrakcyjność z faktycznością, niezmiennoscą praw z zmiennością tego, co empiryczne [23].

Inny, bardziej ogólny błąd w zdawaniu się wyłącznie na przyczyny, polega na pomyleniu porządku „synchronii” i „diachronii”. Pierwszy odnosi się do tego, co zaszło w czasie, do „genealogii”, drugi do całości jako do samoistnej struktury, która nadaje znaczenie i sens poszczególnym elementom, o ile zajmują takie a nie inne miejsce w jej ramach, tworząc całość niesprowadzalną do części składowych. W powyższym przykładzie spadającej wody, struktura to cząsteczki i siły, które wyznaczają wo-

dzie kształt gdy spływa kroplami po szybie. Aby w pełni go wyjaśnić, trzeba odwołać się do mikroskopów i innych przyrządów. Nie można ich w prosty sposób przedstawić jako „przedłużenia zmysłów”, ponieważ rzeczywistość, którą odsłaniają, rządzi się czym innym, niż rzeczy w makroświecie. Nie inaczej dzieje się w naukach humanistycznych, gdy metodę genetyczną stosuje się umiejętnie.

5 Metoda genetyczna w badaniach historycznych

Historyk postępujący zgodnie z jej zaleceniami, podejmuje się analizy źródeł, kulturowych kontekstów, odpowiadania na rozmaite pytania. Przedstawia o wiele wierniej, niż ta druga ciężająca ku porównaniu, syntezie, pochopnemu zrozumieniu przez malowanie historiozoficznych obrazów skrojonych na miarę tego, kto maluje [24]. Dlatego warto się do niej uciec dopiero wtedy, gdy szata naszych myśli będzie na tyle szeroka, aby mogła skryć ludzką nagość inaczej niż przez zamknięcie oczu. Nawet jeśli wraca się w ten sposób do historycyzmu, to nie jest ona naiwną, nieświadomie przyjmowaną przez każdą epokę teleologią. Zakorzeniem w określonych wyobrażeniach i wartościach preferowanych w danym czasie. Metodę genetyczną można rozpoznać po tym, że maksymalnie stara się zawiesić ową teleologiczność. Ukazać upływ czasu jako niebyły, a ludzi mimo różnych przypadłości jako generalnie sobie współczesnych. Osiemnastowiecznym filozofem a zarazem historykiem, który tego nie dostrzegał, był Dawid Hume. Dziś zabawnie brzmią jego całkiem mylne wyroki na temat arystotelizmu i innych bardziej współczesnych mu filozofów. Wieszczą one zapomnienie tym, o których dziś się pamięta: takm jak Locke, Malebranche. Sławę zaś zapowiadają przepałym w niepamięci takim pisarzom jak Addison [25]. Gdyby zajął inna postawę jego kategorię i nieuchronnie ułomne stwierdzenia, nie stałyby się z góry lepsze. Ale przynajmniej mógłby liczyć na większe zrozumienie i wyrozumiałość. Bo tak samo jak on jesteśmy istotami, których czas nie oszczędza. A któż chce doceniać przepowiednie marnego, bałamutnego proroka, roszczonego sobie pretensję do odkrycia nowej metody badań filozoficznych?

Badacz historii nie zajmuje postawy odgórnie wyznaczającej to, co mogą powiedzieć nam dawni. Dokłada wszelkie starania, aby usłyszeć ich prawdziwy głos. Nie wyrokuje niczego na ich temat,

Cecha	Kultura współczesna	Ocena pozytywna	Ocena negatywna
Prostota i przejrzystość organizacji	Zdania na temat występowania jej współcześnie są podzielone i zależą od tego, jakie fakty z współczesnego życia się wydobywa, eksponuje	Prostota i przejrzystość organizacji, struktur społecznych jest pozytywnym ideałem, umożliwiającym innowacyjność, skuteczniejsze działanie, dobre samopoczucie jednostki	Jest ona pozorem i złudą. Ponadto jej promowanie może mieć liczne skutki negatywne związane z niszczeniem lokalności, tradycji
Ahistoryczność	Teoretycznie nie występuje	Myślenie ahisteryczne jest błędne. Ludzka myśl jest czasowa i może sensownie odnosić się jedynie do czasu. (Kantyzm, naturalizm)	Myślenie ahisteryczne jest czymś pozytywnym, wynika z pierwotnych potrzeb człowieka. Inne kultury wytworzyły odmienne od naszego sposób pojmowania czasu
Aliterackość	Nie występuje	To dobrze, że nie występuje. Dzięki temu wzrasta trwałość twórców i moc ludzkiego ducha	Brak aliterackości świadczy o deformacji autentycznych kultur ludowych. Taka sytuacja jest zła, bo pismo jest „mową bękartą”, nigdy w pełni nie przekazuje woli autora. Coraz większa literackość jest problemem. (Postmodernizm.)
Powolne zmiany	Nie występuje	To dobrze, że zmiany są szybkie. Coraz więcej problemów i wyzwań powoduje potrzebę coraz większej liczby zmian w krótszym odstępie czasu	To źle, że zmiany są szybkie. Człowiek coraz bardziej się gubi, czuje się coraz bardziej pozbawiony korzeni

Tabela 3a: Kategorie, za pomocą których ujmuje się w antropologii kultury pierwotne; za Ref. [22]. Kontynuacja w Tabeli 3b na następnej stronie

Cecha	Kultura współczesna	Ocena pozytywna	Ocena negatywna
Anonimowość twórców	Występuje w niektórych dziedzinach, produkcji nie masowej	Dobrze, że występuje. Fe-tyszczowanie twórcy i jego subiektywności jest szkodliwe zarówno dla niego, odbiorcy, jak i dla dzieła	Nie powinno jej być. Należy ją wyplewić z tych jeszcze licznych dziedzin, gdzie występuje, bo świadczy ona przedmiotowym traktowaniu twórcy i produktu
Wielofunkcyjność działań i wytworów	Teoretycznie nie występuje	To dobrze, że nie występuje. Jej rolę niech spełnia technika, mieszanie i łączenie różnych sfer życia i kultury jest szkodliwe i prowadzi do konfliktów	To źle, że nie występuje. Należy dążyć do niej nie tylko na polu techniki (sen o zautomatyzowanych domach), ponieważ człowiek jest jednością i powinien żyć w jedności z naturą
Podmiotowy stosunek do świata	Teoretycznie nie występuje	To dobrze, że nie występuje. Człowiek wyrósł wreszcie z infantylnego sposobu spostrzegania świata. (Materializm, naturalizm)	To źle, że nie występuje, ponieważ podmiotowy stosunek do świata oznacza jego poważne traktowanie. (Personalizm, idealizm, romantyzm)
Całościowa znajomość własnej kultury	Nie występuje	Konieczność specjalizacji świadczy o postępach w rozwoju ludzkości, Dzięki interdyscyplinarności można sobie poradzić bez całościowej wiedzy	Konieczność specjalizacji potęguje rozdzwięk między rozwojem jednostki a technicznymi możliwościami ludzkości. Interdyscyplinarność nie stanowi rozwiązania, bo wykorzystywana jest jedynie doraźnie i bez współdzielenia się wiedzą. Uniwersalność i wszechstronność w życiu to wspaniały renesansowy ideał

Tabela 3b: Kategorie, za pomocą których ujmuje się w antropologii kultury pierwotne; za Ref. [22]. Kontynuacja Tabeli 3a z poprzedniej strony

Jeśli nie znajdzie w dziejach niczego pouczającego, uzna się za nieudolnego i niepojętnego ucznia, mającego siebie bądź swą epokę za stojącą poza ogólnoludzkim doświadczeniem. Dzięki temu może umożliwić zobaczenie zasadniczych podobieństw w widzeniu świata u Lema i Lukrecjusza, wynikających z podobnej konstrukcji psychicznej, a nie koniecznie z świadomych zapożyczeń [26].

