

Jerzy Gułkowski

"Jedność przyrody", Carl Friedrich von Weizsäcker, Warszawa 1978 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 18/1, 229-236

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

czy pojęć. Każde z opracowanych haseł omawianego kompendium jest przejawem takiej troski w odniesieniu do terminów teorii nauki, zaś dodatkową i bynajmniej nie małą trudność dla redaktorów stanowiła konieczność podjęcia decyzji odnośnie do tego, czy dany termin należy czy też nie należy do podstawowych w tej dyscyplinie, gdyż tego rodzaju ustaleń jak dotąd brakowało. W tym względzie *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe* trzeba zaliczyć do prac pionierskich.

Również bardzo pozytywnie trzeba ocenić fakt, że autorzy przy ustalaniu aktualnego znaczenia, względnie znaczeń, omawianych pojęć uwzględniali ponadto jeszcze i inne znaczenia, które od chwili pojawienia się danego pojęcia do chwili obecnej były z nim związane. Fakt ten pozwala odbiorcy przeprowadzić wiele ciekawych i kształcących analiz porównawczych dotyczących znaczenia interesujących go pojęć oraz śledzić etapy ich „kariery naukowej” jak również etapy rozwoju ważnej filozoficznie czy naukowo problematyki, która jest ściśle powiązana z rozwojem poszczególnych pojęć i zmiennością ich znaczeń. Ponadto opracowania wielu haseł odznaczają się dużą gruntownością, fachowością i precyzją. Dają one krótki, zwięzły ale przy tym często całościowy przegląd problematyki teorionaukowej, co jest istotne i cenne w obecnym, początkowym stadium rozwoju tej dyscypliny. Dodatkową wartość niektórych opracowań stanowi bogaty zestaw literatury uzupełniającej, umieszczony po omówionym hasle. Przykłady wzorowo opracowanych pojęć z bogatym zestawem literatury mogą stanowić następujące terminy: analogia, dedukcja, indukcja, prawda, prawdopodobieństwo, semantyka i znaczenie.

Fakt ukazania się kompendium nie tylko wzbogacił literaturę naukową o jeszcze jedną nową pozycję ale ponadto pozycja ta odznacza się, ze względu na podjętą problematykę i sposób jej przedstawienia, dużą użytecznością metodologiczną szczególnie cenną w praktyce naukowej i dydaktycznej. *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe* może stać się punktem dla dalszych opracowań tego typu.

Mieczysław Bombik

Carl Friedrich von Weizsäcker: *Jedność przyrody*, tł. zb. pod red. K. Maurina, PIW, Warszawa 1978, s. 514, cena 75 zł

Jak pisze Krzysztof Maurin, redaktor naukowy książki w *Słowie Wstępnym* — „Weizsäckerowie byli rodziną wirtenberską, która wydała szereg polityków, teologów i naukowców” (s. 9). Carl Friedrich urodził się 28 czerwca 1912 roku w Kolonii. Jeszcze jako gimnazjalista poznał Wernera Heisenberga (który chcącemu zostać filozofem młodzieńcowi poradził studium fizyki) oraz również wybitnego Nielsa Bohra. W czasie studiów przeczytał *Sein und Zeit* Martina Heideggera oraz uczestniczył w seminarium Nicolai Hartmanna. Od Heisenberga przejął przeświadczenie, że „dziś nie można zrobić nic istotnego w filozofii, nie znając fizyki, ponieważ fizyka teoretyczna prowadzi do kontaktu z najbardziej żywotnymi problemami naszego otoczenia” (s. 10). Mając na koncie „olbrzymie i wszechstronne” osiągnięcia w dziedzinie fizyki i kosmologii, (m.in. wzór na energię wiąza-

