



# **Edukacja Filozoficzna**

**UNIwersytet  
Warszawski**

**28 1999 Warszawa**

## Rada Programowa

Antoni B. Stępień (przewodniczący),  
Jan Woleński (zastępca przewodniczącego), Witold Mackiewicz,  
Ryszard Panasiuk, Andrzej Półtawski, Bogusław Wolniewicz,  
Zbigniew Zwoliński

## Zespół redakcyjny

Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,  
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Witold Mackiewicz (redaktor naczelny)  
Paweł Milcarek, Mieczysław Omyła,  
Wojciech Słomski (sekretarz redakcji)

Tytuł dotowany z funduszków Komitetu Badań Naukowych  
i Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Adres redakcji:  
ul. Krakowskie Przedmieście 3  
00-047 Warszawa 64  
tel. 620-03-81 w. 119  
(środy 10-12)

Okładkę projektował:  
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

Wydawca: Uniwersytet Warszawski  
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28, 00-325 Warszawa

Skład i łamanie: Agencja „Witmark”. Druk: Paper & Tinta

# SPIS TREŚCI

## ROZPRAWY I ARTYKUŁY

|                                                                                                     |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Willibrord Welten SJ - <i>Człowiek jako substancja i byt aktualny</i>                               | 5  |
| Gunzelin Schmid Noerr - <i>Krytyka etyki z intencją moralną. Glosa do filozofii moralnej Adorna</i> | 17 |
| Andrzej Gniazdowski - <i>Konserwatyzm po modernizmie. Perspektywa „Szkoły Rittera”</i>              | 27 |

## POLEMIKI I DYSKUSJE

|                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Max Horkheimer - <i>Europejskość</i>                                                                  | 47 |
| Jędrzej Stanisławek - <i>Czym jest filozofia</i>                                                      | 53 |
| Jan Hartman - <i>Metafizyczna czy pragmatyczna podstawa dla rozstrzygania problemów bioetycznych?</i> | 65 |

## 0 DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Zdzisław Cackowski - <i>Sprawy edukacji. Szkoła, oświata, wychowanie</i>                          | 73  |
| Jan Szmyd - <i>Dylematy edukacyjne i moralne ponowoczesności, czyli bezdroża nowej duchowości</i> | 91  |
| Thomas W. Roby - <i>„Advocatus diaboli”: inna strona dyskusji akademickich</i>                    | 111 |

## POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| Anna Borowicz - <i>Leszek Kołakowski</i>           | 125 |
| Tadeusz Ślipko SJ - <i>Tadeusz Styczeń SDS</i>     | 167 |
| Ryszard Wysokiński - <i>Władysław Tatarkiewicz</i> | 183 |
| Zofia Majewska - <i>Roman Ingarden</i>             | 203 |
| Joanna Górnicka - <i>Ija Lazari-Pawłowska</i>      | 219 |

## W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

|                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| Witold P. Glinkowski - <i>Zarys rozprawy doktorskiej</i>               | 229 |
| Ryszard T. Sitek - <i>Zarys rozprawy doktorskiej</i>                   | 233 |
| Habilitacje w dziedzinie filozofii (1998): <i>Wykaz i Autoreferaty</i> | 239 |

## REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Agnieszka Gawkowska - <i>Nowoczesny etos pod ostrzałem. MacIntyre’a krytyka indywidualistycznego liberalizmu</i> | 265 |
| Ryszard Wysokiński - <i>Zbrodnia kary (2): Camus</i>                                                             | 275 |
| Joanna Usakiewicz - <i>Anne Conway i Gottfried W. Leibniz - zbieżność czy zależność poglądów?</i>                | 287 |
| Stefan Zabieglik - <i>Wczesne eseje polityczne Davida Hume’a</i>                                                 | 301 |

# KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Jerzy Ochman - <i>Filozofia w Instytucie Religioznawstwa UJ w okresie 25 lat jego istnienia</i> | 315 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## RECENZJE I NOTY

|                                                                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Jerzy Kosiewicz - <i>Filozoficzna wykładnia idei olimpizmu</i> (J. Lipiec: <i>Filozofia olimpizmu</i> . Warszawa 1999)                                                | 337 |
| Robert Marszałek - <i>Człowieczeństwo na rozdrożu</i> (G. Böhme: <i>Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne - Wykłady z Darmstadt</i> . Warszawa 1998)         | 341 |
| Karol Michalski OFM - <i>Schodami kuchennymi do filozofii</i> (W Weischedel: <i>Die philosophische Hintertreppe</i> . München 1997)                                   | 347 |
| Karol Michalski OFM - <i>Z powrotem do doświadczenia</i> ( <i>Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts</i> . München 1997)                   | 349 |
| Jadwiga Mizińska - <i>Strzaskane okulary i szkła kontaktowe</i> (A. Motycka: <i>Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia</i> . Warszawa 1998) | 351 |
| Jadwiga Mizińska - <i>Układanie się z losem</i> (T. Borowska: <i>Pedagogia ograniczeń ludzkiej egzystencji</i> . Warszawa 1998)                                       | 357 |
| Jerzy Ochman - <i>Idee w Rosji</i> ( <i>Idee w Rosji</i> . Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Warszawa 1999)                                                         | 363 |
| Agnieszka Przychodzka - <i>Od wolności człowieka do wolności filozofowania</i> (J. Lipiec: <i>Wolność i podmiotowość człowieka</i> . Kraków 1997)                     | 369 |
| Tomasz Puczyłowski - <i>Granice języka</i> (A. Żuk, red.: <i>Granice języka</i> . Lublin 1998)                                                                        | 373 |
| Ulrich Schrade - <i>Logika i metafizyka: zdrowy rozsądek i rzeczywistość</i> (B. Wolniewicz: <i>Filozofia i wartości II</i> . Warszawa 1998)                          | 379 |
| Jan Sikora - <i>O pożytkach myślenia</i> (K. P. Liessmann: <i>Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben</i> . Wien 1997)                                      | 389 |
| Wojciech Ślonski - <i>O sposobach uczenia się i nauczania filozofii</i> (M. Woźniczka, red.: <i>Filozofia - sztuka myślenia i dobro wspólne</i> . Częstochowa 1998)   | 391 |
| Wojciech Ślonski - <i>Szkice o Popperze</i> (E. Pietruska-Madej: <i>Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Karla Poppera</i> . Warszawa 1997)                          | 397 |
| Marek Szulakiewicz - <i>Metafizyka i doświadczenie</i> (R. Wiehl: <i>Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays</i> . Frankfurt am Main 1996)                    | 401 |
| Errata do „Edukacji Filozoficznej” 26/1998                                                                                                                            | 407 |
| CONTENTS                                                                                                                                                              | 408 |
| INHALTSVERZEICHNIS                                                                                                                                                    | 410 |

