

Voisé, Waldemar

Refleksje nad lekturą *The Voices of Time. A cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by Humanities, The Study of Time IV*. New York 1981

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 27/2, 429-447

1982

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. SZTUKA MYŚLENIA O CZASIE

The Voices of Time. A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities. Second Edition with a New Introduction by J. T. Fraser. Amherst: The University of Massachusetts Press 1981, XLIX+710 s.

The Study of Time IV. Papers from the Four Conference of the International Society for the Study of Time, Alpbach—Austria. Edited by J. T. Fraser, N. Lawrence, D. Park. With 26 Figures. New York: Springer Verlag 1981, XXV+287 s.

Niemal równocześnie ukazały się u schyłku 1981 r. dwie książki, upoważniające do umieszczenia takiego właśnie tytułu, jaki otwiera to omówienie. Pierwsza zatytułowana *Głosy czasu* (można mieć wątpliwość, czy jest to trafny przekład tytułu) jest drugim wydaniem książki, ogłoszonej po raz pierwszy w 1966 r. przez wydawnictwo George Braziller. Druga — to kolejny, czwarty tom *Studiów o czasie*, nie będący co prawda dokumentacją sesji w Alpbach w 1979 r., ale ukazujący dwie zasadnicze grupy omawianych tam zagadnień: „Początek i koniec” oraz „Muzyka i czas”.

Kiedy przed niemal 15 laty pisałam na temat pierwszego wydania książki Frasera (założyciela i sekretarza Międzynarodowego Towarzystwa Badań nad Czasem) zaczęłam od słów: „Dziwne to doprawdy, ale myśląc o tej książce mam skojarzenia raczej estetyczne niż intelektualne. Także i teraz, pisząc te rozważania, nie mogę się oprzeć pokusie porównania jej z fugą lub wariacjami na znany od dawna temat. Z pewnością nie tylko tytuł sugeruje te porównania [...]” („Isis” 1967). Pisałam też dalej o 33 wariacjach kilku motywów, jakie ukazują cztery części książki: czas i myśl; czas i człowiek; czas i życie oraz czas i materia.

Obecny przedruk zaopatrzył wydawca w nowy wstęp: *Toward an Integrated Understanding of Time*. Obok wariantów zasadniczych myśli, jakie Fraser sformułował w swych poprzednich książkach o czasie (a głównie w *Time as Conflict* 1978) znaleźć tu można także, przypominającą baconowskie „idola”, listę przeszkód utrudniających integrujące pojmowanie czasu (s. XXVI i nn.). Chodzi o świadome lub częściej nieświadome uleganie językowemu żargonowi (Jargon), pasję dowodzenia (Proof) oraz zależność rozważań od osobowości czasologa (Personality) i rodzaju jego wykształcenia (Schooling). Skoro przewyciężenie tych trudności jest warunkiem (co najmniej) poprawności myślenia o czasie, warto upomnieć się o realizację dwóch postulatów: szerszego uwzględniania uwarunkowań socjologicznych oraz odmiennego ułożenia tematów, a przede wszystkim rozpoczęcia prezentacji od stosunku człowieka do czasu, a nie od najbardziej bodajże abstrakcyjnej problematyki „myśli o czasie”; tym bardziej, że już przed wielu laty wydawca stwierdził, że „[...] temporal experience, it seemed, more than any other aspect of existence is all-pervasive, intimate and immediate; and life, death and time combine in a dialectical unity...” (s. XVIII). Najbardziej instruktywny wydaje się być piąty rozdział nowego wstępu, zatytułowany *Unity in Multiplicity* (s. XXXVIII i nn.), ukazujący pokusy i pułapki unifikacyjnych dążeń chronozoficznych.

Czwarty tom *Studiów o czasie* ukazuje — jak wiemy — zagadnienie początku i końca oraz rolę elementów czasowych w muzyce, a oprócz tego zawiera kilka innych rozważań oraz — bardzo cenny — dodatek bibliograficzny, opracowany przez J. T. Frasera: jest to selektywna bibliografia literatury o czasie od 1900 do 1980 roku. Czytelnika polskiego zainteresować może fakt, że ilustrację tytułową tego tomu stanowi reprodukcja afisza, jaki opracował F. Starowieyski w związku z wystawą *Anatomia czasu*; okoliczności tej wystawy, urządzonej w Muzeum Techniki NOT w Warszawie, wyjaśnia komentarz umieszczony na s. XXV tomu. Polska reprezentowana była w Alpbach przez trzech uczestników, których prace znalazły oddźwięk w książce i zostały opublikowane (dotyczą one początków czasu, stref czasowych w muzyce i warszawskiej wystawy).

Już choćby tylko powierzchowna lektura kilku artykułów — zamieszczonych w tych obu książkach — świadczy, że sztuka myślenia o czasie może być uprawiana dwojako, w zależności od tego, jak traktujemy czas, albo mając na uwadze pożytki płynące (lub mogące płynąć) dla naszej codziennej działalności, albo też starając się zrozumieć zjawiska nieodłączne od czasowych powiązań tego, co nas otacza. Codzienne zajęcia uwikłane są w splot działań wymagających uwzględnienia także i czasu, jakim dysponujemy: ci, którzy umiejętnie gospodarzą czasem, mogą niejako przedłużyć krótkotrwałość swego życia lub też — inaczej

mówiąc — nasycić życie większą ilością działań i refleksji. Dlatego czas, który Karol Marks uważał za „miarę społecznego bogactwa”, jest dziś przedmiotem zainteresowania nie tylko filozofów, biologów, fizyków itd., ale także ekonomistów i socjologów. Ci ostatni zwłaszcza, mając często na uwadze tzw. „czas rozporządzalny poza pracą”, obrali za temat swych rozważań także i tzw. „budżet czasu”, co bardzo często prowadzi do prób odpowiedzi na pytanie: „gdzie tracimy czas?”.

Każde myślenie uruchamia nie tylko rozum, ale i wyobraźnię. Jest tak również w przypadku myślenia o czasie, można więc je omówić jako umiejętność przejawiającą się w sferze teoretycznej lub praktycznej, z tym jednak, że żadna z tych sfer nie jest samodzielna. Najprostszy zabieg myślowy, tj. chronologiczne uporządkowanie faktów, jest pierwszym krokiem wiodącym ku wyjaśnieniu — sobie i innym — czasowego charakteru zjawisk. Stąd powiązanie naszych myśli z myślami naszych poprzedników jest tak samo ważne jak łączenie kolejnych ogniw łańcucha. Stale pojawiają się przecież nie tylko nowe zjawiska, ale odnawiają się stare w mniej lub więcej podobnej postaci. Ale w obu tych przypadkach każde pokolenie szuka rozwiązań dawnych i nowych zagadnień także i w przeszłości, zadając swym poprzednikom pytania dotyczące różnych zagadnień.

Jednym ze stale odnawiających się tematów jest kwestia postaci otaczającego nas świata natury, a jeden z wybitnych współczesnych filozofów fizyki, Carl von Weizsäcker, w swej książce o jedności przyrody doszedł do wniosku, że właśnie czas jest zasadniczym pojęciem, które umożliwia powiązanie różnorodnych rozważań w tym zakresie. Stwierdzając, że „człowiek jest skazany na posiadanie tradycji”, wyznaje, że dopiero cofnięcie się do Platona i Arystotelesa umożliwiło mu zrozumienie wielu pojęć współczesnej nauki. Można by tu dodać przykład z innej dziedziny: kiedy przed kilkunastu laty znaleziono w Etiopii szkielet istoty człekokształtnej ustalono datę wyjściową rodu ludzkiego na cztery miliony lat, a interpretacja tego odkrycia nie byłaby możliwa bez wniosków z teorii Darwina. Jeżeli zaś świat materii traktowany jest dziś jako zbiór mijających zdarzeń, nie można pominąć milczeniem faktu, że już na przełomie ubiegłego i bieżącego stulecia Bertrand Russell zamiast tradycyjnego obrazu świata jako zespołu rzeczy zaproponował nowy, twierdząc, że jest to układ przemijających wydarzeń.