nia jąder atomowych, kwantowo-teoretyczną metodę obliczania wypromieniowywania przy zderzeniach bardzo szybkich elektronów, odkrycie przemiany jąder wodoru w jądra helu, modyfikację teorii kosmogonicznej Kanta-Laplace'a i inne), bardzo wcześnie doszedł do wniosku, że nie sposób zrozumieć fizyki bez uświadomienia sobie skąd się wzięły podstawowe pojęcia — materia, energia, przyczynowość, substancja — którymi ona operuje. Okazuje się bowiem, że cały szereg nie tylko wybitnych naukowców oraz pozytywistycznych filozofów, lecz nawet tej miary myśliciel co I. Kant — „posługuje się pojęciami, z których (...) się nie rozłącza” (s. 441). Weizsäcker sięga więc — jak wyznaje dalej — „do początków nowożytnej filozofii, do Descartes'a, aby uświadomić sobie, że Descartes w istotnej mierze posługuje się w swej argumentacji metodami myślenia scholastycznego, które odsyłają z kolei do filozofii greckiej”¹. Tak oto — pisze prezentowany myśliciel — „zawróciliśmy do Greków i doszliśmy do Arystotelesa. Kiedy zaś przestudiuje się go trochę starannie, odkrywa się do jakiego stopnia był kontynuatorem i komentatorem Platona” (s. 442). Weizsäcker staje tu w jednym szeregu z tymi spośród najwybitniejszych myślicieli współczesnych, którzy zdali sobie nagle sprawę, że poszczególne nauki i chcąc im dorównać filozofia nowożytna w pogoni za pozorną ścisłością zatraciły pierwotny sens mowy, odrywając się coraz bardziej od tej rzeczywistości, która ma być ich przedmiotem². W ogóle — wyznaje autor — „dopiero

¹ Zaznaczmy, że podobną drogę przebyli J. Maritain oraz E. Gilson, zatrzymując się na scholastyce w wersji św. Tomasza z Akwinu, aby z perspektywy jego ujęć spojrzeć wstecz. Jest rzeczą znamionną, że E. Gilson dopiero w swej późnej stosunkowo rozprawie: *Siódmy list Platona* (zob. w: *Lingwistyka i filozofia*, tł. H. Rosnerowa, IW PAX, Warszawa 1975, s. 215—235) dochodzi do podobnych konkluzji co C. F. von Weizsäcker, a także A. Krokiewicz. Już Boecjusz przekazał scholastykom swoistą reinterpretację platonizmu, która u tzw. arystotelików średniowiecznych (arabskich, żydowskich i chrześcijańskich) uległa dalszym przekształceniom. Zerwanie ze scholastyką i brak kontaktu z myślą grecką w okresie pokartezjańskim doprowadziło myśl europejską do całkowitego wykorzenia, które stało się jedną z decydujących chyba przyczyn kryzysu kultury i filozofii europejskiej w epoce pozytywizmów, egzystencjalizmów i materializmów, itd.

² Stąd wołanie rzeczników hermeneutyki, by — mówiąc słowami P. Ricoeura — „na nowo wypełnić mowę jej bogactwem”. A znaczy to także: wypełnić na nowo treścią pojęcia — substancji, materii, formy, przyczyny, istoty, istnienia, duszy, ducha, osoby — których sens stał się zgola nieuchwytny, choć weszły w trwałe sposoby do aparatury pojęciowej filozofii, teologii, nauk humanistycznych i przyrodniczych, w każdej z tych nauk przybierając pozornie jakąś określona umownie treść funkcjonalno-operatywną. Owe treści przypisywane wymienionym pojęciom przez poszczególne nauki, a nawet przez poszczególnych przedstawicieli tej samej dyscypliny, stały się wręcz nieprzekładalne. W tej sytuacji staje się niemożliwe nie tylko wypracowanie jakiegoś względnie jednolitego obrazu świata, lecz w ogóle porozumienie się przedstawicieli różnych dziedzin wiedzy, różnych kierunków filozoficznych i teologicznych. Książka Weizsäckera jest wyrazem troski o wskrzeszenie jedności kultury indoeuropejskiej poprzez rekonstrukcję kształtującego jej zręby systemu komunikacji.