WILLIBRORD WELTEN SJ  
Gregorianum, Rzym

## CZŁOWIEK JAKO SUBSTANCJA I BYT AKTUALNY<sup>1</sup>

**Wprowadzenie.** Artykuł ten powinien zostać odczytany w świetle dyskusji prowadzonej przez dwie szkoły realistycznej filozofii, mianowicie: Arystotelesowskiej metafizyki substancji i filozofii procesu Whiteheada. Dla Arystotelesa podstawową (*ultimate*) rzeczywistość stanowi byt (*being*), a pytanie o byt jest pytaniem o substancję; natomiast Whiteheadowską podstawową kategorię (*Category of the Ultimate*) zawiera ruch stwórczy, a jest on konkretnie uchwycony (*rendered*) w bytach aktualnych. W filozofii Arystotelesa świat jest różnorodnością wzajemnie oddziałujących na siebie substancji; w ujęciu Whiteheada jest to różnorodność organicznie (*organically*) powiązanych bytów aktualnych; to jest zaistnień doświadczenia (*occasions of experience*), elementarnych procesów. W poszukiwaniach możliwości syntezy tych dwóch doktryn, byłoby czymś bardzo interesującym wykazanie, że substancje i byty aktualne nie są aż tak czymś różnym, jak to wydaje się na pierwszy rzut oka. W prezentowanym opracowaniu będziemy dowodzić, że istnieje przynajmniej jeden byt, który może być określany zarówno jako substancja jak i byt aktualny, mianowicie, „ja” (oczywiście rozumiane jako, „ja” ogólne (*universal*), to znaczy takie, „ja”, które jest wyrażane w słowie, „ja” wypowiedzianym przez jakąkolwiek osobę ludzką). Najpierw wykażemy, że, „ja” jestem substancją. Następnie zostanie dowiedzione, że, „ja” jestem bytem aktualnym. Ale wówczas stanie się jasne, że te dwa stwierdzenia prowadzą do sprzeczności. W końcu proponujemy kilka sposobów prowadzących do osiągnięcia rozwiązania tej antynomii.

**I. Pierwsza teza brzmi: *Ja jestem substancją*.** Teza ta jest obecna w długiej tradycji: człowiek jest osobą, a osoba według definicji Boecjusza to indywidualna substancja natury rozumnej. Jest to wszystkim dobrze znane, aczkolwiek od czasów Hume’a i Kanta toczy się spór o rozumienie substancji, a w wielu dzisiejszych nurtach filozoficznych słowo to nie odgrywa żadnej roli.

<sup>1</sup> W. W. SJ, emerytowany profesor filozofii w Gregorianum, urodził się w 1924 r. w Amsterdamie. Doktorat uzyskał z matematyki i fizyki. Przez 14 lat był prof. fizyki w Beirucie na Uniwersytecie św. Józefa. Potem przez 20 lat wykładał „Filozofię świata” w Gregorianum. Publikowany tekst po raz pierwszy został zamieszczony w „Gregorianum” 73, 2 (1992) 317-328 pt. *The Human Being as Substance and as Actual Entity* (red. ).

Arystotelesowska koncepcja substancji posiada wiele aspektów. W *Metafizyce* Z1 (1028 b3) pisze on, że „pytanie (...) czym jest byt, jest właściwie pytaniem o to, czym jest substancja?”<sup>2</sup>; a w rozdziale 3 tej samej książki rozważa cztery znaczenia (*four things*), które powszechnie są uważane za substancje - istota (*essence*), ogół (*universal*), rodzaj (*genus*) i substrat (*substratum*), przy czym to ostatnie może być rozumiane (*conceived*) jako materia, forma, albo też konkretna całość<sup>3</sup>. W *Kategoriach* 5 (2a 1125) Arystoteles tak definiuje substancje pierwotne i wtórne: „Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek czy poszczególny koń. Drugimi substancjami nazywają się gatunki, do których należą substancje w pierwszym znaczeniu, jak również rodzaje tych gatunków”<sup>4</sup>. Wszystkie inne kategorie, których lista została przedstawiona w *Kat.* 4 i druga w *Metafizyce* „Delta” 7, a później zostały one nazwane przypadłościami - charakteryzuje fakt, że są one zawsze obecne w substancji jako podmiocie. Godnym uwagi jest stwierdzenie, które znajduje się na końcu *Kategorii* 5 (4b 1619): „... charakterystyczną cechą substancji jest to, że pozostając jedną i tą samą, może poprzez zmiany w sobie przyjmować przeciwieństwa”. Jakości są przypadłościami i ich zmiana zakłada czas, tak więc tutaj znajduje się punkt wyjścia dla tego, co później stało się dominujące w definicji substancji: mianowicie, że (jest nią to) co pozostaje numerycznie jednym i tym samym w czasie, pomimo zmian przypadłościowych. Ta definicja też została przyjęta w pierwszej tezie i użyta w dowodzeniu, które zostanie przedstawione. Problem więc, który wynika z pierwszej tezy dotyczy numerycznej tożsamości (jako czegoś więcej niż określonej identyczności) Ja w czasie, np. problemu osobowej identyczności.

*Pierwszym dowodem* (przemawiającym) za tą tezą jest dowód pragmatyczny: teza przecież powinna również być osądzona przez wynikające z niej skutki. Jeżeli ludzie nie posiadaliby numerycznej tożsamości w czasie, to jak można by osądzić skazującą kogoś za przestępstwo, które popełnił miesiąc

<sup>2</sup> „the question... what being is, is just the question, what is substance?”. Zdanie to w polskim, kompletnym wydaniu *Metafizyki* brzmi: „Tak więc poszukiwania i dociekania istoty bytu dawne, obecne i ciągle podejmowane na nowo nie są niczym innym, jak próbą odpowiedzi na pytanie: czym jest substancja?”. Wszystkie cytaty z *Metafizyki* Arystotelesa pochodzą z przekładu K. Leśniaka. Warszawa 1983 (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> Odnośny fragment *Metafizyki* w tłumaczeniu polskim brzmi: „Wyraz 'substancja' ma, jeżeli nie więcej, to przynajmniej cztery różne znaczenia. Przez 'substancję' rozumie się mianowicie albo istotę, albo ogół, albo rodzaj, a do tego można dodać jeszcze czwarte znaczenie, mianowicie substrat. (...) W pewnym sensie substratem nazywa się materię, w innym formę, a w trzecim połączenie obydwu” (przyp. tłum.).

<sup>4</sup> Cytując *Kategorie* posługuję się polskim przekładem K. Leśniaka, w: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 1. Warszawa 1990 (przyp. tłum.).

temu? I jaka byłaby wartość podpisu pod umową? Tak więc wydaje się, że zaprzeczanie osobowej tożsamości niszczy fundamenty życia społecznego.