Prezentowany tutaj postulat oprócz wymiaru etycznego opartego na stwierdzeniu Chestertona, że największą dyskryminowaną mniejszością są przeszłe pokolenia, ma swoje praktyczne walory. Widać to doskonale na przykładzie sporów o to, czego faktycznie nauczał Sokrates, ateński mędrzec skazany na śmierć w 339 roku przed Chrystusem. Każda epoka filozoficzna tworzyła swoje wyobrażenie na jego temat. Bywał oświeceniowym racjonalistą, sceptykiem, ironistą, dogmatykiem rozumności, reformatorem społecznym, mistykiem, prorokiem, romantykiem, szarlatanem wprowadzającym niepotrzebne zamieszanie, twórcą przewrotu w tematyce filozofii starożytnej (miał ją wedle słów Cicerona: „sprowadzić z nieba na ziemię”). Jednakże każda z tych interpretacji polega na niewierności względem badań nad źródłami historycznymi, jednokolowym rzutowaniu wstecz własnych wyobrażeń i wartościowań. Tym czasem znane i uznane przekazy historyczne Platona, Arystotelesa, Ksenofonta i Arystofanesa są ze sobą fundamentalnie sprzeczne i co do wiarygodności każdego z nich można mieć poważne zastrzeżenia.

Platon używał go jako postaci literackiej, widać to szczególnie w późnych tekstach, gdzie stary Sokrates jedynie inicjuje dialog, przedstawia temat, wprowadza swego młodszego imiennika. Nic nie świadczy o jego szczególnych związkach z autentycznym Sokratesem. Swoją nieobecność przy jego śmierci usprawiedliwił chorobą, w jedynym autentycznym liście autobiograficznym nie mówi nic o tym, aby się czegoś od niego uczył. Uważano wtedy, że filozofowi wypada przy takiej okazji dokładnie opisać co komu zawdzięcza na swej filozoficznej drodze. Sam zaś Platon w polemice z sofistami właśnie czystą, nieograniczoną wdzięczność względem nauczycieli podniósł do rangi jedynej i prawdziwej zapłaty za naukę mądrości. Wczesniejszych dialogach, datowanych według chronologii relatywnej na okres „średnioakademicki”, to

w jego usta zostaje włożona nauka o ideach. Jeśli przypisać ją Sokratesowi, to nie ma nauk Platona. Najbliższe oddaniu prawdy o Sokratesie mogłyby być wczesne dialogi, ale one nie przedstawiają żadnych pozytywnych rozstrzygnięć. Zawierają jedynie argumenty destruktywne względem rozważanych propozycji, dedukcje pokazujące niespójności i sprzeczności różnych definicji.

Przekaz Arystotelesa wygląda tak, jakby w akademii platońskiej tradycja Sokratesa nie istniała. Podobnie jak Ksenofont przypisuje Sokratesowi mistrzowskie opanowanie metody indukcji. Jednakże on sam nie mógł znać osobiście ateńskiego mędrca, ponieważ przebywał poza ojczyzną. Prawdopodobnie korzystał z przekazów jego ucznia Antystenesa. Uczynił go w swoich pracach znającym się na wszystkim ideałem, cnotliwym obywatelem przestrzegającym drobiazgowo obyczajów. Arystofanes zaś w swej komedii przekazał najwcześniejszy obraz przedstawiający krzyżówkę sofisty i filozofa przyrody. Kogoś interesownego, nieuznającego zasad etycznych. Trudno odnieść się do tego przekazu. Z jednej strony wydaje się on umyślnie skrojoną wizją na potrzeby polityczne. Z drugiej wiadomo z platońskich źródeł, że faktycznie interesował się za młodu filozofami przyrody, miał związki z sofistami. Niektórzy jego uczniowie, tacy, jak Alkibiades, okazali się ludźmi złymi i wiarołomnymi. Jeszcze większe zamieszanie powstanie, jeśli uwzględni się szczątkowe przekazy „presokratyków mniejszych”, czyli cynika, nominalisty Antystenesa, dialektyka Euklidesa i hedonisty Arystypa¹. Czy należy wobec tego wrócić do różnych nadinterpretacji i wyobrażeń o Sokratesie? Nie, zaprzęściłoby to, co osiągnięte. Dotarcie do pewnej autentycznej egzystencji, która skupiła na sobie uwagę swoich współczesnych i od początku budziła skrajnie przeciwne emocje. Bo przecież wcale nie musiała być to akurat ona. Przeciw innym, nie tylko filozofom, wytaczano polityczny proces o bezbożnictwo z paragrafu Diopethesa. Ustalenie jego poglądów politycznych zdaje się nastęrczać mniejsze trudności, niż dotarcie do jego doktryny filozoficznej. Na podstawie tego, że najpierw krytykował go Arystofanes można wnosić, że z początku trzymał z stronnictwem demokratycznym w Atenach. O kilkadziesiąt lat późniejszy proces wytoczony przez zwolenników demokracji przemawia za tym,

¹Nauk i postaw tych filozofów nie da się pogodzić, a poszczególne rysy, które zdają się wyłaniać, dodatkowo przeczą pozostałym przekazom, a szczególnie platońskiemu. Pozostaje więc obraz kogoś wybitnie krytycznego wobec wszystkich i wszystkiego [27]

że zmienił swoje przekonania i zaczął go kojarzyć z stronnictwem konserwatywnym. Zapomniano o jego zasługach żołnierskich i niepoddaniu się zbrodniczym nakazom tyranii trzydziestu [28].

Niewątpliwie Grecy czuli się wolni w świecie małych polis pośród górskich dolin. Nie przypadkiem Arystoteles w swojej „Polityce” właśnie je uznaje za szczytowe osiągnięcie rozwoju społecznego. A niewątpliwie znał się na ustrojach owego świata, skoro na zlecenie Platona przebadał wiele różnych, ówczesnych sposobów organizowania się i rządzenia. Z tej jego pracy zachowała się niestety tylko „Ustrój polityczny Aten”.

Na myśl grecką wpłynął język skłonny do wyrażania wszystkiego w trybie orzecznikowym. Towarzyszyło jej ujmujące wyjście ku światu, skłonność do rezygnacji z egzystencjalnych roszczeń jednostki, co niewątpliwie wypływa z ducha greckiej wolności. Sprzyjał mu zwyczaj filozofowania wobec innych, w bliskim spotkaniu ze sobą. Narcystyczne roszczenia myślenia odizolowanego natrafiały na śmieszność. Nie znali też pojęcia nicości. Woleli słowa, pojęcia mocno wyrażające doświadczenie. Władysław Tatarkiewicz w kultowej już „Historii estetyki” charakteryzuje smak Greków jako skłonny do uporządkowania, regularności harmonii, kontrastów. Pobudzony przyrodą, urodą kraju [29].