z Arystotelesem i Platonem zdarzyło mi się doznanie, że ci ludzie mówią coś, co można zrozumieć. To zaś nieprzypadkowo: są oni przecież wynalazcami pojęć, którymi nadal posługuje się współczesna fizyka, w niej jednak są one obciążone tak długimi i skomplikowanymi dziejami, że zbyt trudno zrozumieć, dlaczego ukształtowano właśnie te pojęcia, a nie jakiegokolwiek inne. Kiedy zatem czytałem Platona, udało mi się wyrobić sobie niejaki rozumienie dla słynnego zdania, które wypowiedział żyjący w naszym stuleciu matematyk i filozof Whitehead: że cała historia filozofii Zachodu stanowi *A few footnotes to Plato* (kilka przypisów do Platona)". Według Weizsäckera — „Można by istotnie bronić takiego zdania. Tylko, że niestety, bardzo wiele potrzeba, aby przypisy były trafne, gdyż takie dopisać może jedynie ktoś obznajomiony z późniejszym rozwojem tego dziedzictwa myśli — a zatem z filozofią” (s. 442).

Powyższa uwaga zda się być znakomitą odpowiedzią na „prowokacyjną” tezę A. Grzegorzycy, że w filozofii mamy częstokroć do czynienia właściwie z ustawicznym dopisywaniem jakichś nowych impresji do tego, co już zostało powiedziane³. Tymczasem autentyczne filozofowanie polega nie tyle — jak się wydaje — na powracaniu do tych samych tez, bądź ich uzupełnianiu, co na ponownym stawianiu tych samych pytań, ale w świetle nowych doświadczeń. Wydaje się też, że platonizm dzięki temu legł u podstaw historii filozofii Zachodu, że stał się syntezą pierwotnych, indoeuropejskich wyobrażeń archetypowych⁴. Weizsäcker w szkicu — Pytania pod adresem psychologii głębi, spostrzega, że C. G. Jung „wziął słowo „archetyp” z filozofii Platona, gdzie jest ono określeniem tego, co Platon nazywa właściwą rzeczywistością, która pozwala zrozumieć wszystko inne”. Dodaje, że Jung „ze swymi archetypami, tkwiącymi korzeniami w psychice, wprawdzie nie był dobrym platonikiem, ale z pewnością lepszym platonikiem od tych, którzy uważają, że Platon po prostu hipostazował idee. Pojął on dokładnie to, co dla Platona było tak ważne, a mianowicie, że te idee są mocami, i to tymi, bez których w ogóle nic nie możemy zrozumieć i dzięki którym jedynie możemy coś zrozumieć (...) Sama nauka opiera się przecież na archetypach. Archetypy dominujące w nowożytnej, a w szczególności w nowoczesnej nauce są to te archetypy, które Platon nazywa matematycznymi” (s. 365)⁵.

³ Nawiązuję tu do wypowiedzi Profesora na sesji IBL PAN na temat: *Filozofia i literatura* (1979).

⁴ Platon zsyntetyzował w twórczy i trwały sposób wątki przewodnie najdawniejszej myśli indoeuropejskiej i azjanickiej, a poniekąd także semickiej, stanowiące treść pierwotnych, archetypowych wyobrażeń zawartych w odzwierciedlających je mitach. Plotyn prześwielił niejako owe mistyczne treści światłem osobistego doświadczenia „mistycznego” oraz krytycznego racjonalizmu arystotelesowskiego. Orygenes natomiast, a potem Augustyn, sięgnęli po „światło” judeo-chrześcijańskiego Objawienia. Por. mój art. *Pogańska i judeo-chrześcijańska koncepcja nadprzyrodzoności*, „Novum”, 1978) 11—12, s. 226—232 oraz: *U źródeł humanizmu. Wątki przewodnie filozofii greckiej w ujęciu Adama Krokiewicza*, „Życie i myśl”, 1977/9.

