



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Transcendentalne kategorie filozofii : prawda, dobro, piękno

Author: Grzegorz Mitrowski

Citation style: Mitrowski Grzegorz. (1993). Transcendentalne kategorie filozofii : prawda, dobro, piękno. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 11 (1993), s. 63-74).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Grzegorz Mitrowski

Transcendentalne kategorie filozofii: prawda, dobro, piękno

Folia Philosophica 11, 63-74

1993

Artykuł został 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.

Wstęp

Transcendentalne kategorie filozofii wyznaczają swoisty dla niej paradygmat działalności intelektualnej. Ich transcendentalny charakter polega nie tyle na tym, iż nie mogą być one przedmiotem refleksji, ile na tym, że warunkują ją, nadając jej specyfikę. Podejmując próbę rozumienia bytu, filozof zmierza do odkrycia jego Prawdy, Dobra i Piękną. Jest to jednak możliwe pod warunkiem popełnienia „błędu” utożsamiania „bytu” z „istnieniem”, jako że sam byt nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, ani dobry, ani zły, ani piękny, ani brzydki. A mimo to każda próba dotarcia doń przechodzi przez którąś z wymienionych kategorii.

Filozofia, czy to ujawnia, czy nie, czy się na to zgadza, czy też odrzuca, ma u swych podstaw jakąś metafizykę, czyli rozumienie (określenie) bytu. W tym właśnie znaczeniu, nawet wtedy, kiedy stworzony przez nią paradygmat nie pozwala konstruować ontologii, tj. wizji *physis* (rzeczywistości), filozofia jest metafizyczna. Wykraczając poza *physis*, filozof odkrywa, że „byt jest, a niebytu nie ma”. Czy można jednak wykroczyć także poza to odkrycie? Odpowiadając na tak sformułowane pytanie, stajemy wobec bariery nie do pokonania, albowiem odnosimy „jest” do „niebytu”, a „niebyt” nie jest, albo używamy innego określenia „bytu”, np. „nicość”. Możemy jeszcze przyjąć, że „jest” to, „co nie jest”. Nie rozstrzygnęliśmy przecież do tej pory, czy posługujemy się w naszych rozważaniach logiką klasyczną, która na podstawie zasady niesprzeczności dyskwalifikuje takie wypowiedzi. Kiedy jednak dokładniej to przeżyjemy, okazuje się, że mówimy o tym samym, gdyż nie chodzi tu o to, że byt istnieje lub że nie istnieje. Byt należy odróżnić od istnienia, które jest uwikłane w czas i przestrzeń („teraz”



GRZEGORZ MITROWSKI

Transcendentalne
kategorie filozofii:
prawda, dobro, piękno



i „tu”). Byt natomiast „jest” „nigdzie i wszędzie”, „nigdy i zawsze”. Wyrażenie „nie jest”, w znaczeniu „nie istnieje”, dobrze oddaje język polski jako „nie ma”, wskazując, iż „jest” traktuje się jako „własność”, którą się „ma” lub „nie ma”. Stąd o bycie można orzekać tylko tyle, że „jest”. „Byt” i „jest” są bowiem tym samym i nie tylko nie mają żadnych własności (określeń), ale także nie są określeniami. Dlatego nie można mieć lub nie mieć bytu. W przeciwieństwie do niego „istnienie” jest bądź istotą bytu, jak w przypadku Boga — w teocentryzmie — bądź jest ono udzielane „bytom przygodnym”. Właśnie z utożsamienia pojęć „byt” i „istnienie” wynika najczęściej kłopotów oraz nieporozumień między filozofami. A rację tego utożsamienia stanowi cel poszukiwań filozoficznych, tzn. „mądrość”, która nie pyta o „byt”, lecz o „dobro-byt”.

Czy na tej podstawie możemy powiedzieć, że filozofia jest „mądrością bytu”? Otóż nie, nie ma bowiem „mądrości bytu”, a raczej to właśnie mądrość wymaga czegoś więcej niż obwieszczenia tezy, że „byt jest”. Poszukiwanie owej mądrości skłania człowieka do określenia bytu, czyli do utożsamienia go z istnieniem. To istnienie pojmowane statycznie (Parmenides) lub dynamicznie (Heraklit) jest określone lub nieokreślone. Jako określone odnosi się przede wszystkim do „przestrzennego”, jako „nieokreślone” — do „czasowego” sposobu bycia lub rozumienia bytu. Dlatego właśnie przestrzeń i czas są transcendentalnymi własnościami istnienia. Myślenie o bycie w kategoriach czasu i przestrzeni niejako automatycznie przenosi nas na poziom istnienia (ontologii). Człowiek bowiem nie tylko ma świadomość tego, że jest (tu i teraz), ale nadto dąży do bycia lub niebycia jak i mś. Dla niego ważny okazuje się nie tyle dylemat Hamletowy („być albo nie być”), ile przede wszystkim sposób bycia (kulturowe role i postawy). Nie tylko pragnie on „bytu”, co pozostaje warunkiem jakichkolwiek pragnień, ale także „dobro-bytu”. Ów „dobro-byt” jest treścią szczęścia, czyli celem i motywem ludzkich dążeń. Z tego właśnie powodu filozofia nie sprowadza się do stwierdzenia, że „byt jest”, mimo że stwierdzenie to stanowi jej początek i koniec. Stąd „posiadanie” szczęścia jest „śmiercią” lub „milczeniem” filozofii. Nie ma bowiem ani potrzeby, ani innych racji, by pytać, dlaczego lub po co człowiek jest szczęśliwy. Na razie jednak — może dobrze, może źle — nie odnaleziono takiego klucza, a sama filozofia pozostaje ciągle w drodze do mądrości.