Gdy przyjrzeć się ich stosunkowi do wiary, widać kompletny brak zaciętrzewienia. Autentyczną a nie jedynie postulowaną wolność w rozważaniu tematu. Demokrytowi nie przeszkadza atomistyczna koncepcja świata w uznaniu istnienia bogów, którzy są pomocni człowiekowi. Odebranie im nieśmiertelności wydaje się jedynie ustępstwem wymuszonym przez ontologię [30]. Podobnie Platon bez skrupowania w pierwszej księdze Państwa każe jednemu ze swych bohaterów, nestorowi rodu, coraz poważniej traktować wierzenia przodków o zaświatach [31]. Za młodu nic o Bogu nie pisał. Jeśli już, to krytykował w dialogu „Eutyfron”, gdzie krytycznie przedstawia kogoś gotowego wydać na pastwę prawa własnego ojca skoro popełnił zabicstwo, w postaci samowolnego wymierzania kary niewolnikowi [32]. Nie ma jednak w tym żadnej szczególnej walki o cokolwiek. W późniejszym, dojrzałym dialogu „Gorgiasz”, uznaje sąd i karę za największe dobro dla postępującego zła.

Teologię Greków dzieli się na poetycką, polityczną i filozoficzną. Tą pierwszą stworzyli przede wszystkim Homer i Hezjod. Pierwszy wyraził

w swoich utworach wyobrażenie o dzielności arystokratycznej kierującej się dwoma cnotami, siły cielesnej i rozumnej mowy. Chociaż człowiekiem cnotliwym trzeba było się urodzić, nakazywała dokonywać coraz to świetniejszych, wspanialszych czynów z pomocą bardziej boskich narzędzi. Widać to w fragmencie gdy Achilles wybiera czy żyć długo i gnuśnie, czy też krótko lecz heroicznie. Chociaż pochwała arystokratyczności przeważa, to jednak bohaterowie powinni kierować się zasadą „skruszonego serca”, biorąc w opiekę, wspomagając słabszych, którzy proszą o pomocną dłoń bądź litość. Zostaje to wyrażone w Odysei, gdy Achilles, rezygnując ze swego gniewu, zgadza się wydać zrozpaczonemu ojcu ciało Hektora, który wcześniej zabił mu przyjaciela. Mitologia wyrażona w opowieści homerowej ma w sobie pierwiastki racjonalne, ponieważ ukazuje ona człowieka wobec świata pełnego przyczyn, które go przerastają. Każdemu zdarzeniu na ziemi odpowiada paralelna akcja na Olimpie. Sam zaś Zeus zostaje przedstawiony jako personifikacja umysłu rządzącego światem, waży on losy zarówno bogom jak i ludziom [35]. W Iliadzie i Odysei została wyrażona wizja świata z „okresu archaicznego”, kiedy jeszcze nie wykształciły się w pełni stosunki społeczne typowe dla okresu klasycznego. Trzeba pamiętać, iż mimo daleko idących zmian kulturowych, opowieści te trwały w świadomości ludzkiej. Ich znajomość składała się na wykształcenie przeciętnego Greka, kształtowały jego wyobraźnię.

Odmianą wizję świata przedstawił żyjący w sto lat po Homerze Hezjod. W swojej teogonii wymierzonej w napływający do Grecji Orfizm opisał, jak kształtował się ład kosmosu. I jak z powodu zła powoli ulegał degeneracji, czyniąc sytuację ludzkości coraz trudniejszą. Ogólnie jednak myśl tego poety jest optymistyczna. Zawiera pochwałę pracy, która pozwala godnie żyć prostemu człowiekowi. Mówi o niesprawiedliwości ludzkiej, potrzebie godziwych sądów, kodyfikacji praw. Bogowie zostają przedstawieni jako tworzący sprawiedliwe prawa, których łamanie w sposób natychmiastowy przynosi złe skutki [36].

Treści teologii poetów przekładały się na teologie polityczne, które w każdym z polis kształtowały życie wspólnoty, kalendarz, rytuały, święta. Bogowie, z początku srodzy dla człowieka, stawali się z czasem coraz bardziej ludzcy, co nie wiązało się bynajmniej z nadawaniem im cech moralnego ideału. Jak pisał krytykujący je Ksenofanes, cudzo-

łożą i inne czyny popełniają, przynoszące ludziom hańbę. A każdy z ludów lepi sobie bogów na swoje podobieństwo. Próby podważenia oryginalności tego filozofa nie powiodły się. A rekonstrukcja jego traktatu „O naturze” wskazuje, że sformułował on własną koncepcję boga [37]. Wielu współczesnych ludzi chętnie na nowo napisałby treść wier współczesnych, odzierając je z rygoryzmu.

Filozofowie krytykowali owe dwa rodzaje teologii, ale nie odrzucali jej jako takiej. Doskonale rozumieli, że zasady rzeczywistości, jakie „odkrywali”, pełnią analogiczne funkcje do bogów, więc nadawali im miano boskich.

Pierwsi z nich, zorientowani na świat fizyki, nie rozumieli swych zasad w sensie materialnym, lecz jedynie nadawali im wzięte od materii miana, takie jak woda czy powietrze. Z początku szukano jednej zasady rzeczywistości. Potem dopiero wypracowano koncepcje dwóch, czterech i nieskończonej ich ilości, jak u Anaksagorasa. Ta filozofia wyczerpała stosunkowo szybko swoje możliwości, głównie z powodu braku naukowej metodologii. To, co przyszło po niej, może stanowić więc zapowiedź tego, co się stanie, gdy pewnego dnia współczesna fizyka nie będzie mogła dalej prowadzić badań nad przeszłością kosmosu, bo uzna, że zaciera on ślady swej historii².

Do owego wyczerpania się doprowadziło między innymi pytanie o status bytu poznającego. Dlatego można uznać za bardziej prawdopodobne, że Empedokles nie znajdując odpowiedzi na to pytanie, przystał do pitagorejczyków, którzy dokonali racjonalizacji wierzeń orfickich. Dawali oni konkurencyjną odpowiedź człowiekowi, nauczając o duszy wrzuconej w ciało, o potrzebie uwolnienia się przez ascezę, harmonii i liczbach, które są w każdej rzeczy [45].

Pojawili się również sofiści. Większość z nich uważała za bezsensowne badania nad naturą rzeczywistości, ponieważ uznali ją za niepoznawalną. Skupili się na badaniu człowieka w jego aspekcie społecznym, języka, prawa [46]. Podawali „naturalne” przyczyny powstawania religii. Protagoras uznając człowieka za złego z natury uznał, że lu-

dzie zaczęli wierzyć ze strachu przed tym, czego nie rozumieli. Swój traktat o bogach zaczął od stwierdzenia, że wiele przeszkód stoi na drodze do ich poznaniu, bo są niewidzialni a życie ludzkie jest krótkie [47]. Jak widać, negacja istnienia bogów i ich znaczenia zaczęła się już dawno temu od orzekania o nich różnych rzeczy. I to bez wyjaśnienia jak można mówić „niebyty”, skoro mowa, mówienie jest czymś. W przypadku zdania Protagorasa można zapytać, jakim sposobem nieznanie uznał za mnogie i niewidzialne. Systematycznie zagadnienie to rozważy i rozpracuje dopiero Platon w swoim dialogu „Sofista”.