⁵ Zauważmy, że podstawą współczesnej metodologii naukowej jest logika matematyczna i ściśle z nią powiązane dziedziny takie jak: cybernetyka i informatyka, teoria systemów, teoria komunikacji, sta-

Pojęcie idei odnajduje Weizsäcker w biologicznym pojęciu gatunku oraz w powszechnie stosowanym pojęciu struktury. „Arystoteles informuje, że Sokrates postawił pytanie, czym właściwie jest (ti esti) to lub tamto (na przykład sprawiedliwość). Platon natomiast z odpowiedzi na to pytanie zrobił osobny byt, właśnie ideę. W banalnym ujęciu historii filozofii wychodzi na to, że Sokrates znalazł pojęcie, zaś Platon dokonał hipostazy pojęcia w ideę” (s. 458)⁶. Tymczasem idea — według Weizsäckera — to tyle, co „(u)postaciowanie” (*Gestaltung*) konkretnej „postaci” (*Gestalt*), czyli ejdos odzwierciedlonej w rzeczy uczestniczącej w danej idei, bądź — mówiąc inaczej — właściwości reprezentowanych przez poszczególne indywidualia (egzemplarze) danego gatunku⁷. Otóż „postaci” są czymś, oddzielnie od rzeczy, które mają postać, ba, sama postać jest czymś oddzielnie od tego, co rzeczy z niej przysługuje. Dokładnie tak właśnie — dodaje Weizsäcker — rozumie Lorenz typ idealny gęsi szarej. Nie jest ten typ ani jedną z wielu gęsi szarych, ani też tym z gęsioszarości, co ma w sobie faktycznie jakakolwiek empiryczna gęś szara; nie jest nawet statystyczną przeciętną, empirycznych gęsi szarych” s. 460). Ale na pytanie: „czym jest postać?” — jak zauważył sam Platon — można dać trzy odpowiedzi: „mogłaby ona być w rzeczach (*en hekasto*), być myślą (*noema*) lub być wzorcem (*paradeigma*)” (s. 461)⁸. Rozważywszy wszystkie te odpowiedzi, Platon kończy swe wywody aporią. Weizsäcker, w niezwykle interesujący sposób, w szkicu — Parmenides i szara gęś konfrontuje te dociekania Platona z analizą — jak już wspomniałem — pojęcia „gatunku” bądź „typu idealnego”

nowiąca czynnik unifikujący naukę. Por. M. Lubański i Sz. W. Ślaga, *Aspekt systemowy problemu jedności nauki*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 1979/1, s. 139—161.

⁶ To dopiero scholastyki hipostazują poniekąd pojęcia materii i formy, aktu i możliwości, duszy i ciała, istoty i istnienia, itd.

⁷ Podobnie, jeszcze przed ukazaniem się polskiego przekładu książki Weizsäckera, idąc za sugestią Adama Krokiewiczza, pojęliśmy pojęcia gatunku (species) z M. Grzesiowskim w naszej pracy: *Ens i esse w komentarzach Boecjusza* (Wyd. ATK, w druku).

⁸ Zagadnienie to zostało przez arystotelików przeniesione na problematykę tzw. uniwersaliów, do dziś aktualną, choćby w filozofii matematyki i logiki, a jak się okazuje także w filozofii przyrodoznawstwa, na gruncie której podejmuje je właśnie C. F. von Weizsäcker. Przypomnijmy, że neoplatonicy podtrzymując rozróżnienie pomiędzy idea a ejdos, „umieścili” idee w Logosie. Warto np. zaznaczyć, że stwarzanie pojęte po platońsku jako odzwierciedlanie idei, byłoby stwarzaniem ejdos (istot gatunkowych) nie zaś poszczególnych indywidualiów. Dopiero neoplatonicy chrześcijańscy ukształtują pojęcie indywidualnego bytowania (hypostazy) bezpośrednio zależnego od Boga-Stwórcy, aczkolwiek niektórzy Ojcowie Kościoła, idąc za Filonem z Aleksandrii, zdają się skłaniać do poglądu, że pierwszy człowiek (Adam Kadmon, Filona) mógł być bytem gatunkowym i obupłciowym (podobne wyobrażenie zda się wiązać z koncepcją puruszy w hinduizmie). Reliktem platonizmu jest koncepcja aniołów, odziedziczona po scholastyce przez neotomizm (np. w ujęciu M. Gogacza). Jest to koncepcja niespójna zarówno z biblijno-patrystyczną (obecną w prawosławiu) jak i wyobrażeniami pogańskimi, których relikty odnajdujemy np. u Witelona.