Jak ważne i dalekie konsekwencje ma „błąd” utożsamienia bytu z istnieniem, można się przekonać, przeglądając klasyczne i nieklasyczne pojmowanie Prawdy, Dobra i Piękną. Jest on przyczyną tradycyjnego „błędnego” traktowania Prawdy jako kategorii epistemologicznej, Dobra jako kategorii z zakresu etyki, Piękną zaś jako kategorii estetycznej. Przyjrzyjmy się, w jakim znaczeniu można i należy posługiwać się tymi kategoriami. Rozważania takie są trudne dlatego, że filozof poddający refleksji te kategorie może to czynić przez ich pryzmat. Swym ustaleniom może on nadać jeden z trzech statusów: prawdy (faktu), dobra (powinności) bądź piękną, łączącego w sobie „fakt”, że jest, z powinnością, że być powinno — jakieś.

Prawda

Klasyczna definicja prawdy mówi, że sąd jest prawdziwy, jeśli jest zgodny (adekwatny) z rzeczywistością albo też odwrotnie — jeżeli rzeczywistość jest zgodna z sądem. Pierwsze rozumienie wskazuje, że sąd to efekt odkrycia stanu rzeczy, drugie — pozwala „manipulować” rzeczywistością. Owa „manipulacja” zakłada jej zmienialność zgodnie z projektami czy pragnieniami człowieka. W czasach filozofów greckich sąd: „człowiek chodził po Księżycu” — był nieprawdziwy. Swoiste uzasadnienie nieprawdziwości stanowił mit Ikara. Ikarus podejmującego próbę oderwania się od Ziemi ukarali bogowie, którzy nie wyposażyli go w skrzydła. Kara odnosiła się nie tylko do nieetycznej śmiałości syna Dedala, ale przede wszystkim do „głupoty”, wyrażając daremność prób przełamania barier — w tym wypadku konieczności ustalonych przez bogów. Współczesne osiągnięcia techniki sprawiły, że wiele tysięcy ludzi mogło obserwować N. Armstronga, „stawiającego mały krok człowieka, jako wielki krok ludzkości”. Zarówno jednak w pierwszym, jak i w drugim wypadku uznanie sądu za prawdziwy polega na poddaniu się pewnej konieczności ujętej w sądzie („taka jest rzeczywistość”). Mówiąc inaczej — sąd pozostaje prawdziwy, kiedy człowiek nie może uznać stanu sprzecznego z opisywanym przez sąd, a często nie może go nawet sobie wyobrazić. Przykładem narzucającym się są sądy odnoszące się do przeszłości, a więc stwierdzające fakty historyczne, czy też sądy analityczne, którymi operują nauki formalne. Formalna konwencja lub ustalenie faktu historycznego pozbawiają człowieka możliwości manipulowania nimi. W pracy historycznej może być podana interpretacja faktów, a więc ich ocena, lub też może być mowa o tym, „co by było, gdyby...” — nie zmienia to jednak samych faktów.

Co może oznaczać „zgodność” sądu z rzeczywistością, wymuszająca akceptację sądu? Pytanie to prowadzi do trudności, której wyrazem są między innymi antynomie. Jak bowiem rozpoznać zgodność słowa „czerwony” z własnością bycia czerwonym, gdy samo słowo nie jest czerwone? Inne trudności ujawniają się, kiedy bierzemy pod uwagę złudzenia poznawcze. W jaki sposób wtedy rozstrzygnąć, czy sąd, czy raczej jego zaprzeczenie zgadza się z rzeczywistym stanem. Kłopoty te wynikają z traktowania prawdy jako kategorii epistemologicznej, ponieważ właśnie w ramach epistemologii, gdzie mamy do czynienia z relacją podmiot — przedmiot stajemy wobec alternatywy uznania koncepcji podmiotu receptywnego (biernego) albo koncepcji podmiotu twórczego (aktywnego). W pierwszym wypadku, każde poznanie, które pochodzi nie od podmiotu, daje w efekcie sądy prawdziwe i nie ma problemu złudzeń. Wtedy jednak mówienie o prawdziwości sądu, wobec braku sądów fałszywych, nie ma sensu. Z kolei biorąc pod uwagę możliwość złudzeń, trzeba przyjąć kryterium adekwatności, a wówczas wykracza się poza klasyczną definicję prawdy.

