

# Voisé, Waldemar

---

## Refleksje nad lekturą

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 23/3-4, 753-758

---

1978

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Waldemar Voisé  
(Warszawa)

## REFLEKSJE NAD LEKTURĄ

### 1. PROWOKACJA WSPÓŁCZESNEGO BIOLOGA?

Poza organizatorami nikt nie wie, jakie tematy będą omawiane na jednej z ośmiu sesji najbliższego, tj. XVI-go Światowego Kongresu Filozoficznego, który odbędzie się w Düsseldorfie na przełomie sierpnia i września 1978 r. Wiadomo jednak już teraz, że obrady jednej sesji skupią się wokół centralnego zagadnienia, jakie sformułowano następująco: *Biologia nowożytna i jej filozoficzne prowokacje*. Zapożyczając stąd tytuł tej refleksji, przypuszczam, że w Düsseldorfie będzie też być może mowa o uznanej w pewnych kręgach za „skandaliczną” książkę pewnego profesora z Harvardu.

Chodzi o masywne dzieło, jakie w 1975 r. ogłosił Edward O. Wilson<sup>1</sup>, profesor zoologii, autor wydanej przed kilku laty książki *The Insect Societies*. W swej nowej książce zatytułowanej: *Sociobiologia — nowa synteza*, porusza on wiele tematów (Social Evolution, Social Mechanism, Social Species itd.), ale gwałtowną reakcję wywołało głównie to, co pisze przy końcu książki (strony 548—575) na temat zachowania się człowieka i ludzkich społeczności — porównując je ze społecznościami innych zwierząt. We wstępie pisze: „Sociobiology is defined as the systematic study of the biological basis of all social behaviour” (str. 4) i zaraz dodaje: „Sociology sensu stricto, the study of human societies at all levels of complexity, still stands apart from sociobiology because of its largely structuralist and nongenetic approach. It attempts to explain human behavior primarily by empirical description of the outremost phenotypes and by unaided intuition, without reference to evolutionary explanation in the true genetic sense”.

Pisząc na temat tej książki Gerard Bonnot zatytułował swe rozważania *Pszczoła i żołnierz*, a w podtytule tak wyjaśnił intencję amerykańskiego uczonego: „Dla profesora Wilsona, ojca amerykańskiej socjobiologii, wszyscy jesteśmy zaprogramowanymi owadami” („Le Nouvel Observateur” z 28 listopada 1977), co sprawia, że społeczność ludzka przypomina ul (trudno tego nie skojarzyć z *Bajką o pszczołach*, jaką ogłosił zmarły w 1733 r. Bernard Mandeville, angielski filozof i myśliciel społeczny). Klując człowieka pszczoła ginie, ale wydzielony przez żądło zapach alarmuje ul do obrony lub ataku; podobnie ginący na wojnie żołnierz poświęca życie dla ojczyzny; jednakże sprzyja to ujemnej selekcji w obrębie ludzkiej społeczności, bo przeważnie giną ludzie najbardziej wartościowi.

<sup>1</sup> Edward O. Wilson: *Sociobiology. The New Synthesis*. Harvard 1975. The Belknap and University Press. 697 s. Jedyny w Polsce — o ile się nie mylę — egzemplarz tej książki znajduje się w bibliotece Instytutu Biologii Doświadczalnej PAN (Warszawa ul. Pasteura 31) — sygnatura 15070.

Wilsona zaatakowano z wielu stron, a szczególnie zajadli okazali się byli współpracownicy, gdyż — jak wiadomo — nikt nie jest większym wrogiem jak były przyjaciel. Zarzucono więc mu przede wszystkim to, co uznano za najbardziej niebezpieczne, a więc rzekome propagowanie absolutnej subordynacji na rzecz zbiorowości i szerzenie nietolerancyjności wobec „innych”, którzy osłabiają spójność tego lub innego ustroju. Zapomniano (przypadkiem?), że zwracając uwagę na analogie między zachowaniem się zwierząt i ludzi w sferze dziedzicznych inklinacji, Wilson podkreślił zasadniczą różnicę między przedstawicielami obu tych grup, a mianowicie zdolność rozumowania istot, które same siebie określiły jako „homo sapiens”, co tworzy możliwość korygowania aktywności poprzez nadawanie jej odpowiedniego kierunku.