w rozumieniu Konrada Lorenza oraz z pojęciem „struktury”. Siega też do współczesnej logistyki, cybernetyki i psychologii. Okazuje się, krótko mówiąc, że z jednej strony dostrzeżone przez Platona problemy są nadal otwarte, z drugiej zaś — że odrzucenie koncepcji idei („postaci”) oznaczałoby rezygnację z sensownego posługiwania się pojęciami ogólnymi, bez których niemożliwe by były jakiegokolwiek rozważania naukowe w ogóle⁹.

Między innymi Tadeusz Kotarbiński zwracał uwagę, że materializm nie jest przeciwieństwem idealizmu, lecz spirytualizmu¹⁰. „Historycznie, „materia — jak zauważa prezentowany autor — jest z początku przeciwpojęciem formy. Szafa, drzewo są z drewna. Drewno jest ich materią. Z tego przykładu wzięło nawet miano pojęcie materii : materia = greckie hyle, znaczy — drewno. Szafa nie jest jednak po prostu drewnem, lecz drewnianą szafą. Szafa jest szafą właśnie; szafa jest to ejdos, istota, forma szafy. Ale szafa musi być z czegoś; szafa bez materii jest tylko myślą wydestylowaną z rzeczywistości, abstraktem. Ta natomiast szafa z drewna jest rzeczywistą całością z formy i materii, pewnym synolon; forma i materia są w nim zrosnięte, jest to konkret. W dziedzinie konkretnego nie ma więc formy bez materii. Podobnie nie ma też materii bez formy” (s. 404)¹¹. Zauważmy w tym miejscu, że to właściwie dopiero scho-

⁹ Zagadnienie idei i uniwersaliów jest więc zagadnieniem należącym do ontologicznych podstaw epistemologii. W oryginalny sposób podjął je na płaszczyźnie obu tych dziedzin R. Ingarden, ale jego sugestie i intuicje wciąż jeszcze nie znajdują jakiegóż twórczej kontynuacji poza dość enigmatycznymi przyczynkami.

¹⁰ W tym miejscu nie sposób nadmienić o naiwno-wulgarnym ataku przeciw ukazaniu się książki Weizsäckera w języku polskim Jarosława Ładyki na łamach „Argumentów” (nr 23 z 1980 r.). Uważa on wydanie książki tego „Arystotelesa naszych czasów” za... „niedopuszczalny kompromis” (sic!). Według niego — „W filozoficznych poglądach na fizykę jawnie i prymitywnie idealistyczne, w wybiegach poza fizykę (...) wręcz obskuranckie”. Jego wydawcy — K. Maurinowi — ówże Ładyka — przypisuje „klasową i fideistyczną pozycję”. Ten niewybredny, ideologiczno-demagogiczny atak nie może nie budzić zdziwienia, odrazy i głębokiego niepokoju. Dowodzi on, że są jeszcze tacy, którzy czegoś nierozumiejąc, sięgają po stare chwytły propagandowo-demaskatorskie z okresu tzw. socrealizmu epoki stalinowskiej. Warto więc wspomnieć o bardziej rzeczowej próbie analizy dzieła Weizsäckera z pozycji diamaty zaprezentowanej na łamach „Studiów Filozoficznych” 1980/10, s. 109—121) przez S. Olczyka i M. Przanowskiego, choć nie wydaje się by „filozofia Weizsäckera — jak to usiłują wykazać autorzy — rodziła więcej wątpliwości niż usuwała”, o ile filozofia w ogóle ma usuwać raczej niż właśnie rodzić wątpliwości.