Inny argument przemawiający na korzyść pierwszej tezy może być określony jako refleksywny (*reflexive*), czy też argument posługujący się retorsją. Ma to swoje zakorzenienie w zasadzie Whiteheada, głoszącej iż porównanie wymaga zespolenia (*togetherness*). Jeżeli ktoś chciałby zaprzeczyć numerycznej tożsamości Piotra Johnsona żyjącego cztery miesiące temu w Rzymie, z Piotrem Johnsonem obecnym dzisiaj w Leuven, to musiałby on spotkać tegoż Piotra w tamtym czasie w Rzymie, dalej, musiałby widzieć tego Piotra teraz w Leuven, i co więcej, żeby on sam pozostawał tą samą jednostką (*individual*). Innymi słowy, jeżeli ja neguję czyjąś numeryczną tożsamość w czasie, ukrycie (*implicitly*) potwierdzam swoją numeryczną tożsamość w czasie, to znaczy moje własne bycie substancją.

To dowodzenie może być jednak źle zrozumiane. Policjant mógłby pomyśleć, że jest dwóch mężczyzn, którzy nazywają się Piotr Johnson: jeden spotkany w Rzymie, drugi natomiast przebywający teraz w Leuven i mógłby on np. sprawdzać linie papilarne, ażeby się przekonać, czy naprawdę jest jeden czy dwóch mężczyzn nazywających się Piotr Johnson. Ale to nie jest główny problem naszego obecnego rozważania. My przyjmujemy, że jest tylko jeden człowiek, który nazywa się Piotr Johnson i pytamy, czy jego istnienie odznacza się numeryczną tożsamością w czasie, czy zamiast (tego) nie ma tam niczego więcej niż seria, przepływ, potok czy wiązka spostrzeżeń (w rozumieniu Hume'a), czyli zdarzeń. W ostatnim przypadku to nie Piotr Johnson jest czymś indywidualnym, ale realną indywidualnością są owe zdarzenia; Piotr Johnson jest jedynie różnorodnością następujących po sobie zdarzeń.

Dowód ten przebiega w następującym porządku. Niech  $R$  reprezentuje P. Johnsona spotkanego w Rzymie w dniu 31 maja, a  $L$  - P. Johnsona widzianego w Leuven w dniu 30 września. Jeżeli chciałbym zaprzeczyć numerycznej identyczności tegoż  $R$  i  $L$ , musiałby porównać  $R$  i  $L$ . Porównanie wymaga, ażeby obaj porównywani byli razem umieszczeni w jednym akcie porównywania (*one comparing*). Stąd  $R$  i  $L$  muszą być przyprowadzeni do mnie i to ja mam być tym kimś, to znaczy tym jednym indywiduum, pomiędzy 31 maja a 30 września. Ażeby zanegować numeryczną tożsamość Piotra w czasie, ja sam w tym celu muszę wykazać moją własną numeryczną tożsamość w czasie; tak więc ja jestem substancją.

Obserwujemy zatem, że to pamięć odgrywa fundamentalną rolę w świadomości osobowej tożsamości, i że przedstawiane dowodzenie zaniedbuje ten fakt. Wydaje się jednak, że obserwacja ta w żaden sposób nie czyni

<sup>5</sup> Na temat retorsji zob. G. Isaye: *La justification critique par retorsion*. "Revue philosophique de Louvain" 52 (1954), 205233.

słabszym naszego dowodzenia. Po pierwsze, nie jest czymś zwykłym powiedzieć, że pamięć jest, czy też posiada zdolność do porównywania, zatem musi występować tu coś więcej niż tylko pamięć. Po drugie, pamięć jest, czy też posiada zdolność do przechowywania, a to wymaga czegoś, co utrzymywałoby jej numeryczną tożsamość w czasie; jeżeli tym czymś jest sama pamięć, to natrafiamy tu na trudność zrozumienia, jak ktoś może negować numeryczną tożsamość w czasie istnienia człowieka, którego właściwością jest pamięć? Wprowadzając pamięć w dowodzenie przeprowadzone powyżej, mogłaby zostać pokazana jego wspaniała (*fine*) struktura, ale w tym samym czasie mógłby zostać zakryty (*concealed*) podstawowy moment tego dowodzenia, który przecież nie dotyczy teorii ludzkich zdolności.

**II. Druga teza brzmi: *Ja jestem bytem aktualnym*.** Whiteheadowskie byty aktualne są zaistnieniami doświadczenia (*occasions of experience*), przy czym ten ostatni termin został tu użyty w bardzo szerokim znaczeniu; są one bowiem również zdarzeniami, a bardziej dokładnie, atomowymi lub elementarnymi zdarzeniami. Znaczy to, że każdy proces może być podzielony na (poszczególne) byty aktualne, ale byty aktualne nie mogą być dalej podzielone, jeżeli nie zechcemy zatracić ich konkretności; w niniejszym opracowaniu będziemy zakładać, że stanowisko Whiteheada w tym względzie jest prawdziwe. Aby uniknąć dyskusji dotyczącej szczegółów Whiteheadowskiej koncepcji bytów aktualnych, będziemy raczej używać tutaj terminu „zdarzenie elementarne” (*elementary event*).

Teraz, kiedy osoba wypowiada, „ja” albo „sam-osobiście” (*'I'* or *'myself'*), czyni przez to siebie przedmiotem swojego orzekania czy myślenia. Słowa takie jak, „ja”, „mnie” czy „osobiście” (*self*) wyrażają lub oznaczają tożsamość podmiotu mówiącego z przedmiotem, o którym się orzeka. Ale tożsamość ta nie jest statyczna; w tym miejscu mamy pewne zdarzenie, czyli identyfikowanie - albo też stawanie się identycznym podmiotu i przedmiotu w pewnym akcie mowy. Ktoś mógłby w tym miejscu odczuć pokusę aby stwierdzić, że w tym zdarzeniu mówiący podmiot obiektywizuje siebie, ale Whitehead już użył zwrotu „obiektywizacja” w bardzo specyficznym znaczeniu. To zdarzenie okazuje się być nie podzielnym dalej na mniejsze, konkretne zdarzenia, a zatem - domniemywamy - że to jest zdarzenie elementarne. Dlatego też słowo „ja” wyraża pewne elementarne zdarzenie, albo - mówiąc innymi słowami: *Ja jestem elementarnym zdarzeniem*. To jest teza druga.

**III. Jak widać, obie dowodzone tezy wskazują, iż prowadzą one do sprzeczności.** Rzeczywiście, według tej drugiej tezy, *ja jestem jednym elementarnym zdarzeniem, posiadającym krótki okres trwania, podczas gdy*



pierwsza teza stwierdza, że ja jestem substancją, posiadającą numeryczną tożsamość w czasie, pomimo różnorodnych zmian, to jest przynajmniej dwóch i w tym wypadku poprzez wiele więcej elementarnych zdarzeń, tak więc zajmując (*occupying*) więcej czasu niż jedno krótkie trwanie; moje krótkie trwanie jako substancji może być pomyślane jako trwanie mojego życia. Wydaje się przeto, że te dwie bronione tezy przeczą sobie nawzajem.