Atak na Wilsona ma chyba jednak i głębsze podłoże, bo jego koncepcja kwestionuje tradycyjną wiarę w nieustanny postęp i nie ignoruje dość wstydlivej roli, jaką w postępowaniu człowieka odgrywają niekiedy biologiczne „pozostałości” (residua). Ani — jak sądzono dawniej i jak wielu sądzi do dziś — prawa biologiczne, ani prawa społeczne, nie determinują bez reszty procesów zmian, lecz oba te czynniki łącznie; człowiek przekracza granice biologii, gdy wkracza w sferę społeczności, która jest także dziedziną historii. W tym sensie historia jest rzeczywiście nauczycielką życia.

Przypomnieć tu trzeba, że historia nauki zna wielu uczonych, którzy dokonywali takich ryzykownych (jak się okazuje) porównań. Pomijając wielu mniej znanych, wymienić trzeba na czele tej listy Arystotelesa oraz Lukrecjusza (kontynuatora Epikura). W średniowieczu przeważały tendencje przeciwne (monopolizujący posiadanie duszy człowiek uważał się za „króla wszego stworzenia”), a nieliczne wyjątki — jak np. św. Franciszek z Assyżu — potwierdzają regułę. Dopiero później pojawiać się zaczynają coraz częściej ludzie myślący inaczej: Charron, Cyrano de Bergerac, Mandeville, Voltaire, Rousseau. Wśród tak zorientowanych myślicieli na czoło wysuwają się ci, którzy posiadali wykształcenie medyczne, co znów każe myśleć o Arystotelesie (przed pół wiekiem Werner Jaeger zwracał uwagę na medyczne analogie w etyce tego myśliciela). Warto przypomnieć, że uznawanie „zwierzęcości” człowieka nie wykluczało istnienia jego duszy (głosił to Linneusz i inni).

Rozpowszechniać się zaczynało przekonanie o korzyściach płynących z określania stanowiska człowieka w świecie wszystkich istot żywych a darwinizm odegrał tu rolę zasadniczą, choć wiele lat musiało upłynąć zanim „król wszego stworzenia” zmuszony był abdykować. Warto pamiętać „casus Littré”, który to uczyony (uczeń i propagator „ojca pozytywizmu” — Augusta Comte’a) został wyśmiany, gdy w swym *Słowniku języka francuskiego* (Paryż 1863 T. II s. 2034) napisał, że człowiek jest jednym z gatunków zwierzęcych („animal raisonnable”). Dziś nie utraciła aktualności maksyma, jaką w pierwszych latach XVII w. sformułował Pierre Charron w książce o mądrości, gdzie zaznaczał, że porównywanie człowieka ze zwierzętami „jest znakomitym sposobem jego poznania”. Spośród wielu innych wystarczy wymienić tylko trzy nazwiska dziś żyjących uczonych, którzy głoszą zbliżony pogląd: Robert Ardrey, Desmond Morris i Leonid Tatarinow. Ten ostatni przypomina m.in., że „człowiek jest jedynym zwierzęciem, które wie, że powstało w rezultacie ewolucji” („Polityka” z 5 marca 1978 r.).

Najdalej idące i najobszerniejsze konsekwencje wysnuł w tym zakresie francuski socjolog o orientacji biologicznej — Edgar Morin (wystarczy przeczytać opublikowaną w Paryżu w 1973 r. refleksję *La biologie et les sciences de l'homme*). Jego wydana w 1973 r. książka o naturze ludzkiej jako zapomnianym paradygmacie ukazała się w polskim przekładzie u schyłku 1977 r. tj. w czasie, gdy ten często kwestionowany uczyony rozwinął i pogłębił to, co w *Zagubionym paradygmacie* nazwał „ekologicznym objawieniem”, a co zmieniając sens pojęcia natury zmienia równocześnie metodę badania wszelkich społeczności.

W 1974 r. Morin opracował obszerną, trzytomową publikację zatytułowaną *Jedność człowieka* — jej trzeci tom poświęcony jest antropologii społecznej i zawiera pełną dokumentację kolokwium w Royaumont, którego tematem było zagadnienie *L'unité de l'homme: invariants biologiques et universaux culturels* (obradowało 35 uczestników, w tym kilku laureatów nagrody Nobla).

Nie chodzi bynajmniej o „ubóstwianie” czy „odbóstwianie” natury, lecz o wysnuwanie wniosków ze znanej powszechnie (a wyłączonej go z nurtu hurraoptymistycznych zwolenników „rewolucji naukowo technicznej”) maksymy Franciszka Bacona, że naturę można ujarzmić tylko wtedy, gdy się podprządkowuje jej prawom. W jednym ze swych licznych wywiadów, Morin mówi, że jego nowe dzieło o metodzie nie zmierza bynajmniej do zredukowania antropologii do biologii (lub odwrotnie), lecz do ścisłego powiązania obu tych dyscyplin („Le Nouvel Observateur” z 16 maja 1977). Ta dyrektywa tkwiła już zresztą w pierwszym zdaniu jego dzieła o *Zapomnianym paradygmacie*, w którym pisał, że „wszyscy wiemy, że jesteśmy zwierzętami należącymi do gromady ssaków” (s. 31 tłumaczenia polskiego).