Z tych powodów należy odrzucić epistemologiczny status prawdy. Prawda wymaga „zapomnienia” podmiotu poznającego (partykularyzmu), aby pozostać obiektywną, a przynajmniej intersubiektywną. Nie jest ona „dla kogoś” i nie może być relatywizowana. Traktowanie prawdy jako kategorii epistemologicznej znajduje wyraz w „błędzie” ontologizacji (reifikacji) przedmiotu poznania, który prowadzi do utożsamiania obrazu uniwersum („jest mi zimno”) z samym uniwersum („jest zimno”). To z kolei prowadzi do nadużycia, gdyż przedmiot poznania jest zrelatywizowany do podmiotu poznającego, bez którego nie może być pomyślany. Uznanie zaś tożsamości uniwersum i jego obrazu wiedzie w konsekwencji do koncepcji podmiotu jako rejestratora danych (*tabula rasa*). Dlatego też epistemologia jest refleksją, czyli krytyką (oceną) prawdziwości, nie zaś zbiorem sądów prawdziwych. Zbiorem sądów prawdziwych może być wyłącznie ontologia, jako „logicyzacja”, tj. ujmowanie w pojęciach (*logos*) bytu, spośród których kategoria „istnienia” stanowi podstawę ontologii. Efektem logicyzacji jest określenie sposobu bycia czy raczej sposobu rozumienia bytu. Dlatego możemy powiedzieć, że sąd (*logos*) musi być zgodny z pojmowaniem (*logia*) bytu. Przykładowo, w ramach paradygmatu Parmenidesa można dążyć do wiedzy ahistorycznej, natomiast w ramach paradygmatu Heraklita jest ona niemożliwa. Zarówno wszakże w jednym, jak i w drugim wypadku sąd może być uznawany za prawdziwy, kiedy zmusza do akceptacji koniecznego charakteru stanu rzeczy, jaki opisuje.

Klasycznej koncepcji prawdy — nie licząc jej krytyki w filozofii sceptycznej i stoickiej — nie kwestionowano przez ponad dwa tysiąclecia. Natomiast w filozofii antropocentrycznej (nowożytnej) niemal każdy filozof za „punkt honoru” stawiał sobie podanie nowej definicji prawdy. Czym można to wytłumaczyć? Przecież nie tym, że odkryli oni lekceważenie refleksji nad prawdziwością wiedzy. Znaczenie tej problematyki ujawniło się w momencie „kryzysu ontologii” czy może odwrotnie — ów kryzys był jej rezultatem. Klasyczną koncepcję prawdziwości wiedzy ściśle wiązano z preferowaniem logiki klasycznej, a tej — ze statycznym pojmowaniem istnienia. W filozofii kosmocentrycznej — poza Anaksymandrem i Heraklitem — istnienie ujmowano jako określone (ukształtowane). Istnieć znaczyło mieć kształt, a co za tym idzie — zajmować określone miejsce w przestrzeni. Uniwersum (*Kosmos*) było traktowane jako uporządkowane, każdy jego element miał ściśle wyznaczone miejsce. Porządek, który wyłonił się z Chaosu, nie był niczym uwarunkowany, był więc jeden i jedyny — każdy inny porządek jawił się jako chaotyczny. Człowiek jako *logikos* (sposobny do myślenia logicznego) odkrywał porządek — *Logos*, rządzący światem. Dlatego zadanie epistemologii polegało na określeniu sposobu odkrywania owego Logosu. Epistemologia była więc dziedziną pomocniczą, uzasadniającą i usprawiedliwiającą tezy ontologiczne. Wiedza, jako ogólna i konieczna, utożsamiała prawdziwość z pewnością. Sąd był prawdziwy i pewny, kiedy podmiot poznający nie

wnosił — jak głoszone — niczego od siebie do procesu poznawania. „Wina” za błędy i złudzenia poznawcze obarczano podmiot poznający, który nie stosował się do zasady, iż „nie ma niczego w umyśle, czego przedtem nie było w zmysłach”. Obowiązywało to także w epistemologii Platona, gdzie wymagany był, przy preferowaniu natywizmu, uprzedni kontakt duszy z ideami. Krytyka klasycznej koncepcji prawdy zarówno w sceptycyzmie, jak i w stoicyzmie sprowadzała się do wykazywania, iż aktywność podmiotu w procesie poznania jest nieusuwalna. Sąd w ramach klasycznej koncepcji był więc prawdziwy, kiedy ujmował istotę, czyli kształt (ideę) elementu uniwersum. Najpełniej warunek ten spełniała geometria, której sądy były, dla Platona, wzorcowymi. Stąd logika klasyczna, na której opierała się koncepcja prawdy jako „adekwatności”, była „logiką przestrzeni”. Jeśli bowiem, niezależnie od czasu, daną przestrzeń ograniczały trzy odcinki tworzące trójkąt, wszystkie sądy odnoszące się do trójkąta „tu” były prawdziwe i będą prawdziwe wszędzie, a wobec tego — zawsze.

