

Mirosław Żelazny

ESTETYKA
DLA
KOGNITYWISTÓW

(wykłady autorskie)

1. Problem estetyki i nastawienie naturalne

Edmund Husserl, tworząc fenomenologię, za podstawowy warunek powstania tej nowej nauki filozoficznej uznał konieczność uwolnienia się od tak znanego naturalnego nastawienia. Czym jest owo nastawienie?

Najogólniej rzecz ujmując, przeświadczeniem, że na temat jakiegoś zagadnienia, które ktoś chce nam przedstawić, posiadamy już podstawową wiedzę. Wiedzy tej zaś nie zdobyliśmy poprzez systematyczne badania, czy głębokie przemyślenia, nie pozyskaliśmy jej też z odpowiedniej literatury lub z czyichś kompetentnych wypowiedzi, lecz rzekomo nabyliśmy ją z życia potocznego niejako „przez osmozę”.

Nie zawsze jest jednak tak, że potoczne użycie pojęć w obrębie danej kultury jest ich znaczeniem źródłowym. Odwrotnie, bardzo często pojęcia i ich związki w języku codziennym zbijają się w coś w rodzaju swoistej **martwicy językowej**, która miast ułatwiać międzyludzką komunikację, uniemożliwia ją.

W języku potocznym wyraźnym przykładem takiej martwicy stało się słowo **estetyka** czy **estetyczny**. Na pozór jego sens zna świetnie każda dziennikarka telewizyjna zajmująca się sprawami mody, każdy specjalista od marketingu, każdy twórca reklam. Co zaś dla nich konkretnie owo słowo oznacza? To już trudniej powiedzieć. Najbardziej odpowiadałby mu sens: piękny, a w dalszej kolejności miły, powabny, elegancki itd. Na jakiej jednak zasadzie sąd „ta kreacja jest piękniejsza od tamtej” można uznać, już nie tyle za prawdziwy bądź fałszywy, ale w ogóle za sąd, to znaczy za zdanie mogące rościć sobie pretensje do prawdziwości bądź fałszywości?

Tu często usłyszymy stwierdzenie: sąd estetyczny nie jest żadnym sądem, bo każdemu podoba się coś innego, z gustem się nie dyskutuje, wreszcie, wszelkie sądy estetyczne są relatywne kulturowo.

Zwłaszcza ta ostatnia teza z perspektywy nastawienia naturalnego wydaje się oczywista. Potwierdzają ją elementarne doświadczenia: coś, co w jednej kulturze powszechnie się podoba, w innej może uchodzić za ewidentnie nieatrakcyjne.

Od czasów Arystotelesa wiemy jednak, że powszechność żadnego doświadczenia empirycznego nie może sama przez się stanowić gwarancji prawdy. Galileusz stwierdził z kolei, że za prawdę obiektywną można uznać nie sąd o tym jakie coś jest, **ale jakie z konieczności być musi**.

Stwierdzenie: „wszystkie sądy estetyczne są relatywne kulturowo” przybiera formę, którą w teorii poznania określa się mianem **idealizmu metodologicznego**. Oznacza ona sprowadzenie całego możliwego kontekstu rozważanego przez nas zagadnienia do jednego pojęcia, którego znaczenie tak się w efekcie rozrosło, że właściwie przestało ono już cokolwiek znaczyć.

W tradycyjnej epistemologii pojęcia tego typu zwało się pojęciami podstawowymi czyli takimi, których jako takich już się nie określa, lecz które określają wszystko, co z nich wynika. Mogą to być pojęcia czyste (abstrakcyjne), takie jak liczba lub punkt. Może też tu chodzić o pojęcia metafizyczne, czyli nazwy rzeczy, które chcielibyśmy uważać za empiryczne, lecz których czysta empiryczność nie jest nam dana. Będą to na przykład pojęcia materii czy substancji. Wreszcie tak należy rozumieć graniczne pojęcie wiedzy człowieka o samym sobie, czyli psychikę, nazywaną w różnych realiach historycznych duszą, jaźnią itd. Jeszcze w innym kontekście za pojęcia podstawowe uznać można czas i przestrzeń jako czyste formy oglądu.

Wielcy teoretycy poznania, od Arystotelesa aż po Poppera, zgodnie twierdzili, że bez tego typu pojęć podstawowych, które wprowadzie nic nie wnoszą do konstytucji procesu poznawczego, ale spełniają względem niego **funkcję regulatywną**, żadne poznanie nie byłoby możliwe.

Błąd idealizmu metodologicznego w zaprezentowanym wcześniej wariacie polega jednak na tym, że roli pojęć podstawowych nie pełnią tu pojęcia czyste, lecz takie, które równocześnie roszczą pretensję do bycia bezpośrednią nazwą

jakiejś rzeczywistości empirycznej. I tak Tales twierdził jakoby, że przyczynę wszystkiego co istnieje stanowi woda. Inni materialści starożytni głosili, że rolę tę pełni jeden z czterech żywiołów. W okresie triumfów dziewiętnastowiecznego darwinizmu w krajach anglosaskich uważano, że podstawą wszelkiego filozofowania powinny być nauki biologiczne (zwłaszcza darwinizm). Dziś, przy ekspansji nauk społecznych takim podstawowym pojęciem, do którego zwykle się sprowadza literalnie wszystko, staje się pojęcie kultury.

W dziewiętnastym wieku za najwybitniejszego filozofa wszechczasów wielu uważało brytyjskiego darwinistę Spencera. Jego poglądy tak idealnie pasowały do ówczesnego stanu nauki! Dziś myślicielego tego wspomina się już tylko ze względu na minioną, monumentalną sławę, zaś jego dzieła, które współczesnego czytelnika mogłyby tylko rozśmieszyć, od bardzo dawna nikt nie wznawia.

Jedną z podstawowych cech omawianego przez Husserla nastawienia naturalnego jest tendencja, by status pojęć podstawowych przypisywać ot tak po prostu pojęciom będącym równocześnie nazwami czegoś konkretnego. Poniekąd dochodzi tu więc do naruszenia prawa Goedla głoszącego, że niesprzeczności systemu nie da się dowieść w ramach niego samego.

W przypadku naturalnego nastawienia do problemu estetyki takie wyjście poza pierwotny system dokonuje się w formie szeregu pytań. Jeśli zgodzimy się z tezą Kanta, że za piękne nie można uznać czegoś, co podoba się tylko jednej osobie, otworzą się przed nami dwie zasadnicze kwestie:

Po pierwsze należy zapytać: jeśli dwóch ludzi, powiedzmy dwóch przynależnych do tej samej kultury muzyków dyskutuje na temat tego, jak sprawić, by dany utwór był piękniejszy, to czy wobec faktu, że z gustem się nie dyskutuje, polemika taka w ogóle ma jakikolwiek sens?

Po drugie: jeśli prawdą jest, że w różnych kulturach za piękne uchodzą rzeczy radykalnie różne, to do czego odwołuje się przedstawiciel jednej z tych kultur gdy chce nauczyć się wrażliwości kultury drugiej?

Tu dochodzimy do fundamentalnej tezy:

Relatywizm wartości reprezentowanych przez różne indywidua, różne grupy interpretacyjne i różne kultury przewyciężony zostaje nie poprzez stworzenie jakichś uniwersalnych super wartości, lecz przez fakt, że tak poszczególne jednostki jak i przedstawiciele kultur mogą ze sobą dyskutować, ucząc się od siebie swych specyficznych wrażliwości.

Sam termin **estetyka** wywodzi się od greckiego *eisthētikos* i źródłowo oznaczał tyle co ogląd. W takim znaczeniu używał go jego twórca Alexander Baumgarten, a także Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu*.

Dla Kanta poznanie nasze wyrasta z dwóch całkowicie autonomicznych pni: z postrzeżeń zmysłowych oraz z poznania intelektualnego. Dyscyplinę teorii poznania dotyczącą zmysłowości określa Kant właśnie mianem **estetyki**, tę zaś, która dotyczy myślenia, **logiki**. Zmysłami obserwujemy przedmioty zwane w tej relacji fenomenami, natomiast myślenie intelektualne, ogarniając te przedmioty, posługuje się kategoriami.

Pierwotna, Kantowska estetyka, jako epistemologia fenomenów, z czasem zyskała miano fenomenologii. Termin estetyka z czasem nabrał zaś innego znaczenia niż źródłowe, które wstępnie dałoby się opisać następująco.

Każdy doznawany przez nas przedmiot może być dla nas źródłem rozkoszy bądź przykrości. Stany te miewają podłoże czysto biologiczne i wówczas żywa istota po to, by stwierdzić, że coś wiąże się dla niej z przyjemnym lub nieprzyjemnym wrażeniem nie musi nawet dysponować mózgiem. Nawet mikroorganizm umieszczony w drobinie wody na poły czystej a na poły brudnej, znalazłszy się w części zabrudzonej przepłynie do tej czyściejszej. W przypadku człowieka jako istoty myślącej mamy jednak do czynienia również z przyjemnościami czysto duchowymi. I tak na przykład diament wydobyty z kopalni nie wzbudzi jeszcze naszego upodobania. Wzbudzi je dopiero wówczas, gdy oszlifowany zostanie do formy brylantu. Ów szlif często przybiera bardzo wyrafinowaną postać, która może wymagać wyjątkowych kwalifikacji dokonującego go mistrza.

Ów mistrz, tak jak każdy rozumny człowiek, musi być zdolny do wytwarzania w swej wyobraźni świata czystych figur geometrycznych. Ale ponadto jako szlifierz diamentów, musi mieć wrodzoną lub nabytą (albo jedną i drugą) wrażliwość dotyczącą tego, jakie zestawienia figur geometrycznych tworzą stające się źródłem rozkoszy duchowej zjawisko piękna. Rozkosz ta nie dotyczy jednej tylko osoby, bo podstawa tak pojmowanego piękna, układ figur geometrycznych, opiera się na wyobrażeniu świata geometrii, które jako takie jest wspólne wszystkim ludziom. Natomiast już wrażliwość dotycząca kwestii, w jaki sposób poszczególne figury pasują do siebie tworząc piękną całość, może zostać wyuczona.

Spójrzmy na powyższą kwestię z pozycji kognitywistycznych.

Po to, by pięknie oszlifowany diament mógł być przez nas postrzegany jako piękny, nasz umysł musi być wyposażony w swoiste **oprogramowanie**, na który składają się elementy wrodzone, czyli zdolność wytworzenia w sobie świata czystej geometrii oraz nabyte, czyli wiedza o tym, jak figury świata geometrii należy zestawiać w harmonijne układy, lub chociażby jak je w tych układach postrzegać.

Badaniem takich form „oprogramowania” zajmuje się właśnie estetyka filozoficzna. Odnosi się ona do zjawiska, które w ogólnej strukturze umysłu stanowi swoisty „kwiatek do kożucha”. Choć rzadko to sobie uświadamiamy, odczucia przyjemności i przykrości stanowią jedną z najważniejszych funkcji umysłu, bez której nie byłoby możliwe nawet najbardziej ściśle i obiektywne poznanie.

2. Trzy sfery umysłu

Dusza, określana współcześnie nazwą psychiki i mniej kojarzona z konotacjami teologicznymi, stanowi, jak zaznaczyliśmy, jedną z kategorii podstawowych poznania, a ponadto, obok wszechświata oraz Boga stanowi jedną

z trzech tak zwanych idei regulatywnych rozumu. Idea regulatywna jest zaś przedmiotem pytania, co do którego w ogóle nie wiemy ku czemu należy je kierować, ale które ostatecznie okazuje się zawsze dla procesu poznawczego niezbędne.

Pytanie o owe idee formułowane jest nie ze względu na takie potrzeby, który w procesie poznawczym rozbudza jakiś jego przedmiot, lecz takie, które są dla owego procesu potrzebami wewnętrznymi. Proces poznawczy, jeśli będziemy go obserwować jako przebiegający od pojedynczych postrzeżeń empirycznych aż po prawdy najbardziej abstrakcyjne przebiegałby w tym ujęciu według następującego toku.