IV. Obecnie jawi się już przed nami kilka dróg, (na których) można by podjąć próbę ucieczki od tej sprzeczności. I nawet gdyby próby te nie przyniosły pełnego sukcesu, mogłyby one przynajmniej pomóc bardziej jasno zrozumieć bodaj niektóre podstawowe momenty tegoż problemu. Ta różnorodność sposobów będzie wyłożona w trzech paragrafach. Pierwszy, w którym zostanie podjęty wysiłek wyjaśnienia, iż sprzeczność zachodząca pomiędzy obydwoma tezami jest tylko pozorna (*apparent*). Druga, gdzie będziemy próbować pokazać, że przynajmniej jedna z tych dwóch tez jest fałszywa. Trzeci, w którym można by podjąć się wysiłku, aby obie te tezy uwarunkować i wykazać, że są ona prawdziwe jedynie pod pewnymi warunkami, czy też pod pewnymi względami.

IV. 1. Przyjmując w tym momencie, że obie postawione tezy są prawdziwe, czy ktoś mógłby powiedzieć, że *antynomia jest tylko pozorna*? W takim przypadku dowód przeprowadzony w punkcie III nie mógłby być poprawny. Dowodzenie to może być odczytane na dwa sposoby, mianowicie, jako dyskusja dotycząca trwania i jako dyskusja na temat liczb elementarnych zdarzeń.

a) Moje trwanie jako substancji może być pomyślane jako czas mojego życia [choć to nie zostało wykazane (*proved*) pod (numerem) I]; moje trwanie jako elementarne zdarzenie jest tym, które pochodzi z aktu mowy 'ja', z pewnością jest bardzo małą częsteczką mojego życia. W tej interpretacji moment dowodzenia w (punkcie) III stanowi różnica pomiędzy tymi dwoma trwaniami. Przeciwno temu dowodowi ktoś mógłby wystąpić w następujący sposób. Jest prawdą, że teraźniejszość elementarnego zdarzenia, czyli trwanie jego występowania jest zwykle bardzo krótkie; ale po tym wystąpieniu zdarzenie (*persists*) trwa w swojej egzystencji, w swojej rzeczywistości, na zawsze (w znaczeniu w jakim Whitehead mówi o obiektywnej nieśmiertelności): książki historyczne mogą być napisane, ponieważ w pewien sposób przeszłość jest ciągle rzeczywista. Tak więc elementarne zdarzenia zatrzymują ich numeryczną tożsamość w czasie na zawsze. Konsekwencją tego jest zatem to, że substancje i elementarne zdarzenia nie mogą być po prostu rozróżniane ze względu na ich odmienne trwania; i jeżeli dowodzenie pod (numerem) III jest ugruntowane w różnicy ich trwań, dowód ten traci

swoją ważność i nie ma tam sprzeczności. Powinno się raczej postawić pytanie o to, jaka jest realna różnica pomiędzy substancjami a elementarnymi zdarzeniami, jeżeli jest to prawdą, że jedno i drugie zachowują (*retain*) swoją numeryczną tożsamość w czasie.

b) Główny moment (*the heart*) dowodu przeprowadzonego w punkcie III nie stanowi jednakże różnica w trwaniach, ale różnica w ilości *elementarnych zdarzeń*. Z pewnością życie człowieka jest następstwem (*succesion*) wielu zdarzeń i w opowiadaniu o Piotrze Johnsonie i sędzim potępiającym zbrodnię były przynajmniej dwa zdarzenia, a pomiędzy nimi całe serie nie wspomnianych kolejnych zdarzeń. Dlatego też Ja, jako substancja, zawiera w sobie (*implies*) następstwo wielu zdarzeń; podczas gdy druga teza może być sformułowana jako „Ja jestem jednym elementarnym zdarzeniem”. Dlatego też pomiędzy tymi dwoma tezami zachodzi sprzeczność.

Nie jest to wynikiem (rozważań) poprzedniego paragrafu, które ukazują sprzeczność w sposób bardziej ogólny, tzn. że stwierdzenia „byt *X* jest substancją” i „byt *X* jest elementarnym zdarzeniem”, są zawsze sprzeczne. To bardziej ogólne stanowisko będzie analizowane w ostatniej części tej pracy (zob. IV. 3. c). W tej chwili powinniśmy jedynie odnotować, że antynomia zachodząca pomiędzy tezą I i II nie jest pozorna, tak więc musimy wejść na inną drogę, ażeby uciec od tej sprzeczności.

**IV. 2.** Jako drugą drogę można wybrać tę, która poprowadzi do wykazania, że przynajmniej jedna z tych dwóch tez jest fałszywa. Trzeba przyznać, że argumenty prezentowane dla każdej z nich są sporne, ale to nie wystarczy, aby obalić dowodzenia, które już zostały przedstawione (choć, oczywiście, jest to bardzo użyteczne): jakaś teza może być prawdziwa nawet wtedy, gdy przedstawiana argumentacja nie jest wystarczająca (*valid*). Mogą bowiem być inne wystarczające (*valid*) argumenty i nawet wtedy, gdy nie zostały one jeszcze wykryte, ktoś mógłby odczuć intuicyjnie, że jakoś te dwie tezy są prawdziwe; poszukiwanie rozwiązania tej antynomii nie pozostaje już dłużej nagłym zadaniem, ale pozostaje wartym zachodu.

Autor tego opracowania skłania się ku opinii, że każda z tych tez I i II jakoś zawiera prawdę, ale że wskazują one na różne aspekty osoby ludzkiej, aspekty, które nawzajem się uzupełniają, i względem których można by podjąć wysiłek wykazania, że nie są one nie do pogodzenia. Obie te tezy zatem powinny być uwarunkowane, a to prowadzi do następnej części tegoż opisu.

**IV. 3.** Trzecia droga jest dążeniem do uwarunkowania obu tych tez. Takie uwarunkowanie jest zawsze możliwe, ponieważ żadne słowo, żadne ograniczone stwierdzenie nie jest wykończonym wyrażeniem całej prawdy. Moż-

na zatem, poszukać stosownych (*useful*) rozróżnień, a to wydaje się raczej łatwe w przypadku drugiej tezy.

**IV. 3. a.** Zasadniczy punkt dowodu przedstawionego w tezie drugiej „ja jestem jednym elementarnym zdarzeniem” stanowiło to, że termin, „ja” wyraża albo oznacza zdarzenie tożsamości mówiącego podmiotu oraz przedmiotu, o którym się mówi. Dowodzenie to wydaje się być poprawne, a zatem jego teza jest prawdziwa. Ale jest też prawdą, że słowo, „ja” odnosi się do mówiącego podmiotu. Dlatego też wydaje się, że słowo, „ja” wyraża dwie różne rzeczywistości. Można zatem powiedzieć, że jedna z tych rzeczywistości (mówiący podmiot) jest substancją (teza I) i że ta druga rzeczywistość (zdarzenie tożsamości wspomniane powyżej) jest elementarnym zdarzeniem (teza II), tak więc nie ma dłużej antynomii pomiędzy tymi dwoma tezami.

