

HANNA PVSZKO-MIS

POPULARYZACJA FRANCUSKIEJ FILOZOFII

Z. Drozdowie z: *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*. Szczecin 1986, 247 s.

W szczecińskim wydawnictwie „Glob” ukazała się książka Zbigniewa Drozdowicza *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*. Praca poświęcona jest analizie wymienionych w tytule czterech idei, które przez wieki inspirowały i ukierunkowywały nie tylko francuską kulturę umysłową, ale zawierają w sobie — jak pisze autor — treści filozoficzne skierowane do *każdego człowieka mającego skłonność do zastanawiania się nad samym sobą i nad innymi* (s. 3—4). Ten uniwersalny charakter poruszanych w książce problemów sugerują także motta poprzedzające każdą z czterech jej części, zaczerpnięte z filozofii starożytnej. Owe fundamentalne idee filozoficzne autor analizuje odwołując się do historii filozofii francuskiej, obejmującej okres od XVI wieku aż do czasów nam współczesnych.

Każda z czterech części książki zbudowana jest wedle pewnego wspólnego schematu: rozdział pierwszy jest zawsze próbą systematyzacji i typologii różnorodnych interpretacji i poglądów związanych z daną ideą, zaś pozostałe dwa rozdziały bardziej szczegółowo omawiają wybraną wersję interpretacyjną, wskazują na jej wieloznaczności, problemy i napięcia. Zwieńczeniem każdej części jest *Postscriptum*, dopisek, jaki do historii danego problemu wnoszą czasy nam współczesne. Część poświęconą Bogu zamykają uwagi o goldmannowskiej interpretacji światopoglądu jansenistycznego zawartej w pracy *Le Dieu cache. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le theatre de Racine* (nawiasem mówiąc tytuł tego *Postscriptum*: *Bóg ukryty L. Goldmanna*, jest niepotrzebnie dwuznaczny; można by to wyeliminować umieszczając tytuł pracy Goldmanna w cudzysłowie). W części poświęconej idei Rozumu w *Postscriptum* autor omawia wybrane interpretacje pokartezjańskie „poprawiaczy” i „niezbyt wiernych uczniów Mistrza”, którzy poczynając już od XVII wieku usiłowali na swój sposób modyfikować jego koncepcję. Mowa tu m. in. o Henry Le R o y, Claude Bernardzie i Etienne

Gilsonie. *Postscriptum* do części traktującej o naturze są uwagi poświęcone francuskiemu deizmowi oświeceniowemu. Umieszczenie ich akurat w tej części książki jest z punktu widzenia autora całkowicie uzasadnione, gdyż deizm (a szczególnie — jak czytamy — „łagodniejsza” jego postać) pozostaje „na gruncie naturalizmu”, a deista wielbiąc Boga, wielbi i ubóstwia Naturę, wierząc, że tkwi w niej cudowna siła (s. 178—179). *Postscriptum* czwarte pt. *Król jest nagi* pojawia się w części o *Wielkim Eklektyzmie* i być może w sposób zamierzony jest całkowicie eklektycznym dodatkiem do całości, bowiem nie omawia tu już autor filozofii francuskiej, lecz przedstawia niektóre tezy zawarte w pracy polskiego uczonego Mariana Mazura *Historia naturalna polskiego naukowca*. Ten obcy wtręt jest o tyle uzasadniony, że wzmiankowane tezy są — jak pisze Z. D r o z d o w i c z — żywą, choć prawdopodobnie nie zamierzoną polemiką z omawianymi w związku z Eklektyzmem ideami Ernesta R e - n a n a.

Takie dość swobodne skojarzenia mogą zostać usprawiedliwione także programowo eseistycznym charakterem omawianej pracy. Całość jest bowiem naukowym esejem, ale — co w tym gatunku niezbyt częste — ze skłonnościami do systematyzacji. Autor trafnie dostrzegając różnorodność tam, gdzie upraszczające myślenie niekiedy skłania do widzenia jedności i monolitu, stara się ową różnorodność uporządkować, czyli właśnie usystematyzować. Pod pojęciem Boga, Natury czy Rozumu mogą się ukrywać rozliczne treści, co sprawia, że często ci, którzy głoszą chwałę wspólnej — wydawałoby się — idei — należą do całkowicie przeciwstawnych obozów.