Jego pierwszy etap stanowi połączenie danego przedmiotu z jakąś nadawaną mu nazwą. Nazwa i postrzeżenie tworzą już prosty element procesu poznania: konkret empirii łączy się tu z prostym pojęciem uogólniającym. W następnym kroku pojawiają się uogólnienia pojęciowe, które odnoszą się do większej klasy przedmiotów. Tendencja uogólnienia różnorodności przedmiotów oraz łączących je praw w kolejne ujednocające formy w miarę postępu poznania nabiera coraz większego tempa, lecz tylko po to, by w końcu gwałtownie zahamować przed pewną nieprzekraczalną granicą.

Niemożność uzyskania odpowiedzi nie osłabia jednak natarczywości pytania. O ile cały proces poznawczy składa się na ustawiczną próbę ujęcia kolejnych rozproszonych prawd i zjawisk w jednolitą całość, o tyle granicę wszelkiego przyrodoznawstwa stanowi pytanie o ostateczną jedność wszystkiego, co potencjalnie mogłoby zostać przez nas poznane, w dalszej zaś perspektywie o wszystko czemu, niezależnie od tego czy może być w ogóle poznane, przysługuje byt. Tak postawione pytanie jest pytaniem o **wszechświat**.

Słowo **wszechświat** na pozór oznacza dziś dla nas nie nazwę idei regulatywnej, lecz specyficzny przedmiot: zbiór gwiazd i galaktyk (których ilość i usytuowanie można nawet obliczyć) oraz całokształt wydarzeń, które się w tym zbiorze dokonują. Ale wszechświat jest zamkniętym przedmiotem empirycznym tylko pozornie. Z jednej strony nie potrafimy nic powiedzieć na temat jego

domniemanej granicy w dolnym rzędzie wielkości, gdzie kolejne mikroświaty schodzą coraz niżej i niżej. Czy istnieje jakiś rząd wielkości, w którym sięgnęlibyśmy tak zwanej substancji prostej czyli takiej, poniżej poziomu której nic się nie dzieje? To wyjątkowo natarczywe pytanie. Niestety, wynika ono tylko z potrzeby samego procesu poznawczego i nic nam nie wiadomo, by można je było odnieść do jakiegoś możliwego zjawiska lub rzeczy.

Podobny sens ma pytanie o drugą ideę regulatywną procesu poznawczego, czyli ideę duszy czy też psychiki. Czym jest zaś świat psychiki? W najszerszym sensie światem przeciwstawnym przywołanemu wcześniej światu doświadczenia zewnętrznego. Bezpośrednie doświadczenie empiryczne jest dla mnie pojedyncze i jednostkowe, a jako takie staje się mi dostępne pod dwoma postaciami.

Po pierwsze, jest doświadczeniem bytu otaczających mnie przedmiotów zewnętrznych (w tym ciał innych ludzi), jako postrzeganych przeze mnie brył geometrycznych.

Po drugie, doświadczenie przeze mnie samego mojej własnej obecności staje się dla mnie doświadczeniem jedynej w swoim rodzaju nieprzedmiotowości, która nigdy nie będzie dana żadnemu doświadczeniu z zewnątrz i jest tylko dla mnie.

Ostatnia pozostaje kwestia, czy oba te światy nie stanowią jednak jedności bodaj z tej perspektywy, że ów świat „zewnętrzny” jest jednak światem myślanym przeze „mnie”. Problem ten poruszymy w jednym z kolejnych wykładów.

Pojęcie duszy, czy też psychiki znów jawi się nam tu jako idea regulatywna, wyrastająca z potrzeby rozumu, by cały wewnętrzny świat bycia mną zebrać w jednolitą całość. Nie jest to więc potrzeba nazwania przy pomocy pojęcia jakiejś całości, która stała się udziałem doświadczenia. Konieczność myślenia powtórnie wyprzedza tu konieczność doświadczenia.

Przeszkód zaś na drodze do zmysłowego wyobrażenia sobie tego wewnętrznego świata jako jedni, pojawia się cała masa. Przede wszystkim stajemy wobec kwestii: na jakiej zasadzie mogę w ogóle uznać, że istnieje coś

takiego jak **tożsamość psychiki mnie, od narodzin do chwili obecnej**? Czy w ogóle, a jeśli tak to na jakiej zasadzie, mogę stwierdzić, że ja w wieku lat dziesięciu, z którego życia pamiętam zaledwie parę szczegółów i ja, który oto odczuwam swą obecność, jestem tą samą duszą? Co to w ogóle jest „teraz”, jaką jest ono jednostką czasu? Bez względu na wszystkie te pytania całokształt zjawisk świata, który przeżywam tylko sam w sobie, nazywamy duszą: tożsamą w czasie albo nietożsamą, śmiertelną czy nieśmiertelną, wolną albo zdeterminowaną przez zjawiska świata.

W istnienie analogicznej duszy u człowieka innego niż ja mogę tylko wierzyć (co zazwyczaj czynię), kierując się analogią do własnych przeżyć. Z tego względu niektóre orientacje w psychologii, jak behawioryzm wyszły z założenia, że metodami naukowymi nie da się badać samego życia psychicznego, a tylko jego zewnętrzne objawy. Takie stanowisko przemilcza jednak ważną okoliczność, że stwierdzenie, iż jest w ogóle coś takiego jak przeżycie psychiczne, ani nie jest stwierdzeniem naukowym, ani nie da się go wesprzeć przez żadne doświadczenie przedmiotu zewnętrznego.

Ci spośród Państwa, którzy zajmują się kognitywistyką bardziej empiryczną, pojęcia **psychika** używają oczywiście raczej na ten sposób, w jaki fizycy używają pojęcia **wszechświat**. Tworzycie państwo pewne **ontologie regionalne**, w ramach których badane przez Was światy składają się na pewną wygraniconą, lokalną całość. Dobry kognitywista, podobnie jak dobry fizyk, nie powinien jednak zapominać, że nie jest naiwnym metafizykiem, który drogą czystego myślenia (albo nieuprawnionego uogólniania wyników badań empirycznych) chciałby sięgnąć do sfer, co do których w ogóle nie wiadomo, w jakiej formie oglądu mogłoby nastąpić ich doświadczenie, choćby pośrednie.

Gdyby użyć kryteriów pozytywistycznych, okazałoby się, że kategoria psychiki, użyta w najszerszym sensie, nie jest kategorią weryfikowalną (nie da się podać wszystkich predykatów, które musiałaby posiadać, by być sobą), zaś kryteria falsyfikowalności są w jej przypadku zupełnie bezużyteczne, ze względu na niejasny status ontologiczny.

Tak samo jednak jak regulatywnej idei wszechświata można przyporządkować na przykład pojęcie kosmosu, które oznaczałoby porządek wszystkich galaktyk, tak idei psychiki możemy przyporządkować pojęcie **umysłu**, który stanowi jedność trzech sfer ludzkiego myślenia.

Sfery te, rozróżniane już od zamierzchłych czasów, bardzo dobrze znane w kulturach Chin i Indii, w tradycji europejskiej kojarzone są z filozofią Platona, a konkretnie z jego dialogiem *Fajdros*. Grecki filozof wprowadza tu alegorię rydwanu, kierowanego przez mądrego woźnicę i ciągniętego przez dwa rumaki. Pierwszy z tych rumaków oznacza w najszerszym zakresie duszę pożądlivą czyli taką, która kieruje się poczuciem rozkoszy i przykrości. Drugi to dusza popędliwa czyli wola. Mogłoby się wydawać, że pomiędzy obu duszami nie powinno być żadnej różnicy bo przecież każdy z nas przede wszystkim unika przykrości a oczekuje przyjemności. Tylko że przy takim podejściu słowa „przyjemność i przykrość” nabrałyby zbyt szerokiego sensu, i przestałyby cokolwiek znaczyć. Określenia „przyjemność” nie używajmy więc przy opisie stanu psychiki furiata, który działając w akcie wściekłości szkodzi wszystkim, a przede wszystkim sobie. Z drugiej strony trudno w ten sposób określić motywy postępowania Maksymiliana Kolbego, który chcąc ocalić towarzysza niedoli, decyduje się na śmierć głodową. A przecież obaj działali pod wpływem władzy pożądania.

Oba rumaki, pozostawione samym sobie, bez nadzoru duszy rozumnie, wpadłyby w bezrozumną destrukcję. Dusza pożądliva podążałaby po prostu za przyjemnościami, które przynosiłby jej świat zewnętrzny. Dusza popędliwa z kolei stałaby się kłębkem emocji w całości opanowanym przez witalny egoizm. Dopiero harmonijna współpraca obu rumaków i rozumnego woźnicy sprawia, że rydwan potoczy się do przodu po swej drodze.

Koncepcja podziału duszy na te trzy podstawowe sfery używana jest w filozofii i psychologii aż po czasy współczesne. To na niej Kant oparł swą słynną teorię krytyczną, czemu odpowiadają tytuły jego trzech najgłośniejszych dzieł: *Krytyka czystego rozumu*, dotycząca władzy myślenia, *Krytyka praktycznego rozumu*, która traktuje o władzy pożądania oraz *Krytyka władzy sądzenia*,

odnosząca się do władzy wymienionej w tytule. **Jedność trzech władz określił właśnie mianem umysłu.**

Jedną z najoryginalniejszych i najaktualniejszych współcześnie koncepcji trójczłonowo rozumianego umysłu stworzył Carl Gustaw Jung. Trzy sfery umysłu określił on mianem trzech podstawowych typów charakteru: myślącego, emocjonalnego i percepcyjnego. Za Plutonem wyróżnił on jeszcze trzeci typ charakteru intuicyjny, do którego powrócimy później. Wszystkie trzy przejawia przy tym każda ludzka jednostka, choć u każdej tworzą one swoistą gradację: jeden jest wiodący, drugi wspomagający, a ostatni trzecioplanowy.

I tak osoba o dominującym charakterze myślącym za podstawową gwarancję prawdy uzna wierność zasadzie: prawdą jest to, co jest logiczne. Osoba o dominującym charakterze emocjonalnym za prawdę uzna z kolei coś, co mocno przeżywa emocjonalnie i wartość jej postępowania w wielkim stopniu zależeć będzie od tego, jak dalece zdolna jest posiłkować się w swym emocjonalnym działaniu rozumem i oglądem faktów. Gdy kierując się głosem serca wspiera mądrą ideę, może się okazać zaangażowanym działaczem na rzecz wspólnego dobra, gdy jednak okaże się głucha na rozum i ślepa na fakty, jej działania mogą przybrać formę amoku. Z kolei typ percepcyjny zapytany o prawdę odpowie: wiem, bo widziałem, albo też da większą wiarę świadectwu, że ktoś coś oglądał, aniżeli logicznie sformułowanemu wywodowi, że oglądanie tego czegoś było niemożliwe.

Osoby bardzo silnie objawiające typ charakteru myślącego często oskarża się o oschłość i formalizm (zarzuty takie formułowano przeciwko Kantowi), tych którzy reprezentują wyraźnie typ emocjonalny o niezrównowazenie, natomiast typy percepcyjne o tępotę, nielogiczność myślenia, bądź bujanie w obłokach.

Oczywiście dla funkcjonowania umysłu wszystkie trzy wymienione jego części są niezbędnie potrzebne. Zdaniem Platona każdy z nas powinien jednak wiedzieć, która z nich w jego przypadku jest akurat dominująca i w zależności od tego zająć miejsce w jednej z trzech grup wykonawców zawodów: typ rozumny winien przynależeć do kasty rządzącej, emocjonalny do kasty wojowników, zaś

percepcyjny do rzemieślników. Analogiczny podział napotykamy dziś w społecznościach Indii (wyróżnia się tu oddzielnie kasty rzemieślników i chłopów), gdzie przynależność do określonej kasty związana jest już z okolicznością do jakiej kasty przynależeli rodzice.