Kiedy w teocentryzmie oddzielono — ostatecznie uczynił to Tomasz z Akwinu — istotę (jakie jest „jakieś”) od istnienia (że jest), pojawiły się kłopoty z klasyczną definicją prawdy. Jeśli bowiem Bóg, jako nieokreślony, jest Istnieniem i udziela istnienia, a poznawalny świat pozostaje zbiorem elementów, w których istota nie implikuje istnienia, to wiedza na jego temat ma charakter wyłącznie hipotetyczny. Porządek (określone) zawisł od woli Boga, który będąc stwórcą świata (porządku), nie tylko ma moc jego zmieniania, ale także unicestwiania. Dlatego prawdziwość sądu (hipotezy) musiała się ostatecznie opierać na Boskim objawieniu. Akt wiary (zawierzenia — ufności) gwarantował, że to, co człowiek poznaje jako możliwe, Bóg uczynił realnym. Przyjmując za Akwinatą, że Bóg pozostaje „odpowiedzialny” za istnienie i unicestwienie (czy jest), a pozostawia człowiekowi wolność odnośnie do istoty (jakie jest), nie można, posługując się samym rozumem, rozstrzygnąć, który ze sprzecznych sądów jest prawdziwy (izostenia).

Do „załamania się” klasycznej definicji prawdy doprowadziła Kartezjańska „hipoteza ducha Zwodziciela”, który może sprawić, że przedmiot poznania (idea) w ogóle nie odnosi się do rzeczy samej. W ten sposób prawdziwości przeciwstawiony został nie tylko fałsz, ale także „nieklasyczna koncepcja fałszu”, tj. kłamstwo. Kłamstwo rozdziela prawdziwość od pewności wiedzy, gdyż sąd nie tylko opisuje stan rzeczy (klasyfikacja logiczna), ale również odnosi się do adresata sądu (klasyfikacja etyczna). Sąd może być „kłamliwy” albo wtedy, kiedy jest prawdziwy, lecz odbiorca traktuje go jako fałszywy (niedobry), albo gdy jest fałszywy, ale odbiorca akceptuje go jako prawdziwy (dobry) — niezależnie od tego, czy czyni to z własnej woli, czy też, jak w filozofii R. Descartesa, po wprowadzeniu w błąd. Kłamstwo, szczególnie w wypadku samooszukiwania, można przezwyciężać przez zmianę samej rzeczywistości. Kiedy bowiem powiemy, że „człowiek może latać jak ptak”, i ktoś zarzuci nam naiwność lub wybujałą fantazję, możemy w odpowiedzi na to skonstruować samolot.

Nieklasyczne koncepcje prawdy (ewidencji, koherencji, utylitarna, konwencjonalna, itd.) sprowadzały się do prób określenia sposobu przejścia („mostu”) od przedmiotu poznania (sądu, idei) do rzeczy samej — prób ustalających kryteria, czyli ponadindywidualne (intersubiektywne) dobro (wartość — miarę). „Rewolucja kartezjańska”, która uzasadniała nieklasyczne koncepcje prawdy, wysunęła epistemologię przed ontologię, traktując tę ostatnią jako dodatkowe usprawiedliwienie rozstrzygnięć epistemologicznych lub metodologicznych. To z kolei znalazło wyraz w zakwestionowaniu przez I. Kanta klasycznej definicji prawdy na rzecz prawdziwości jako obowiązującego określonego (naukowego) obrazu uniwersum.

Reasumując, o Prawdzie lub prawdziwości można mówić dopiero po spełnieniu pewnych warunków, a mianowicie: popełnieniu „błędu” utożsamienia bytu z istnieniem; uznaniu pierwotności ontologii wobec epistemologii; wreszcie przyjęciu teorii receptywnej (biernej) postawy człowieka (podmiotu) wobec świata. Poznanie nie polega wtedy na twórczości czy konstytucji wizji świata, lecz na jego odkrywaniu. O prawdziwości sądu decydują opisywane przez niego rzeczy, które są „prawdziwe” jako efekt „logii” bytu. Takie właśnie znaczenie ma twierdzenie Kanta, że poznajemy z rzeczy tyle, ile w nią włożymy, przy jednoczesnym założeniu, że podmiot poznający nie odzwierciedla, lecz konstytuuje rzeczy (ontologię), przez określanie (logię) bytu.

Dobro

Dobro, w przeciwieństwie do Prawdy, nie doczekało się klasycznej definicji. Już u zarania filozofii, a nawet wcześniej, w okresie mitologicznym, próby jego określenia prowadziły do najróżnorodniejszych koncepcji. Dobro tradycyjnie czyniono przedmiotem filozofii praktycznej (etyki), stanowiło więc ono treść moralności, zwyczaju, obyczaju lub deontologii. Zdroworozsądkowe pojmowanie dobra skłania do rozumienia go jako „tego, czego człowiek pragnie”. Dobrem byłoby zatem to, co ma możliwość spełniania oczekiwań lub zaspokajania potrzeb człowieka. Świadomość dobra z kolei oznaczałaby niezgodę na „fakty”, na to, co dane, aby wywołać poczucie lub świadomość braku. W takim ujęciu kategoria dobra służy do etycznej oceny świata, co jest równoznaczne z założeniem istnienia dystansu między oczekiwaniem a spełnieniem. Postawę etyczną, wyróżniającą człowieka spośród elementów uniwersum, charakteryzuje sprzeciw zarówno wobec tego, co jest, jak i wobec tego, czego nie ma, a co być powinno.