I tak na przykład rozdział *O niektórych postaciach teizmu* pokazuje, że * monoteistyczny katolicyzm francuski posiada — paradoksalnie — wielu bogów, którzy na przestrzeni wieków zmieniali swe oblicza i byli czczeni w różnych kręgach francuskiego społeczeństwa. Przy tym ten różnorodny, faktycznie wyznawany katolicyzm niekiedy znacznie odbiegał od ortodoksyjnego katolicyzmu propagowanego przez stolicę apostolską (s. 9). Zauważmy, że powyższe zjawisko nie jest czymś specyficznie francuskim. Skoro uznamy, że Bóg chrześcijański jest — jak pisał na przykład Fryderyk Engels — *fantastycznym refleksem, odzwierciedleniem człowieka*, skoro ujmiemy owego człowieka w jego konkretnych, historycznie zmiennych postaciach, to i Bóg, będący odbiciem wielu rzeczywistych ludzi, musi ukazać nam swe zmienne i różnorodne oblicza. Różnorodności „ziemskiej postawy” religii, także i monoteistycznej, towarzyszyć muszą wielorakie formy, w jakich wyraża się owa religijność. Zaletą omawianej książki jest zaakcentowanie tego skądinąd od dawna znanego filozofom faktu.

Bóg francuskiego ludu był — jak czytamy — *swojski, interesujący*

się wszystkim i wszystkimi — każdą chłopską dolegliwością, każdym chłopskim nieszczęściem, każdym chłopskim pragnieniem i, co nie mniej ważne, rozumiejący to wszystko i obiecujący zbawienie (s. 11). Wiara w owego Boga niejednokrotnie grawitowała w kierunku bałwochwalstwa. Bóg jezuitów, zakonu, który od swego powrotu do Francji w 1603 roku aż do wypędzenia go w 1764 roku był jednym z najbardziej rzutkich i wpływowych zakonów we Francji, to Bóg „działający elastycznie”, w miarę łagodny, gdy trzeba surowy, czasem nawet korzystający z pomocy Świętej Inkwizycji. Jego konkurentem w okresie kontrreformacji był Bóg mistyków, którego siła tkwiła w jego radykalizmie odpowiadającym ówczesnym potrzebom odnowienia życia religijnego.

W tym samym okresie ważną rolę odgrywał Bóg jansenistów, który miał tak znamienitych wyznawców jak Blaise Pascal czy Jean Racine. Był to „Bóg ukryty”, oddalony od swych wiernych do tego stopnia, że jego istnienia żaden chrześcijanin nie mógł być pewny; ludzki rozum nie będąc w stanie dowieść istnienia Boga, musi zadowolić się jedynie dowodem na zasadność wiary w owo istnienie (s. 50). W okresie Restauracji doniosłą rolę odgrywał Bóg taki, jakim widzieli go tradycjoniści (np. Joseph de Maistre, Louis de Bonald, François de Chateaubriand). Zgodnie z ich przekonaniami Bóg surowy i konsekwentny, wszystko co czyni, czyni w jakimś celu, np. Rewolucja Francuska uznawana przez nich za chaos i wielkie nieszczęście dla Francji, była koniecznym aktem oczyszczenia społeczeństwa, umożliwiającym dalszy szybszy postęp ludzkości. Kolejne dwa oblicza Boga katolickiego zaprezentowane w omawianej książce związane są z katolicyzmem XX-wiecznym. Jest to Bóg Emmanuela Mounier — Bóg „tragicznego optymizmu” i kompromisu między chrześcijanami i marksistami oraz Bóg Omega Teilharda de Charda, również skłonny do kompromisów, pragnący pogodzić naukę Kościoła z naukami świeckimi.

Przedstawivszy tę typologię odmian katolicyzmu autor w drugim rozdziale części o Bogu koncentruje się na analizie postaw mistyków francuskich, którzy — jak czytamy — *poczuli w sobie powołanie do narzucenia całej ludzkości swojej wizji świata i życia ludzkiego i godzili swoje bardzo prywatne pojmowanie wiary z działalnością publiczną* (s. 27). Przykłady, do jakich autor w rozdziale tym się odwołuje to Pierre de B  erulle, Jean Labadie, Claude Henri de Saint-Simon, Robert Félicité de Lamennais, Auguste Comte. Ich dobór budzi pewne wątpliwości i każe zastanowić się nad treściami, jakie autor kojarzy z poje  ciem „mistycyzmu”. Nie mamy tu chyba do czynienia z tradycyjnym rozumieniem mistyki i mistycyzmu jako postawy, której g  ownym składnikiem jest przekonanie o możliwosci bezpośredniego doświadczenia obecności Boga. Jedynie w opisach działalności Berulle’i Laba-