Takich wartościujących podziałów nie poparłby oczywiście Jung, zdając sobie sprawę, że predyspozycja do każdego z trzech rodzajów aktywności umysłu może stać się bezcennym darem losu umożliwiającym udane życie. By wypełnić świat, potrzebne są wszystkie typy ludzi. Potrzebujemy zatem myślących naukowców, zaangażowanych organizatorów, bystrych wytwórców dóbr i artystów. Wiemy też, że każda z trzech funkcji umysłu nie tylko może, ale wręcz musi spełniać rolę wspomagającą dla każdej z pozostałych, wspierając ją czy to jako druga, czy trzecia z kolei.

3. Transcendentalia: prawda, dobro, piękno

Pojęcia **psychika** nie da się zdefiniować w taki sposób, w jaki definiujemy na przykład pojęcie czworoboku. Ponieważ jednak powszechna współcześnie maniera wymaga, ażeby definiować wszystko, kluczowe określenie, jakiego na ogół używa się przy próbach „definiowania” psychiki brzmi **całość procesów**. Czym jednak jest całość?

Pojęcie to używane bywa w dwóch kontekstach. Po pierwsze, może ono oznaczać całość jakiegoś skończonego zbioru rzeczy tak jak na przykład w zdaniu: całość tej książki ukazała się dopiero po śmierci autora. Tak pojmowaną całość można określić bardzo precyzyjnie, na przykład wyliczając fragmenty dzieła nie dopuszczone do publikacji przez komunistyczną cenzurę. Ale tego typu określenie odnosi się tylko do pewnej ontologii regionalnej. W zupełnie innym znaczeniu pojęcie całości funkcjonowałoby w zwrocie „całość psychiki Mirosława Żelaznego”. Zwrot taki ma w sobie wręcz coś komicznego. A przecież spotykam w encyklopediach określenie psychiki w ogóle jako całości procesów wydaje się o

wiele bardziej absurdalne. Jak można bowiem definiować psychikę w ogóle, skoro nie jesteśmy w stanie ogarnąć do końca nawet jednej, pojedynczej psychiki określonej osoby?

Tak zwana całość psychiki Mirosława Żelaznego jako jednolity przedmiot jest przedmiotem czysto hipotetycznym. Gdyby ją poddać gruntownym badaniom, bardzo prędko okazałoby się, że przekraczamy granicę tego, co w naturalnym nastawieniu chcielibyśmy nazwać psychiką Żelaznego, przechodząc do badania coraz to innych powiązanych z tą psychiką zjawisk. W rzeczywistości empirycznej zaś granica pomiędzy tym, że coś przynależy do jakiegoś zbioru oraz tym, że coś z elementami tego zbioru jest powiązane, zawsze była umowna. Rozum nie znajduje jej w samej przyrodzie, lecz ją przyrodzie dyktuje. Wynika to chociażby z faktu, że tożsamość każdego przedmiotu empirycznego w perspektywie przemian w czasie zawsze jest problematyczna.

Gdy więc chcemy opisać jakiś przedmiot w sposób definiujący, powinniśmy albo zawiesić zmienność cech tego przedmiotu w czasie, albo też uwzględnić tę przemianę tak, jak gdybyśmy obserwowali ją z jakiegoś trwałego, wykraczającego poza tę zmienność punktu. Włączając jakiś przedmiot w ciąg przyczynowy jakiejś teorii, mamy natychmiast do czynienia już nie z przedmiotem empirycznym, o nieskończonej liczbie cech, lecz z przedmiotem wytworzonym dla potrzeb tej teorii, zwanym w teorii poznania jego demonstracją, reprezentacją, bądź po prostu ideą. Galileusz tylko w teorii kazał się toczyć kulom po linii pochyłej ruchem jednostajnie przyspieszonym i były to tylko modele kul. W świecie empirycznym (naturalnym) nie istnieje bowiem takie zjawisko jak doskonała kula, wszystkie zaś możliwe ruchy są niejednostajnie zmienne.

Pytanie o ostateczną, dotyczącą czegoś prawdę, zawsze musi więc oznaczać przekroczenie bytu tego czegoś i skierowanie się ku czemuś innemu, co z tym pierwszym jest powiązane. Taki proces przekraczania w poszukiwaniu prawdy granic bycia czymś zwie się **transcendowaniem**.

Giordano Bruno powiedział kiedyś: dajcie mi pełną wiedzę dotyczącą jednego atomu, a dam wam pełną wiedzę o całym wszechświecie. Równie dobrze

ja mógłbym powiedzieć: dajcie mi pełną wiedzę o moich okularach, a dam wam pełną wiedzę o całym wszechświecie. Teza ta wydaje nam się być przy naturalnym nastawieniu niezwykle oczywista, lecz czymże jest wszechświat? Ano, w odróżnieniu od przedmiotu empirycznego zwanego okularami tylko ideą regulatywną. Przy określaniu tej idei znów musimy użyć enigmatycznego pojęcia: całość. A pojęcie to nie jest bynajmniej kategorią czyli określeniem czegoś, co dane jest nam w doświadczeniu ze względu na przysługujący temu czemuś realny byt.

Ujęcia bytu, wyprzedzające możliwość ujęcia go w kategoriach, określonych predykatami albo w doświadczeniach empirycznych, zwiemy **transcendentaliami**.

Klasycznym przykładem **transcendentalium** jest właśnie pojęcie całości. Jego sens wyraża się w oczywistym na pozór stwierdzeniu: wszystko ze wszystkim jest powiązane. Oznaczałoby to, że ponad zbiorami „wszystkich bytów regionalnych” istnieje jakieś „wszystko ostateczne”, które nazywamy wszechświatem jako ostateczną całością.

Skąd wyciągamy to skądinąd fundamentalne dla nauk przeświadczenie? Na pewno nie z empirycznego poznania „wszystkości”, ale z wewnętrznej tezy rozumu, który uznaje tu pewną konieczność całości wyprzedzając możliwość jej doświadczalnej weryfikacji.

Przy odwołaniu do transcendentalnych potrzeb rozumu, na pytanie Poncjusza Piłata „czym jest prawda?” należałoby odpowiedzieć: prawda to całość. Ostateczna prawda jest zaś całością wszelkich prawd regionalnych. Oczywiście ktoś sceptyczny mógłby tu stwierdzić, że coś takiego jak prawda ostateczna nie istnieje. Czy miałby rację?

Tak i nie. Zależy jak podejmiemy do pytania, które zadał mi kiedyś mój nieodżałowanej pamięci promotor i przyjaciel Roman Rudziński: czy fakt, że czujemy pragnienie jest dowodem na istnienie wody?

Skoncentrujmy się na faktach. Niewątpliwie pragnienie jest wyłącznie dowodem pragnienia. Domniemana woda, której nikt nie doświadczył, byłaby zaś

dla transcendentalizmu jedynie pojęciem poprzedzającym byt tego, czego pragnienie miałoby dotyczyć. I św. Tomasz, i Kant, i wielu innych wybitnych filozofów uważało, że ów byt może być przedmiotem wiary filozoficznej a nie wiedzy, przy czym wiara nie była dla nich czymś w stosunku do wiedzy mniej wartościowym.

Abstrahując od powyższych kwestii, z perspektywy kognitywistycznej należy stwierdzić: umysł ludzki jest źródłowo „zaprogramowany” na poszukiwanie prawdy jako całości, zaś kres tych poszukiwań możemy sobie wyobrazić tylko jako transcendentalium.

Właśnie dlatego filozofia nazywana jest umiłowaniem mądrości, a nie jej posiadaniem. Jest to miłość poniekąd nieszczęśliwa, bo nigdy nie był nam dany jej przedmiot. Ale takie miłości też się zdarzają. Przekonanie o istnieniu kochanego przedmiotu może być tylko efektem wiary i bodźcem do poszukiwań. Można przeczyć istnieniu takiego przedmiotu, ale nie można zaprzeczyć potrzebie pytania o jej niego.

Pytanie o prawdę jako całość stanowi więc element źródłowego „zaprogramowania” naszego umysłu, bez którego proces poznawczy i w ogóle proces naszego funkcjonowania jako istoty ludzkiej byłby niemożliwy. Zdarzali się filozofowie tacy jak Hans Vaihinger, autor słynnej książki *Filozofia jak gdyby*, który doceniając wagę owego pytania otwarcie wątpił, czy istnieje jego przedmiot. Podobne stanowisko zajmował Karol Popper, gdy sprzeciwiał się totalnemu odrzucaniu przez naukę pytań metafizycznych. Pytania te zawsze będą się pojawiać we wszelkim naszym rozumowaniu, niezależnie od tego jak bardzo byśmy się ich nie wypierali.

Idea prawdy jako całości stanowi podstawowe transcendentalizm dla tej części naszego umysłu, którą określamy jako rozumną. W jakimś sensie dla aktywności całego umysłu stanowi ona siłę przewodnią, choć jak zaznaczyliśmy, nie jest możliwe, aby mógł funkcjonować umysł pozbawiony którejs z części pozostałych.

Podstawowym transcendentalium idei umysłu popędliwego jest idea dobra. Oczywiście głosząc taką tezę, znów łatwo narazić się na ironię naturalistycznie nastawionych cyników, którzy zakrzykną, że jesteśmy naiwni, bo żadnego ostatecznego dobra nie ma. Filozofowie zadają sobie jednak pytanie: czy jest możliwe życie ludzkie, w którym w formie bodaj bardzo zawoalowanej nie byłoby obecne marzenie o świecie, który byłby ostatecznie dobry? Ludzkie rzesze ustawicznie toczące spory polityczne w kwestii, co powinno się zrobić, by państwo stało się ostatecznie dobre, albo niezliczone jednostki, często niewykształcone, charakteryzujące się niską inteligencją i kulturą osobistą, ale za to dysponujące rzekomo receptami na wszelkie zło tego świata jakże wymownie przypominają nam, że idea Królestwa Bożego na Ziemi, jak by jej nie nazwać, zawsze stanowi tylko kolejne transcendentalium naszego umysłu. Ale jako taka jest to idea konieczna. Potrzebę uczynienia świata lepszym wielu z nas co prawda ukryło głęboko w zakamarkach swej duszy, ale w sytuacjach, które Karl Jaspers nazwał sytuacjami granicznymi, ujawnia się ona powszechnie.

Teza św. Augustyna głosząca, że zło nie jest bytem samoistnym tylko brakiem dobra, została zaakceptowana przez niemal wszystkich filozofów moralności. Jak to później wykaże Kant, nie można postępować źle z obowiązku, bo czymże miałyby być radykalne zło? Chyba tylko największym złem celowo wyrządzonym samemu sobie, ale cóż miałyby tu oznaczać pojęcie największe? Nie da się pomyśleć o idei zła absolutnego jako transcendentalium.

Idea nigdy co prawda nie dającego się do końca osiągnąć królestwa dobra na Ziemi jest zaś ideą powszechną. Jej napawającą zgrozą, skrajnie zwyrodniałą formę odnajdujemy nawet w ideologiach systemów totalitarnych, co widać wyraźnie na przykład w komunizmie, który mimo związanych z nim zbrodni wciąż zachował przerażającą siłę uwodzicielską.

Parafrazując Sokratesa, należałoby powiedzieć: cnota jest wiedzą, wiedza jest prawdą, a prawda jest całością. Z punktu widzenia umysłu rozumnego zło jest natomiast efektem nierozumności. Skłonność do niego Hegel bardzo dobrze

opisał w swej koncepcji tak zwanej świadomości nikczemnej, którą charakteryzuje postawa typu: ważne jest to co moje, a po mnie choćby potop.

Źródło moralnego zła stanowi zdaniem Hegla albo patologiczna koncentracja na moich własnych interesach, albo na poglądach, które chcielibyśmy narzucać wszystkim dookoła nie patrząc na konsekwencje i ignorując cudzą wolność.