Tak szerokie określenie omawianego pojęcia nie rozstrzyga, czy chodzi tu o człowieka jako indywiduum czy też o ponadindywidualne pojmowanie dobra. Niezależnie od tego, podkreśla się fakt, że człowieka nie traktuje się już jako gatunku — jak w wypadku prawdy — lecz jako pewną grupę (kulturę,

cywilizację), która konstrytuje się wokół określonego rozumienia dobra. Dobro bowiem, które byłoby takie samo dla wszystkich ludzi, utożsamiałoby się z prawdą, a wtedy człowiek pragnąłby tego, co musi, lub musiałby czynić to, czego pragnie. Zwierzę musi zaspokoić swoje pragnienia, człowiek natomiast może to uczynić albo nie. Odróżnia to prawdę, która zmusza, od dobra, które skłania.

Analiza kwestii treści dobra prowadzi do wniosku, iż ma ona związek z zagadnieniem jego statusu. Idzie mianowicie o to, że dobro pojmowane ponadindywidualnie pozostaje zawsze określone (ma postać kodeksów). W filozofii greckiej dobro było podporządkowane prawdzie, a więc człowiek chciał czy też powinien chcieć tego, co musi — wyrażał to intelektualizm etyczny (Sokratesa). Literacką ilustrację intelektualizmu etycznego stanowił *Król Edyp* Sofoklesa. Dramat rozgrywał się tam między chceniem (wołą i intencjami) Edypa a przeznaczeniem (koniecznością). Pomimo woli i starań bohatera przeznaczenie ostatecznie „wygrało”.

Poszukiwania etyczne zmierzały zatem do odnalezienia dobra wspólnego dla całej ludzkości. W okresie kryzysu kosmocentryzmu, tj. filozofii sceptycznej, stoickiej i epikurejskiej, nastąpił rozdział między dobrem a prawdą, co wiązało się z zakwestionowaniem absolutnego statusu „porządku” (Kosmosu). W filozofii teocentrycznej nastąpiło odwrócenie zależności między dobrem a prawdą. Prawda, którą odnoszono do tego, co określone, została podporządkowana dobru — nieokreślone — Bogu (*deus absconditus*). Prawda stała się „produktem” Dobra: ono właśnie nadawało jej sens i znaczenie. O ile w pierwszym wypadku człowiek „tworzył” grupę dlatego, że „musiał”, i był traktowany jako jej egzemplarz (gatunku), o tyle w drugim wypadku „tworzenie” grup nie miało uwarunkowań przyrodniczych (przymus), lecz stanowiło rezultat wyboru. Człowiek uzyskał w ten sposób podmiotowość, przynajmniej jeśli idzie o jego stosunek do przyrody. Dobro, konstytuujące grupę, stało się ideałem, który określa powinności jej członków. Traktowane jako *sacrum*, czy wręcz ubóstwione, „powoływało do siebie” indywidualnych ludzi, co znalazło odbicie w powstaniu grupy „zawierającej” dobru. Dlatego też nie tyle grupa przyjmowała człowieka do swojego grona, lecz to właśnie on, w wyniku wolnego wyboru współtworzył grupę. Jako egzemplarz gatunku nie był ani gorszy, ani lepszy od innych, nie miał żadnych powinności czy zadań do spełnienia — nie był do niczego powołany. Jego „człowieczeństwo”, jako członka grupy, nie stanowiło już kwestii naturalnych predyspozycji, lecz wynikało z kulturowych uwarunkowań, opartych na pewnych wartościach i ideałach (powinnościach). Związane z tym poczucie winy pojawiało się po przekroczeniu obowiązującego ideału, który traktowano jako tabu. Wartości konstytuujące grupę nie miały sankcji w bólu, lecz w strachu i we wstydzie. Wstyd tkwił u podstaw przekonania, iż wszystko wolno (w granicach, jakie wyznacza tabu), ale nie wszystko wypada.

To, czego pragnął indywidualny człowiek, mogło stać się ponadindywidualnym dobrem, ale po dokonaniu wyboru zyskiwało ono status prawdy, gdyż niezgoda na zasady (normy) powodowała wykluczenie z grupy, i to nawet jej promotora. Dobro indywidualne wносиło „nowość”, stając się prawdą grupy, a jako prawda nie tolerowało już nowości (indywidualności). Ujęte w kodeksy (przykazań i zakazów) stanowiło ograniczenie indywidualnej woli. Ustanowiony w wyniku tego porządek, jako zespół ograniczeń, nie był tym, co dane (gatunkowi), lecz tym, co zadane (grupie) i czego trzeba bronić. Idee (ideały) nie wyrażały prawdy (faktów), lecz wartości (powinności), które w przyszłości — bliższej lub dalszej — staną się prawdą — „teraz i na wieki wieków”. Dobro uzyskujące status prawdy, a więc moralność ujęta w kodeksy prawne, nie tyle zobowiązywało, ile zmuszało. Mamy tu do czynienia z „błędem kategorialnym”, który popełnia każda zinstytucjonalizowana moralność, zwyczaj czy religia.