Jak widać, negacja istnienia bogów zaczęła się już dawno temu od orzekania o nich różnych rzeczy, czego konsekwencją jest większa trafność kartezjańskiego argumentu z demona zwodziciela, niżby chcieli niektórzy. Można go traktować jako radykalizację wątpliwości co do niewidzialnych bytów. Wielu niewierzących lubi wyznania i opowieści o tym, jak stopniowo zwątpili, nie widząc, że negują sensowność całego owego wypowiedzianego się, rozterek, w momencie gdy stwierdzają, że są one bezprzedmiotowe.

Inną koncepcję przedstawił Prodikos, który sądził, iż kult bogów zrodził się z wdzięczności wobec sił natury [48]. Ta równoczesna koncepcja wskazuje, że ludzie już wtedy, choć bliżej czasów pierwotnych się znajdowali, nie wiedzieli jak ustosunkować się do swojego obcowania z naturą. Jedni odczytywali jego zmagania tak, inni inaczej. Ponadto ciekawe, że niezmiernie rzadziej w historii można spotkać „naturalistyczne” wyjaśnienia religii o charakterze pozytywnym od negatywnych. Dzieje się tak dlatego, że przy tych pierwszych łatwiej z nich uczynić apologię religijności, dopytać się o zwodniczość natury i owego dobra, które wtedy się pojawia. Ale dawanie mało pocieszających wyjaśnień odnośnie genezy religii również rodzi to samo pytanie, a co więcej potrafi być zabójcze dla świeckiej etyki. Największym powodem, dla którego nie uznaje się zła za dobro, to jego niekorzystność szczególnie dla tych, którzy je czynią. Jeśli więc kto twierdzi, iż można mieć faktycznie pozytyw-

²Patrz na przykład „Z powrotem do presokratyków” Poppera [38]. Tekst Poppera jest przykładem spekulacji na temat tego, czy fizyka presokratyków była naukowa czy nie. Skoro zaakceptuje się czynienie takich paraleli w jedną stronę, to dlaczego nie czynić ich w drugą w celu przewidzenia ewentualnej przyszłości? Badacze wypracowali różne stanowiska. Burnet [39] uznał ich filozofię radykalny przewrót w myśleniu, który zapoczątkował jego naukowość i racjonalność. Wedle Cornforda ich koncepcje mają nie spełniać metodologicznych wymogów nauki. Są tłumaczeniami mitu na język pierwszych pojęć abstrakcyjnych [40]. Inni, jak na przykład Vermant [41] i Habermas [42], szukają źródeł ich myślenia w ówczesnych, w ówczesnych stosunkach społecznych. Kolejny autor, Lucio Russo, odnajduje rewolucję naukową w epoce helenistycznej [43]. Przykładem krytycznej recenzji tej pracy jest tekst Krzysztofa Stachowiaka [44].

ki czyniąc zło, tkwiąc w fałszu to pojawia się zagadnienie „dobrego zła”. I argumentacja będzie polegała na mieszananiu kontekstów tego, co się uznaje za godziwe, ślepym rozbudzaniu emocji. W przypadku zaś, gdy akcentuje się szkodliwość zła dla tego kto je czyni, zaczyna się je spostrzegać jako czyjaś prywatną sprawę, nie budzi to emocji potrzebnych do zmiany przekonań.

Protagoras głosił doktrynę równości sądów, prawdziwości wszelkich doznań. Przeciwno temu oponował Platon, szukając całe życie tego, za pomocą czego selekcjonuje się owe doznania, czyli metody. I właśnie jej uskrajnienie widać w platońskim Fedonie, gdzie ich wartość w ogóle zostaje zanegowana na rzecz nauki o wiedzy wrodzonej w człowieku, która trzeba sobie przypomnieć aby przygotować się do „prawdziwego bytowania”. I byłoby nieroztropnością obrażenie się na ten przesiąknięty pitagoreizmem dialog, skoro opisuje on przede wszystkim mężne przygotowanie się Sokratesa do śmierci.

Inną doktrynę odnośnie pochodzenia religii sformułował Trazymach, stwierdzając, że wymyślił je ktoś przebiegły i mądry dla swych korzyści. Na temat jego poglądów właśnie toczy się w pierwszej księdze platońskiego Państwa dyskusja. Współczesnego jej czytelnika zastanowi to, że skupia się ona głównie na tym, czym jest sprawowanie władzy, a nie na owym wymyśleniu, zrobieniu. Nie zdziwi to, jeśli się wie, jak inny stosunek do twórczości mieli starożytni. Woleli oni częstokroć podać się za znakomitszego autora, niż pisać pod nazwiskiem. To nasze czasy sfetyszowały produktywność, często nie odróżniając jej od teorii czy praktyki. Nie zauważa się dowolności w ocenach, ani ich zależności od określenia związków między nią a światem. Sam zaś Trazymach źle zapisał się w dziejach, stojąc na czele oligarchicznego przewrotu w Atenach, dopuszczając się grabieży i politycznych mordów. I raczej nie zapomniano o nim, skoro stoicy specjalnie w jego siedzibie, ozdobnym portyku, założyli szkołę filozoficzną.

Czasem słyszy się od zwolenników laicyzmu, że nikt przecież nie wierzy w Zeusa. Jest on bezzasadny, ponieważ religie, w tym starożytne, dalej nas obchodzą i można się o nie spierać. Nieistnienie wyznawców to rzecz w dużej mierze przygodna. Kto wie, czy nie ma albo nie powstanie neopogański ruch sięgający akurat do tradycji antycznych Greków?

Zdarzyło mi się usłyszeć kogoś takiego na pew-

nej filozoficznej konferencji. Dotyczyła ona wiary w sensie: epistemologicznym, etycznym i religijnym. Referujący temat filozof odpowiadał na pytanie, czy nieuznanie świadectwa różnych proroków nie wynika z dogmatycznie przyjętego naturalizmu. Wskazał na istnienie różnych odmiennych od siebie założycieli religii. Zaczął pytać, dlaczego nie zaufać temu albo innemu. Nie zauważył nawet, że zgodnie z najprostszym podziałem pytań opracowanym przez Ajdukiewicza, użył formy otwartej, a nie dopraszającej się o rozstrzygnięcie (czy?). Różnią się one tym, iż te pierwsze nie są dobrze opracowane logicznie. Znacznie mniej odwołują się do określonej konkretności jako problemu [49]. Nie odniósł się również do faktu, iż religie mają swoje własne wytłumaczenia w tym temacie. I ktoś mógłby odpowiedzieć mu retorycznie, dlaczego nie wierzyć, iż Buddę albo kogo innego tak naprawdę nawiedziły demony. Wyjątkowo łatwo krytykować religię, jeśli wyjmie się z niej jakieś pojedyncze twierdzenie. Ale można w ten sposób popełnić błąd, nie widząc ich systemowości. O jego wnikliwości miało świadczyć ściśle odseparowanie wiary w sensie epistemologicznym, etycznym i religijnym. Bynajmniej nie przypominało to dobrego definiowania, lecz raczej wydobywanie różnych znaczeń i ich teoretyczne odseparowanie. Wyglądało to tak, jakby język dał się idealnie fragmentaryzować. Nie występowały w nim współbrzmienia, współznaczenia, konotacje, zakodowane wyobrażenia i mity, pamięć o przeszłości. Postawa taka wynika z niezrozumienia, na czym polega powyższej zarysowana wrażliwość i duchowe usposobienie historyka. A przecież ono w dzisiejszych czasach cieszy się wielkim powodzeniem, jak pisze i uzasadnia w „Czasie historii” Philippe Aries.