Złem moralnym będzie więc zawsze wybiórczy stosunek do moich zachowań i poglądów, gdy faworyzując jedne ich konsekwencje, usiłuję się odzegnać od innych. Postawa „wyboru mniejszego zła” zawsze łączy się z niepokojącym pytaniem jaki stopień kumulacji owego niby mniejszego zła sprawiłby, że funkcjonowanie otaczającego mnie świata byłoby niemożliwe?

Doskonała, aczkolwiek nierealistyczna zasada moralności powinna więc brzmieć: „z dwojga złego nie wybieraj żadnego”. W bardziej realistycznej wersji mogłaby być ona wyrażona w formie żądania, ażeby zawsze dążyć do jak najdalszego przeniknięcia wszystkich związków i konsekwencji dotyczących moich uczynków. Znakomicie ujął to Kant w swej pierwszej formule imperatywu kategorycznego:

„Postępuj tylko według takiej maksymy, co do której możesz zarazem chcieć, by stała się powszechnym prawem”.

Formuła ta nie głosi bynajmniej, jak twierdził niesłusznie obwołujący się filozofem Zygmunt Bauman, że to co lubię ja, powinien lubić każdy. Nie jest też żadną próbą narzucania komukolwiek jakiegoś porządku, gdyż mówi się w niej wyłącznie o obowiązku mnie, jako tego oto podmiotu moralnego. A powiada on tylko: maksymę twojego postępowania winienesz zawsze tworzyć, kierując się ideą prawdy jako całości.

Gdy więc spotykasz się z pewnym zachowaniem czyimś lub cudzym zawsze powinienesz zapytać: czy chciałbyś, by w taki sposób potraktowano ciebie, twojego syna lub córkę, ojca i matkę? Czy gdybyś, będąc fanatycznym wyznawcą ideologii hitlerowskiej, nagle dowiedział się, że twoi rodzice byli Żydami, zgłosiłbyś się dobrowolnie do komory gazowej?

Idea dobra nie ma swojego przedmiotu empirycznego. Muzułmańskie majaczenia o tym, że szczęście w raju polega na ustawicznych stosunkach seksualnych z hurysami, zdrowo myślącego człowieka raczej napełni poczuciem zgrozy aniżeli śmieszności. Naturalnym celem pojawienia się człowieka na Ziemi nie jest na pewno zmysłowa przyjemność seksualna, ani żadna inna. Prędzej już wydanie na świat i wychowanie potomstwa. Gdyby było inaczej, przyjemności cielesne nie byłyby tak krótkotrwałe i w sumie dość trudno osiągalne.

Wszystkie te spostrzeżenia prowadzą do tezy, że pełne dobro nie posiada w dostępnym nam świecie swego przedmiotu. Jego pojęcie poprzedza jego byt, a nawet pełne wyobrażenie takowego bytu. Jest więc transcendentalium – niezbędnym impulsem stymulującym nasze dążenie ku jedni.

Tu znów należy zadać pytanie: czy pragnieniu dobra jako jedni może w ogóle odpowiadać jakiś cel, będący rzeczą lub zjawiskiem, czy też w cel taki można jedynie wierzyć, tak jak ktoś pragnący wierzyłby że jest coś, co jego pragnienie zaspokoi, mimo że nie wie i nie potrafi sobie wyobrazić czym jest woda? Znowu napotykaemy na takich filozofów, którzy tylko stwierdzają fakt istnienia pragnienia i widzą jak ważną rolę odgrywa ono w ludzkim życiu oraz na innych, którzy wierzą (bo trudno tu mówić o jakiegokolwiek wiedzy), że skoro istnieje samo pragnienie to musi istnieć coś, co je zaspokaja.

Przy obu interpretacjach dla kognitywisty istotny jest właściwie tylko wniosek, że dobro stanowi transcendentalium tej części naszego umysłu, którą Platon zwie pożądlivą, a Jung emocjonalną. A tej tezy żadne ze stron nie kwestionuje.

Transcendentalium trzeciej ze sfer naszego umysłu pożądliviej albo percepcyjnej, stanowi piękno. Na wstępie należy jednak zaznaczyć, że pojęcia tego nie używamy w znaczeniu potocznym, które jest tak rozproszone, że właściwie nie jest żadnym znaczeniem. Zwłaszcza zaś musimy na chwilę zawiesić utożsamianie piękna z przedmiotem upodobania. Podobać mogą nam się przecież nawet przedmioty bardzo brzydkie, podczas gdy piękne wcale nierzadko napełniają nas odrazą.

Zagadnieniami tymi bardziej szczegółowo zajmiemy się dalej. Na razie poprzestańmy na stwierdzeniu, że przedmiotem naszego zainteresowania będzie piękno w znaczeniu greckiego **kallos** oznaczającego **harmonię i proporcję**.

Kanonem piękna twarzy ludzkiej jest już od czasów greckich **kanon złotego cięcia** określający, jaką odległość od siebie powinny utrzymywać części tej twarzy i jaką muszą mieć wielkość, by całość będąc harmonijna stała się piękna. Zaburzenie tej harmonii, na przykład gdy widzimy, że wszystkie części twarzy są mniej więcej w porządku, tylko uszy są trochę za małe, dostrzegamy natychmiast jako czynnik zakłócający **całość**. Analogicznie, gdy słuchając muzyki zauważamy, że jeden z instrumentów nie trzyma się ogólnego tempa, dostrzegamy zakłócenia, zaś piękno utworu jako całości staje się ułomne.

Inaczej niż w przypadku poznania o podłożu intelektualnym, harmonia części tworzących przedmiot piękny uchwytywana jest przez nas bezpośrednio i intuitywnie, przy czym słowo **intuitywny** należy rozumieć jako wywodzące się od łacińskiego *intuitio*, oznaczającego **ogład**. Dysharmonię estetyczną, na przykład wspomnianą zbyt małą wielkość uszu, można oczywiście zmierzyć i obliczyć w ramach wiedzy obiektywnej, ale w stosunku do owego intuitywnego postrzegania piękna zabieg taki będzie miał już charakter wtórny. Obiektywnie nie można bowiem podać przyczyn faktu, że na przykład specyficzny układ brył i figur geometrycznych, na przykład w przywołanym wcześniej znakomicie oszlifowanym diamentcie, bądź w prześlicznej głowie młodej dziewczyny, sprawia nam przyjemność i zostanie przez nas nazwany pięknym. Tu sądy odnoszące się do przyczynowości musiałyby się odnosić do sądów dotyczących celowości, te jednak wyjątkowo nie nadają się do tego, by można było nadawać charakter całościowy.

A jednak, choć nigdy nie jesteśmy w stanie do końca wyjaśnić tego intelektualnie, zdarza nam się czasami napotkać przedmioty piękne w sposób doskonały. O dziewczynie z twarzą uformowaną zgodnie z kanonem złotego cięcia powiemy, że jest **skończoną pięknnością**. Inaczej niż w przypadku idei dobra, idea piękna posiada więc przedmioty, które przynajmniej w pewnych

momentach postrzegamy jako piękno doskonałe. Ale zwrot **piękno skończone** ma wówczas swój specyficzny sens. Oznacza on między innymi, że owo piękno kończy się na postaci tej dziewczyny albo też, że jego percepcja ogranicza się do pewnego momentu czasowego.

W tym miejscu zasadne stają się skargi Petroniusza z Sienkiewiczowskiego *Quo vadis*: jeśli Bóg chce, bym kochał wszystkich ludzi, to dlaczego tyłu z nich uczynił brzydkimi?

I rzeczywiście, prawdą jest, że osoby niepiękne napotykamy znacznie częściej aniżeli skończone piękne. Ale z całą pewnością w wielkiej liczbie postaci niepięknych można odnaleźć ideę ich niespełnionego piękna. Wie o tym każdy uliczny rysownik. Potrafi on na swym rysunku tak poprawić proporcje twarzy portretowanej osoby, żeby pozostając sobą, mimo wszystko stała się skończoną pięknnością.

W sposób oczywisty powraca tu pytanie Petroniusza, które teraz postawione w formie: czy można wyobrazić sobie świat, w którym wszystkie przedmioty byłyby piękne, a równocześnie łączyłyby się one w uniwersum, które tworzyłoby piękno jako całość?

To ważne pytanie wszystkich wielkich filozofów piękna, począwszy od Pitagorasa, nie jest dziś zadawane zbyt powszechnie, co nie znaczy bynajmniej, że nie jest ono ważne. Czy wszechświat mógłby być piękny jako całość? Dla młodego arabskiego fanatyka hurysy w rajy musiałyby być chętne seksualnie, ale i piękne. Dla mnie, gdy mam 63 lata i bardzo udaną rodzinę, ich „chętność seksualna” byłaby raczej kłopotliwa, mimo to wolałbym jednak by języka arabskiego uczyła mnie piękna i miła dziewczyna niż wyjątkowo brzydka i złośliwa starucha.

Powyższy przykład pokazuje, że pożądliva sfera umysłu, podobnie jak wcześniej popędliwa, może się przejawiać na dwa sposoby. Popędy mogły przybierać albo formę afektywną, determinowaną przez naszą witalność, albo rozsądną odnoszącą się do sfery czysto duchowej i dążenia ku dobru. W przypadku władzy pożądania również albo możemy pożądać czegoś, co odnosi się

do pożądlności ciała, tak jak na przykład w popędzie seksualnym, albo czegoś, co odnosi się do sfery ducha, a więc do piękna.

Odwołanie się do doznań erotycznych bardzo dobrze ilustruje, na czym polega problem bezinteresowności sądu o pięknie. Jakże często ów sąd zostaje w naszej wyobraźni zakłócony przez to, że walor bycia piękną w nadmiernym stopniu przypisujemy osobie, która jest tylko niezwykle atrakcyjna seksualnie. Seksualność zaś jest tylko jednym z niezliczonych czynników pozaestetycznych, które ustawicznie zakłócają nasze sądy o czystym pięknie. Z tego względu klasycy estetyki chcąc wykazać na czym polega istota sądów smaku chętnie odwoływali się do takich zjawisk, które nie mogą nam się podobać z powodu innej celowości niż estetyczne. Kant używa w tym przypadku z jednej strony przykładu obserwacji płatka śniegu, z drugiej zaś słynnego przykładu rozgwieżdzonego nieba nade mną. Jedno i drugie, jakże od siebie odległe łączy okoliczność, że nie sposób sobie wyobrazić, by ktoś zdrowy na umyśle chciał je osiąść.

Z kognitywistycznego punktu widzenia istotny jest dla nas fakt, że trzecim transcendentalium ludzkiego umysłu jest właśnie idea piękna. Oznacza ona zdolność intuitywnego rozpoznawania jako piękny przedmiotu, którego poszczególne elementy jako całość układają się w idealną harmonię i proporcję. Umysłowa rozkosz z powodu obcowania z takim przedmiotem jest czymś zupełnie innym aniżeli wszelkie przyjemności stymulowane przez potrzeby czysto organiczne.

4. Przyjemność witalna a przyjemność duchowa

Idea piękna stanowi zwieńczenie naszej władzy oglądu empirycznego, tak jak idea dobra jest zwieńczeniem naszej władzy poznania. Oczywiście tak jedna jak i druga władza dysponują ponadto niezliczoną mnogością celów pośrednich, które same w sobie często nie mają nic wspólnego ani z dobrem, ani z pięknem, ba, mogą nawet stanowić podstawę dążenia do zła i głupoty. Wszyscy wielcy

filozofowie zgadzali się jednak, że zło może być celem naszego działania w tym większym stopniu, im bardziej jego sprawca zatracą poczucie konieczności dążenia do prawdy, co ostatecznie zawsze oznacza wyrzeczenie się umieszczenia celu swych działań w jak najszerszym kontekście całości. Z brzydotą sytuacja wygląda inaczej. Bezwzględnie nie jest ona prostym przeciwieństwem piękna tak, jak zło jest przeciwieństwem dobra. Jej prezentacja może stać się na przykład celem żmudnej pracy artysty, która w innym swym dziele znakomicie zaprezentowała piękno. Jako taka może więc wchodzić z pięknem zmysłowym w rodzaj dążącego ku całości związku.