Obok metod tradycyjnego operowania czasem poprzez układ kalendarza — ustalenie dzień świąt, rocznic — stosuje się dziś odmienne środki, jak choćby tzw. „ruchomy czas pracy”, co bynajmniej nie oznacza, że zawsze chodzi o przeliczanie ilości czasu na ilość dóbr materialnych w myśl zasady, że „czas to pieniądz”. Stąd znaczenie myślenia o czasie, traktowanym jako umiejętność zaangażowania nie tylko w czerpaniu bezpośrednio praktycznych korzyści, ale także uprawiana jako instrument doskonalenia osobowości.

Jeden z najdawniejszych, w dużej zresztą wierze akademicki, problem z tego zakresu — spór o wyższość czynnego lub biernego stylu życia (*vita contemplativa* i *vita activa*) — rozstrzygnięty został kompromisowo. Niedawno natomiast, na tle „trójwymiarowości” człowieka (wpleczonego między przeszłość, terażniejszość i przyszłość) powstało inne zagadnienie — wyższość jednej z tych trzech odmian czasu. Z jednej strony wiemy dobrze, jak wielką rolę odgrywa w naszym myśleniu i działaniu „bagaż przeszłości”, z drugiej — coraz większa ilość ludzi przeżywa tzw. „szok przyszłości” (oba te określenia są zresztą bardzo wieloznaczne i tak ogólne, że, aż ogólnikowe). Ale wiemy też dobrze, że nie tylko bardzo wielu myślicieli, ale także i my sami jesteśmy świadomi wagi terażniejszości, w obrębie której dzieje się wszystko, co dla każdego z nas jest tak ważne. Co jednak znaczy owo „tu i teraz” (*hic et nunc*), pojawiające się tak często w naszych myślach? Fenomenologia skierowuje naszą uwagę na to właśnie, co wiąże czas ze świadomością — pisał o tym niedawno Krzysztof Michalski, przedstawiając w „Twórczości” poglądy Husserla, Jamesa i Bergsona na tę sprawę.

Co do pojęcia „tu” mamy jaką-taką jasność, bo zazwyczaj chodzi o pewną konkretną przestrzeń, a raczej określone miejsce. „Teraz” nie daje się jednak łatwo określić: czy jest synonimem „teraźniejszości” jako swoista antyteza przeszłości i antycypacja przyszłości? Wiemy jednak dobrze, iż „przed-teraz” i „po-teraz” ustawicznie oscyluje między „już” i „jeszcze”, a więc trudno horyzontalną linię tzw. „upływu czasu” podzielić linią wertykalną, oznaczającą przerwy przemijania. Kiedy więc zanika przeszłość i kiedy pojawia się przyszłość? Czy dzieje się to w chwili obecnej, tj. „teraz”, gdy to co „było” staje się tym, co „będzie”? Jeżeli tak, to owo „teraz” nie jest punktem przecięcia się dwóch różnic ukierunkowanych linii. Przecież „stawać się” to nie „być”.

Kładąc znak równości między „czasowością” i „ciągłością”, fenomenolog koncentruje uwagę na czasie „wewnętrznym”, co jednak nie likwiduje ludzkiego zaniepokojenia istnieniem czasu „zewnętrznego”, jaki każdy może obserwować, widząc chociażby ruch wskazówek zegara, zmianę pór roku i ciągle starzenie się ludzi. Z drugiej jednak strony dobrze wiemy, że „upływ czasu” przez długie lata dostrzegamy tylko na widok innych i dopiero — mówiąc językiem Conrada — „smuga cienia” uświadamia nam, że nie jesteśmy wyjątkiem, bo starzejemy się tak samo jak inni. I wtedy zaczyna się często stress — nazwany dziś mównie „szokiem przyszłości”.

Czy więc ten lub ów myśliciel, modyfikując dorobek przeszłości, akceptował dominację tego, co „jeszcze-nie-jutro” nad tym, co „już-nie-wczoraj”? Czy jest więc „futurystą”? A jeśli się zważy, że przecież najwyraźniej za punkt wyjścia swych rozważań przyjmuje często filozofię przeszłości (Arystotelesa, Platona, Kanta itp.) na zasadzie opozycji

lub akceptacji — którym niemal zawsze towarzyszą propozycje modyfikacyjne — zasługuje z pewnością na miano nowatorskiego tradycjonalisty, a nie na zarzut konserwatyzmu. W takim razie tradycjonalistą-nowatorem jest myśliciel, który adaptując wartościową — jego zdaniem — część dorobku przeszłości czyni tak po to, aby oddać ją na usługi przyszłości; inaczej rzecz się ma z konserwatystą, tj. strażnikiem absolutnej nienaruszalności dawnych dogmatów.

Tego rodzaju pytań i hipotez jest wiele i w zasadzie nie ma końca refleksjom nad zagadnieniem „początek i koniec”, jakie stanowiło punkt zasadniczy rozważań w Alpbach latem 1979 r. Druga kwestia, o jakiej tam wiele mówiono, był „czas muzyczny”. Odsyłając zainteresowanych do lektury czterech opublikowanych referatów, pragnę zwrócić uwagę na pasjonujący mnie od ćwierć wieku temat, wiążący się z odczuwaniem i rozumieniem muzyki i ustawicznej obecności czasu w sferze dźwięku nie tyle „słyszanego”, co „słuchanego” (tę różnicę znają wszystkie języki europejskie, skoro znamy pojęcia *entendre* i *écouter*; *zuhören* i *heraus-hören*; *hearing music* i *listening to music* itd.). Trójkopodział na poznanie, uczucie i wolę nie tylko nie został powszechnie przyjętym, lecz także wiadomo, że ustalił się dopiero w końcu XVIII w (dokonał tego Johann Tetens, od którego przejął go Kant), kiedy to kult uczucia osiągnął punkt szczytowy. Jest jednak charakterystyczne, że jedna z najbardziej konsekwentnie przemyślanych teorii prawa i moralności zbudowana została z początkiem XX w. przez Leona Petrażyckiego właśnie na podłożu wyodrębnienia czwartej kategorii zjawisk psychicznych, to znaczy na emocjach, w których bierze udział zarówno element intelektualny, jak i uczuciowy. Podobnie i słuchanie muzyki (a nie tylko jej „słyszenie”!) zawiera w sobie dużą dozę elementów czasowych, co godne jest zarówno uwagi, jak i dalszej refleksji: jak odczuwamy muzykę i jak ją rozumiemy?

Tak więc raz jeszcze można się przekonać, że tematu zatytułowanego „czas” nie trzeba szukać — pojawia się on sam, a wraz z nim pojawiają się kłopoty; głównie zaś ten, który ujawnia komplikacje związane z próbami wbudowania go w obręb najważniejszych zagadnień, trapiących człowieka od zarania dziejów. Od banalnego i powtarzalnego od wieków stwierdzenia, że czas wszystko odmienia, do mniej lub więcej samodzielnego przebijania się przez gąszcz myślenia o czasie — droga jest daleka, warto jednak ją przebrnąć, nie odrzucając od razu tego, co w pierwszej chwili wydaje się nam niezrozumiałe. „Ludzie nie mają teraz czasu, aby poznawać, kupują rzeczy gotowe w sklepach” — pisał Saint-Exupéry. Ale można bodaj spróbować przełamać tę barierę choćby na drodze kontaktu ze światem cudzych myśli na ten temat. Po to, aby zdać sobie następnie sprawę z własnych przemyśleń. Obie książki mogą znakomicie tę pośredniczącą rolę spełnić i dlatego warto, moim zdaniem, do nich sięgnąć.