6 Perspektywa historyka

Powyżej przeprowadzono odtworzenie prawdopodobnego kształtu stosunków między Sokratesem a Platonem. Dokonano go na podstawie autobiograficznego listu siódmego. A przecież gdyby mniejsze rozważania usłyszał jakiś naiwny starożytny zwolennik Platona, mógłby zaprotestować w imieniu dialektycznej metody stosowanej przez mistrza, ściślejszej od najściślejszej z nauk. Kazać świetne dokonania oddzielić od owych wątków egzystencjalnych. I z swojego punktu widzenia miałby rację, bo nie przypadkowo Platon na wejściu do swej Akademii miał napisać, żeby nie

wchodził do jego przybytku nikt, kto nie zna się na matematyce. Kształt i horyzont tej nauki wyglądał zupełnie inaczej niż dziś. Wylimitowano ułamki zastępując je teorią stosunków liczbowych i proporcjonalności, nie znano liczb ujemnych, a przez liczby, które można by nazwać odpowiednikami naturalnych, rozumiano również niektóre wartości niewymierne. Jednostka jako pojedyncza całość nie podlegała podziałom. Zastosować w odniesieniu do niej pojęcie zmiennej „a” oznaczającej bok kwadratu albo pierwiastek z trzech, to zafałszować ją. Punkty nie stanowiły żadnej podstawy w geometrii, podlegały konstruowaniu, odcinek zaś podlegał zasadom wyznaczonym przez teorię proporcji. Matematyka opierała się na wprowadzonym przez pitagorejczyków podziale na liczby parzyste i nieparzyste. Te drugie uznawano za wyrażające wymierność, określoność. Uwidaczniała się w nich jedynka jako zasada liczb. Rolę pierwszej wśród nich zajmowała dwójka. Ówczesne dyskusje matematyków obracały się wokół problemu niewymierności z którego wynikało, że nie wszystko może zostać wyrażone jako liczba. Pytano się jakim sposobem przekątną można wyrazić za pomocą parzystości i nieparzystości jednocześnie? Pogodzono się z tym. Uznano za dowiedziony dualizm w świecie, bo innym sposobem i z pomocą czego innego liczono w jednej i drugiej dziedzinie. Z stąd też wziął się zasadniczy podział nauk matematycznych na arytmetykę i geometrię. Zdaniem takich autorów, jak znacznie późniejszy Proklos czy Boecjusz, wynikał on z wyższej konieczności, a nie z przypadku bądź umowy [50].

Z perspektywy minionego czasu, żądania hipotetycznego platonika są śmieszne. Podobnie będą wyglądać za setki lat uroszczenia dzisiejszych naiwnych wyznawców naukowości, aby ostro rozdzielać i nie mieszać ze sobą życia naukowca i jego metody, aby nie kwestionować jej stałości i niezmienności.

Trzeba przyznać im jedno. Umiejętnie przedstawiają zmiany w nauce, które zaszły w ciągu paruset lat jako kumulacyjny postęp, ale im dalej wstecz, z tym większym trudem im to przychodzi. W pewnym momencie cofania się w przeszłość, w trakcie spekulowania okaże się, iż równie dobrze mógłby opowiadać o badaniu termodynamiki w zaświatach. Bo to, co przeszło jako cenne z przeszłości, to z perspektywy dawnych drobny ułamek tego czym się na prawdę zajmowano, o czym spekulowano i co tworzono.

Obrazując, mogą twierdzić, na przykład, że zarówno święty Augustyn, Spinoza jak i współcześni matematycy są zgodni co do tego, że linia daje się dzielić w nieskończoność. W takim niby prawdziwym stwierdzeniu tkwi uproszczenie. Drugi z wymienionych nazywa niedorzecznością uznane dziś twierdzenie, że linia składa się z punktów. Dyskutuje z współczesnymi sobie, którzy sądzą, że wielkość nieskończona jest niewymierzalna i dlatego materii nie może ona przysługiwać. Współczesna matematyka wspiera założenie jego polemistów. Jednakże odrzuca ich argumentację, wedle której nieskończoności nie da się dzielić i nie ma ich wielu, co znowu nie bardzo pasuje do koncepcji spinozjańskiej, zgodnie z nią istnieje wielkość właściwa, jedna, nieskończona, niepodzielna [51, 52].

Dlatego też często przyjmują inną strategię. Oznajmiają, iż prawdziwa naukowość zaczęła się w pewnym momencie historii, wyjątkowo napromieniowanym przez dziejową opatrność bądź geniusz twórców. W zależności od swojego subiektywnego poczucia, gdzie kończy się dorzeczność w uzasadnianiu ciągłości uznają, iż narodziła się w wieku dziewiętnastym, osiemnastym, szesnastym, dwunastym... Czasem fascynuje ich wyrwany z kontekstu dziejów fragment jakiejś dawniejszej epoki, na przykład okres hellenistyczny w starożytności. Formułują wtedy teorię okresowych regresów wywoływanych przez najróżniejsze czynniki, począwszy od najazdów barbarzyńców po nie lubiane prądy filozoficzne. W ten sposób zaczynają uprawiać historiozofię, wyolbrzymiać określone zdarzenia, niuanse kosztem innych, różnorodność sytuacji, postaw bagatelizować. Postulują dziejowy determinizm, któremu trzeba się poddać aby przyspieszyć zachodzenie dziejowych procesów. Stwierdzają, iż na danym etapie rozwoju, niepodobna aby nieskrępowana nauka nie doszła do określonego odkrycia. Ale zapominają o wielości niesprowadzalnych do siebie, a równie prawdziwych opisów rzeczywistości. Pod faktycznie zachodzące zdarzenia, umykającą człowiekowi wielorakość, podstawiają własną eschatologiczną mitologię.

Często towarzyszy temu bezkrytyczna apologia lubianych osób kosztem tych, których ideałów się nie podziela. Ku przestrodze warto tu przeprowadzić pewien eksperyment myślowy. W każdej epoce, po różnych stronach ideologicznych sporów prawdopodobnie opowiadali się i działali ludzie wewnętrznie zakłamanymi, skażeni różnymi rodza-

mi zła. Z powodu braku dostępu do sumień ludzi z przeszłości i ewentualnych świadectw, nie da się w pełni zweryfikować tego przypuszczenia odnośnie dowolnej postaci, która ongiś zapisała się w ludzkiej pamięci. Dysponując doskonałą wiedzą część z nich można by słusznie i pewnie określić mianem "kameleonów". Ukazałaby się panorama osobników o rozchwianej emocjonalności. Upadłaby kurtyna uników koniecznych w ideologicznej walce, znikłyby maski skrywające ślepe pożądania, nieporadność, nieudolność i fałsz. A skoro tak, kogo dać do odstrzału na przykład wśród uczestników ideologicznej zawieruchy osiemnastego wieku: Woltera, Newtona, Diderota, Leibniza...? Może jak Wiktor Hugo w powieści „Nędznicy”, odpowiedzialnością za zło epoki obarczyć jedynie pomniejszych, dziś już zapomnianych aktorów historii, którzy nie pojęli idei swych mistrzów?