Przyjęcie w dosłownej formie tezy, że idea piękna i idea dobra stanowią jedność ot tak po prostu, a nie pośrednio, czyli w ramach jedni wszystkich trzech transcendentaliów, prowadzi do absurdu zwanego **pozorem estetycznym**. Polega na tym, że wartości estetyczne z powodu, iż stają się dla nas źródłem szczególnego upodobania w sposób nieuprawniony, mechanicznie łączymy z innymi wartościami, na przykład z dobrem lub mądrością. Gdyby chcieć uznać prawomocność takiego utożsamienia, należałoby na przykład uznać, że dziewięćdziesięcioletnia staruszka nie może być dobra, bo jest brzydka, zaś Eichmann nie mógł być złym człowiekiem, bo grywał w kwartecie smyczkowym SS na Majdanku. Zarówno prawdziwość sądów etycznych jak i estetycznych weryfikowana jest dopiero poprzez odniesienie ich do trzeciego z transcendentaliów, czyli idei prawdy jako całości.

O sędach estetycznych powiadamy, że są to sądy smaku. Nazwa taka może wynika ze skojarzeń, jakie dają się łączyć sądy o pięknie z sędami dotyczącymi tego, co nazwiemy smakiem fizjologicznym.

Na pierwszy rzut oka praca estetyka rzeczywiście przypomina pracę kogoś, kogo określamy mianem smakosza. I w jednym, i w drugim wypadku jej podstawą nie może być jakaś determinująca wiedza teoretyczna. W obu też wypadkach stwierdzenie, że jakiś przedmiot (potrawa bądź dzieło sztuki) są dobre, natrafia na kwestię relatywności upodobania, która wywołuje pytanie: dobre, ale dla

kogo? Tak naprawdę w historii estetyki nigdy nie było jednak poważnego myśliciela, który oba smaki, fizjologiczny i estetyczny utożsamiałby ze sobą.

Oba stają się przyczyną sądów związanych bezpośrednio z percepcją zmysłową, ale w każdym wypadku chodzi o inne zmysły. Osąd fizjologiczny odnosi się do zmysłu rezydującego w jamie ustnej oraz w powonieniu. Konstrukcja tego pierwszego jest niezwykle prosta. Dotyczy on tylko czterech odczuć: słodkie, gorzkie, kwaśne i słone dostępnych nam dzięki rozsiałym w jamie ustnej kubkom smakowym. Każdy kubek zawiera około stu komórek smakowych. Ilość występujących na języku każdego z nas kubków może wahać się od 500 do 10000, co w sposób oczywisty określa nasze osobiste możliwości smakowe.

„Wszystkich subtelności, które przy pikantnej uczcie cieszą nasze podniebienie, podniebienie nie czuje w ogóle, a język tylko z grubsza. I tu decydują zapachy unoszące się z jamy ustnej do nosa: im zawdzięczamy luksusowe rozkosze. W dobrym smaku sam smak to naprawdę drugorzędna sprawa.”¹

Do tego, by odczuwać smak fizjologiczny, nie jest potrzebna praca intelektu, ani praca mózgu.

„Już jednokomórkowce zdolne są wysledzić obecność w otoczeniu związków chemicznych, co więcej, właśnie związki chemiczne stanowią prężące źródło powszechnej umiejętności przekazywania sygnałów z komórki na komórkę za pośrednictwem neuroprzekazników, a więc fundamentalnej w biologii komunikacji międzykomórkowej.

Niechęć do smaku gorzkiego jest w przyrodzie powszechna i nawet pierwotniaki buntują się, gdy poczują w jedzeniu niewielką ilość chininy”².

Co prawda każdy smakosz, na przykład znawca win, w tajemnicę swego kunsztu musi być wprowadzany przez innego smakosza, lecz w tym względzie także nie stanowimy w świecie istot żywych żadnego wyjątku. Krowa pozostawiona samopas w środku lasu najprawdopodobniej zatruje się, zjadając

¹ K. Bodenberga, *Kwestia smaku*, „Aura” 1992, nr 7–8, s. 30.

² B. Prazer, *Smaczności*, „Wiedza i Życie”, grudzień 1995, s. 34.

szkodliwe dla jej organizmu rośliny. Błędu takiego nie popełni natomiast sarna, którą matka już od wczesnego dzieciństwa uczyła, co powinna ona jeść, a co może się dla niej okazać szkodliwe. Instynkty smaku można w sobie ukształtować poprzez wytworzenie trwałych, aczkolwiek nabytych korelatów neuronalnych. Mój ojciec, w wieku dziewięćdziesięciu lat każe pani, która mu gotuje, przygotowywać potrawy z czasów swej młodości, a więc skromne i zakwaszone, do których ja nigdy się już nie przyzwyczaję. Co ciekawe, w czasach mojego dzieciństwa preferował potrawy zupełnie inne.

Ujmując generalnie: ze względu na swój stosunkowo słabo rozwinięty zmysł powonienia, w sferze szeroko rozumianego smaku fizjologicznego człowiek jest organizmem w stosunku do wielu zwierząt raczej upośledzonym. Dotyczy to zwłaszcza zwierząt dzikich, dla których wybór właściwego pożywienia jest często kwestią życia lub śmierci.

Przed kilku laty w kinach wyświetlany był film *Pachnidło*, którego bohaterem był genialny wytwórca perfum, zdolny nie tylko uzmysławiać sobie zapachy, których nigdy nie wąchał, lecz również stwierdzić, z jakich składają się one komponentów. Treść filmu pozostawała w jawnej sprzeczności z podstawową wiedzą z zakresu biologii. Ani smaku niekosztowanej nigdy potrawy, ani zapachu nigdy nie wąchanej substancji, nie da się przewidzieć *a priori*.

Przed wielu laty powiedziałem moim studentom w czasie wykładu, że będąc w Wiedniu na przyjęciu po pogrzebie pewnego bardzo zamożnego sponsora stypendiów dla polskich studentów, miałem okazję skosztować trufli. Jedna ze studentek zapytała i jak to smakowało? Cóż mogłem jej powiedzieć?

Słowne wyjaśnienie specyfiki smaku fizjologicznego możliwe jest tylko na zasadzie bezpośredniego porównania dwóch odczuć empirycznych, z których jedno jest nam dobrze znane. Gdyby ktoś mnie zapytał na przykład, jak smakują żabie udka, odpowiedziałbym, że mniej więcej tak, jak kurczaki. Lecz przed pytaniem o to, jak smakują kurczaki, już bym skapitulował.

Także stwierdzenie, że pewien zapach jest piękny, może mieć sens tylko alegoryczny, nie istnieje aprioryczna, rozumowa idea żadnego zapachu. Uogólnienie możliwe jest tu tylko statystyczne: zapach róży uznajemy za piękny, gdyż po prostu podoba się większości ludzi. Ale już zapachu kupki niemowlaka, przemiętego dla jego mamusi, pięknym byśmy nie nazwali, gdyż dla większości postronnych obserwatorów bynajmniej miły on nie jest.

Interesujące jest powszechnie obserwowane zjawisko, że pewne zapachy powszechnie uznawane za niezbyt miłe, mogą być miłe dla kogoś, kto powszechnie stykał się z nimi w dzieciństwie. Dla mnie na przykład są to zapachy krowiego łajna i ścieków z garbarni. Najwyraźniej wyrobiły się tu trwałe korelaty neuronalne – bardzo ciekawy problem badawczy dla tych z Państwa, którzy zajmują się tego typu problematyką.

Istota smaku estetycznego jest zupełnie inna. Wartości estetyczne dostępne są nam przez zmysł słuchu oraz wzroku, który pośrednio może być zastępowany przez zmysł dotyku. Uogólnianie treści dostępnych w tym smaku przeżyć może być się dokonać w formie pojęć. Muzyk wcale nie musi więc tworzyć swych kompozycji wyłącznie kojarząc ze sobą utwory już istniejące, ale może w swej wyobraźni komponować coś, czego nikt nigdy nie słyszał, ba, do czego nic co do tej pory powstało nie jest podobne. Ten nigdy nie słyszany utwór może z kolei podyktować innemu muzykowi, tak jak Mozart Salieriemu na scenie ze słynnego filmu *Amadeusz*. Ten drugi muzyk słuchem wewnętrznym usłyszy powstającą, a nigdy nie słyszaną muzykę na podstawie samej tylko dyktowanej partytury. Więcej, może swemu przyjacielowi udzielić rady typu: słuchaj, czy nie sądzisz, że tu lepiej byłoby... – i w tym miejscu posługuje się terminologią odnoszącą się do znaków z partytury. Konesera malarstwa można przygotować do oglądu obrazu przekazując mu uprzednio wiedzę, na co na owym obrazie powinien zwrócić uwagę. Wspomniany szlifierz diamentów będzie uczył swego ucznia nie tylko sposobu szlifowania, ale i geometrycznej formy, w jakiej szlif powinien być wykonany.

Powszechną znaną rzymską frazę: ze smakiem się nie dyskutuje (odnosiła się ona zresztą do smaku fizjologicznego) należy więc zastąpić frazą: **z upodobaniem się nie dyskutuje.**

To, że żywię do czegoś upodobanie, jest moim elementarnym prawem pod warunkiem, że to upodobanie nikomu nie przynosi szkody. Jeśli stwierdzam, że *Kolorowe jarmarki* Maryli Rodowicz bardziej mi się podobają niż symfonie Beethovena, stwierdzam prawdę. Taką postawę mogę żywić nawet będąc wybitnym muzykologiem. Wszak prosta muzyka naszej piosenkarki może mi na przykład przypominać miłe chwile z młodości.

Ale już stwierdzenie: dla jednego piękniejsze są *Kolorowe jarmarki*, a dla drugiego symfonie Beethovena prowadzi do zatarcia znaczenia słowa piękno. Oczywiście sposób użycia żadnego słowa nie może być zastrzeżony na przykład w patencie, lecz czy ze względu na wyraźną różnicę znaczeń nie lepiej byłoby na określenie tego, co się po prostu podoba użyć, tak, jak to na przykład uczynił Kant, słowa **powab**, rezerwując pojęcie **piękna** dla znaczenia wprowadzonego wcześniej? Uznamy wówczas za piękne coś, co dąży do doskonałości, a więc czego ostatecznym celem staje się transcendentalium piękna. Wówczas okaże się że:

z sądem smaku można dyskutować.

Jeden rzut oka na partyturę pozwala stwierdzić, że symfonia Beethovena to muzyka w sposób zupełnie nieporównywalny bogatsza od *Kolorowych jarmarków*. *Winetou* Karola Maya dla wielu osób, nawet świetnie wykształconych humanistów, jest lekturą o wiele przyjemniejszą niż *Czarodziejska góra* Tomasza Mana. Nie zmienia to niestety faktu, że May w swym piśmarstwie używa mniej więcej 40 % tej liczby słów, których używa Mann. Wszyscy znamy efekt następujący: oglądając kolorowe zdjęcia z jakiejś imprezy zachwycamy się: ach, jakie piękne kolory, że też tego nie dostrzegłem w naturze. Tak naprawdę jednak wszelkie kolory na zdjęciach w zestawieniu z wszelkimi kolorami naturalnymi są niezwykle prymitywne. Ale też są o wiele łatwiejsze w percepcji i to właśnie stanowi źródło naszej przyjemności.

Przy percepcji piękna nie zawsze chodzi więc o podobanie się. Trudno przecież wymagać od dyrygenta, ażeby po pięćdziesiątej próbie orkiestry utwór wciąż mu się podobał. A przecież to on najlepiej wie na czym polega jego piękno.