diego odnajdujemy ślady tak pojętego mistycyzmu. Wydaje się, że dla autora istotą mistycyzmu jest raczej poczucie „ducha misyjnego powołania”, poczucie własnej misji dziejowej, które każe czynić siebie prorokiem spełniającym boskie posłannictwo. Dopiero tak rozszerzone pojęcie mistycyzmu może pomieścić w sobie utopijne wizje Saint-Simona a także doktrynę C o m t e’ a, o którym zresztą sam autor pisze, że typowym mistykiem nie był; nawet mógł uchodzić za zdecydowanego antymistyka, bowiem negował istnienie nadprzyrodzonej siły w postaci Boga (s. 40). Jego mistycyzm zgodnie z interpretacją autora polegałby na poczuciu *nadzwyczajnego powołania do wyprowadzenia ludzkości z krainy nieszczęśliwości i zaprowadzenia jej do krainy szczęśliwości* (s. 40), oraz usprawiedliwianiu tej „misyjnej działalności” przez powoływanie się na dobro Ludzkości. Nie wydaje się jednak, by ta zmiana sensu pojęcia mającego wielowiekową tradycję była potrzebna i uzasadniona. Ponadto autor do mistyków zaliczył — jak wspomniałam — de Lamennais, który zwykle zaliczany jest do reprezentantów tradycjonalizmu. W poprzednim zaś rozdziale tradycjonalizm jest ukazany przez autora jako różny od mistycyzmu typ religijności. Gdzie więc ostatecznie usytuować de Lamennais? Można zgodzić się z autorem, gdy pisze, że systematyzacji nie należy mylić ze schematyzacją, ale też nie może być ona zwykłym bałaganem, nie respektującym zasad poprawnej klasyfikacji. Na obronę autora trzeba stwierdzić, że owa nieostrość pojęć, jakimi się on posługuje, a także towarzyszące temu kwestionowanie wartości wszelkich klasycznych podziałów, zarówno tych już wymienionych, jak i podziału na racjonalizm i empiryzm, teizm i ateizm, naturalizm i antynaturalizm itp. nie jest wynikiem nieświadomej sobie nieudolności, ile raczej rezultatem świadomej decyzji wypływającej ze słusznego skądinąd przeświadczenia, że wszelkie podziały mają *swoją zasadność jedynie w określonych granicach, przy czym granice owe nie były również czymś sta. łym, lecz zmieniały się* (s. 72). Sygnalizując dyskusyjny charakter metodologicznych zabiegów autora książki, czytelnikom pozostawmy ocenę, czy efektem owych zabiegów jest pożądana giętkość pojęć i podziałów, czy raczej brak precyzji i nieporządek.

W części poświęconej idei Rozumu autor pokazuje, że ów Rozum, do którego odwoływali się racjoniści, przybierał w różnych epokach i różnych światopoglądach odmienne formy. Można zatem mówić o Rozumie rozsądnym (tożsamym ze zdrowym rozsądkiem), Rozumie matematycznym, Rozumie fideistycznym, Rozumie historycznym, Rozumie encyklopedycznym, Rozumie krytycznym, a wreszcie o Rozumie pozytywnym.

Przyjęta w całej książce konwencja pisarska polega na personifikacji owych czterech idei wiodących: Boga, Rozumu, Natury i Eklektyzmu. Za-

bieg ten ma swoje dobre i złe strony. Jego efektem są opisy poruszające żywiej wyobraźnię, co może ułatwiać i uprzyjemniać lekturę szczególnie czytelnikowi nie obeznanemu z filozofią. W przypadku analiz idei Boga owa personifikacja nie daje jeszcze niepożądanych ubocznych skutków. Kiedy jednak osobą obdarzoną własnym życiem staje się Rozum, Natura, Eklektyzm a nawet Krytycyzm, wzrasta opór przeciwko takiej procedurze. Nawet czysto stylistyczne jej efekty wydają się często wręcz niezręczne i groteskowe, jak np. wtedy, gdy czytamy o doktrynie, która *przeżywa huśtawkę nastrojów* (s. 101), o Naturze, która *przewija się przez karty* traktatów filozoficznych i w dodatku nie wiadomo „kim” ona jest (s. 139), lub gdy mamy okazję wyobrazić sobie Rozum, który indagowany o swe powołanie, czy to tamto *szczerze oświadcza* (s. 86).

Ponadto — i jest to chyba nawet zastrzeżenie bardziej istotne — owa maniera stylistyczna ma także swe konsekwencje merytoryczne. Może ona wyrobić w czytelniku przekonanie, że owe różne idee filozoficzne są samoistnymi bytami obdarzonymi taką lub inną tożsamością, jak człowiek wyposażony jest w taki lub inny charakter. I tak jak bywają ludzie o usposobieniu gwałtownym, a inni — spokojnym, tak też istnieje — czytamy w omawianej książce — np. Natura opiekuńcza i Natura przewrotna; taki już ma ona charakter, można by powiedzieć nie zastanawiając się dalej nad przyczynami tego stanu rzeczy. Trudno od popularyzatorskiej, eseistycznej pracy wymagać, by pokazała społeczno-historyczny grunt, z którego wyrastają dane idee. Nie tyle więc jest to zarzut pod adresem samej książki, ile obawa przed pewnym sposobem jej odbioru, do którego może skłaniać zastosowana konwencja stylistyczna, wynikająca — jak sądzę — z troski o popularyzatorskie walory pracy.