Historyk musi więc w miarę możliwości wierzyć, że ludzie zasadniczo działali z dobrych pobudek. Oceniać postacie tak, jakby wszystkie dążyły do równie realnych i wartościowych celów, niezależnie od tego, które wzięły górę. Dążenia komunistów i nacjonalistów, rewolucjonistów, i kontrrewolucjonistów są równie cenne, lub identycznie bezwartościowe. Nie wolno mu w imię postawy etycznej uzasadniającej wychodzenie ku przeszłym pokoleniom, bawić się w sąd ostateczny. Nie powinien udawać, że dano mu osądzać słuszność realizacji tych a nie innych pomysłów, dążności. Powinien pamiętać o dawnym dziejopisarzu zapewniającym swych czytelników, iż monarchia to urzeczywistnienie realnej i słusznej idei hierarchii i ładu. Tyle samo mogą znaczyć za stulecia jego wyroki.

Inny jego problem to nieczasowość myślenia. Zauważy ją każdy, kto wglębiając się w historię zobaczy, jak nieadekwatne są wyobrażenia o czasowości do faktycznego jej upływu. Świadomość swobodnie przechodzi bez odzwierciedlenia upływu lat, od bitwy pod Grunwaldem do odsieczy wiedeńskiej króla Sobieskiego. Nie oddaje pamięć pojedynczych, uszeregowanych dni, godzin, ani chwil. To, co zostaje z czasu, to schemat, wyolbrzymienia. Coś zostaje zapomniane. Zachodzą przeskoki od jakiegoś drobnego, na chybił wybranego szczegółu, co akurat utkwił z lektury misternie utkanej monografii, na przykład kataru wodza na dzień przed bitwą, do prawdy o wielkim i przełomowym wydarzeniu, klęsce pod Waterloo.

Dziejami pełnymi swych nieprzewidywalnych obrotów kieruje przypadek, zbiór swobodnych

i pojedynczych, ludzkich decyzji, albo siła. Wymyka się ona ludziom, im bardziej chcą się ze swej jednostkowości wyrwać, ludząc się, iż mają wpływ na wydarzenia, narody i ludy. Ciekawie to wyraził i uzasadnił Lew Tołstoj, o czym obszernie pisał Isaiach Berlin analizując jego twórczość [53]. Horyzontem czasu ważnego dla przeciętnego Polaka jest druga wojna światowa, dla Węgry to zaś nieszczęścia, które spotkały jego naród po pierwszej wojnie. Jednakże nie ma w tym niczego złego. Pamięć i myśl oparta na niej nie może w pełni przylegając do najróżniejszych doświadczeń, bo pełni inne role.

Świadomość przypomina wprawno artystę, co lekkim szkicem wyraża wiele więcej i lepiej niż zbyt wierna fotografia. Ponadto o wszelkich jej ewentualnych błędach, zapomnieniach, można się dowiedzieć tylko, gdy błędy zostaną usunięte. Pełne oddanie czasu historycznego wymagałoby jego powtórzenia. Model musiałby w pełni utożsamić się ze swym przedmiotem. Można powiedzieć, że historia zasługuje na miano nauki, o ile istnieje coś takiego jak intuicja Bergsona, w wersji intersubiektywnej. Mówiąc inaczej, bezpośredni kontakt umożliwia wgląd w świat, równie wiele znaczy korespondencja jak i koherencja w odniesieniu do prawdy. Niewątpliwie historia musi być nauką, ponieważ ludzkość podlega czasowi fizycznemu. Wymogi etyczne sprzeciwiają się wyłącznie porównawczemu (koherencyjnemu) sposobowi uprawiania tej nauki. A więc coś takiego istnieje.

7 Dalsze uwagi o metodzie

Powyżej oddane wyjściowe, pozytywne, otwarte, nieuprzedzone nastawienie do świata, w odmiennej postaci można znaleźć w innych dziedzinach. Stanowi ono pewien wymóg, który domaga się uzasadnienia poza samą tą dziedziną. Realizowanie go w jej obrębie grozi tendencyjnością i niewiarygodnością. Dotyczy to szczególnie nauk społecznych i humanistycznych, gdzie łatwo o pokusę „tworzenia nowych narracji”. Na przykład w przypadku historyka oznacza to choćby pisanie ku pokrzepieniu serc narodu, a u – socjologa uzasadnienie słuszności wprowadzania swobody obyczajowej. Analogiczne pokusy grożą zapewne także przedstawicielom nauk ścisłych, szczególnie w bardziej teoretycznych obszarach jak wyjaśnianie powstania wszechświata.

Jak sytuacja wygląda w przypadku autentyczne-

go, realnie istniejącego uczonego o pełnej i nieschizofrenicznej osobowości? Dla tych, co nie uważają go jedynie za maszynę do odkryć biernie poddaną się metodzie, równie wiele znaczy zarówno jego egzystencja, badanie rzeczywistości, jak i refleksja nad metodą. Świadczy o tym popularność książek stawiających sobie za cel przybliżanie „ludzkiej strony życia naukowca”. Ostatnio na przykład ukazała się bardzo ciekawa książka „Córka Galileusza: Rzecz o nauce, wierze i miłości” Sobela Dawa. Opowiada ona o serdecznych relacjach między znakomitym astronomem i jego córką. Wielu popularyzatorów nauki w praktyce odwołuje się do „ciekawostek z życia”, nawet jeśli już po raz setny zapewnili publiczność o oddzielności i autonomiczności metody naukowej. Sekret polega na tym, że obowiązuje ona w ramach procedur badawczych tylko dla pewnego etapu działań, w którym ważne jest to aby spekulacja z braku świeżych danych, nie stała się jałowa.

Przeglądanie się pozanaukowemu zapleczu nauki to bynajmniej nie nowość wprowadzona przez „postmodernistów”, czy takich filozofów, jak Kuhn. Znakomity, polski filozof należący już do klasyków, Stanisław Ossowski napisał przed wojną w trzydziestym siódmym roku do dziś zasadniczo aktualny tekst opisujący najróżniejsze, teoretycznie możliwe a zarazem faktycznie występujące powiązania między uprawianiem nauki a resztą życia naukowca. Stanowi on refleksję na podstawie dyskusji między Suchodolskim a Kotarbińskim. Pierwszy dokonał podziału naukowców na kierujących się kształtowaniem własnej egzystencji i skupiających się na bezinteresownym szukaniu prawdy. Kotarbiński tą pierwszą postawę określił mianem „sublimowanego egoizmu”.