2. JEZYK MIĘDZY MYŚLĄ A RZECZYWISTOŚCIĄ

Ladislav Tondl: *Problems of Semantics. A Contribution to the Analysis of the Language of Science*. Dordrecht—Boston—London: Reidel Publishing Company 1981 XIV+403 s. (Boston Studies in the Philosophy of Science vol. 66).

To, co dziś najczęściej nazywa się semiotyką — tj. dyscypliną językoznawczą badającą znaczenie wyrazów — ma za sobą wiele lat rozwoju. Nie licząc czasów dawniejszych i nie powtarzając tego, co pisałem w refleksji *Język i myśl* („Kwartalnik...” R. XXIII: 1978 nr 2), u progu wieku Oświecenia francuski wszechstronny uczony Maupertuis, postulując nowe dziedziny wiedzy, pisał w rozprawie *Sur l'origine des langues et la signification des mots*, że nauka o języku nie tylko umożliwiła poznanie naszej wiedzy (*connaissance*), ale także ukazuje początki kształtowania się umysłu (*esprit*). Dalej zaznaczał, że językoznawstwo to nie tylko pomost między poznaniem a rzeczywistością, ale także łącznik międzydyscyplinarny. A kiedy ogłaszał swój *Lettre sur les progrès des sciences* (wraz z poprzednią rozprawą ogłoszony on został w *Dzielnach wszystkich*, które pojawiły się po raz pierwszy w 1738 r., a więc jeszcze za jego życia), zaznaczał, że studia nad językiem wyjaśnić mogą genezę pojęć. Nie rozwinął jednak tych idei, koncentrując uwagę na „języku uniwersalnym”, o jakim już przed nim marzyło wielu (Komeński, Wilkins, Leibniz i in.).

Dziś semiotyka — zwana też semiologią i pojmowana głównie jako nauka o znakach — zrobiła wielką karierę. Przed kilkunastu laty W. M. Urban, autor książki *Language and Reality*, stwierdzał, że cała historia kultury da się sprowadzić do historii języka. Miał więc rację Ernest Cassirer, kiedy ukuł przed kilkudziesięciu laty oryginalne określenie człowieka — „animal symbolicum”.

Oryginalną wersją książki, która pojawiła się teraz w tłumaczeniu angielskim były wykłady, jakie profesor Ladislav Tondl wygłosił na Uniwersytecie Karola w Pradze w latach 1958—1959. „Jest to książka o języku, a w szczególności o języku nauki, choć autor nie jest filologiem” — stwierdza prof. Tondl we wstępie (s. XIII) i zaznacza, że nie pisze o wszystkim, co wiąże się z językiem naukowym, lecz tylko o kilku centralnych zagadnieniach metodologicznych, przy czym ogranicza się do „nauk empirycznych” (*empirical sciences*), w obrębie których istnieją ważne pojęcia obiegowe, jak np. „wyrażać”, „znaczyć”, „oznaczać” itd. Podczas gdy w pierwszych partiach książki widoczna jest łączność zagadnień z cybernetyką, przy końcu przeważają rozważania z teorii informacji. Oto wykaz rozdziałów książki: *the concept of semantics; semantic concepts; the semantics of logical concepts; sense and denotation; the criterion of sense; semantics and some problems of*

ontology; scientific activity in terms of semantic information; the semantics of preference attitudes; informational synonymity; the semantic evaluation of graphic communication.

Piszący te słowa — spodziewając się, że książka zostanie należycie oceniona przez specjalistów — wyznaje, że otarł się (i tylko otarł!) o te zagadnienia, słuchając wykładów Tadeusza Czeżowskiego, jednego z uczniów Kazimierza Twardowskiego. Działo się to w Toruniu w latach 1946—1950, w atmosferze przyjacielskiej i twórczej opozycji, jaką wobec wielu jego poglądów reprezentował Henryk Elzenberg, który w tym samym czasie wykładał aksjologię na tym samym uniwersytecie. Dopiero później, kiedy w 1963 r. ogłosił on swe nieprofesorskie aforyzmy pt. *Kłopot z istnieniem*, można było się dowiedzieć, co myślał o „twardoszczkach”: „są to biurokraci ścisłości”. Nic więc dziwnego, że na wykładach i seminariach pobrzmiwały często różne warianty myśli, jaką sformułował już w maju 1940 r. pt. *Język złym punktem wyjścia*: „Rzeczywistość składa się z treści indywidualnych, które nie mają odpowiedników w słownictwie: słownictwo jest zbiorem znaków dla pojęć; pojęcia to sieć kratek narzuconych na rzeczywistość. Dlatego między innymi zaufanie do języka to zły punkt wyjścia dla poznania rzeczywistości”. Trzy lata później, 8 lipca 1943, zanotował uwagę pt. *Coś o języku*, w której ideałowi pełnej formalizacji języka przeciwstawił kontrideał tak samo nierealny jak i ideał: aby mianowicie rozmówca wyczuwał każdorazowo znaczenie różnych nieuściślonych terminów „[...]”; dałoby to — kończył — częściowe przynajmniej uniezależnienie poznania od sugestii tkwiących w języku jako czymś gotowym i sztywnym, pozbycie się niezdolności rozłamem między myślą a rzeczywistością”.

Choć dziś nie mówi się już o „myśli” i „rzeczywistości”, lecz o związkach między „językiem” a „strukturą” (pisze o tym R. C. Lyndon w książce o logice matematycznej), problem jest nadal otwarty, podobnie jak stale aktualna jest myśl Bergsona, który pisał, że chcąc poznać człowieka trzeba patrzeć, co i jak on robi, a nie słuchać, co mówi. Wspomniane wyżej „struktury” budzą zresztą mój niepokój, bo wydaje się, że myśl odkrywcza jest najczęściej myślą językowo pozastrukturalną, gdyż — z reguły niekonserwatywny — twórca chce się przecież wydostać poza ogólnie akceptowaną sferę pojęć i znaków. W ten sposób zarówno język twórczy, jak język twórców, a więc języki nowe, a co najmniej inne niż dotychczasowe, pozostawałyby poza sferą badawczą jako nietypowe, bo niezaprogramowane. Wiemy prócz tego, że świat materialny — określane zazwyczaj mianem „rzeczywistości” — może być przedstawiony przy pomocy różnych języków nawet przez ludzi mówiących tym samym potocznym językiem (a więc Polaków, Anglików, Rosjan itd.). A cóż dopiero świat niematerialny, którego przecież nie sposób uznać za nierzeczywisty. Swoją zaś drogą warto by te uwagi

zweryfikować właśnie z punktu widzenia historii językowych znaków i naukowej terminologii. W dobie komputerów nie jest to zadanie zbyt pracochłonne, a może okazać się pożyteczne.

Na okładce książki przeczytać można informację, że podstawę rozważań autora był schemat dialogu (the scheme of the dialogue); sądzę, że będzie mi więc wybaczone to, co przypominę, a mianowicie narodziny tej dialogowej koncepcji myślenia, skoro zbyt często dialog okazuje się tylko rozpisany na głosy monologiem, co dokonuje się zwłaszcza tam, gdzie „język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie”; stwierdził to zresztą poeta doskonale zorientowany w możliwościach rozwoju tej orientacji, choć pisał już dawno.