Ostatecznego zerwania więzi między prawdą i dobrem, a raczej odwrotnie, między dobrem i prawdą, dokonał N. Machiavelli. Oddzielił on moralność, w której dobro uzyskuje status ponadindywidualnej prawdy, od pożytku, czyli indywidualnej korzyści. Człowiek uzyskał w ten sposób podmiotowość oraz władzę, a także niezależność i nieograniczoność od przyrody i kultury. Jako niepowtarzalna indywidualność, człowiek pragnie jedynie zaspokojenia własnych potrzeb, nawet kosztem wchodzenia w konflikty i walkę z przyrodą oraz z innymi ludźmi. Wydobył ten wątek w pełni egzystencjalizm, ukazując, iż to właśnie człowiek jest twórcą wartości dzięki bezustannemu dokonywaniu wyborów swojej sytuacji. Akceptując zastane wartości, ulega on alienacji, która polega na odrzuceniu samego siebie (autentycznego życia) w imię wykreowanego ideału.

Podkreślanie podmiotowości człowieka i jego wolności, jako warunku dokonywania ocen, zamyka problematykę dobra w ramy relacji podmiotowo-przedmiotowej. Potrzeba czyni człowieka „niepełnym”, czyli względnym, zrelatywizowanym do tego, co wypełnia ów brak, co spełnia jego oczekiwania i pragnienia. Dobro, które jest treścią woli wyboru, prowadzi do akceptacji tego, co określone (prawdy — konieczności), i obrony tradycyjnych wartości bądź też do odrzucenia zastanego porządku, co z kolei skłania do wyboru tego, co nieokreślone, „nowe”, znajdującego wyraz w postawie buntu lub ucieczki. W jednym i w drugim wypadku dobro stanowi ocenę prawdy jako tego, co określone. Dlatego też odkrycia (prawdy) dane za pośrednictwem zmysłów, uczuć, woli tworzą ontologię, której nie można dowodzić — można ją co najwyżej oceniać. Z tej perspektywy dobro stanowi kryterium prawdy, jako kategoria transcendentálna z zakresu epistemologii, czego przykładem są tzw. nieklasyczne definicje prawdy.

Człowiek może pragnąć i akceptować albo konieczności (prawdy) przyrodnicze, albo powinności (dobro ponadindywidualne) kulturowe, albo wreszcie

odrzuć jedno i drugie, zyskując opinię człowieka nieodpowiedzialnego, chorego psychicznie czy też geniusza. W pierwszych dwóch wypadkach ocena wyraża prawdę ludzkości lub dobro grupy. W grupie można wyróżnić „najlepszego” i „najgorszego”, czyli tego, który sytuuje się bądź najbliżej, bądź najdalej od „miary” (ideału). Stąd etyczne, a raczej epistemologiczne postawy człowieka wobec świata, czyli wypowiedzane — w formie sądów — oceny określają go jako indywidualność lub jako reprezentanta określonej grupy czy gatunku. Dobro bowiem nie jest kategorią samodzielną, lecz jedynie oceną tego, co wyrażają sądy prawdziwe. Zawiera się ono w ludzkich przekonaniach (światopoglądach), które motywują i wyznaczają cele aktywności. Stanowią one jednocześnie jej ramy, konstytuując granice ludzkiej wyobraźni. O ile nieuwzględnianie prawdy wywołuje w człowieku — podobnie jak i w zwierzętach — „ból”, o tyle przekroczenie dobra budzi specyficzny dla człowieka „strach” i „wstyd”. W filozofii okcydentalnej sprowadza się to do różnicy między błędem, który jest efektem łamania „koniecznych prawd”, a grzechem, który polega na świadomym przekraczaniu ograniczeń (kulturowych). Dlatego też człowiek nie wybiera między dobrem a złem — to raczej wybór ustanawia, co jest dobre, a co złe. Nie wybiera on między mądrością a głupotą, ale wyłącznie między sprzecznymi racjami, które jako równie uzasadnione składają się na dramat. Dramat taki opisuje Stary Testament, kiedy to Bóg poddaje próbie Abrahama, który musi wybrać, czy chce być Abramem (ojcem Izaaka) czy też Abrahamem (tj. „ojcem mnóstwa narodów”).

O ile można „skonstruować” ontologię, jako system sądów prawdziwych, bez epistemologii, o tyle autonomiczna epistemologia prowadzi w konsekwencji do teoretycznego anarchizmu, a nawet uzasadnia anarchizm praktyczny. Nie ma bowiem poczucia dobra bez uprzedniego odkrycia prawdy, chyba że założymy, iż filozofia jest w istocie „radosną twórczością”.