Autor tekstu przeprowadził własną klasyfikację. Szukających bezinteresownie, rozumiejących naukę jako rodzaj intelektualnej rozrywki, estetycznego nastawienia podzielił na tych, co uważają ją za podporządkowaną społeczeństwu i na odwrót. Wśród różnych czynników uzasadniających taką postawę wymienił zarówno potrzeby społecznego prestiżu, jak i przekonanie, iż badając służy się, poznaje Boga. Zauważył, że pewna doza utylitarizmu nie musi od razu oznaczać rezygnacji z metody. Ona właśnie gwarantuje nauce owocność. Następnie przedstawił mechanizmy, jakie zachodzą, gdy dochodzi do kolizji między nauką a zapotrzebowaniami społecznymi. U osób nastawionych społecznie, ich przekonania ideowe przeważają nad

innymi racjami. Pozostali zaś oprą się na nieuzasadnianej wierze w dobroczynny wpływ wszystkich dalszych konsekwencji naukowego rozwoju. Dla autora większym zagrożeniem dla postulatu naukowego obiektywizmu, niż religie, są ideologie, bo te drugie domagają się od naukowców aktywnej służalczości, a nie tylko nienaruszania określonych dogmatów. W jego analizie jest też miejsce na perspektywę porównawczą. Pisze o tym, jak dopasowują się różne skłonności intelektualne do różnych dziedzin czy teorii rozwiązujących określone problemy. Na przykład biologiczną rolę tego, co wrodzone, w antropologii bardziej akcentują osoby o nastawieniu konserwatywnym. Zwolennicy zmian społecznych zwykle bronią poglądu o dużym wpływie kultury na jednostkę. Skłaniając się ku takim a nie innym rozwiązaniom naukowym, dążą świadomie bądź podświadomie do upowszechnienia się własnych poglądów na świat. W nauce wprawdzie spory są bardziej rozstrzygalne niż gdzie indziej, ale ich przedmiot bliższy temu co zewnętrzne niż temu co wewnętrzne umyka próbom przełożenia na światopoglądowe wizje i oczekiwania. Autor zauważa na przykład, iż z początku za opisem rzeczywistości i metodą Freuda opowiadali się zwolennicy swawolniejszych obyczajów, a potem, gdy zauważono inne jej aspekty, docenili ją apologetci religii. Pisze on również bardziej ogólnie o tym, jak zajmowanie się określonymi zagadnieniami potrafi wyolbrzymić rolę określonych faktów w wizji świata. Chociażby psycholog, na co dzień obcując z powiązaniem biologicznego ciała z psychiką, niełatwo przyjmie koncepcję nieśmiertelnej, substancjalnej duszy [54].

8 Zakończenie

Wybitny polski logik Łukasiewicz miał kiedyś powiedzieć, że istnieje logiczne i ontologiczne prawo niesprzeczności, psychologiczne prawo niesprzeczności nie istnieje i nie obowiązuje. Zdanie to świetnie oddaje zarysowaną w tekście sytuację. Ukazano przecież, na jak wątłych podstawach opiera się przekonanie licznych, że z sensem dyskutują o wiedzy i wierze bądź o racjonalności i irracjonalności, kulturze pierwotnej i współczesnej bądź jakim innym przeciwstawieniu. Gdyby chcieli postąpić inaczej, problem rozwiązałyby się sam. W ontologii i logice sprzeczności nie ma. Jednakże żaden człowiek w pełni z siebie nie wyjdzie. Wyobrażenie o czymś takim odwołuje się do poznania przez

ascezę. Dążenie do niej i opory przed nią to kolejna sprzeczność wewnętrzna. Służy ona jak każda inna do działania. Pełni rolę przedstawienia. Gdyby w pełni je zobiektywizować, stałoby się ono językiem nierozróżnialnym od swego przedmiotu, jak w przypadku nauk ścisłych.

Trzeba się z tym pogodzić, że wbrew temu, co naiwnie mówią niektórzy naturaliści, w człowieku tkwi skłonność i potrzeba, aby wiedza była czymś równie uniwersalnym i równie ekskluzywnym. Zmieniają się tylko formy wyrazu. Zakończę

uwagą Wittgensteina na temat wiary [55]. Odsłania ona spór o wiarę jako grę formuł:

Przypuśćmy, że ktoś wierzący powiedział: „Wierzę w Sąd Ostateczny”, a ja na to: „Cóż, nie jestem taki pewien. Być może”. Stwierdzilibyście, iż między nami rozwiera się ogromna przepaść. Gdyby on rzekł „Przelatuje nad nami niemiec-ki (wrogi- przyp autora) samolot”, a ja na to „Być może. Nie jestem pewien”, stwierdzilibyście, że wiele nas łączy.

Literatura

- [1] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, str. 290–292 (Znak, Kraków 1999). Przekład: Grzegorz Sowinski.
- [2] S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny* (Książka i Wiedza, Warszawa 2004). Poskie wydanie pod redakcją Jana Woleńskiego.
- [3] D. Leszczyński, *Między wątpieniem a wiarą. Próba charakterystyki renesansowego sceptycyzmu, Studia Philosophica Wratislaviensia*, tom I, str. 115–131 (Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006).
- [4] J. Woleński, *Epistemologia*, str. 22–23 (PWN, Warszawa 2005). Autor utrzymuje, że starożytni Grecy nie znali „religijnego” znaczenia słowa wiara. Nie mówi jednak, jak to pogodzić z faktem, że filozofia starożytna czerpała pełnymi garściami z zastanego języka mitologicznego a pitagoreizm uważa się za racjonalizację teistycznego orfizmu. Religia ta uznawała ciało za więzienie duszy, która musi pokutować za pychę. Dopuszczała się jej w okresie preegzystencji. Dzięki praktykom ascetycznym i wtajemniczeniom może ona się oczyścić i powrócić do bytowania z Bogiem. W literaturze poświęconej badaniu źródeł można znaleźć oceny bardzo pochlebnie wypowiadające się na temat poziomu świadomości religijnej starożytnych Greków. Patrz np. [5].
- [5] K. Bielawski, „Papyrus z Derveni. Największe odkrycie filologiczne w XX wieku”. *Kronos* 6, 208–221 (2008).
- [6] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, str. 245–250 (Znak, Kraków 1999).
- [7] J. Krakowski, *Mathesis I metafizyka- studium metodologiczne przelomu kartezjańskiego*, str. 20–51 (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992).
- [8] F. Copleston, *Historia filozofii*, str. 51–65 (PAX, Warszawa 2004).
- [9] K. Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, str. 352 (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002).
- [10] ibidem, str. 351–357. Warto zauważyć, że o wiele wcześniej niż takie koncepcje, pojawił się sceptyczny argument z wielości religii Można uważać je więc za swoistą reakcję, świadczącą o czysto hermeneutycznym charakterze sporu o religię. Gdyby bowiem argumenty te miały faktycznie inny charakter, dawno rozstrzygnęłyby spór, zamiast prowadzić do ciągłych przesunięć w obrębie ideowych dyskursów.
- [11] J. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, str. 163–187 (Philed, Kraków 1993). http://www.polonica.net/Sens_Zycia_JMBochenski.htm.
- [12] J. Woleński, *Epistemologia*, str. 367–369 (PWN, Warszawa 2005).
- [13] G. Anscomie i P. Geach, *Trzej filozofowie*, str. 22–88 (Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981). Przekład: Bohdan Chwiedieńczuk. Dokładniej, Arystoteles określa substancję pierwszą jako to, co nie jest orzekane o podmiocie i nie może znajdować się w nim. Substancjami drugimi nazywa gatunki i rodzaje. Podana pozycja bardzo dobrze omawia jak należy rozumieć arystotelesowską koncepcję substancji oraz narosłe wokół niej nieporozumienia. Arystoteles do kategorii zaliczył: substancje, ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie, doznawanie (*Kategorie* 1b-2b, [14]).