Czy to jest prawdą, że słowo, „ja” wyraża dwie różne rzeczywistości? Innymi słowy, czy mówiący podmiot jest różny od zdarzenia tożsamości podmiotu i przedmiotu? Tak, jest, ponieważ mówiący podmiot może również wypowiadać inne słowa (sąd, substancja) a także frazy i sentencje, a w takich aktach mowy nie zachodzi identyfikacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem. To nawet daje do zrozumienia teza II: teza ta zawiera wyrażenie „elementarne zdarzenie” i w wypowiedzaniu tego wyrażenia mówiący podmiot nie stwierdza żadnej identyfikacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Wynika więc, że mówiący podmiot odróżnia się od zdarzenia tożsamości podmiotu i przedmiotu. Słowo „ja” oznacza zatem dwie różne rzeczywistości i antynomia pomiędzy tezą I i II niknie.

Niemniej jednak rozwiązanie to nie jest całkiem satysfakcjonujące i łatwo mogą być postawione dwa zarzuty. Po pierwsze, whiteheadyści prawdopodobnie zarzucaliby, że to ujęcie oparte jest na bliskiej Arystotelesowi koncepcji substancji i przypadłości, co może być użyteczne w codziennym życiu ale z ich punktu widzenia to nie wyraża żadnej metafizycznej prawdy. Po drugie, może się wydawać, że antynomia była zakorzeniona jedynie w niejasności (*ambiguity*) słowa „ja”, a to zostało rozwiązane przez ukazanie tej niejasności, zatem pozostawałaby ona na poziomie języka; prawdziwa antynomia leży o wiele głębiej: żaden byt *X* nie może być substancją i zdarzeniem elementarnym. Pozostała część tego opracowania będzie poświęcona tym zarzutom.

**IV. 3. b.** Dla Arystotelesa człowiek jest substancją, tak więc „ja jestem substancją” (teza I). Nie wydaje się, żeby było możliwe odnalezienie koncepcji niepodzielnych, elementarnych zdarzeń u Arystotelesa. Zdarzenia są wytwarzane przez dostateczne przyczyny, to jest, zdarzenie jest działaniem

substancji, albo tworem działania kilku substancji; a „działanie” przynależy do Arystotelesowskiej listy przypadłości. Być może nawet wszystkie przypadłości mogą zostać wyprowadzone z - czy też zredukowane do - jednej przypadłości, działania. Z Arystotelesowskiego punktu widzenia, każdy akt mowy czy myślenia jest przypadłością ludzkiej substancji.

Substancje i przypadłości pozostają w zależności do siebie tak jak potencja i akt, to znaczy, jak doskonalone (*perfectible*) do swoich doskonałości. Przypadłości, z działaniem włącznie, są doskonałościami substancji. Substancja nie może być bez przypadłości i w pełni aktualną jest jedynie z przypadłościami. Tak więc teza I, „ja jestem substancją” mówi nam jedynie połowę prawdy: całościowo ujęty człowiek jest substancją wraz z przypadłościami. A czasami ten człowiek mówi, „ja” i jest wtedy wciągnięty w zdarzenie tożsamości podmiotu i przedmiotu, to zdarzenie będące w Arystotelesowskich kategoriach przypadłością substancji.

Również substancja jest w potencji do wielu różnych przypadłości i do przypadłościowych zmian. Pierwotnie substancją jest to, co zachowuje swoją numeryczną tożsamość pomimo zmian przypadłościowych. Ludzki podmiot może niekiedy mówić o sobie samym, a w innym czasie wypowiadać się na inne tematy, albo po prostu milczeć, zawsze pozostając numerycznie tym samym podmiotem. Dlatego dla Arystotelesa istnieje realne rozróżnienie pomiędzy substancją i jej przypadłościami, pomiędzy mówiącym podmiotem a jego aktem mowy; i kiedy ten mówiący podmiot mówi „ja”, wówczas pozostaje realne rozróżnienie pomiędzy mówiącym podmiotem a zdarzeniem tożsamości podmiotu i przedmiotu. To jest właśnie to, co zostało uznane w poprzednim paragrafie IV. 3. a, jako fundament dla rozwiązania sprzeczności pomiędzy tezą I i II.

Wydaje się to być przynajmniej bardzo wątpliwe, by whiteheadyści uznali to realne rozróżnienie. Gdyby można było przypuszczać, że elementarne zdarzenie tożsamości podmiotu i przedmiotu w akcie mowy „ja” jest w terminach whiteheadystów bytem aktualnym (nazywanym również 'aktualnym zaistnieniem'), i że mówiący podmiot jest również dla Whiteheada podmiotem, wówczas stajemy wobec faktu, że w jego filozofii byt aktualny nie posiada podmiotu, ale jest podmiotem: podmiot uchwytności (*of prehensions*) (PR 2335), podmiot jego własnej bezpośredniości (*immediacy*) (PR 2538 i 289443). A w innym miejscu PR (75116) Whitehead mówi: Ponieważ za każdym razem wypowiada on (Descartes) 'ja jestem, ja istnieję', to aktualne zaistnienie którym jest owo *ego*, jest różne... ". Ten tekst Whiteheada zgadza się z tezą II obecnej rozprawy („ja jestem elementarnym zdarzeniem”), ale równocześnie utrzymuje, że podmiot jakiegoś jednego aktu mowy, nie jest podmiotem innego aktu mowy. Podobnie w PR 2943: „Żaden myśliciel nie myśli dwa razy; i... żaden podmiot nie doświadcza dwa razy”. Wydaje się, że

w tej perspektywie nie ma możliwości na dokonanie realnego rozróżnienia pomiędzy mówiącym podmiotem a jego aktem mowy. Dlatego też rozwiązanie sprzeczności przedstawionej IV. 3. a, a osadzonej w tymże realnym rozróżnieniu, nie może być utrzymane: to może być ważne dla arystotelików ale nie jest do utrzymania przez whiteheadystów.

**IV. 3. c.** Drugim zarzutem, który mógłby łatwo zostać wysunięty przeciwko rozwiązaniu przedstawionemu w IV. 3. a, byłby ten, że antynomia znajduje się znacznie głębiej niż poziom języka: żaden byt *X* nie może być substancją i elementarnym zdarzeniem. Innymi słowy: dla jakiegokolwiek bytu *X* wnioskowanie „*X* jest substancją” i „*X* jest jednym elementarnym zdarzeniem” sprawia, że jedno drugiemu przeczy. Szersze omówienie tej kwestii wymagałoby specjalnych badań tego tematu; (zatem) tutaj zostanie podsuniętych tylko kilka sugestii, pytań i dróg badawczych. Jeżeli rzeczywiście pomiędzy dwoma wspomnianymi wnioskami istnieje sprzeczność, sprzeczność ta może mieć dwie podstawy: 1) żadna substancja *X* nie może być zdarzeniem czy procesem; 2) jeżeli nawet substancja *X* mogłaby być zdarzeniem albo procesem, to nie mogłoby to być zdarzenie elementarne, gdyż przynajmniej dwa elementarne zdarzenia są potrzebne dla substancji, tak więc każda substancja byłaby grupą elementarnych zdarzeń.