Szkoda, że troska owa nie była jednak dostatecznie konsekwentna. Do końca trudno się zorientować, na jakiego czytelnika liczy Zbigniew Drozdowie z. Niektóre partie książki programowo pisane są z pozycji heglowskiego historiozoficznego kamerdynera, opowiadającego niekiedy frywolne anegdoty, zdradzającego śmieszności, słabości i szczegóły z życia prywatnego opisywanych postaci. Te opisy są barwne, interesujące i nie razilyby, gdyby celem autora było przyciągnięcie uwagi czytelnika, który zainteresowany już problematyką filozoficzną, nie ma jednak jeszcze dostatecznego rozeznania, orientacji i cierpliwości, by skupić się na samej istocie rzeczy. Książka byłaby wówczas swoistą zachętą, wstępnym i popularnym zapoznaniem czytelnika z ważnymi ideami filozoficznymi, co mogłoby doprowadzić do nawiązania bliższej zażyłości. Takich dobrych popularyzatorskich książek filozoficznych — ich wzorowym przykładem mogłyby być *Spotkania z filozofią* Adama Sikory — ciągle brakuje.

Niestety omawiana książka do takich celów niezupełnie się nadaje. Obecna w niej intencja popularyzatorska zostaje wypełniona jedynie po-

łowicznie, bowiem autor poruszając się ze swobodą po obszarze francuskiej filozofii, zdaje się zapominać, że jego czytelnikom postaci takie jak np. Barcos, Arnauld, B é r u l l e, Labadie, Lamennais itd. nie muszą być równie bliskie, że nie musi wiedzieć, że *Wieczory PETERSBURSKIE* są dziełem de M a i s t r e' a. O wszystkich filozofach autor pisze tak, jakby byli oni dawnymi, bliskimi znajomymi, o których wszyscy wszystko wiedzą i chcą teraz tylko o nich sobie poplotkować. W samym tekście z rzadka nazwiska poprzedzone są imieniem, daty też towarzyszą im nieregularnie. Tego np., kto chciałby dokładniej dowiedzieć się, kim był Labadie, autor odsyła w przypisie do specjalistycznej pozycji niemieckiej. Oczywiście często po paru stronach wymienione najpierw bez żadnego komentarza nazwisko zostaje skojarzone z jakąś datą czy dziełem, wiele zagadek rozszyfrowanych jest w przypisach, a na końcu mamy indeks ważniejszych nazwisk z datami życia. Nieuporządkowany rozrzut tych informacji utrudnia jednak lekturę i zniechęcić może właśnie tego czytelnika, na którego najbardziej autor zdaje się liczyć.

Dla „zawodowców” praca ta bowiem — choć dobrze się ją czyta — jest zbyt „plotkarska” i powierzchowna. Chociaż od popularyzatorskiego stylu odbiegają wyraźnie dwa jej rozdziały. Pierwszy traktuje o wątpliwym kartezyjskim. Autor występuje przeciwko zakorzenionej w tradycji interpretacji, głosząc, że *na gruncie kartezyjskiego racjonalizmu mamy do czynienia nie ze sceptycyzmem (obojętnie czy „metodycznym” czy też jakimś innym), lecz z krytycyzmem* (s. 97). Wskazuje się tu na istotne różnice między sceptycyzmem a krytycyzmem i choć zaprezentowane poglądy mogą być dyskusyjne, to na pewno zasługują na uwagę i dalszą refleksję. Drugi równie interesujący rozdział poświęcony jest poglądom Henri Poincaré'go zawartym w pracy *La Valeur de la Science*, które według autora są *w pewnej mierze „powtórką” z Medytacji Kartezjusza* (s. 108). Pokazane zostały szczegółowo (jak na możliwości eseistycznej pracy) i wnikliwie zbieżności i różnice postaw obu myślicieli, co przekonuje, że zestawienie ich ze sobą nie jest eklektyczne i przypadkowe.

Na zakończenie zwrócić trzeba uwagę na parę błędów redakcyjnych. Powszechny zdrowy rozsądek to raczej *le sens commun* a nie *commun sense* (s. 72). Zamiast pisać o *Rozumie matematycznym*, który pojawił się *jako opozycja do pospolitego zdrowego rozsądku* (s. 74), z pewnością byłoby użyć zwrotów „opozycja względem...” lub „opozycja przeciwko...”. W przypisach na s. 107 błędnie napisano nazwisko „Dombska” zamiast „D a b s k a”. Baron H o l b a c h miał imiona: Paul Henri; niektórzy wprawdzie piszą o nim też: Paul Thyry albo Paul Thiry, ale z Paulem Tiry spotykam się pierwszy raz na stronach 158 i 242 omawianej książki. Na stronie 28 wydrukowano: „eckhardowskiej” zamiast poprawnie jak w przypisie na stronie 44: „eckhartowskiej”.