¹¹ Zaznaczmy, że według Boecjusza — formie bądź „postaci gatunkowej”, czyli substancjom drugim przysługuje „subsystemacja” (subsysteme); substancjom u Boecjusza termin „substantia” jest odpowiednikiem terminu „hypostazis”, a „essentia” — „ousia”) indywidualnym (pierwszym) — konsystencja (consistere), a więc konkretność (od: concrecere). Weizsäckerowska interpretacja arystotelesowskich pojęć korelatywnych: materia-forma, substancja-przypadłość, akt-możliwość, koresponduje z Boecjuszową.

lastycy oderwają formę od materii, przeciwstawiając substancje materialne — niematerialnym, co na gruncie konsekwentnego arystotelizmu nie ma sensu¹². Jak pisze dalej cytowany myśliciel — „Według Arystotelesa, materia pierwsza (*prima materia, prote hyle*), która by nie stanowiła już formy czy też konkretności innej materii, jest tylko zasadą filozoficzną, nie występującą konkretnie i pozostaje niepoznawalna, gdyż wszystko, co można poznać, jest formą” (s. 404—5)¹³. Na gruncie hylemorfizmu — powtórzmy — pojęcia „materii” i „formy” są pojęciami korelatywnymi. W ujęciu monistycznym natomiast, nawiązującym do tradycji atomizmu — materia staje się jedynym naprawdę istniejącym bytem. Z kolei, na gruncie dualizmu kartezjańskiego — „materia będzie przeciwpojęciem świadomości” (s. 405)¹⁴. Weizsäcker stawia na pozór szokującą wręcz tezę, że „świadomość i materia stanowią dwa różne aspekty tej samej rzeczywistości” (s. 371)¹⁵. Nie znaczy to by był on zwolennikiem monizmu typu spinozjańskiego. Ograniczmy się tutaj do jego wyjaśnienia: „Moja świadomość i moje ciało hynajmniej nie pokrywają się z sobą. Jestem nieświadom wielu procesów cielesnych. Moja świadomość procesów

¹² Neoplatonicy przeciwstawiają raczej substancje cielesne — niecielesnym duchowym), przyjmując istnienie „duchowej” materii i formy, co przy użyciu duchowości z niematerialnością byłoby oczywiście absurdem. Wiąże się to poniekąd z rozróżnieniem: ciało-dusza-duch (*nous*), na temat którego wspominałam na łamach „Novum” m.in. omawiając książki Van der Leeuva i Edyty Stein, a także w art. *Zycie się zmienia lecz nie kończy* („Novum”, 1979/11, s. 130—147).

¹³ Por. Wł. Lebidziński, *Jeszcze raz o dialektycznym pojęciu materii*. Autor utożsamia „materię” z mikroelementami fizyko-chemicznymi oraz „wszechświatem”, tj. istniejącą rzeczywistością, bytem prostym, analizując ujęcia Engelsa i Lenina. Takie pojmowanie materii zda się nazbyt uproszczone.

¹⁴ Dualizm ten jest poniekąd arystotelizującą reinterpretacją dualizmu platońskiego, na gruncie którego materia jest tworzywem substancji cielesnej, w której jakby „uwięziona” jest substancja duchowa. Dusza platońska to raczej duch niż dusza w rozumieniu Arystotelesa. Wydaje się, że analiza różnic pomiędzy ujęciem platońskim a kartezjańskim byłaby niezwykle interesująca.

¹⁵ Zwróćmy uwagę na trafny, choć podparty nie zawsze równie trafnymi przesłankami, wniosek M. Hempolińskiego, że na gruncie konsekwentnego materializmu „nie może się pojawić zagadnienie pierwotności materii wobec świadomości (...) o ile materializm implikować ma twierdzenie o jedności materialnej świata”. Zob. M. Hempoliński, *Czy tezą materializmu jest twierdzenie o pierwotności materii wobec świadomości*, „Studia Filozoficzne”, 1974/4, s. 119—123. Dopiero po 5-ciu latach ukazała się interesująca polemika z tezą Hempolińskiego, podjęta przez E. Modzelewskiego: *Czy twierdzenie o pierwotności materii wobec świadomości nie jest tezą materializmu dialektycznego?*, „Studia Filozoficzne”, 1979/12, s. 115—130. Wywody Modzelewskiego są jednak również wielce kontrowersyjne. Do obu stanowisk oraz ich uzasadnienia warto by powrócić w osobnym studium. W obu też, zaznaczmy, mamy przezabawne etykietykowanie ideologiczno-propagandowe, którym nadaje się rolę kwantytywnych określeń „filozoficznych”, np.: „idealizm typu spirytualizmu klerykalnego”, „sen zimowy chrześcijańskiego średniowiecza”, itp.