Zanim został zamordowany podczas słynnej „nocy św. Bartłomieja” w 1572 r. Pierre de la Ramée (Ramus), w obliczu trudności teoretycznego ujmowania rzeczywistości uprawiał dwojaki krytyczny dialog: z przeszłością (w imię potrzeb rozwoju nauki blokowanej przez konserwatyzm, co zrodziło jego krytykę Arystotelesa) i ze współczesnymi mu uczonymi (w imię pożyteczności arytmetyki, upraktycznienia geometrii itd.). W ten sposób każdego partnera dialogu — bez względu na to, czy był nim starożytny myśliciel czy współczesny mu intelektualista — uważał za twórczego antagonistę, który, myśląc inaczej, pozwala mu myśleć lepiej. Niektórzy pisarze ciągle jeszcze traktowali dialog jako formę wykładu swych poglądów, ale zdarzali się i tacy, którzy — jak Ramus — pojmowali go jako zabieg myślowy ułatwiający znalezienie prawdy. Współczesny Ramusowi Andrzej Frycz Modrzewski w swej wydanej po raz pierwszy w Krakowie w 1551 r. *Poprawie Rzeczypospolitej (De Republica emendanda)* zaznaczył w przedmowie, że spisuje swe myśli w formie dialogu, „jakiej najlepiej samemu nauczyć się i drugich pouczać można”. Kiedy zaś w 1581 r. niejaki Stefano Guazzo ogłaszał w Wenecji swą książkę *La civil conversazione*, dialog i w ogóle wszystkie formy swobodnej dyskusji określił jako „sito prawdy” (*il cribro della verità*). Właśnie w związku z takim dialogiem dokonała się zmiana w pojmowaniu dialektyki, którą naprzód wiązano z retoryką (a więc narzędziem przekazywania wiedzy już osiągniętej), a potem nazwano „instrumentem wiedzy”, którym to określeniem posłużył się uczeń Ramusa i nauczyciel Komeńskiego, Johann Heinrich Alsted w dziele *Clavis artis Lulliane* (1609). O tym natomiast, jak ściera się monizm i dualizm w historii refleksji nad myśleniem i mową pisał niedawno E. Grodziński w książce *Monizm i dualizm. Z dziejów refleksji filozoficznej* (Wrocław 1978), a ciekawa recenzja tej książki ukazała się w „Ruchu Filozoficznym” (t. XXXVII: r. 1979 nr 3/4).

Jeżeli język nauki pojmiemy jako instrument społecznego działania, służącego rozwojowi człowieka, wówczas ujawni się istotny sens semantyki jako dyscypliny ukazującej możliwości człowieka, którego Komeński

określił jako „animal disciplinabile”. Przyzwyczajiliśmy się „animal” tłumaczyć jako „istota”; nie upierając się, aby przywrócić temu słowu sens właściwy i mówić po prostu o „zwierzęciu”, skłonny jednak byłbym uważać, że istoty tego zwierzęcego człowieczeństwa nie oddają ani określenia „animal sociale”, ani „animal symbolicum”, ani „animal disciplinabile”, i wypowiadam się na rzecz „animal fallax”. Posłużył się nim u schyłku XVI w. Girolamo Cardano, słusznie uważając, że widziany z punktu widzenia rozwoju umysłowego człowiek — to „zwierzę omylne”, które nie tylko samo się myli, ale także wprowadza w błąd innych (świadomie lub nieświadomie). Stąd waga rozważań o języku, jakim się to „omylne zwierzę” posługuje. Są one bez wątpienia ważne, ale czy najważniejsze? Wiemy przecież, że między myślą a rzeczywistością (lub: językiem a strukturą) pełno jest pojęć dalekich od istoty rzeczy, tak często dostrzeganej przez poetów, a tak rzadko widzianej przez uczonych. „Językowość” intelektualnej kultury można także podać w wątpliwość w inny sposób. Oto język „mówiony” lub „pisany” nie jest wyczerpującym (a więc pełnowartościowym) instrumentem ani poznania, ani komunikowania. Poza jego sferą pozostaje przecież język „myślany”, którego istnienie znali już Grecy, kiedy ludzi unikających agory określali jako „idio”. U progu wieku Oświecenia John Locke zwrócił uwagę na poruszających wargami „prostaczków”, którzy myślą intensywnie, choć nie mówią, a Leibniz uważał język obrazowy za skuteczny środek unikania myślowego werbalizmu. Warto także pamiętać zarówno o roli milczenia w życiu człowieka (pisze o tym Izydora Dąmbska w *Znakach i myślach* — wydanych w 1975 r.), jak i o tym, co Georges Steiner nazywa „wewnętrznym monologiem człowieka”. Obszernie dyskutowano o tym w 1975 r. podczas jednego z kolejnych *Rencontres Internationales de Genève*.

Język nie identyfikuje myśli i materii, bo nie dają się one do siebie zredukować, lecz — jako pomost między nimi — ukazują ich wzajemne oddziaływanie, to znaczy pomaga oświetlić (jak powiedziałby Karl Popper) „Body-Mind Problem”. Ale tu właśnie powstają — mówiąc językiem Bacona — „idola fori” tj. złudzenia lęgnące się w niedoskonałości i wieloznaczności mowy, jaką każdy z nas posługuje się na „myślowym targowisku”.

Zgodnie z tytułem książki autor zajął się rolą języka jako środka międzyludzkiego porozumiewania się i swoistego osvajania świata zewnętrznego przez człowieka. Sądzę, że w oczekiwaniu na kompetentnego recenzenta (pojawi się on zapewne bardzo szybko i nie będzie z pewnością odosobniony!) Profesor Tondl wybaczy mi chyba dyletanckie wątpliwości, dotyczące języka w ogóle, gdyż także i one zrodziły się na marginesie — powierzchniowej na razie tylko — lektury jego mądrej, pożytecznej i pięknie wydanej książki.

3. NOWE WARTOŚCI NOWEGO ŚWIATA

Tenth International Conference on the Unity of the Sciences: The Search for Absolute Values and the Creation of the New World. Abstracts. New York—Seoul: International Cultural Foundation 1981 32 s.

Explaining Unification Thought. Editor: Sang Hun Lee. New York: Unification Thought Institute 1981 XXIV+357 s.

Research on the Unification Principle. Seminars of Korean Scholars on Unification Ideology. Praca zbiorowa. Seul: Son Hwa Press 1981 304 s.

„Prognostyka” — Nowe Publikacje. Warszawa: Biblioteka PAN 1981 nr 7/8 s. 28

Nie licząc tych, którzy są — mniej lub więcej świadomymi — ofiarą urojonego i anachronicznego celu, jaki uświęca wszystkie możliwe środki zmierzające do jego realizacji „hic et nunc”, inni — również bardzo liczni — mieszkańcy naszej planety też są w kłopotliwej (co najmniej) sytuacji, bo zdają sobie sprawę, że rację miał Eistein, gdy przyczynę wielu ludzkich nieszczęść widział w dysproporcji między doskonałością narzędzi i niedoskonałością celów.