Pierwsza podstawa mogłaby być usprawiedliwiona w następujący sposób (opisany bardzo schematycznie): substancja jest jednostką bytu (*a unit of being*) a zdarzenie czy proces jest jednostką stawania się, czy też utworzonym (*composed*) z takich jednostek stawania się; jednakże byt nie jest stawaniem się, stąd substancja nie jest zdarzeniem czy procesem. Przeciwnie takiemu stanowisku można by postawić zarzut, że przedkładana koncepcja bytu jest za bardzo statyczna, ponieważ w czasowym świecie każda substancja jest zawsze w (procesie) stawania się; że stawanie się, które w ogóle nie jest bytem nie może wystąpić, dlatego też nie jest realne; i być może, że każda zmiana wymaga czegoś trwałego (*permanent*). Z powodu tych zarzutów można by niechybnie wyprowadzić wniosek, że stawanie się zawiera (w sobie) (*implies*) byt i że czasowe istnienie zawiera stawanie się; a czy jeszcze można by pójść dalej i twierdzić, że byt czasowy jest stawaniem się? Jakkolwiek by było, pierwsza podstawa nie jest podstawą Whiteheadowską. W PR 73115 mówi on: „Wystarczy powiedzieć, że cząsteczka w znaczeniu ruszającego się ciała, z historią miejscowej zmiany nie jest aktualnym zaistnieniem; dlatego to musi być pewien rodzaj ciągów aktualnych zaistnień. W tym znaczeniu to jest zdarzenie...”. W terminach Arystotelesowskich cząsteczka prawdopodobnie byłaby substancją, jednostką bytu; ale dla Whiteheada jest to zdarzeniem, kompozycją jednostek stawania się.

Natomiast odnośnie do drugiej podstawy, (utrzymującej) mianowicie, że dla substancji wymagane są (*needed*) przynajmniej dwa elementarne zdarzenia. Według Arystotelesa, tym co charakteryzuje substancje jest to, że podczas pozostawania numerycznie jednym i tym samym, jest ona zdolna do przyjmowania zmian. Whiteheadowskie aktualne zaistnienia zaś przeciwnie, stają się i giną, ale nie zmieniają się (PR 3552, 5992), i dlatego definiuje on zmiany w następujący sposób: „Podstawowe znaczenie pojęcia 'zmiany' wyznacza (is) 'różnica pomiędzy aktualnymi zaistnieniami zawierającymi się (*comprised*) w pewnym określonym zdarzeniu'” (*determinate event*) (PR 73115). Od zbliżonego do Arystotelesa punktu widzenia, można by próbować ucieczki (w ten sposób): być może elementarne zdarzenia się nie zmieniają, ale one są zmianami; Whitehead prawdopodobnie by odpowiedział: byty aktualne są zdarzeniami stawania się, a nie zmian, i żaden byt nie może się zmienić zanim zaistniał, czyli zanim on jest. W filozofii whiteheadystów jest nieuniknione to, że dla substancji są wymagane przynajmniej dwa elementarne zdarzenia. Był to również powód wzmiankowany w III i IV. 1 jako fundament antynomii pomiędzy tymi dwoma tezami bronionymi powyżej. Sprzeczność ta dlatego jawi się whiteheadystom jako nierozwiązywalna; jeżeli jestem substancją, to nie mogę być jednym elementarnym zdarzeniem. A ponieważ oni utrzymują (*admit*), iż „ja jestem bytem aktualnym” (PR 75116) tekst cytowany w IV. 3. b), to nie mogą powiedzieć, że „ja jestem substancją”.

Jednakże nie jest to ostatnie słowo. Whitehead jest świadom problemu tożsamości osoby i być może przedstawia on już w PR rozwiązanie tego zagadnienia, kiedy ostrożnie unika terminu „substancja” (z racji wspomnianych, a. o., w PR 75116). Bez rozwodzenia się nad Whiteheadowską doktryną (dotyczącą) człowieka mogą być poczynione następujące obserwacje. W PR 161244 czytamy: „My - jako trwające przedmioty w osobowym porządku - ...”. A trwający przedmiot jest „linearną ciągłością aktualnych zaistnień, kształtujących historyczną drogę, na której niektóre określające właściwości są dziedziczone przez każde zaistnienie (*occasion*) od jego poprzedników”. (PR 198301) Gdzie indziej wydaje się on rozważać takie trwające przedmioty jako Arystotelesowskie substancje (jednakże) bez używania tego terminu: „Te trwające przedmioty i ich ugrupowania (*'societies'*) analizowalne w zakresach (*in strands*) przedmiotów trwających, są nieustannymi (*permanent*) bytami, które cieszą się przygodami zmian w czasie i przestrzeni” (PR 3552). I znowu dokonuje się odniesienie do człowieka, kiedy mówi on, że „... ów zbiór cech, na mocy którego człowiek jest rozważany, jako ta sama trwająca osoba od narodzin do śmierci”. Także w tym przypadku członkowie wspólnoty są ułożeni w serię organizacji przez ich genetyczne relacje”. (PR 90)\137138) Pojęcie cech złożonych (*of complex character*),

wspólnej formy, określającej cechy, jest „spokrewnione z Arystotelesowskim pojęciem formy substancjalnej”. (PR 3451; patrz również PR 5556\87). Są jeszcze dwa inne powody, aby rozważać „przedmioty trwające w ich porządku osobowym”, zatem opisane jako Arystotelesowskie substancje. Po pierwsze, aktualne zaistnienia następujące jedno po drugim w takim przedmiocie są połączone wewnętrznymi relacjami, a nie przez zwykłe następstwo i bliskość, jak w teorii Hume’a. Po drugie, jedność takiego przedmiotu „nie jest zwykłym faktem wspólnej formy wystawionym przez wszystkich jej członków” (PR 3451); rzeczywiście, przenoszenie czy dziedziczenie tej formy, która w sobie jest jedynie powszechna (*universal*) (PR 5687) dokonuje się poprzez relacje genetyczne, ujęcia, uczucia, które są szczególne i indywidualne (PR 5586; 309471) i w ten sposób dają trwającemu przedmiotowi jego indywidualność. To zdaje się sugerować (*imply*), że trwający przedmiot utrzymuje swoją numeryczną tożsamość w czasie i dlatego jest (opisując go) w arystotelesowskich terminach substancją. Jeżeli ten wniosek jest poprawny, to whiteheadyści również mogliby powiedzieć: „ja jestem substancją”. Mogliby zatem oni uznać tezy I i II bronione w tym artykule, byłiby oni skonfrontowani ze sprzecznością pomiędzy nimi. Możemy domniemywać, że ich odpowiedź mogłaby być wyrażona w słowach: „Ja” ma dwa znaczenia, sc. z jednej strony, zaistnienie aktualne które jest aktem mowy i z drugiej strony, trwający przedmiot którego owo aktualne zaistnienie jest częścią składową. Tak więc ich rozwiązanie byłoby osadzone w dwuznaczności słowa „ja”, jak to było w przypadku arystotelików.