cielesnych, które można by ewentualnie utożsamić z aktami świadomości, jest minimalna; jeśli nawet na przykład prąd w mózgu jest cielesnym aspektem aktów świadomości, to przecież nie jest ich treścią. Co więcej, biorąc rzecz czysto psychologicznie, świadomość jest pojęciem bardzo nieostrym. Przechodzi ona ciągle w nieświadomość. Gdybyśmy wszystko, co wiąże się w sposób ciągły ze świadomością, nazwali duszą, to ewentualnie dałoby się pomyśleć takie oto sformułowanie: dusza jest ciałem o tyle, o ile jako przedmiot jest postrzegalna zmysłowo" (s. 373). Wedle cytowanego autora — „Spośród niezliczonych zadań cybernetyki być może najważniejszym byłoby podanie tej struktury procesów materialnych, to jest — teraz — psychicznych, która procesom tym nadaje cechę świadomości. Jest to na pewno struktura całkowicie różna od symulacji izolowanych łańcuchów myślowych, której dziś dokonują maszyny cyfrowe. Poznanie jej byłoby konieczne, żeby zrozumieć, w jakim stopniu psychika indywidualizuje się na poszczególne, oddzielne jaźnie" (s. 374).

W sumie, Weizsäcker dochodzi do wniosku, korespondującego — jak sam zauważa — z ujęciami neoplatonizującymi, że „materia jest formą”, „forma duchem”, a zatem substancja jest co do istoty podmiotem (w sensie korelatu przedmiotu), czyli wszelka substancja ma w zasadzie naturę „wiedzy wiedzącej siebie”, bo forma jest nośnikiem informacji. Konfrontując hylemorficzną koncepcję substancji z teorią kwantów i teorią informacji, Weizsäcker stawia hipotezę, że „ilość substancji jest informacją”, z czego ma wynikać, że: „materia jest formą. Ruch jest formą. Masa jest informacją. Energia jest informacją” (s. 426). Nie wchodząc tu w dalsze analizy i eksplikacje powyższych tez, zauważmy, że podobnie ks. prof. M. Lubański (idąc — jak wyznaje — za sugestią ks. prof. K. Kłósaka) proponuje zastąpienie sprzężenia pojęć: materia-energia-informacja, masa-energia-informacja¹⁶.

Polecając wnikliwą lekturę prezentowanej książki, zwróćmy uwagę, że tomiseci wyakcentowują niezależność arystotelesowskiej metafizyki od fizyki (przyznając, że odpowiada ona właściwie tzw. filozofii przyrody), nadając wspomnianym tu pojęciom (substancji, materii i formy, ruchu, przyczyny, i innym) znaczenia czysto abstrakcyjne, całkowicie oderwane od ich pierwotnej bazy, tj. potocznego i naukowego doświadczenia. Pojęcia te, stając się nieprzekładalne nie tylko na język współczesnej fizyki, lecz także kosmologii filozoficznej, przestają być dla współczesnego człowieka zrozumiałe, ponieważ nie wiadomo zgoła na co właściwie wskazują. Wiąże się to poniekąd z pojęciem prawdy. Nadmienmy, że Weizsäcker zwraca uwagę na trudności, wynikające z klasycznej definicji prawdy, w myśl której — prawda to zgodność rzeczy z rozumem, jak powszechnie rozumie się formułę Izraela przypisywaną Arystotelesowi: *veritas est adaequatio rei et intellectus* (por. s. 395). Przy tym rozumieniu powyższej definicji — zaznaczmy — niełatwo na przykład przyporządkować jej tzw. transcendentale pojęcie prawdy, bez uprzedniej (apriorycznej) supozycji o istnieniu Boskiego Logosu. Dodajmy, że związana z tym pojęciem koncepcja racjonalności bytu, wyrażona w parmenidejskiej formule — *to gar auto noein estin te kai einai* (przytaczanej przez tomistów jako wyraz absurdalności ujęć platońsko-neoplatońskich) w interpretacji

¹⁶ Por. M. Lubański, *Filozoficzne zagadnienia teorii informacji*, Wyd. ATK. Warszawa 1975.