Z propozycją zlikwidowania tej dysproporcji piszący te słowa zapoznał się w listopadzie 1981 r. w Seulu (Korea Południowa) po z górą dwudziestu godzinach lotu (via Paryż i Anchorage na Alasce), gdzie odbył się Międzynarodowy Kongres — zorganizowany przez International Cultural Foundation z siedzibą w Nowym Yorku. Lektura dołączonego do zaproszenia (wraz z załącznikiem w postaci biletu lotniczego) prowizorycznego programu, który okazał się niemal identyczny z tym, co zrealizowano podczas Kongresu, była zachęcająca i świadczyła o oryginalności koncepcji. Zagadnieniu centralnemu — jakie sformułowano w tytule — *W poszukiwaniu absolutnych wartości i tworzenie nowego świata* — poświęcone być miały obrady pięciu zasadniczych grup: *Terazniejszość; Energia; Przyszłość społeczeństwa a technika; Przekształcenia jednostki w społeczeństwie i Zmiany świadomości*. Otrzymane na miejscu (w przeddzień otwarcia Kongresu) materiały, a przede wszystkim streszczenia i dokładny program sesji, ułatwiły orientację w całości imprezy: w każdej z pięciu zasadniczych grup wydzielono kilka podgrup, których obrady — wraz z kilkoma wycieczkami w najbliższe okolice — tworzyły całość dziesiątego (a więc jubileuszowego) Międzynarodowego Kongresu. Jego miejsce wybrano bynajmniej nie przypadkowo, gdyż w tej części kraju urodził się założyciel Fundacji — Sun Myung Moon. Figurujące wśród referantów i przewodniczących sesji nazwiska (wśród nich kilku laureatów Nobla) gwarantowały wysoki poziom rozważań i dyskusji nad bynajmniej nienowym i niełatwym tematem.

Historyk nauki wie, że już od schyłku średniowiecza procesowi podskórnej emancypacji dyscyplin towarzyszyła stale wizja jedności nauki, która przetrwała kilka wieków. Szczególną wagę miała pierwotna biblijna pochwała przebywania w szczęśliwym świecie jedności „*Quam bonum est, fratres, habitare in unum*”. Jej echem były rozważania wielu pisarzy; tak np. Pico della Mirandola u schyłku XV w. ogłosił traktat *De ente et uno*, a w sto lat później Giordano Bruno żył pod urokiem metafizycznego monizmu, pisząc w *Spaccio della bestia trionfante*: „*uno è lo ente buono et vero*”. Potem, mimo zasadniczych między nimi różnic, Platon i Arystoteles służyli za wzór: platoński prymat idei ogarniał cały system wiedzy tak samo jak arystotelesowska synteza, w której miejsce idei zajęła (mająca prymat) forma; zmierzało to do *reductio ad unum*. Dla Franciszka Bacona i Kartezjusza — znów mimo odmienności ich stanowisk — *philosophia prima* była nauką powszechną (*mathesis universalis*), jednoczącą wszystkie inne, a potem Komeński zalecał pansofię jako wszechogarniający system; także Leibniz, zmarły u progu wieku Oświecenia, marzył o sprowadzeniu całego ludzkiego poznania do jedności, zaznaczając, że różnaitość cieszy człowieka wtedy tylko, gdy wiąże się z jednością (*delectat nos varietas, sed reducta in unitatem*). Zamiast pedantycznie mnożyć listę nazwisk, wystarczy powiedzieć, że stąd między innymi wywodziła się tendencja do powiązania wszystkich nauk w jeden powszechny system encyklopedyczny (pisał o tym R. Mc Rae w książce *The Problem of the Unity of Science: Bacon to Kant*. Toronto 1961). Kiedy u schyłku bieżącego roku francuski socjolog, Edgar Morin, pisał o potrzebie „dialogu z zagadką wszechświata” w celu przekroczenia granic XX wieku (jego książka, wydana w r. 1981, nosi tytuł: *Pour sortir du XXe siècle*), postulując formę poznania oscylującą między tym co racjonalne i tym co nieracjonalne, nie protestował przeciwko nazwaniu go „encyklopedystą roku dwa tysiące”; mając jednak na uwadze pojęciowy, a nie informacyjny charakter tego encyklopedyzmu, rozróżnił pojęcie „encyclopédiste” od „encyclopédant”, za którego się uważa, gdyż pragnie powiązać to, co jest rozdzielone („Le Monde” 29 listopada 1981).

Kilka wstępnych wystąpień, wiążących jedność nauki z jednością religii, wyjaśniło bliżej sens napisu, jaki znaleźć można nad bramą położonego w górach buddyjskiego klasztoru Tongdo-so, założonego w 647 r.: „Ochronić świat, doskonaląc prawdę”. Chodzi mianowicie o prawdę pojmowaną szeroko, zarówno „logiczną”, jak i „moralną”. Miał ją na uwadze Gandhi, gdy tak często posługiwał się określeniem „siła prawdy” (*truth-force*). O buddyzmie Gandhiego jako „etycznego geniusza” (tak nazwał go Henryk Elzenberg) wiedzą wszyscy, natomiast znacznie mniej znany jest podziw dla chrześcijańskiego „Kazania na górze”, w którym także jednoczy się dobro i prawda. Stąd te wstępne referaty nie były

niespodzianką dla tych, którzy wiedzą, że Reverend Moon jest założycielem Kościoła Jedności (*Unitarian Church*), o którym dowiadujemy się zazwyczaj z prasy jako o „ruchu sekciarskim” (ostatnio: A. Woodrow, *Les sectes en France*, „La Monde” z 22 listopada 1981 r.), mało wiemy natomiast o jego orientacji ujednoczenia nauk. Twierdzenie, że wszystkie dyscypliny dadzą się sprowadzić do jedności, trudne byłoby dziś do utrzymania, jednakże ukazywanie dowodów, potwierdzających tę unifikacyjną hipotezę, w wielu przypadkach z pewnością zasługuje na uwagę w dobie specyficznego rozdrobnienia, które uboży horyzonty ludzkiego myślenia. Nie trzeba jednak zapominać, że na historyków unifikacji czeka pułapka, bo bliższa lektura dawnych pisarzy wykazuje często, że co było u nich wspólne, to jest tylko powierzchowne, natomiast właśnie to, co ich różniło, było bardzo ważne, tj. decydujące dla dalszego rozwoju myślenia.

Ciąg dalszy obrad unifikacyjnego Kongresu zgodny był z programem, obejmował więc kilkadziesiąt referatów naświetlających wspomniane wyżej zagadnienia ogólne: podczas gdy dwie pierwsze grupy miały charakter często dość szczegółowy i specjalistyczno-informacyjny (surowce, przemysł, zasoby krajów rozwijających się, rozwój techniki itd.), trzy pozostałe zespoły obradowały nad problematyką znacznie bardziej ogólną i w dużej mierze zorientowaną przyszłościowo. Kilka tematów, szczególnie ważnych i ciągle aktualnych, stało się przedmiotem obrad plenarnych, jak np. temat „Alternatywa przyszłości — głód czy sytość?”, który przedstawiło dwóch referentów; jeden z nich reprezentował optymistyczny, a drugi pesymistyczny punkt widzenia, przy czym po ożywionej dyskusji (każdy z dyskutantów miał prawo do mówienia w ciągu 15 minut), referenci odpowiadali na pytania stawiane zarówno „z sali”, jak i „z katedry”.