Bardzo często bywa i tak, że to co w sztuce naprawdę wielkie, na początku rozumieją tylko nieliczne osoby. Wszyscy pamiętamy zapewne słynną scenę z filmu *Kopia mistrza*, gdy stary Beethoven dyryguje *IX Symfonię*. Po zakończeniu wykonania publiczność wpada w zachwyt. Czy utwór ten był szczytem marzeń starego mistrza? Bynajmniej. To co on sam uważał za szczyty muzyki, pokazano nam pod koniec filmu. Były to kompozycje, które wzbudziły konsternację i niesmak publiczności, a które rozumiała tylko jego ukochana uczennica.

Ale czy w takim razie *IX Symfonia* stanowi utwór, który przytłaczająca większość ludzi na świecie musi uznać za piękny? Oczywiście nie. Onegdaj cesarz Austro-Węgier zaprosił goszczącego w Wiedniu księcia z Syjamu do opery, gdzie wystawiano *Lohengrina* Wagnera. Po spektaklu zadano księciu pytanie, co mu się podobało najbardziej, i odpowiedź brzmiała: to na samym początku, co trwało bardzo krótko.

Księżę Syjamu nie był przyuczony do percepcji muzyki Wagnera, cofnął się więc do czegoś z czym, jak by Państwo powiedzieli, miał już wyrobione drogi korelatów neuronalnych. Była to zaś najprostsza muzyka, najbardziej uniwersalna, czyli strojenie instrumentów, o którym już zapomnieliśmy, że jak najbardziej jest ono muzyką. Wiem, że Państwo zajmujecie się badaniami korelatów neuronalnych, odnoszących się również do zjawisk muzycznych. Może więc kiedyś ktoś z Was zbada korelat, który potem nazwie korelatem symfonii Beethovena?

Postawa, że fakt uznania czegoś za piękne powinien pozostawać w prostej zależności od liczby osób, które to coś za piękne uznają, gdyby ja traktować dosłownie prowadzi na manowce. Bizet, gdy napisał swą słynną i wpadającą w ucho operę *Carmen*, miał rzekomo powiedzieć: chcecie g....., to macie. Goya zdziwiłby się zapewne, gdyby się dowiedział, że jego *Maya naga* i *Maya ubrana*, obrazy stworzone dla potrzeb klubu dla, powiedzmy, trochę niegrzecznych

panów, ostatecznie zawisły w królewskiej galerii Prado. Za prawdziwe dzieła uważał coś, za czym publiczność nie nadążała, ba, co wywoływało jej oburzenie.

Jeden z licznych mankamentów tak zwanej estetyki relatywizmu wynika z zapoznania faktu, że prawdziwym geniuszem jest ktoś, kto poza uwarunkowania swej kultury wykracza. Bo właśnie w takim wykraczaniu kryje się autentyczne źródło dzieła sztuki. W tym względzie w estetyce obowiązuje ta sama zasada, co w innych sferach ludzkiego życia:

Większość nie ma racji. To, co piękne i cenne jest trudne i zdarza się rzadko.

5. Rola uczucia rozkoszy w aktywności poznawczej umysłu

Celem metafizyki, gałęzi filozofii, której śmierć wieszczono wielokrotnie, a która wciąż obecna jest we wszelkiej możliwej refleksji teoretycznej, miało być poznanie absolutne czyli: po pierwsze ogarniające wszelką możliwą całość bytu, a po drugie osiągnięcie prawdy bezwzględnie bezwarunkowej. Metafizyka obecna jest w naszych wysiłkach poznawczych zawsze jako ów cel, którego nigdy nie udało się osiągnąć, ale którego utrata skłania nas do płaskiego pozytywizmu, czyli zaokrąglania „tego, co już zostało poznane, w wizerunek świata, tak, jak gdyby wszystko było nie tylko poznane, ale już pojęte”. A to oznacza śmierć wszelkiego poznania.

Inną przyczynę śmierci poznania, lub może raczej jego skostnienia, stanowi popadnięcie w metafizykę dogmatyczną taką, którą krytykował Martin Heidegger. Polega ono na manierze by pewne pojęcia lub znaki, pod które nie potrafimy podstawić żadnego znaczenia, traktować tak, jak gdyby były kategoriami poznania konstytutywnego. Powstaje swoista martwica językowa, na której staramy się ostatecznie usytuować najważniejsze cele poznania. Martwicę taką

bardzo często napotykamy w dogmatycznej religii, bodaj gdy natchniony ksiądz wygłasza z ambony do Boga ducha winnego ludu kazanie, w którym padają zupełnie niezrozumiałe dla słuchaczy pojęcia takie jak absolut, transcendencja itp. Praktyka taka może być pożyteczna, gdy w jej wyniku jakiś młody chłopiec, na przykład Mirek Żelazny w 1967 roku, zada sobie pytanie co te pojęcia właściwie znaczą i pytanie to będzie sobie stawiał przez następne pięćdziesiąt lat życia. Ale człowiekowi, który używa owych pojęć, nie zadając sobie trudu, by sprawdzić ich właściwy sens, może ona zamknąć drogę do autentycznej wiary w Boga. Z drugiej strony metafizyczką w sensie Heideggerowskim z całą pewnością jest pewna bardzo znana, lecz nie bardzo mądra celebrytka, która organizuje oparte o rzekome doświadczenia myśli buddyjskiej i hinduistycznej „warsztaty pozytywnej energii”.

Czym jest jednak dla niej energia? To już wyjaśnia w sposób bardzo mętny, chyba zresztą nie wyjaśnia tego wcale, ale zachowuje się tak, jak gdyby pod to pojęcie o pretensje absolutnych już kiedyś podstawiała bardzo precyzyjne znaczenie.

W istocie metafizyka jako wiedza konstytutywna nie jest możliwa z powodu rozbicia naszego procesu poznawczego na dwa niezależne pnie: na to, co myślimy i to, na co postrzegamy. Jak stwierdził to David Hume (nie on pierwszy i nie on ostatni), związek przyczynowy potrafimy odtworzyć tylko między czystymi ideami, gdy idzie natomiast o postrzeganie faktów empirycznych, mówić można tylko w korelacji tych faktów w czasie i przestrzeni, albo bądź w czasie, bądź w przestrzeni. Z tej perspektywy wszelki proces poznawczy przebiegałby następująco:

Związek przyczynowo skutkowy bardzo łatwo dostrzegamy pomiędzy prawami arytmetyki, a wydarzeniami zachodzącymi w świecie przedmiotów geometrii. Jest to związek pełny. Skutki przekształceń przedmiotów geometrii mogą być albo konieczne, albo niemożliwe, na żadne sądy o możliwości nie ma tu miejsca. Dziś, w epoce komputerów prawa rządzą przedmiotami geometrii Euklides jesteśmy w stanie zrekonstruować jako prawa absolutne zarówno, gdy

odnoszą się one do trójkąta, jak i gdy dotyczą bilionokąta. Nic dziwnego, że od zarania naszej wiedzy geometria uchodziła za wzór wszelkiej poznania empirycznego. Platon, nad wejściem do swej akademii umieścił napis. „Kto nie zna geometrii niech tu nie wchodzi”. Spinoza usiłował napisać etykę w porządku geometrycznym. Jakże doskonała byłaby to etyka, w której dysponowalibyśmy tylko dwoma rodzajami prawd: ten czyn jest konieczny, a ten wykluczony! Niestety, sama myśl o możliwości, by człowiek kiedykolwiek ją stworzył, czy jak kto woli odkrył, jawi się nam jako absurdalna. Wiedział o tym również Spinoza, dlatego absolutne prawa geometrii traktował on jako wzór, do którego należy dążyć, lecz raczej bez żywienia złudzeń, że się go do końca zrealizuje.

W ogóle matematyka stanowi wzór wszelakich nauk ścisłych. Czy jednak rozum czerpie jej prawa z przyrody, czy jej przyrodzie dyktuje?

Immunuel Kant opowiedział się za tą drugą możliwością. Dziś wiemy, że w zależności od tego, co mielibyśmy w przyrodzie wyjaśnić, musimy używać różnych, często wcale ze sobą nie kompatybilnych, a nawet sprzecznych teorii. Czy zaś w przyrodzie istnieje jakaś matematyka, zresztą również fizyka, sama w sobie? Na to pytanie nie da się odpowiedzieć, bo nie jest nam dana żadna inna przyroda oprócz tej, którą widzimy oczyma człowieka i której wizja zmienia się wraz z historycznym postępem procesu poznawczego. By stwierdzić, czy istnieją jakieś prawa przyrody samej w sobie musiałby człowiek wyjść z samego siebie, stanąć na pozycji widza postrzegającego przyrodę obserwowaną przez niego oraz przyrodę taką, jaką jest sama w sobie, niezależnie od wszelkiej obserwacji, a potem jedno i drugie porównać. Możliwość osiągnięcia takiej pozycji do obserwacji przez istotę zwaną człowiekiem sama w sobie byłaby oczywistym absurdem. A jednak pytania o nią rozum nie potrafi się pozbyć. Prawda o obserwowanej z takiej pozycji przyrodzie nie byłaby już, jak w klasycznej definicji Arystotelesa, zgodnością naszych teorii z rzeczywistością, lecz transcendentalium, czyli prawdą absolutną.

W naszej ludzkiej rzeczywistości poszukiwanie prawdy świata empirycznego wygląda zaś następująco. Czyste prawa arytmetyki w sposób

absolutny pasują do postrzeganej zmysłem wewnętrznym idei w sposób absolutny. Terminu postrzegania należy tu traktować na zasadzie analogii do postrzeżeń przedmiotów zewnętrznych, może bowiem chodzić zarówno o postrzeżenie idei galaktyki jak i jednego egzemplarza kuli. Słowo idea, użyte w takim znaczeniu przez Hume'a, Kanta, Husserla i wielu innych, stanowi synonim słowa wyobrażenie. Dziś wszelkiej maści specjaliści od mnożenia bytów ponad ich konieczność nazwą ją reprezentacją, modelem itp.

Już jednak Platon świetnie zdawał sobie sprawę, że nasze poznanie świata w empirii nie może stać się nigdy poznaniem świata w idei. W idei, do której kierują się jako do swego przedmiotu nauki czysto teoretyczne połowy zawsze są na przykład równe i nie ma połowy większej. W empirii każda „połowa” jest większa albo mniejsza od drugiej, choć rząd wielkości tej różnicy może być niezwykle trudno zauważalny. W teorii, jak to już pisałem, kula toczy się po równi pochyłej ruchem jednostajnie przyspieszonym. W empirii nie istnieje ani idealna kula, ani równia, która wszędzie byłaby pochyła, wszelkie zaś ruchy są niejednostajnie zmienne. Pomiedzy światem idei kuli w geometrii, a światem, w którym istnieje jakakolwiek, nawet najdoskonalsza kula jako zjawisko empiryczne, nie jest możliwe żadne ostateczne przejście, **tu konieczny jest przeskok**.

Istota idei, czyli wyobrażenia stanowiącego pierwszy przedmiot nauk empirycznych polega na tym, że wszystkie przysługujące tej idei przedstawienia dają się ogarnąć (choć bynajmniej nie policzyć numerycznie, tu czasami trzeba odwoływać się do pojęcia nieskończoności matematycznej). Wszystkich predykatów związanych z dowolnym przedmiotem empirycznym nie da się ani policzyć, ani ograniczyć, ani ogarnąć. Z tej perspektywy bałamutna okazuje się nawet przytoczona wcześniej teza Giordano Bruno: dajcie mi pełną wiedzę o jednym atomie, a dam wam pełną wiedzę o całym wszechświecie. Wszak atom może być nazwą badanego przez fizykę przedmiotu empirycznego, wszechświat zaś to czyste transcendentalium.

Tu pojawia się jedno z najważniejszych pytań tak filozofii i nauki: jeśli nasza wiedza teoretyczna tak naprawdę może odnosić się tylko do czystych idei, z

którymi łączy się w jeden wspólny świat, to jak w takim razie możliwe jest zastosowanie jej do poznania świata wydarzeń empirycznych, z którymi w sposób do końca ścisły połączyć się nie da?