Weizsäckera nabiera głęboko trafnego sensu. Rozprawa Parmenides i teoria kwantów, stanowiąca ostatni rozdział książki — uprzednio drukowana na łamach „Znaku” (1975, nr 9) — w zupełnie nowym świetle ukazuje nam platońską wizję „Jednego” i „jedności”, bytowania (einaí) i „ogładania” (noein), świata idei i zjawisk, wieczności (aion) i czasu (chronos)¹⁷.

Warto jeszcze wspomnieć, że wczytując się w teksty Platona, Arystotelesa i Plotyna, do podobnych ujęć i rozumień doszedł Adam Krokiewicz, co świadczy o tym, że klasyków filozofii trzeba by czytać wciąż na nowo i w miarę możliwości w oryginale, nie ufając zbyt podreźnikowym, jakże często zwodniczym interpretacjom. Świadczy to nadto także o nieprzemijającej aktualności i wartości dzieł, stanowiących fundament kultury europejskiej, choć gmach jej obecny zawisł jakby w powietrzu...

Jerzy Gulkowski

J. Strzałko, M. Henneberg, J. Piontek, *Populacje ludzkie jako systemy biologiczne*, Warszawa 1980 r., PWN, s. 396

Państwowe Wydawnictwo Naukowe wydało w 1980 r. dwie prace polskich antropologów, związanych praktyką dydaktyczną i badawczą z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza. Są to książki: *Antropologia fizyczna* (pod redakcją Bronisława Malinowskiego) oraz *Populacje ludzkie jako systemy biologiczne*. Dla autorów obu prac szybki postęp antropologii, wymaga nie tylko uwzględniania wyników coraz nowych badań, o człowieku, jego historii, ale także ciągłej weryfikacji podstawowych pojęć, takich jak: gatunek, osobnik, populacja, dobór naturalny oraz rozważań wokół czynników rozwoju człowieka (jako jednostki i grupy), a w końcu wokół układu człowiek-środowisko. Wszystko to łączy obie opublikowane książki.

Populacje ludzkie jako systemy biologiczne stanowi próbę podsumowania stanu wiedzy na temat człowieka „jako rezultatu ewolucji systemów materialnych” (s. 9). Strzałko J., Henneberg M., Piontek J. zastanawiają się nad charakterem przemian onto- i filogenetycznych w kontekście ich zależności od zjawisk zachodzących w otoczeniu. Sugerują, że wzajemne relacje pomiędzy nimi opierają się na sprzężeniu zwrotnym; efektem tych zależności jest funkcjonowanie zbiorowości ludzkich.

Osią rozważań staje się pojęcie systemu. Nawiązuje się tu do koncepcji głoszonych przez Ludwika von Bertalanffy'ego — uważanego za twórcę teorii systemów (*General system theory*) — który twierdził, że system to uporządkowany zbiór powiązanych i współdziałających ze sobą elementów. System posiada strukturę wewnątrz statyczną i zewnątrz dynamiczną: każdy stan systemu to stan, w jakim znajdują się jego elementy i części. System jest modelem o charakterze

¹⁷ Por. mój art. O wieczności, wiekuistości i czasie w VII ks. 3-ciej Enneady Plotyna, „Meander”, 1973/9, s. 348—361 oraz: Jerzy Nowosielski, *Czas historyczny i przecucie „matahistorii” w refleksji eklezjologicznej prawosławia*, „Novum”, 1980/12, s. 110—121