Wśród kilku innych omawianych zagadnień, dwa są ważne dla historyka kultury umysłowej: „Początki ludzkiego myślenia” (chodzi tu m. in. o podobieństwa i różnice między człowiekiem i zwierzęciem) i „Zmienienna rola nauki”. O pierwszym była mowa m.in. w refleksji pt. *Prowokacja współczesnego biologa* (dotyczyła książki E. O. Wilsona — zob. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” R. XXIII: 1978 s. 753), warto więc w tym miejscu zastanowić się nad zagadnieniem drugim na przykładzie dawnej i nowej wizji nauki. W 1624 r. Bacon naszkicował krótki przegląd badań naukowych (*Magnalia naturae*), liczący z górą 30 punktów. Pewne jego postulaty budzą dziś uśmiech (np. konieczność wynalezienia „mniej obrzydliwych” środków przeczyszczających), a inne dowodzą żywotności odwiecznych dążeń człowieka (kuracje odmładzające, przedłużanie życia itp.). W miarę czytania jednak uśmiech znika, bo dowiadujemy się np., że opóźniania starości bynajmniej nie utożsamiał on ze zwykłym przedłużaniem egzystencji, bo postulował łagodzenie cier-

pień, zwiększanie siły i aktywności człowieka, powiększanie i doskonalenie umiejętności umysłowych oraz ludzkich przyjemności; przewidywał też tworzenie nowych gatunków zwierząt i roślin, a także produkowanie nowych nawozów w celu podwyższenia żyzności gleby. Największa ilość tych postulatów dotyczyła usprawniania przemysłowej i ekonomicznej działalności człowieka, jak np. przyspieszenie dojrzewania roślin, fabrykacja nowych zapraw murarskich, wytwarzanie nowych gatunków papieru itp. Nawet dziś niektóre dezyderaty Bacona nie straciły na aktualności, jak choćby regulacja pogody przez wywoływanie sztucznego deszczu i odpowiedniego nasłonecznienia oraz wytwarzanie nowych pokarmów z substancji dotąd nie wykorzystywanych. Niektóre z tych pomysłów długo uchodziły za nierealne, a Engels w *Dialektyce przyrody* nazwał Bacona fantastą z tej przyczyny, że m.in. przewidywał możliwość modyfikacji fizycznego wyglądu człowieka.

Zważywszy, że następne pokolenia mogą osądzić nas nie mniej surowo, niż my sądzimy naszych poprzedników, warto chyba zastanowić się nad pożytkiem sformułowania takiego katalogu jako zwierciadła naszych potrzeb, ukazujących aktualną hierarchię wartości. Dla ułatwienia zadania dobrze będzie przypomnieć sobie listę szczególnie pilnych wynalazków, ogłoszoną około 1970 r. przez czasopismo „The Futurist”. Przewidywano tam wynalezienie maszyny do automatycznego składania ubrań, taniego projektora wyświetlającego na ścianie obraz widoczny na ekranie telewizora, niezawodnego środka przeciw poceniu się okularów itd. Studenci uniwersytetu w Illinois uzupełnili tę listę, domagając się m.in. wynalazienia aparatu wyłączającego słuch (w celu izolowania się od hałasu), wyeliminowania kciuka, gdyż jest nieprzydatny, umożliwienie głośnie obrotu o 360° (dla zwiększenia pola widzenia) i usunięcia piersi u kobiet, bo psują sylwetkę, a dzieci można karmić inaczej.

Mimo prowizoryczności tego nowego katalogu, zestawienie go z baikonowskim jest nie tyle żenujące, co symptomatyczne, gdyż potwierdza opinię, że nasza myśl naukowa — idealnie wyspecjalizowana — rozwija się wprawdzie dobrze, ale nie w dobrym kierunku. Nic więc dziwnego, że w różnych sformułowaniach słyhać często dezyderat ułożenia nowej tablicy wartości, wywodzącej się z nowych założeń aksjologicznych. Między innymi właśnie w tym celu warto zapoznać się z książką, zawierającą wykład zasad myślenia unifikacyjnego (*Explaining Unification Thought*), gdzie obok omówienia zagadnień epistemologicznych, etycznych, pedagogicznych i metodologicznych znajdujemy (s. 199—212) krótki wykład aksjologii. Jej niezbędność ukazana została na tle sprzeczności między dawną a nową wizją świata, a sama aksjologia — zarówno jako nauka teoretyczna, zajmująca się „rozumieniem wartości (*the meaning of value*), jak i namysł — zorientowany praktycznie w potrzebach dzisiejszego świata; za podstawową uznaje autor zasadę „celowości i stworze-

nia" (*purpose of creation*), której odpowiada harmonia między dodatnimi i ujemnymi elementami ludzkiej działalności (*give-and-take harmony* — s. 206), urastająca do rangi prawa stosunków międzyludzkich opartych na metodzie unifikacyjnej (s. 338 i n.).

Wspomniana wyżej zasada „celowości stworzenia” przedstawiona została wszechstronnie w książce dotyczącej „unifikacyjnej reguły”, która jest podstawą Zjednoczonego Kościoła założonego przez Sun Myung Moona. Wystarczy choćby tylko rzucić okiem na spis treści, aby przekonać się, że właśnie pojęcie jedności stanowi motyw przewodni myślenia autorów, którzy ukazują go w świetle podobieństw i różnic charakteryzujących zarówno inne, jak i pokrewne doktryny religijne i naukowe, wśród których marksizm zajmuje ważne miejsce. Także i podczas obrad Kongresu omawiano te zagadnienia w perspektywie — jak czytamy — „ponadnarodowej” (*The Supranational Movement*), co oczywiście wymagało krytycznego spojrzenia na chrystianizm, islam i marksizm. W ten sposób powracamy do punktu wyjścia, a więc dawnej wizji jedności widzianej dziś w odmiennym świetle przez uczestników dziesięciu seminariów, o których czytamy we wstępie do książki: “These seminars on the Unification Principle were planned in response to the growing interest in the Unification Church, both within Korea and overseas”.

Nie wdając się w merytoryczną dyskusję i pragnąc na razie tylko poinformować o tego rodzaju neounifikacyjnej propozycji, nie można pominąć faktu, że tendencja ta jest wyraźna zarówno w sferze estetycznej, jak i etycznej oraz intelektualnej. Nie powtarzając refleksji nad aksjologią, nie można pominąć milczeniem powiązania z obradami Kongresu zarówno fundacji Szkoły Artystycznej (*Arts School*) w której kształcą się umiejętności baletowe, muzyczne i plastyczne koreańskich dzieci, jak i działalności Światowej Akademii Pokoju, grupującej profesorów wyższych uczelni Stanów Zjednoczonych (oficjalna nazwa brzmi: *Professors World Academy of the United States*) i ma swoje filie we Francji, Japonii, Korei, Wielkiej Brytanii i Federalnej Republice Niemiec. Unitariańska tendencja przyświeca też pomysłowi komunikacyjnego powiązania Półwyspu Koreańskiego z Japonią (*International Highway*), co wiąże się zarówno z intencją zbliżenia narodów, ale także z historycznym przypomnieniem kulturotwórczej roli wielu półwyspów (Grecja, Italia itd.).

Data zaproszenia na Kongres zbiegła się z otrzymaniem kolejnego numeru „Prognostyki”; co prawda był to numer kwietniowy, ale tym razem dobrze znany „poślizg” wydawniczy sprzyjał zapoznaniu się z treścią tego numeru w perspektywie uczestnictwa w międzynarodowej imprezie, mającej przecież charakter najwyraźniej prognostyczny. Tym razem przeważały tu informacje o zawartości czasopism zagranicznych, takich jak „Technological Forecasting and Social Change”, „Technology Tomorrow”, „Futures”, „Umschau in Wissenschaft und Technik”, „Science et Vie”, „Alternatives” itd.