To bardzo ważne zagadnienie nie jest we współczesnych czasach traktowane zbyt poważnie. Próbujący je rozwiązać filozofowie, na przykład przedstawiciele modnego dziś nurtu zwanego reprezentacjonizmem, przypominają naiwnych podróżnych, którzy bieganiami wzdłuż brzegu rzeki usiłują zastąpić brak umiejętności zbudowanie przez nią mostu. Próby scjentyistycznego rozwiązania tego problemu wyrastają z metafizycznego dogmatu, że przy pomocy czystej teorii można wytłumaczyć nawet problem, w jaki sposób teoria ta wykracza ku czemuś, co teorią nie jest. Akceptując ten dogmat musielibyśmy dojść do absurdu, że przeciwstawiona teorii empiria jest jej przeciwstawiona tylko pozornie, bo tak naprawdę jest ona tylko jeszcze „niesamouświadomioną teorią”. Taki zwariowany pomysł z uporem godnym lepszej sprawy lansowali idealisci, zwłaszcza Hegel.

Kant podszedł do całego tego zagadnienia inaczej. I świat doświadczeń empirycznych, i świat wiedzy teoretycznej są częścią jednego świata, który jest światem ludzkiego rozumu. Nie ma więc potrzeby zapytywać, czy w ogóle, w jakiejś hipotetycznej perspektywie, co do której w ogóle nie wiemy, gdzie jej poszukiwać, łączą się one w jeden świat, w którym „słowo ciałem się stało”. Zapytajmy raczej w jaki sposób ich jedność ustawicznie zawiązuje się w realnym, ludzkim procesie poznawczym.

Badacze o myślącym typie osobowości, mogą posiadać świetną i rozległą wiedzę teoretyczną, której nie potrafią one wykorzystać praktycznie. Dlaczego? Ano dlatego, że badając jakikolwiek przedmiot, wciąż mają oni wrażenie, iż nie posiadają o nim jeszcze dostatecznej ilości wiedzy by sformułować sąd. Znałem wielu naukowców, którzy jako studenci osiągnęli świetne wyniki. Jako pracownicy naukowi nie byli jednak w stanie napisać żadnej pracy, mimo że ich pokój wypełniały olbrzymie ilości notatek z badań i lektury, książek z wetkniętymi karteczkami, którymi zaznaczyli ważne ich zdaniem fragmenty itp. Inni z kolei

posiadali świetne rozeznanie w praktyce badawczej, znakomicie potrafili rozpoznać, jak należy zakwalifikować przedmiot danego doświadczenia, lecz nie mieli głowy do tworzenia na tej podstawie żadnej całościowej teorii.

Wyobraźmy sobie świetnego, akademickiego znawcę prawa. Czy musi on być również znakomitym sędzią? Nie, bo dobry sędzia w swej praktyce jakże często musi podejmować decyzję, czy coś należy czy nie należy do danej sprawy. Nie może ani oddalać zbyt wielu argumentów prokuratora, ani dać się zasypać argumentami adwokata sięgającego po wciąż nowe fakty, ze sprawą bardzo luźno związane, tylko po to, by istotę tej sprawy zaciemnić.

Podobnie świetnie wykształconemu absolwentowi medycyny nadmiar wiedzy może w praktyce lekarskiej wręcz przeszkadzać. W środowisku lekarzy często opowiada się anegdoty o kolegach, którzy lękając się postawić właściwą, dość prostą diagnozę, a będąc przytłoczonymi przez nadmiar wiedzy, wysyłają pacjentów na skomplikowane badania, odnoszące się do rzadko spotykanych chorób.

By ludzki umysł funkcjonował właściwie, konieczna jest maksymalna harmonia wszystkich jego trzech części. Oprócz zdolności do wiedzy teoretycznej oraz zdolności do właściwego sposobu postrzegania empirycznego dysponujemy więc jeszcze **zdolnością do stwierdzania, że określony rodzaj teorii pasuje do określonego rodzaju doświadczenia.**

Zdolność tę Kant nazywa **władzą sądenia**. Jej istoty nie da się opisać w żadnej teorii, bo jako taka wznosi się ponad rozdzielenie teorii i doświadczenia empirycznego. Nie można się więc jej po prostu nauczyć, można ją w sobie tylko wyćwiczyć w wyniku odnoszącej się do danej działalności praktyki (oczywiście jeśli oprócz tego posiada się odpowiednią wiedzę teoretyczną).

Funkcjonowaniu tej władzy towarzyszy jednak specyficzne zjawisko:

Stwierdzenie faktu, że tok naszej wiedzy teoretycznej zgadza się z rzeczywistością doświadczalną, w której przyszło nam żyć, staje się źródłem specyficznej rozkoszy.

To ta właśnie rozkosz leży u podstaw pasji obserwowanej u szachistów. Zgodność tego, co sobie pomyśleli teoretycznie, ze światem, którego historia dokonuje się na szachownicy, daje im przyjemność, która staje się podstawowym celem gry. Rozkosz ta sprawia również, że sięgamy po kryminały: jakże przyjemnie jest po ogarnięciu zawikłanej akcji ich lektury stwierdzić, że trafnie przewidzieliśmy rozwiązania! Co ciekawe, rozkoszy owej nie odczuje szachista wygrywający z początkującym przeciwnikiem, ani czytelnik, który z poczuciem nudy czyta kryminał o niezwykle prostej fabule.

Rozpatrzmy to jednak na o wiele bardziej tajemniczym przykładzie. Wyobraźmy sobie, że nasze dziecko pada ofiarą oszusta. Ostrzegamy je na wszelkie sposoby, ale bezskutecznie. Po jakimś czasie dowiadujemy się, że mieliśmy rację. Z jednej strony współczujemy dziecku i robimy wszystko, by mu ulżyć w cierpieniu. Ale z drugiej strony pojawia się owo poczucie satysfakcji jakże dobrze widoczne w sakramentalnym zwrocie „a nie mówiłem!”. Fakt, że teoretyczna mądrość naszej wiedzy okazała się zgodna z odnoszącym się do niej doświadczeniem empirycznym, napełnia nas bowiem poczuciem, że jako istota duchowa i organiczna dobrze dajemy sobie radę w środowisku, w którym przyszło nam żyć.

Radość z opisanej zdolności zdecydowanie przynależy do fundamentalnych popędów człowieka jako istoty rozumnej, tak jak popęd erosa i popęd zniszczenia przynależą do jego istoty biologicznej. Prawidłowe funkcjonowanie tego instynktu stanowi niezbędny warunek wszelkiej praktyki życiowej, w tym poznawczej. Nie staramy się wówczas o to, by proste ujęcia teoretyczne na siłę łączyć z prostymi wyobrażeniami faktów empirycznych, wpadając we wściekłość, gdy ktoś ukazuje nam ułomność naszego powiązania.

Taka radość zgodności stanowi motor wszelkiej prawdziwej działalności poznawczej człowieka, równocześnie zaś staje się ostateczną, bo wyrastającą z naszej wolności, a nie z uwarunkowań zewnętrznych, strażniczką dążenia do prawdziwości poznania.

6. Umysł i inteligencja

W tym miejscu warto do treści naszych wykładów dodać istotny przyczynek. Wielu domorosłych informatyków, za przedmiot swych zainteresowań wybiera sobie zagadnienia związane z dosłownie pojmowaną sztuczną inteligencją³. Nie słyszałem jednak, ażeby ktoś stwierdził, że zajmuje się sztucznym umysłem, no może w literaturze fantastyczno naukowej. Zdarzyło mi się natomiast słuchać dyskusji na temat tego, czy możliwe jest, by inteligencja sztuczna, czyli komputerowa, dorównała kiedyś „inteligencji ludzkiej”.

W tym wypadku istotne okazuje się pytanie, co rozumiemy pod pojęciem inteligencja.

Pojęcie to najlepiej byłoby utożsamić z pojęciem intelektu, odpowiadającym Kantowskiemu *Verstand*. W *Krytyce czystego rozumu* wyróżnione zostają trzy kolejno następujące po sobie władze poznawcze człowieka. Intelekt oznacza władzę w sensie logicznym zupełnie podstawową. Jest on zdolnością nazywania pewnych przedmiotów, a następnie poszukiwania pomiędzy tymi nazwami systematycznych związków. Obejmuje on również związki, które do faktów doświadczenia zewnętrznego (zjawisk) i wewnętrznego (wyobrażenia) odnoszą się tylko pośrednio, jak związki czystej arytmetyki i logiki.

Rozum oznacza nasze władze poznawcze ujęte w szerszym zakresie. Oprócz zdolności zwracania się ku przedmiotom doświadczenia posiada on jeszcze zdolność **transcendowania**, czyli stawianiu takich pytań, których domniemanych obiektów nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie jako przedmiotu jakiegoś możliwego doświadczenia. Chodzi oczywiście o transcendentalia, które Kant

³ Oczywiście mam tu na myśli sztuczną inteligencję rozumiana nie tak, jak pojmują ją informatycy, to znaczy jako zdolność układu automatycznego do uznawania twierdzeń za fałszywe, prawdziwe lub tautologiczne, lecz tak, jak często pojmuje się ją w wynikających z naturalnego nastawienia rozważaniach, w których ową inteligencję cybernetyczną bezpośrednio porównujemy z ludzką.

określa mianem idei transcendentalnych: o duszę (czyli całość i podstawę przeżyć psychicznych), świat (czyli całość rzeczy, które już poznaliśmy albo jeszcze nie poznaliśmy), wreszcie o Boga (czyli o całość wszelkich dylematów metafizycznych, na przykład o pytanie jak się mają do siebie idea świata przyrody i idea dobra moralnego, albo ujmując alegorycznie, nieba gwiaździstego nade mną i prawa moralnego we mnie).

Umysł jest kategorią najszerszą. Oprócz rozumności obejmuje on jeszcze swym zasięgiem władzę pożądania oraz władzę odczuwania rozkoszy i przykrości. Dwie ostatnie odnoszą się oczywiście nie tylko do rozumnej, ale i biologicznej istoty człowieka. Łączą się one z wolą człowieka jako organizmu, by przetrwać w tej oto formie, która jest mu dana przez naturę.

Dziewiętnastowieczny filozof Eduard von Hartmann, uprzedzając poglądy Freuda lecz zarazem znacznie przekraczając ich ramy, stworzył tak zwaną **filozofię nieświadomego**. W jej ramach analizował on te władze umysłu, których zasadniczym celem jest utrzymywanie ludzkiego organizmu przy życiu, a więc władze pożądania, odczuwania rozkoszy i przykrości oraz, co było najsłabszą stroną jego koncepcji, rzekomą ukrytą rozumność bytu organicznego. Podkreślał on oczywisty fakt, że przyczyny aktywności obu wymienionych władz mają charakter podprogowy.

Oczywiście w perspektywie tak szeroko pojętych władz umysłu zakres aktywności inteligencji, a nawet rozumu, jawi się jako dość wąski. **Dlatego Kantowska krytyka czystego rozumu nie była bynajmniej krytyką czystego umysłu. Na tę ostatnią wielki filozof nigdy by się nie odważył.**

Wiemy już, że w procesie poznania (a cóż dopiero mówić o całej praktycznej aktywności organizmu) władza pożądania, a nawet władza odczuwania rozkoszy i przykrości nie stanowią przysłowiowego kwiatka do kożucha. Gdy psycholog w swych badaniach zajmuje się samą inteligencją, oznacza to, że ze względu na przedmiot owych badań istnienie innych władz umysłu na chwilę zawiesza – tak jak na przykład medyk, który badając układ limfatyczny organizmu nie zajmuje się całym innym aspektem jego funkcjonowania.

W świecie ludzkiej praktyki pojawia się jednak zjawisko, które ze względu na swą specyfikę mogłoby przypominać ludzki intelekt, co prawda „wyrwany z mięsem” z obrębu całokształtu władz umysłu. Chodzi o tak zwaną sztuczną inteligencję jak nazywa się alegorycznie działalność komputerów.