**Uwagi końcowe.** Możemy zatem pomyśleć, że takie rozwiązanie na poziomie języka nie jest całkiem zadowalające, i że to nie przybliża do siebie koncepcji substancji i bytu aktualnego, jak to było początkowym zamiarem tego opracowania. Można zatem zasugerować kilka kierunków dla dalszych badań. Można by np. odrzucić redukcję „substancji” jedynie do elementu numerycznej tożsamości i powrócić do Arystotelesowskiej bogatszej koncepcji i Akwinaty głębszego zrozumienia. Nie jest wykluczony również pomysł, że potrzebne byłoby tu staranniejsze opracowanie filozofii czasu. Podobnie można by usiłować podążać według koncepcji transcendentálnych postkantystów; i to jest, być może, przesłanie ukryte w AI rozdział XI par. 18-19, gdzie doktryna Whiteheada dotycząca osobowej tożsamości wydaje się przekraczać tę, przedstawioną w PR<sup>6</sup>.

Tłum. Rafał Kazimierz Wilk

<sup>6</sup> Moją uwagę na ten tekst skierował prof. J. Van Der Veken; chciałbym podziękować jemu i innym uczestnikom dyskusji za wiele cennych uwag podczas kongresu URAM w Leuven.

## Summary

The article should be read as a part of the discussion between two schools of realistic philosophy: Aristotle's substancemetaphysics and Whitehead's processthought

For Aristotle the ultimate reality is being and the question of being is the question of substance. For Whitehead the ultimate reality is the notion of creativity, and this is rendered concrete in actual entities.

In this article Author shows that there is a being which can be named a substance and elementary event. This being is „I“. So, the first thesis is: „I am a substance“. The second thesis is: „I am an actual entity“. But the two theses show an antinomy between them. To solve this antinomy author explored many ways. The solution, however, has not been found and the result is not completely satisfactory.



GUNZELIN SCHMID NOERR

Max-Horkheimer-Archiv  
Frankfurt am Main

## KRYTYKA ETYKI Z INTENCJĄ MORALNĄ Głosa do filozofii moralnej Adorna

Sposób zajmowania się współczesnych socjologów moralnością czy etyką niewiele ma na ogół wspólnego z sensem i nadziejami, jakie tradycyjnie wiązała z tymi dyscyplinami filozofia. Charakterystycznego przykładu dostarcza Niklas Luhmann, który rozpatruje moralność w kontekście funkcji systemów społecznych. Rosnące od pewnego czasu zainteresowanie etyką jest dla Luhmanna wszystkim innym, niż *środkiem przezwyciężenia* społecznej sytuacji kryzysowej, raczej ono samo stanowi *symptom* kryzysu.

Zastrzeżenia socjologów wobec etyki - jako że Luhmann nie jest tu wyjątkiem - wynikają głównie z przekonania o niemożności zewnętrznego oddziaływania na samoregulujące się podsystemy społeczne. Zgodnie z tym wyobrażeniem funkcjonalnie wyodrębnione poszczególne obszary życia społecznego mają także - i to właśnie wobec indywidualnych roszczeń moralnych - niekwestionowaną autonomię. To samo przeświadczenie wyraża sarkastyczna uwaga socjologa Ulricha Becka: „W ramach modelu usamodzielnionych nauk etyka odgrywa rolę hamulca rowerowego w interkontynentalnym samolocie” (Beck 1988, 194).

Lecz nieufność w stosunku do siły moralności była zawsze jednym z głównych tematów etyki. I tak Schopenhauer porównywał skuteczność Kantowskiego prawa moralnego w obliczu żądz i interesów „ze skutecznością gaszenia pożaru przy użyciu szprycy do lewatywy” (Schopenhauer 1841, 670). Adekwatny socjologiczny opis współczesnej sytuacji społecznej, bezsilności moralności i etycznej procedury uzasadniania nie napotkałby zarzutów ze strony Adorna; nie można jednak powiedzieć tego samego o towarzyszącym mu technokratycznym odżegnywaniu się od moralnego pojęcia podmiotu, jak również delegitymizacji wszelkiej krytyki wobec społecznego funkcjonalizmu. Prawdopodobnie Adorno uznałby, że Luhmannowski funkcjonalizm systemowy sam stanowi jedynie teoretyczną ratyfikację „świata administrowanego”. W odróżnieniu od koncepcji Luhmanna, filozofia moralna Adorna przywodzi na myśl figurę szpagatu między *socjologiczno-psychologiczną* a *moralistyczno-filozoficzną* redukcją moralności.

Filozofia moralna Adorna nie nadaje się do zaspokojenia jakichkolwiek tęsknot za nową moralnością. Jest ona związana z tradycją „zniesienia” moralności, zapoczątkowaną przez materialistyczne Oświecenie, a w wieku XIX reprezentowaną przez Hegla, Marksa, Nietzschego i Freuda. Idzie tu

o demistyfikację rzekomo wyższych wartości i zobowiązujących norm. Nie należy jednak mylić owego „zniesienia” moralności z jej naukową redukcją do roli jednostkowego samozachowania lub społecznego zachowania systemu. Etyki, postulujące zniesienie moralności w aspekcie *deskryptywnym*, wskazują na ograniczenia wolności i samookreślenia. Zarazem jednak - w aspekcie *normatywnym* - wymagają od indywiduów by działały tak, jak gdyby były one wolne. Ich krytyka moralności jest przy tym zawsze sama *motywowana moralnie*, co nie musi prowadzić do wewnętrznej sprzeczności. Z dzisiejszej perspektywy poglądowego przykładu dostarcza zróżnicowanie moralności w sensie Piageta i Kohlberga (Por. Bohler 1980).

Adorno pragnie przede wszystkim, w oparciu o filozofię moralną Kanta, ujawnić sprzeczności między stosowaniem sądów moralnych a istotą moralności. Jego filozofia moralna jest próbą wzajemnej konfrontacji moralności i etyki. Jednocześnie obstaje on przy głębokiej ambiwalencji moralności: reprezentuje ona w podmiocie społeczne stosunki panowania, lecz z drugiej strony - zawiera w sobie także ideę solidarnej wspólnoty, w której zróżnicowane interesy partykularne są zniesione i w której można dzięki temu widzieć antycypację wolności.

W wykładzie poświęconym *problemom filozofii moralnej* z roku 1963, opublikowanym pośmiertnie w roku 1996, Adorno daje upust niezadowoleniu, jakie budzi w nim samo wyrażenie „moralność”. Zdaniem Adorna, moralność stawia indywiduom wymogi, którym, na gruncie istniejących społecznych uwarunkowań, na ogół nie mogą one sprostać. W takiej sytuacji jednostka - niczym K. w *Procesie* Kafki - jest z góry uznana za winną. Moralność jest ideologią pojednania tego, co jednostkowe i tego, co ogólne. Demistyfikujące myślenie ujawnia natomiast, że owo pojednanie zostało wymuszone. Dochodzi tu do głosu wątplenie, czy moralność w ogóle *powinna* być, a etyka - *może* być.