Także więc i w tym przypadku chodzi o powiązanie dwóch orientacji badawczych — biologicznej i socjologicznej, które nie zawsze chadzają wspólnymi drogami, o czym pisał ostatni radziecki uczyony A. D. Ado w artykule na temat ekologii człowieka jako problemie z pogranicza biologii i nauk społecznych („Woprosy Filosofii” 1977 z. 1). Badający mowę zwierząt Dietrich Burkhard przekracza sferę tradycyjnej zoologii i wiąże ją z antropologią, a Włodzimierz Sedlak stwierdza, że „nigdzie przyrodoznawstwo nie zespala się tak ściśle z humanistyką, jak w biologii” („Polityka” 1977 nr 25). Także i w literaturze mniej lub więcej popularnonaukowej nasila się tendencja do reunifikacji człowieka i natury. Wystarczy wymienić sukces książki, jaką niedawno ogłosił Roger Caillois (*Le Fleuve Alphée*, 1978) i powodzenie francuskiego przekładu *Apokalipsy* z 1978 r. napisanej jeszcze w 1931 r., której autor D. H. Lawrence był znany niemal wyłącznie jako twórca słynnego romanu: pt. *Kochanek Lady Chatterley*. Również powodzenie dwóch wydań *Zapisków psubrata Leszka Proroka* (1975 i 1977) dowodzi zainteresowania polskich czytelników zawsze fascynującymi relacjami między światem ludzkim i zwierzęcym. A oto cytat z *Sklepow cynamonowych* Bruno Schulza wydanych po raz pierwszy w 1934, a po raz drugi w 1973: „Zwierzęta! cel nienasyconej ciekawości, egzemplifikacje zagadki życia, jakby stworzone po to, by człowiekowi pokazać człowieka...”

Piszący te słowa odnotowuje to zagadnienie ze szczególną satysfakcją — zważywszy, że od kilku lat zwracał na nie uwagę, pisząc np. o „panekologii” w książce *Nowożytnie społeczności uczonych* (Warszawa 1973 s. 228—9). Czas najwyższy, aby wyjść poza tradycyjne ramy myśle-

nia socjologicznego i choćby po prostu dać się sprowokować biologom, a przynajmniej tym spośród nich, którzy ośmielają się myśleć inaczej niż tylko jako „specjaliści” tej dyscypliny, będącej na pewno nauką przeszłości. Ostatnio w maju 1978 r. R. Fox ogłosił w Paryżu książkę pt. *Co to jest biospoleczna antropologia* (Presses Universitaires de France), w której porusza szereg wspomnianych wyżej tematów. Jest to praca zbiorowa ukazująca wiele nowych perspektyw, a opublikowana niemal równocześnie z ważnym wydarzeniem: oto Society for Human Ecology organizuje w Wiedniu First International Congress on Human Ecology.

#### PRZYJAŹŃ — ARYSTOTELESOWSKI POSTULAT SPOŁECZNEJ EKOLOGII

„Pozostaje nam obecnie omówienie przyjaźni; jest ona bowiem pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym, a ponadto jest czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra; wszak i ci, którzy mają bogactwa, stanowiska i władzę, zdają się najbardziej potrzebować przyjaciół...” — tymi słowami rozpoczyna Arystoteles księgę ósmą swojej *Etyki nikomachejskiej* (tł. polskie D. Gromskiej, Warszawa 1956 s. 283). Dodaje zaraz, że przyjaźń jest „nie tylko czymś koniecznym, ale też czymś moralnie pięknym”. Potem na kartach dwóch ksiąg tego dzieła zastanawia się nad tym niełatwym problemem, odróżniając przyjaźń od życzliwości, zgodności itp. pokrewnych zjawisk. Niełatwego zadania podjął się autor jako ojciec piszący dzieło adresowane do syna Nikomacha. Nie znaczy to bynajmniej, że kierowały nim wyłącznie względy osobiste, gdyż wmontował ten problem w cały zespół rozważań o człowieku jako „zwierzęciu społecznym”, skazanym na współbywanie z innymi podobnymi istotami w obrębie różnego rodzaju społeczności, z których najważniejsza, tj. państwo, nie zawsze — jak wiadomo — wykazuje „dośrodkowe” tendencje mieszkańców.