- [14] Arystoteles, "Kategorie". [W:] *Arystoteles. Dzieła wszystkie*, tom 1 (PWN, Warszawa 2003).
- [15] J. Woleński, *Epistemologia*, str. 370–372 (PWN, Warszawa 2005).
- [16] N. Hartman, *Metafizyka poznania*, str. 99–115 (IFIS PAN, Warszawa 2007). Przekład: Ewa Drzazgowska i Paweł Piszczatowski.
- [17] S. Judycki, "Ewolucja epistemologii w XX wieku: kontynuacja czy zmiana tematu?". [W:] *Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, str. 140–148 (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2005).
<http://www.kul.lublin.pl/files/108/Ewolucja%20epistemologii%20w%20XX%20wieku.pdf>.
- [18] M. Heller, *Filozofia i wszechświat- wybór pism*, str. 82–101 (Universitas, Kraków 2006).
- [19] F. Bacon, *Novum Organum*, str. 175–203 (PWN, 1955). Przekład: Jan Wikariak.
- [20] A. Szyjewski, *Etnologia religii*, str. 133–155 (Zakład wydawniczy Nomos, Kraków 2001).
- [21] ibidem, str. 293–321.
- [22] ibidem, str. 47–54.
- [23] B. Skarga, *Kłopoty intelektu- między Coonte'em a Bergsonem*, str. 460–494 (PWN, Warszawa 1975).
- [24] J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, str. 13–29 (PWN, Warszawa 2007).
- [25] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, str. 4–5 (Zielona Sowa, Kraków 2004). Przekład: D. Misztal i P. Sieczkowski.
- [26] P. Okołowski, "Lukrecjusz i Lem: antyreligijność i ascetyczny hedonizm". *Przegląd filozoficzny nowa seria* **16(2)**, 157–171 (2007).
- [27] J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, str. 215–257 (PWN, Warszawa 2007).
- [28] I. Krońska, *Sokrates*, str. 15–61 (Wiedza Powszechna, Warszawa 2001). W paragrafie, bezbożnictwo interpretowano wyłącznie jako: orzekanie o ciałach niebieskich, deprawowanie młodzieży, wprowadzanie nowych bogów. Przepis by właściwie martwy skoro nie było problemów z kupnem książek Anaksagorasa, który twierdził, że słońce to rozgrzane żelazo. Akceptowano kultury orfickie oficjalnie uznane za państwowe przez tyrana Pizystrata
- [29] ibidem, str. 15–61.
- [30] J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, str. 148–149 (PWN, Warszawa 2007).
- [31] Platon, "Państwo". 327b-331b. Przekład: Władysław Witwicki.
- [32] Platon, "Eutyfron, 4-5". [W:] *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton* (PWN, Warszawa 1958). Przekład: Władysław Witwicki. Jego wstęp do dialogu razi tendencyjnością i ferowaniem wyroków z pozycji uczonego psychologa. Poruszony w dialogu problem statusu wartości ze względu na które się działa nie jest jednoznacznie rozstrzygnięty. Dla Platona działa się dobrze ze względu na dobro. Ale już dla Spinozy coś jest dobre ze względu na to, że się do tego dąży. Ponadto, Witwicki uważa tytuowego Eutyfrona dość jednoznacznie za pozbawionego uczuć, zdeprawowanego przez religię fanatycznego talmudystę. Jednakże nie jest równie dociekliwy i staranny w ocenie jego ojca. Pracownik najemny zabił kogoś w czasie burdy pijackiej. Został przez niego związany i wrzucony do dołu. Przez nieuwagę przyprawiono go o śmierć. Pomimo tego, że w dialogu braku pozytywnych rozstrzygnięć filozoficznych, wyższość przypisał Sokratesowi. Ma on (nie tylko w tym dialogu) pełnić rolę protoplasty wszystkich przyszłych przeciwników związków między religią i etyką. Dla innego tłumacza, Ryszarda Legutki, jest on zaś kimś, kto łączy w sobie wątki antytradycjonalistycznej religii indywidualistycznej i tradycjonalistycznej religii kolektywistycznej [33]. Rozważa jego stanowisko jako ewentualne rozwinięcie filozoficzno-politycznych poglądów reformatora Aten, Solona. Ponadto na okładce tego znajduje się opinia filozofa, Józefa Tischnera. Jego zdaniem, treść dialogu od wieków jest punktem wyjścia dla chrześcijańskich myślicieli rozważających problem istoty pobożności. Witwicki bywał źle oceniany już za swego życia. Przykładem tego negatywne, ostre wypowiedzi Wincentego Lutosławskiego (uznany na świecie autor przełomowych w filologii badań stylometrycznych nad Platonem); patrz [34].
- [33] Platon, *Eutyfron* (Wydawnictwo Literackie, 1998). Przekład: Ryszard Legutko.
- [34] T. Mróz, *Wincenty Lutosławski. Polskie badania nad Platonem*, str. 25 (Nakład Autora przy współudziale finansowym Zakładu Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2003).
- [35] A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, str. 5–199 (PAX, Warszawa 1959).

- [36] ibidem, str. 201–276.
- [37] J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, str. 103–120 (PWN, Warszawa 2007).
- [38] K. Popper, “Z powrotem do presokratyków”. [W:] *Drogi do wiedzy, domysły i refutacje* (PWN, Warszawa 1999). Przekład: Stefan Amsterdamski.
- [39] J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (A & C Black Ltd, London 1920).
<http://classicpersuasion.org/pw/burnet/index.htm>.
- [40] F. M. Cornford, “Czy filozofia jońska była naukowa?”. [W:] *Przegląd filozoficzny X* (IFiS PAN, 2001). Przekład: W. Wrotkowski.
- [41] J. Vermant, *Źródła myśli greckiej* (Słowo-Obraz-Terytoria, Gdańsk 1996). Przekład: Jerzy Szacki.
- [42] J. Habermas, “Interesy konstytuujące poznanie”. *Coloqua Communia* **2(19)** (1985).
- [43] L. Russo, *Zapomniana rewolucja* (Universitas, Kraków 2005).
- [44] K. Stachowiak, “Recenzja książki L. Russo pt. *Zapomniana rewolucja*”. *Hybris* **6** (2006). Internetowy półrocznik związany z Instytutem Filozoficznym na Uniwersytecie Łódzkim,
<http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/Stachowiak%20-%20recenzja.pdf>.
- [45] ibidem, str. 121–139.
- [46] ibidem, str. 215–232.
- [47] J. Gajda-Krynica, *Sofiści*, str. 87–108 (Wiedza Powszechna, Warszawa 1989).
- [48] ibidem, str. 252–260.
- [49] W. Marciszewski (red.), *Logika formalna- zarys encyklopedyczny*, str. 296–310 (PWN, Warszawa 1987).
- [50] Z. Król, “Apologia matematyki pitagorejskiej”. *Przegląd filozoficzny nowa seria* **16(1)**, 5–21 (2007).
- [51] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, str. 245–250 (Znak, Kraków 1999).
- [52] Spinoza, *Etyka*. Część I, przypisek do twierdzenia 15.
- [53] I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, str. 21–85, 245–267 (Prószyński i spółka, Warszawa 2003). Przekład: Sergiusz Kowalski.
- [54] S. Ossowski, *O nauce*, str. 103–124 (PWN, Warszawa 1967).
- [55] L. Wittgenstein, *Wykłady o religii i etyce*, str. 86–87 (Znak, 1995). Przekład: Wojciech Sady,
<http://sady.umcs.lublin.pl/wittgenstein.wv.htm>.