Wykazanie, że taką sztuczną inteligencję łączy z inteligencją ludzkiego umysłu tylko malownicza nazwa, nie powinno sprawiać większych kłopotów. Przede wszystkim komputer nie dysponuje władzą sądenia rozumianą tak, jak rozumiemy ją w przypadku człowieka. Nic nam nie wiadomo, by fakt, że jego treści programowane zgadzają się z wynikami otaczającego go świata, mógł się stać dla niego źródłem jakiejś rozkoszy bądź przykrości. A wiemy, że odczucia te stanowią integralną część procesu poznawczego. Nie słyszałem też, by ktoś twierdził, że jakiś komputer odczuł radość, wygrywając z człowiekiem partię szachową. Na pewno żaden nigdy nie sięgnął po interesującą go książkę ani nie zarzucił jej lektury, gdy okazała się ona nudna. Nie dotyczy go zupełnie uwaga, jakże trafna w odniesieniu do natury człowieka: **Można kogoś zmusić żeby coś zrobił, ale nie można go zmusić, żeby coś zrobił chętnie.** A przecież w przypadku szeroko pojętego ludzkiego poznania rozróżnienie tego, co nudne i tego co ciekawe, odgrywa olbrzymią rolę. Nudne oznacza bowiem: nieużyteczne dla naszej zdolności odróżniania rozkoszy i przykrości. Ale tylko dla tej zdolności. Nasz umysł może bowiem dokonać „głosowania”, w którym rozum wypowie się, że coś nudnego jest jednak bardzo mądre, zaś władza pożądania doda, że cel, jakim jest na przykład zdobycie mądrej wiedzy, w ostatecznym rozrachunku przewyższa wszelkie przykrości, związane z nudą towarzyszącą jej zdobywaniu.

Program komputerowy nie zawiera oczywiście w sobie ani elementów władzy pożądania, ani zdolności odczuwania rozkoszy i przykrości. Elementów władzy sądenia jest w nim tylko tyle, ile zawarła w nim osoba programatora. Nie musi on właściwie zajmować się obiektami, co do których nie wie czym są. Są mu one obojętne, wiedzę o nich uzna za brak danych. Inaczej jest z człowiekiem, dla którego obiekty takie mogą stać się źródłem rozkoszy bądź przykrości, ba, przerażenia, bo instynkt przetrwania mówi nam, że przy spotkaniu z tym co

zupełnie nieznanne na pierwszy plan wysuwa się właśnie odczucie lęku, a nie przyjemności.

Wyizolowany z całokształtu funkcji umysłu, intelekt ogranicza więc swą działalność wyłącznie do rekonstrukcji związku pomiędzy przedmiotem, który tworzy idea, i wiedzą o owej idei utworzoną przez związki kategorii. Idealnym modelem procesu poznania byłoby tu uzyskiwanie wiedzy z zakresu geometrii euklidesowej. Matematycy twierdzą czasami, że geometria ta jako wiedza poznawcza już się właściwie skończyła. Wszystkie cechy zawarte w świecie przedmiotów tej nauki sprowadzają się bowiem wyłącznie do predykatów ilościowych. Te zaś współczesne komputery potrafią zestawiać ze sobą błyskawicznie.

Ale kiepsko sprawdzają się one przy dokonywaniu tłumaczeń z języków naturalnych, zwłaszcza już tłumaczeń poezji. Znam dwa przepiękne tłumaczenia na język polski pewnego wiersza Puszkina. Jednego dokonał Leopold Staff, a drugiego Julian Tuwim. Czy trzy wiersze: ten Puszkina, ten Staffa i ten Tuwima można nazwać tym samym wierszem? Tak i nie. A przecież można sobie wyobrazić, a nawet, na przykład w przypadku dramatów Shakespeare ma to często faktycznie miejsce, że powstało kilka przekładów danego dzieła poetyckiego na jakiś język obcy. Tylko że niektóre są świetne, a inne trącą o jawną grafomanię. Czy sądy dotyczące ich walorów są w ogóle sądami, to znaczy, czy na przykład stwierdzeniu, że ten oto poemat jest piękniejszy od tamtego, przysługuje walor zdań, które mogą być prawdziwe albo fałszywe?

7. Estetyczna władza sądenia

Gdy w logice jedno zdanie głosi „a”, drugie zaś „nie a”, mówimy że doszło do sprzeczności. Gdy jednak zarówno zawarte w jakimś zdaniu stwierdzenie, jak i zawarte w innym zdaniu zaprzeczenie, są zarazem prawdziwe, bo w jednym i drugim przypadku na interesujący nas przedmiot spoglądamy z innej

perspektywy, mówimy o antynomii. Taką postać antynomii przybierają twierdzenia odnoszące się do istoty sądów estetycznych.

Antyteza tej antynomii brzmi: sądy dotyczące piękna nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, bo każdemu z nas podoba się coś innego, upodobania są zaś relatywne na przykład kulturowo. Nawyk zaś powodujący, że nawet wielka ilość ludzi uznaje coś za prawdziwe, nie stanowi sam przez się gwarancji prawdy. Stwierdzenia, że coś jest piękne, nie da się udowodnić na podobnej zasadzie jak twierdzenia, że coś jest ciężkie lub że ma kształt kuli.

Teza głosi z kolei: twierdzenia dotyczące piękna mogą zgłaszać pretensje do prawdziwości bądź fałszywości, gdyż można o nich dyskutować. Gdyby było inaczej nie byłaby możliwa praca nauczycieli, twórców i wykonawców sztuk pięknych, zaś w odniesieniu do żadnego dzieła sztuki nie byłoby zasadne stwierdzenie: tu twórca lub odtwórca popełnił błąd. Gdy zaś idzie o kulturowy relatywizm wartości artystycznych, jego zwolennicy zapominają o fakcie, że sposobu rozumienia dzieł wielkich, ale obcych nam kulturowo, można się nauczyć. Opinie kogoś, komu nie podoba się dzieło sztuki, do którego percepcji nie jest on przygotowany, nie powinniśmy brać pod uwagę mniej więcej na tej samej zasadzie, jakiej nikt nie traktuje poważnie osoby kwestionującej niezrozumiały dla niej rachunek matematyczny.

Wiedza z zakresu przyrodoznawstwa opiera się na pojęciach ścisłych. Jeśli chcielibyśmy na przykład rozstrzygać, czy przedmiot x będzie cięższy w warunkach typu a , aniżeli przedmiot y w warunkach typu b , wystarczy odwołać się chociażby do teorii Newtona. Pojęcia tej teorii spełniają wówczas rolę specyficznego „sędziego”, pośredniczącego między dwiema zwaśnionymi stronami. Taki rodzaj pośrednictwa w sporach dotyczących wartości estetycznych może odgrywać tylko rolę pośredniczącą.

Gdy pytamy więc, czy Anna jest ładniejsza od Barbary, rolę sędziego w różnicy zdań odegrać musi inny rodzaj pojęcia. Powiadamy: twarz Anny bliższa jest kanonowi złotego środka, zaś ciało Barbary bliższe kanonowi złotego cięcia. Taki sąd nie ma oczywiście nic wspólnego z upodobaniem, które w tym wypadku

należałoby wręcz na chwilę zawiesić. Anna może mi się przecież znacznie bardziej podobać od Barbary, mimo że Anna jest ewidentnie brzydka, zaś Barbara to skończona piękność. W grę mogą tu wchodzić różnorodne niezwiązane z wartością piękna czynniki estetyczne lub pozaestetyczne. Anna może być wrażliwa, inteligenta, pełna wdzięku, zaś Barbara arogancka, grubiańska, głupia i drętwa.

Oczywiście pojawia się pytanie, dlaczego niby za wzór piękna ludzkiego ciała uznać mamy właśnie kanon złotego piękna, czyli taki kształt, jaki artyści nadali Wenus z Milo i Apollinowi Belwederskiemu. Wszak istnieje tyle kultur, powiedzą relatywiści, u których za symbol atrakcyjności kobiety uznaje się jej tuszę. Albo prostszy przykład: po to, by kobieta była dla mężczyzn atrakcyjna, wcale nie musi ona mieć ciała Wenus z Milo. Wystarczy, a czasem nawet byłoby lepiej, żeby była młoda, szczupła i miała duży biust.

Odpowiadając, odwołam się na wstępie do pewnego przykładu. Istnieje taka dyscyplina sportu: skoki z wieży do wody. Mogą ją uprawiać wyłącznie osoby, kształt ciała których jest w stanie idealnie współgrać z siłą ciężenia. Dla uprawiającej ją sportsmenki zbyt duży biust byłby ewidentną przeszkodą. Osoby takie muszą mieć właśnie gabaryty ciał podobne do tych, jakie widzimy u Wenus z Milo i Apollina Belwederskiego. Ich ciała stanowią więc fenomen porównywalny z kłosem zboża: wchodzi w idealną harmonię z siłami natury.

W inny sposób zew natury każe nam wybierać partnerów seksualnych. Obfita pupa kobiety zdaje się wskazywać, że stanowi dobrą osłonę dla noszonego w łonie płodu, zaś obfite piersi kojarzą się (ponoć nie zawsze słusznie) z obfitością pokarmu. Podobnie, mężczyzna z silnie rozwiniętymi mięśniami i potężną posturą sprawia wrażenie, że w trudnej sytuacji dobrze obroni rodzinę. Przykłady można byłoby tu mnożyć. Ale przedmiotów takiej siły upodobania nie można łączyć bezpośrednio z pojęciem piękna w znaczeniu greckiego kallos, czyli harmonii i proporcji.

Sądy na temat piękna powinny bowiem w miarę możliwości mieć charakter bezinteresowny, to znaczy nie być zdeterminowane przez czynniki, związane z ukierowaną witalnie władzą pożądania.

Z tego właśnie względu dla Kanta ulubionym przykładem bezinteresownej kontemplacji zjawisk pięknych było podziwianie płatków śniegu? Bezinteresowność intencji obserwatora jest tu oczywiste. Kto i w jakim celu chciałby posiąść płatek śniegu. Z drugiej strony płatek taki stanowi zjawisko zdumiewające. Z jednej, za główny czynnik decydujący o jego kształcie uznawane jest oddziaływanie siły ciężenia. Z drugiej strony powszechnie się wątpi czy coś takiego, jak dwa identyczne płatki śniegu w ogóle istnieją.

Poszukajcie Państwo w Internecie strony z fotografiami takich płatków. Z jednej strony są one od siebie skrajnie różne co znaczy, że na ich ukształtowanie wpłynęło niewyobrażalnie mnóstwo czynników. Z drugiej efektem oddziaływania takiego mnóstwa czynników staje się nie nieskończoność form chaotycznych, ale harmonijnych i proporcjonalnych. Oczywiście tu rodzi się teleologiczne pytanie o transcendentalizm: czy nie jest tak, że natura dąży, by w całości swych przedmiotów stać się harmonijna i proporcjonalna? Pytania takie, podobnie jak wszystkie pytania dotyczące celowości naturalnej są oczywiście równie konieczne, jak retoryczne.

W estetyce pojęcie piękno używać będziemy właśnie w takim znaczeniu. Piękno można określić, ale nie da się go zdefiniować, czyli odpowiedzieć na pytanie, jakie czynniki determinują jego istnienie. Piękne są płatki śniegu, kształty kwiatów, planety sfotografowane przez sondy kosmiczne, źdźbła zboża. Podałem przykłady sądów łatwych, które bez trudu uwolnimy od wpływu pożądań pozaestetycznych. Już sąd: piękna jest ta dziewczyna, to dzieło sztuki, to miasto okaże się trudniejszy, gdyż mogą go zakłócać rozliczne czynniki emocjonalne, które z czystą estetyką nie mają nic wspólnego.

W naturalnym nastawieniu słowa piękno używa się w najróżniejszych znaczeniach, te jednak z oczywistych powodów nie mogą mieć dla nas istotnego znaczenia.