Elementem — spajającym wszystkich obywateli w państwie i zapobiegającym przewrotom — jest właśnie „przyjaźń” (*filia*); możliwa jest ona także między nierównymi. W *Etyce eudemejskiej* Arystoteles pisze, że głównym zadaniem polityki jest wytworzenie wśród obywateli przyjaźni, a w *Polityce* wskazuje na to, że państwo jest związkiem opartym na przyjaźni. Przyjaźń prowadzi do tego, że obywatele państwa osiągnąć mogą jednomyślność. W ten sposób spełnia ona bardzo ważną rolę: powoduje zaprzestanie walki klasowej między wolnymi obywatelami państwa i — przyczyniając się do wzmocnienia ich solidarności — wzmacnia siłę klasy panującej. Nauka o przyjaźni — trudna do wmontowania w system arystotelesowski — ma wiele aspektów. Najczęściej łączy się ją z nauką o państwie (jak to na przykład uczynił ostatnio Kieczekian), co jest niewątpliwie słuszne, choć nie wystarczające. Pojęcie *filia* mieni się bowiem bogactwem znaczeń. Nie jest to cnota, lecz może ona zastąpić cnotę, zwłaszcza cnotę sprawiedliwości. Jest to też, będąca środkiem między brakiem grzeczności a jej nadmiarem, cnota jednostki. Jest to również norma dla każdego zespołu ludzi oraz solidarność obywatelska czy nawet ogólnoludzka życzliwość. Niektórzy uczeni (np. Dugas) skłonni są tłumaczyć to słowo jako „miłość”, inni podkreślają jego sens metafizyczny. W każdym razie tłumaczenie tego wyrazu przez „przyjaźń” nie oddaje znaczenia terminu. Tomasz z Akwinu łączył *caritas* z *amicitia*, a na tle arystotelesowskiej „przyjaźni” powstała być

może grecka idea ludzkości. Pole do snucia przypuszczeń jest olbrzymie, bo w pismach Arystotelesa brak jest definicji tego pojęcia. Ostatnio na ten temat pisał J. M. Cooper (*Friendship and the Good in Aristotle*, „The Philosophical Revue” 1977).

Niezawodny *Słownik techniczny i krytyczny* André Lalande'a sprawa tym razem zawód: nie znajdujemy w nim pojęcia przyjaźni. Stwierdził to ostatnio Jean-Louis Bruch, który w styczniu 1977 r. na kolejnym posiedzeniu Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego (jednym z jego założycieli był Lalande!) mówił na temat przeszłości i przyszłości filozofii przyjaźni<sup>2</sup>.

„Sytuacja obecna jest bezwątpienia jeszcze mniej korzystna dla przyjaźni aniżeli wieki poprzednie: niebываły rozwój etyki zawodowej w życiu publicznym i rodziny w życiu prywatnym doprowadził do ograniczenia roli przyjaźni, do jej marginalizacji...” — stwierdza autor na samym wstępie swych rozważań, pisząc, że złotym wiekiem przyjaźni były czasy starożytne i że jedynie Jan Jakub Rousseau był ich kontynuatorem wyznając, że miłość i przyjaźń stanowiły dwa bożyszcza jego uczuć. W interesującej dyskusji („Biuletyn” publikuje ją zawsze in extenso) zabierało głos wiele osób, m.in. Jean-Claude Fraisse, autor książki o filozofii przyjaźni w czasach antycznych; przypominał on rolę stoicyzmu w procesie uwiądnięcia przyjaźni i przypominał, że Spinoza był prawdopodobnie jedynym filozofem nowożytnym, który starał się pogłębić refleksje nad przyjaźnią.

Zamiast dążyć do sformułowania definicji przyjaźni (w tym wypadku i w wielu innych jest to czynność karkołomna) autor bada pojęcia do niej zbliżone: zyczliwość, zaufanie, sympatię itd., pilnie bacząc na ich genezę i finał. Nieco uwagi poświęca też konfliktowości w stosunkach międzyludzkich, co można by poszerzyć i pogłębić, tym bardziej, że już Diogenes Laertios prawdopodobnie od Arystotelesa zaczerpnął formułę jaka przetrwała do dziś: „nie ma przyjaźni, moi przyjaciele”. Nieprzyjaźń, antagonistyczna partnerka przyjaźni, która tak często przybiera postać nienawiści, jest tematem zawsze aktualnym: ostatnio, na przełomie bieżącego i ubiegłego roku mówiono np. o niej zarówno we Frankfurcie nad Menem (przy okazji nagrody księgarskiej) jak i w Warszawie, a Bogdan Kajzer („Kultura” nr 9/1978) polemizując na temat godności człowieka tak sformułował postulat mini-współżycia: „Nie wystarczy dążyć do urzeczywistnienia jakichś wartości, choćby najbardziej humanitarnych. Trzeba jeszcze robić to tak, aby w trakcie działania nie uwłaczać godności innych osób”. Przypomnieć trzeba, że jeszcze w połowie ubiegłego stulecia „ojciec pozytywizmu” Auguste Comte jako naczelną zasadę moralności postulował „życie dla innych” (*vivre pour l'autrui*), co powtarzał jego współpracownik Pierre Laffitte.