Zacznijmy więc od alternatywy, kwestii anonsovanej już przez czasopismo noszące taki tytuł. Krótkie streszczenia każdego z artykułów ukazują jasno korzyści płynące z alternatywności prognozowania. Każda propozycja takiego lub innego modelowania przyszłości ukazywana jest nie w postaci jednego jedynie możliwego pomysłu, lecz jako — zdaniem autora — najbardziej pożyteczny wariant, którego realizacja sprzyja rozwojowi całego kompleksu zadań, a nie tylko wzrostowi jednej (wyzolowanej) placówki. Już numer 2 omawianego zeszytu (w sumie liczy on 82 pozycje wyposażone w krótkie streszczenia; zainteresowanych odsyłam do lektury całości) mówi o „dwu aspektach strukturalnego modelowania”; potem kolejno czytamy o „interdyscyplinarnej naturze procesów decyzyjnych” (nr 12); dwóch scenariuszach modelowania (15); szerszym kontekście tego systemu (18) i potrzebie jego decentralizacji (19); o ryzyku związanym z brakiem innowacji (25); o „przedsiębiorstwach w obliczu alternatywnej strategii” (26); potrzebie konfrontacji opinii fachowców i urzędników (28); „alternatywie możliwości składowania odpadów promieniotwórczych” (50); korzyściach analizy niepowodzeń „pozytywnych” i „negatywnych” (52); „dwubiegunowości i wielobiegunowości modelowania” (54); trzech nurtach myślenia w pojmowaniu praw człowieka (69) i „kilku modelach podejmowania decyzji” (81). Wniosek jest jasny: nowy styl rozumowania wynika z pluralistycznych założeń i wymiany różnorodnych myśli, co — w obliczu co najmniej alternatywy — zmniejszyć może niebezpieczeństwo, które Bronisław Malinowski uznał za typowe dla najbardziej prymitywnych struktur społecznych: „jednomysłność i konserwatyzm”.

Łatwo zauważyć, że pojęcie modelu pojawia się w tym „cudzoziemskim” zeszycie bardzo często. Figuruje ono w następujących pozycjach: 1, 2, 15, 16, 18, 53, 54, 61, 68, 80, 81 i 82, przy czym występuje najczęściej już w tytułach książek lub artykułów. Pozwala to porównać nowatorskie modelowanie ze staroświeckim planowaniem: inspiracja modelowa polega głównie na adaptowaniu wzorca do warunków istniejących „tu i teraz”, tj. na kształtowaniu przyszłej realizacji modelu przy uwzględnieniu aktualnie istniejących możliwości. Planowanie natomiast oznacza najczęściej myślenie o przyszłości w kategoriach terażniejszości, bo „planiści” — uważając przyszłość za proste przedłużenie terażniejszości — zakłada z góry, że możliwości realizacji będą albo większe albo (co najmniej) takie same jak te, które widzi „hic et nunc”. Nie przypadkowo więc *Słownik wyrazów obcych* PWN (Warszawa 1971, s. 576) informuje, że „planować” to „kierować procesami gospodarczymi zgodnie z uprzednio ułożonym planem”. Nr 48 informuje nas o skutkach tak pojmowanego planowania na przykładzie Tamy Assuańskiej i słusznie określa to jako „Fehlplanung”. Owa „uprzedniość” wygląda inaczej w modelowaniu bo wzorzec wyprzedza wprawdzie myśl adaptatora, ale — nie deter-

minując jej bez reszty — pozwala na swobodną ocenę aktualnych możliwości w świecie możliwości istniejących w przeszłości. Warto by zresztą zbadać zależności koncepcji planowania od idei „praw natury”, które ongiś uznawano za obowiązujące wszystkich źródło wszelkich ludzkich poczynań; idei tej nadano co prawda scjentyistyczną postać, ale nie udało to odebrać planowaniu ryzyka abstrakcjonizmu, a planistom arogancji — rodzącej się często ze zwykłej ignorancji. Poprzedzająca planowanie wizja modelu ułatwiłaby realizację planu.

Można by wskazać jeszcze kilka innych przykładów tych pożytków, jakie płyną z lektury tego numeru „Prognostyki” i rozwinąć np. rozważania nad pojawiającymi się tam pojęciami „makroskali” i „mikroskali” (przewaga pierwszej w procesie modelowania), nad pożytkami myślenia celowościowego — uwarunkowanego refleksją genetyczną itd. Wydaje się jednak, że wystarczy to dla uzasadnienia postulatu bardziej surowej selekcji materiału, w wielu periodykach, gdzie figurują wszystkie, nawet najbardziej „wodolejskie” artykuły, w których tytule pojawia się słowo „jutro”, „perspektywa”, „rozwój” itp. Wiemy przecież, że żaden szanujący się działacz, urzędnik lub tzw. „naukowiec” nie może pominąć okazji, aby nie zabłysnąć szeroką „horyzontalnością” swego myślenia, które obowiązkowo przecież musi zawierać element świetlanej przyszłości, jaka wynika z niez mordowanego doskonalenia rzeczywistości.

Proponując zmniejszenie ilości rodzimych komunałów, sugerowałbym równocześnie poszerzenie listy opracowywanych czasopism krajowych. Np. — o ile pamiętam — nie znalazłem w „Prognostyce” informacji o artykułach pióra Jaspersa, Poppera i Whiteheada, jakie (oczywiście w polskim przekładzie) w ciągu kilku ostatnich lat ogłosił „Znak”. Szkoda, bo ich filozoficzne rozważania nad perspektywami nauki więcej mogą dać do myślenia wielu prognostykom, niż surrealistyczne — jak się okazuje — wizje tysięcy zabiurkowanych planologów. Znakomity np. jest szkic Poppera pt. *Utopia i przemoc* („Znak” 1978).

Lektura zeszytu 7/8 1981 „Prognostyki” jest więc bardzo instruktywna nie tylko ze względów komparatystycznych (jak „oni” myślą o przyszłości i jakie mają efekty?). Pozwala także stwierdzić, że poszukiwana tak często dawniej i dziś jednolitość nie może być synonimem jednomyślności, będącej nie tylko — jak już wiemy — cechą społeczności prymitywnych, ale także zbyt często zdradzającej ciągoty monopolistyczne lub wręcz totalitarne. Warto o tym pamiętać, gdy się myśli o trudnych narodzinach nowych wartości nowego świata.

Co zrobić, by prognozowanie nie zabrnęło w specjalistyczny impas w czasach, gdy specjalizacja stała się niemal synonimem postępu i gdy tzw. „naukowość” staje się szyldem najbardziej nieraz bzdurnych przewidywań? Jak oświecić (zbyt często nieświadome) społeczeństwo, że grozi mu powtórzenie się tego, co Daniel Defoe opisywał w opublikowa-

nej w 1665 r. książce *A Journal of the Plague year*: że mianowicie w roku zarazy pojawiły się w Londynie liczne ozdobione wizerunkiem Franciszka Bacona afisze różnych wróżbitów, przepowiadających szanse przeżycia? Wyższość modelowania nad planowaniem skłania do przypomnienia genezy najdawniejszych modeli, wynikłych z prób unifikacyjnych, a ukazujących płodne naukowo wizje nowego świata wartości.

Wiadomo powszechnie, że dążenie do „*reductio ad unum*”, typowe dla przełomowej epoki schyłku średniowiecza i narodzin renesansu, ale charakterystyczne również dla XVII i XVIII w., aktualizuje się też w pierwszej połowie XX stulecia, gdy widmo specjalizacji straszyć zaczyna coraz częściej. M.in. powstaje wtedy w Paryżu „*Centre de Synthèse*” założony przez Henri Berra, a Emile Meyerson postuluje ideę, która w kilkadziesiąt lat później znajduje wyznawcę w osobie Aldousa Huxleya: *Science is the reduction of diversity to identity* (*Ends and Means*, 1938).

A początki? Są bardzo, bardzo dawne, równoczesne z początkami myślenia naukowo-filozoficznego w ogóle. Dowiadujemy się o nich, czytając filozoficzny poemat Lukrecjusza *De rerum natura*, napisany przed dwoma tysiącami lat, a będący w wieku Oświecenia przedmiotem zarówno gwałtownej krytyki, jak i szczerego podziwu. Nasz świat traktował Lukrecjusz jako całość, ale — nazywając go „*haec rerum summa*” — przeciwstawiał jedności najwyższego rzędu, tj. pojęciu wszechświata, będącego sumą wielu światów: „*summarum summa*” (V, 361). Naturę, rozumianą globalnie jako świat rzeczy i świat ludzi, uważał za stwórcielkę (*creatrix*) wszechrzeczy, a w inwokacji ukazał Wenus w ramionach Marsa, co najprawdopodobniej wiązał z ideą uwielbianego przez siebie Empedoklesa i uważał za symbol jednoczącej wszystko miłości. Zwalczając stoicki panteizm, Lukrecjusz ukazywał inną formę jedności: skoro wszystko — rozumował — jest materialne, dusza i ciało umierają jednocześnie, wówczas świadomość tego — zgodnie z założeniami epikureizmu — uwalnia ludzi od trwogi przed śmiercią i tym, co ma się rzekomo dzieć po niej.