Piękno

Cechą charakteryzującą Piękno jest łączenie go z twórczością. Stało się ono, chyba z tego powodu, jedną z zasadniczych kategorii estetyki, jako refleksji nad sztuką. Twórczość bowiem wnosi do świata (tego, co naturalne) to, co sztuczne, w wyniku czego piękno wydaje się oddalone od prawdy. Czy oznacza to, że jest ono bliskie dobru i ma status podmiotowy (subiektywny), skoro to właśnie człowiek reaguje na piękno zachwytem? Aby na to pytanie odpowiedzieć i uniknąć niepotrzebnych nieporozumień, należy odróżnić twórczość, cechującą działalność człowieka, od stwórczego działania (*ex nihilo*), które odnosi się do aktów Boga. To, co sztuczne, jest tworzone z określonego materiału czy też w wyniku nakładania na określoną materię nowej formy. Człowiek twórczy zachowuje się jak platoński Demiurg, który wzorując się na ideach, kształtuje odwieczną materię.

Wracając do pytania, trzeba stwierdzić, że dzieło sztuki, niezależnie od tego, jak odnosi się do niego twórca — chodzi o gotowe dzieło — czy odbiorca, ma podwójny status. Powstaje ono bowiem na styku podmiotu (z określoną wrażliwością) i rzeczy. O ile prawda wymaga „ustępstwa” podmiotu, dobro zaś „ustępstwa” rzeczywistości, o tyle piękno jest syntezą, a nie konfliktem — czyli „ustępstwem” dwóch stron. Piękno wszak ma równocześnie status indywidualnie pojmowanego dobra i obiektywnej, rzeczowej, ontologicznej prawdy. Jedynie w wypadku piękna środek (narzędzia, metoda) dorównuje celowi, a więc środek musi być tak samo piękny, jak i to, do czego prowadzi.

Poszukiwanie jedności prawdy i dobra wydaje się zasadniczym zadaniem, jakie stawiali sobie filozofowie wszystkich epok. Motywuje je pragnienie odnalezienia „klucza” do szczęścia, które stanowi istotę „umiłowania mądrości”. Jeśli „odwróceniem się” od prawdy jest błąd, który w konsekwencji odczuwa się w postaci bólu, a „odwróceniem się” od dobra — grzech i strach, to „odwróceniem się” od piękna byłaby głupota, prowadząca w rezultacie do nierozumności i nieszczęścia, a często nawet do śmierci.

Myśliciele greccy odnajdywali piękno, podporządkowując dobro prawdzie, z kolei filozofowie i teologowie teocentryczni poszukiwali go w podporządkowywaniu prawdy dobru. Obie propozycje uznano za niezadowolające w okresie antropocentryzmu. Propozycja kosmocentryczna bowiem wyzwalając człowieka z bólu, nie pozbawiła go strachu; teocentryczna — odwrotnie: wskazywała sposoby unikania strachu, a jednocześnie skazywała go na doznawanie bólu. Natomiast filozofia antropocentryczna uznając podmiotowość człowieka, poszukiwała sposobów unikania strachu i bólu. Sposoby te miały gwarantować „spotkanie się” intencji, oczekiwań i marzeń człowieka z zastanymi warunkami, w jakich przyszło mu żyć. Piękno miało się zawierać w cywilizacyjnych przekształceniach dokonywanych przez człowieka. Przekonanie o zmienności warunków było fundamentem twórczych wysiłków. Przekształcanie warunków nie oznaczało wyłącznie i za wszelką cenę podporządkowywania świata potrzebom człowieka. Prowadziłyby to bowiem do samounicestwienia, na co uwrażliwiają go współcześnie między innymi ruchy ekologiczne.

Piękno jest warunkowane „istnieniem”, jak też warunkuje samo „istnienie”, dlatego wydaje się ono najpełniejszą z dotychczasowych prób rozumienia bytu. Piękno rodzi się ze „spotkania” wolnego podmiotu percypującego, który ulega zniewalaniu „z własnej woli”, w akcie odbioru dzieła jako czegoś koniecznego, jedyne i wyłączonego. Tworzy się w ten sposób świat rzeczy posiadających dla człowieka znaczenia, a więc świat mający naturalny oraz cywilizacyjny i kulturowy aspekt. W takim świecie człowiek czuje się harmonijnie zespolony z każdym z jego elementów. Jest on nie tyle jego „panem i posiadaczem”, ile — jak to określił M. Heidegger — „pasterzem bytu”. Rzeczy znaczące są narzędziami, w których nie daje się oddzielić tego, co pochodzi od rzeczywistości, od tego, co ludzkie.