Powróćmy więc raz jeszcze do Arystotelesa, którego określenie człowieka jako „społecznego zwierzęcia” (*zoon politikon*) zrobiło tak wiel-

<sup>2</sup> Jean-Louis Bruch: *La Philosophie de l'amitié: son passé et son avenir*. „Bulletin de la Société française de Philosophie” Avril-Juin 1977 71-e Année No 2. Biuletyn ten zaczął wychodzić niemal równocześnie z założeniem Société, które utworzono w 1901 r., a którego obecnym przewodniczącym jest Henri Gouhier, a sekretarzem generalnym Suzanne Delorme. To ona właśnie opracowała (datowany 1978) „Biuletyn” zawierający *Table général des matières 1901—1975*.

(W języku polskim zob.: J. W. Przysła wska: *Przyjaźń w etyce Arystotelesa*. Lublin 1935; rec. J. Siwecki w „Przełęcz Filozoficzny” 1936 R. 33).

ką karierę, a który posługiwał się określeniem „życie w spójni ze wszystkimi ludźmi” (syn-anthropeuo) i który z tego punktu widzenia może być uznany za początkodawcę tradycji etycznego socjalizmu: nie w bojowym antagonizmie lecz w pokojowym współdziałaniu widział on istotę postępu. Trudno nie przypomnieć tu Piotra Kropotkina i jego książki *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju* (1902), którą pisał w Anglii w epoce, kiedy dla większości myślicieli ludzkość była — jak sam pisał — „zbiorowiskiem istot zawsze gotowych do walki wzajemnej”, podczas gdy także i sam Darwin zwracał uwagę na to, że najpomyślniej rozwijają się wspólnoty zwierzęce, posiadające największą ilość osobników skłonnych do współżycia i współpracy. Jeden tylko warunek uznawał Kropotkin za niezbędny i zarazem wystarczający dla rozwoju tej owocnej formy współżycia — likwidację kapitału, dzięki czemu zrodzi się nowa etyka, której rodowód — jak pisał — wywodzi się „z instynktu społecznego zwierząt”. Nic dziwnego, że dwa pierwsze rozdziały swe go dzieła poświęcił analizie pomocy wzajemnej w świecie zwierząt.

Nie oznacza to ani nawrotu do Kropotkina, ani tym bardziej pochwały arkadyjskiej bezkonfliktowości naszej egzystencji, oznacza natomiast odrzucenie apoteozy walki i nienawiści jako rzekomo jedynych i niezawodnych sposobów osiągnięcia celów, jakie społeczność uznaje za nadrzędne. Przeciwnie: tolerowanie „inności” jako niezbędnej przesłanki twórczych sporów prowadzi do tego, że tak właśnie pojęta „konfliktowość rodzi wolność” (Gesine Schwan w *Pochwale Filozofa*).

A jak wygląda kwestia współżycia w obrębie społeczności uczonych? Sprawa nie jest prosta, skoro są to niejako z natury rzeczy społeczności konfliktowe, a słynna dewiza o nadrzędności „prawdy” (różnie zresztą pojmowanej) nad przywiązaniem do osobowości przyjaciela lub mistrza (amicus Plato, magis amica veritas) maskuje często niewybredność wielu polemik, podejmowanych w imię „wyższych celów”. Zresztą nawet bynajmniej nie bojowo zorientowany Henryk Elzenberg stwierdzał, że „stan filozofowania jest stanem wojny...” i że „kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie” (*Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963 s. 358). Zbadanie mechanizmu sympatii i antypatii wśród intelektualistów nie jest proste, a okazją do zastanowienia się nad tym zjawiskiem stało się sympozjum w podparyskiej miejscowości Gressy (czerwiec 1978 r.), którego tematem była sieć myśli i uczuć, jak otaczała poczynania francuskiego uczonego i myśliciela epoki Oświecenia: „Les amis et les ennemis de Pierre-Joseph Macquer”. Ale to już inna sprawa.