Potwierdza to raz jeszcze opinię Huxleya: „*Every cosmology has its correlated ethic*”. Warto by zresztą i dziś spojrzeć na aktualizujące się próby unifikacyjnej kosmoetyki. Ale nie wyczerpuje to bogactwa informacji poematu Lukrecjusza gdyż na samym wstępie pojawia się jego główny antagonistą — Heraklit (I, 635 i n.). Odrzucał on monizm jońskich filozofów przyrody, zakładających jedność pramaterii (woda, powietrze itd.) w imię monistycznej jedności wyższego rzędu. Jego zdaniem — a reprezentował w ten sposób najbardziej rozwinięty system jończyków — nie to, co znajduje się poza światem, lecz to, co jest w jego wnętrzu, sprowadza wszystko do tak bardzo pożądanej jedności. Lukrecjusz jednak zaliczał Heraklita do rzędu „niezdarnych myślicieli”,

który „na podstawie zmysłów przeciw zmysłom wierzy” (I, 694, tł. E. Szymańskiego), co w oczach epikurejczyka było zasadniczym błędem, skoro przecież — jak był przekonany — zmysły ukazują nam prawdziwy obraz rzeczywistości. Dlatego heraklitejskiej tezie o dualistycznym charakterze ruchu (od ognia ku ogniowi) przeciwstawia Lukrecjusz jednolitość odmienną:

„Prawda jest taka, myślę: że owe ciała mnogie
Których bieg, ruch, porządek, kształt, układ odpowiedni
Wytwarzać może ogień w warunkach ciągle jednych,
Gdy zmienić ich porządek, zmieniają też swą własność”.

Decydujący cios zadał jońskie filozofii przyrody Parmenides, przeprowadzając „*Reductio ad absurdum*” ich monizmu, co w języku dzisiejszym można określić jako „absolutyzację jońskiego pojęcia jedności świata”. Określeniem tym posłużył się Tadeusz Masłowski, który, badając genezę pojęcia atomu („*Meander*” 1981 nr 8/9), ukazuje na tym tle taki oto proces rozwojowy: „Tak więc od monizmu pierwszych filozofów jońskich poprzez połowiczny pluralizm Empedoklesa i absolutystyczny Anaksagorasa dochodzimy do stanowiska atomistycznego, które stanowi syntezę zarówno tych stanowisk, jak i stanowiska Parmenidesa. Twórcy tej syntezy, Leukippos i Demokryt, wystąpili z wizją świata, która do dziś zadziwia swą prostotą i — w szerokim tego słowa znaczeniu — trafnością”. Wizja ta zakłada bardzo oryginalnie pomyślaną unifikację koncepcji wszechświata: oparta jest ona na istnieniu nieskończonej ilości niedostrzegalnych i jakościowo identycznych atomów, tworzących jeden faktycznie istniejący i przez nas widziany świat materialny. W ten sposób dokonało się powiązanie monizmu z pluralizmem, co było owocem rozważań Empedoklesa, który, aprobując wielkość „pierwiastków”, uważał tworzone przez nie ciała za jednolite. Zgodne to zresztą było w dużej mierze z założeniami Anaksagorasa, w myśl których liczebna nieograniczoność zarodków wytwarza całokształt istniejącej materii. Możliwości interpretacyjne są tu ogromne, bo — jak wiadomo — zachowały się tylko ułamki dzieł tych filozofów; wydał je H. Diels i W. Kranz w słynnej trzutomowej książce pt. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, której drugie wydanie pojawiło się w 1910 r. Ale właśnie te interpretacyjne możliwości otwierają wrota twórczej wyobraźni kolejnych generacji uczonych filozofów.

Epistemologiczne założenia tych unifikatorskich tendencji opierały się na sensualistycznej indukcji (a więc odpowiadały na pytanie: jak z naszych spostrzeżeń powstają pojęcia?) i dalekie były od metodologicznych postulatów przetwarzania sądów jednostkowych w sądy ogólne. Ale już Lukrecjusz dobrze wiedział o tych trudnościach pisząc:

„Uczę o wielkich rzeczach i stromą idę drogą
Rwąc religijne więzy i kłam zadając bogom,

A choć w ciemności wkraczam, by dobyć prawdy system,
 Patrz słów mych: jakie dźwięczne! patrz pieśni: jakie przejryste!"
 (I, 931—934).

Owa „przejrzystość” myśli przyświecała i ciągle przyświeca wszystkim unifikatorom bez względu na to, czy „rwą religijne więzy” czy też, przeciwnie, wmontowują je w obręb rygorystycznie przemyślanej jednolitości świata rzeczy i świata ludzi. To właśnie oni, ciągle mając przed sobą tak trudno osiągalny cel — ujednoczenia wszelkich nauk — przeżywają to samo, czego dawno doświadczał Titus Lucretius Carus, kiedy pisał swe rozważania *O naturze wszechrzeczy*: „Bo wszędzie, gdzie przystaniesz, wciąż ciłość masz na oczach” (I. 966). A że o filozofującego poetę chodzi, warto przypomnieć słowa, jakie wypowiedział Dante mając na myśli Wergiliasza, ale myśląc może i o sobie i o tych wszystkich, którzy torują nowe drogi:

„Tyś był jak człowiek, który idąc w mroku,
 Za sobą światło trzyma; nie dogodzi
 Sobie, lecz innym przyczynia widoku”

(*Boska Komedia, Czyściciec. XXII, 167—173, tł. E. Porębowicza*)

Nie było, nie jest i z pewnością nie będzie łatwo ujednoczyć różnorodność świata ludzi i rzeczy, świata — jaki każdego z nas otacza, ale dążność ta zawsze godna jest uwagi. Wiadomo, że prymat w tym dążeniu przyznawano naukom — uznawanym zarówno za najbardziej „otwarte”, jak i za metodologicznie wzorcowe. Kiedyś miała to być matematyka, później zaś fizyka, a dziś najszerze bodaj perspektywy otwierają się przed biologią, wzbogacającą nasze refleksje nad świadomością. Bez względu jednak na fizykalną czy biologiczną orientację unifikatorów pozostaje aktualna wiara w uniwersalistyczne zdolności ludzkiego rozumu. Znajdujemy je m.in. w *Uczonych białogłowach*, najbardziej filozoficznej sztuce Moliera, gdzie Armanda zapowiada unię wszystkich ludzkich umiejętności umysłowych odmienną od ich ujednoczenia:

„Nous approfondirons, ainsi que la physique
 Grammaire, histoire, vers, morale et politique”

Poszukiwanie jedności jest poznawczym wyzwaniem. To nie zamykanie, lecz otwieranie problematyki, asymilacja odmienności, a nie ich likwidacja. A więc: upodobnianie niepodobieństw przy pomocy dwóch myślowych zabiegów — konfrontacji sprzeczności i szukania analogii z pełną świadomością, że konfrontacja może zrodzić konflikt i że analogia — najczęściej chyba myląca dyrektywa rozumowania — może wywieść w pole, gdzie żaden drogowskaz nie ułatwia orientacji.