Zakończenie

Skoro Dobro nie jest kategorią etyczną, a Piękno estetyczną, to czym zajmuje się etyka i estetyka? Odpowiadając na to pytanie, należy w obu wypadkach odróżnić czyn (*ergon*) od słowa (logosu), a więc działalność praktyczną (*praxis*) od teoretycznej (*episteme*). Praktyk jest twórcą i propagatorem wartości etycznych, czyli dobra ponadindywidualnego, a przynajmniej w jego intencji takich, które mogą konsolidować lub konstytuować grupę. Może on też być twórcą wartości estetycznych, które zmierzają do zmiany upodobań, gustów, mody czy wrażliwości estetycznej odbiorców dzieł artystycznych. W pierwszym wypadku jest on moralistą, w drugim — artystą. Obaj mówią o tym, czego jeszcze nie ma, obaj też nie mogą oceniać lub oskarżać, mogą jedynie apelować, głosząc, „jak być powinno”. Filozof konstruujący całościowy system może się pokusić o moralizowanie lub artyzm. Może to uczynić w sposób werbalny, prezentując zespół preferowanych przez siebie wartości lub określony kodeks postępowania albo też wskazując estetyczne kryteria odróżniania kiczu od arcydzieła. Może on również — chociaż nie jest to praktykowane — wyrażać owe wartości i kryteria w swojej postawie i zachowaniach wobec świata oraz innych ludzi.

Etyka i estetyka, jako działalność teoretyczna, zajmują się z kolei opisem faktycznego funkcjonowania wartości etycznych i estetycznych — mówią więc — o tym, co już jest (o prawdzie). Ramy pierwszego rodzaju opisów wyznacza transcendentalne Dobro, które konkretyzuje — w danym miejscu i czasie — człowiek w momencie uświadamiania sobie potrzeb i pragnień. Owe wyobrażenia z kolei są reifikowane w postaci instytucji organizujących sposoby życia jednostki w granicach grupy. Ramy opisów estetycznych ustanawia transcendentalne Piękno jako jedność dobra i prawdy. Dlatego też dziełem sztuki może być zarówno otaczający człowieka kosmos, jak i przeżywane przez niego życie. Dzieło sztuki uznaje się za arcydzieło tylko wtedy, kiedy tworzy się jedność między dziełem, jako propozycją daną w akcie percepcji, i odbiorcą dzieła, który czuje się zmuszany do wyrażenia zachwyty. Odczuwa on entuzjazm, zgodnie z etymologią słowa („bycia w bogu” lub „bycia ubóstwionym”). Entuzjazm ów jest odczuwany, z jednej strony, jako przymus (prawda), z drugiej — jako spełnienie pragnień (dobro), które pozwalają poznać samego siebie i prowadzą do odnalezienia własnego miejsca w uniwersum.

Etyka i estetyka mogą się wobec tego stać dyscyplinami naukowymi dopiero wtedy, kiedy uczynią dobro i piękno prawdą. Zasadnicze zadanie filozofii, operującej transcendentalnymi kategoriami, polega na sprzeciwie wobec „zabijania” wrażliwości człowieka na Prawdę, Dobro i Piękno. Filozofia bowiem zgodnie ze swym źródłosłowem to „umiłowanie mądrości”, która jest „kluczem” do szczęścia. Pod tym warunkiem i po jego spełnieniu filozof może

podjąć próby konstruowania ontologii, stanowiącej rezultat rozumienia bytu (prawdy), oraz epistemologii, zawierającej określone kanony dobra. Natomiast etyka i estetyka, jako dyscypliny naukowe, mają swoje przedmioty i metody badań. Nie są — jak się tradycyjnie sądzi — działami filozofii, jakimi pozostają bez wątplenia metafizyka (dziedzina piękna), ontologia (dziedzina prawdy) i epistemologia (dziedzina dobra). Analogiczne wykluczenie dotyczy również socjologii, a raczej, używając poprawniejszej nazwy, politologii, czyli nauki o prawach organizujących grupy i zachowania ich członków. Nauki te bowiem nie pytają, dlaczego „coś” jest „normalne”. Opisują one „normalność” lub rzeczywistość z punktu widzenia „normalności”, którą wyznaczają paradygmaty opracowywane przez filozofów.

Гжегож Митровски

TRANSCENDENTALNE KATEGORIE FILOZOFII:
ISTINA, DOBRO, KRASOTA

Резюме

Статья посвящается анализу трансцендентальных категорий философии, именно таким как: истина, добро и красота. Совершая просмотр исторического смысла и статуса этих категорий, автор размышляет теоретические возможности и обусловленности их применения в процессе понимания бытия. Одним из таких основных условий является совершение „ошибки” отождествления „бытия” и „существования”. Результатом проведенных рассуждений является предложение, отношения к истине как к онтологической категории, к добру как гносеологической категории, а к красоте как к метафизической категории.

Grzegorz Mitrowski

TRANSCENDENTAL CATEGORIES OF PHILOSOPHY:
TRUTH, RIGHT, BEAUTY

Summary

The article is devoted to the analysis of transcendental categories of philosophy, namely: truth, right and beauty. Reviewing the historical meanings and status of the categories, the author looks for the theoretical possibilities and conditionings of their applications in the acts of understanding being. One of such basic conditions is making „a mistake” of identifying „being” with „existence”. The result of the carried out considerations is the proposal of treating truth as the ontological category, right as the epistemological category and beauty as the metaphysical category.