W tym momencie jest potrzebne pewne terminologiczne wyjaśnienie. Pod pojęciem „moralności” rozumie się dziś zazwyczaj istniejący w danym razie system kierujących działaniem przekonań, wartości, celów, sądów normatywnych i uczuć. Odpowiednio ich powstanie i funkcję ukazują naukowe „teorie moralności”. Termin „etyka” jest zaś na ogół stosowany jako synonim „refleksji o moralności” czy „filozofii moralnej”. Etyka uzasadnia czy usprawiedliwia moralne wartościowania i nawiązuje w ten sposób do codziennej moralnej praktyki przypisywania działaniom dobrowolności i subiektywnej odpowiedzialności, które analizuje pojęciowo i bada ich znaczenie.

Adorno preferuje termin „filozofii moralnej” w stosunku do terminu „etyki”, który określa jako „sentymentalne pojęcie kultury” (Adorno 1963, 23). Z terminem „etyki” wiąże on neo-arystotelesowsko-heglowskie wyob-

rażenia dojrzałego etosu i indywidualnie kultywowanej istoty, które uznaje za obciążone ideologicznie. Tymczasem zależy mu na tym, by także społeczne warunki urzeczywistnienia tego, co moralne, włączyć do krytyki moralności. Ponieważ właśnie „moralność” ucieleśnia, zdaniem Adorna, twardszy społeczny wymóg panowania nad indywiduum niż „etyka”, wyrażenie „filozofia moralna” w mniejszym stopniu poskramia uzasadniony protest przeciwko temu stanowi rzeczy.

Już w odniesieniu do tej wstępnej kwestii terminologicznej staje się wyraźnie widoczne, że etyka Adorna jest - by posłużyć się jego własną frazeologią - *negatywna* przede wszystkim z dwójakiego punktu widzenia: krytykuje ona tradycyjną *moralność* oraz kwestionuje afirmatywną *etykę* (jako uzasadnienie pozytywnych zasad moralnych).

Porównanie ze wspomnianą na wstępie krytyką moralności i etyki Luhmanna może okazać się przydatne do bliższej charakterystyki owej negatywności. Na pierwszy rzut oka zgodność polega na tym, że obaj teoretycy krytykują *sposób funkcjonowania moralności* i zapytują: czy moralność jest moralna?, czy czyni ona zadość swym własnym wymogom? Adorno ujawnia represywne i apologetyczno-ideologiczne rysy moralności, podczas gdy Luhmann wskazuje, między innymi, na jej tendencje agonistyczne, tzn. na to, że moralność często przyczynia się bardziej do nadmiernego wzmożenia polemicznego zapалу i działania z użyciem przemocy niż do konsensusu i gotowości zawarcia pokoju. W myśl jednego z Luhmannowskich demaskatorskich spostrzeżeń psychologicznych moralność jest także kompensacją utajonej woli wykluczenia czy wręcz zabójstwa (Luhmann 1989, 367).

Ponadto tak Adorno, jak Luhmann zwracają się przeciwko koncentracji etyki na problemach uzasadniania przesłanek sądów moralnych, co znajduje wyraz w pytaniu: czy sama *etyka* a także jej zalecenia dotyczące moralności są zasadniczo moralnie dobre? W odniesieniu do etyki zasad Adorno oraz Luhmann krytykują systematyczne zaniedbywanie faktycznej praktyki moralnej, właściwej jej ambiwalencji, jak również płoną nadzieję etyki na to, że wraz z zasadami można także wyprowadzić samo działanie moralne, a więc wraz z teorią i praktykę. Obaj myśliciele rozpruwają problemy etyki normatywnej w kontekście teorii społeczeństwa.

Jednak mimo wszelkich powierzchownych zbieżności, różnica obu perspektyw pozostaje nieprzezycięzalna. Według Adorna, wewnętrzna sprzeczność tego, co moralne tkwi w antagonizmie interesu ogólnego i szczególnego. Krytykuje on afirmatywny charakter moralności i etyki a zarazem wzmacnia ich potencjał krytyczno-utopijny w odniesieniu do stosunków społecznych. Luhmann zaś, mając na względzie niezakłócone działanie funkcjonalnie wyróżnionych podsystemów, występuje właśnie przeciwko wszelkiej formie krytyki społeczeństwa motywowanej przez moralność:

„... symptomatyczne są wszelkie usiłowania, by z egzaltowanego punktu widzenia podmiotu, a więc nader specyficznego, oceniać i ganić społeczeństwo” (Luhmann 1986, 215). Tak więc Luhmann podziela pogląd Hegla, „że świat rzeczywisty jest taki, jakim być powinien” (Hegel 1822-31, 55), Adorno zaś najpewniej bez wahania odniósłby Schopenhauerowski werdykt potępiający metafizyczny optymizm Hegla jako „prymitywny, bezduszny” sposób myślenia (Schopenhauer 1819, 629) także do Luhmanna.

Kontrowersja z Luhmannem wynika stąd, że myślenie Adorna, także o moralności, jest w gruncie rzeczy zorientowane historiozoficznie. Adorno uznaje problemy moralności za aporie. Oznacza to, że jego zdaniem sprzeczności moralnych nie można rozwiązać teoretycznie, ani przewyciężyć dzięki indywidualnej praktyce, gdyż dają się one zwerbalizować tylko jako doświadczenie historyczne (a nie wyłącznie indywidualne). Owo doświadczenie dotyczy historycznych warunków prawdy i nieprawdy moralności, ale w równej mierze i etyki. Oba nie należy - sposobem wspomnianych socjologów - redukować do funkcji czy dysfunkcjonalności i tym samym abstrakcyjnie negować, ani też ograniczać do norm i uzasadniania norm.

Centralną pozycję w etyce Adorna zajmuje tzw. „nowy imperatyw kategoryczny”, który także ma postać negacji: nie mówi bowiem, jak należy postępować, lecz jedynie - jak nie należy postępować. Sformułowany został w *Dialektyce negatywnej*: „Hitler narzucił ludziom w sytuacji ich zniewolenia nowy imperatyw kategoryczny: myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim, aby nie zdarzyło się już nic podobnego. Ten imperatyw jest równie niepodatny na uzasadnienia, jak niegdyś naoczna daność imperatywu Kantowskiego. Karygodne byłoby dyskursywne do niego podejście: pozwalała on nam cieleśnie odczuć moment moralnego *addendum*” (Adorno 1966, 512-513).

Owo „addendum” ma kilka aspektów. Obejmuje ono „uczucie solidarności”, mówiąc słowami Brechta, z „*ciałami poddawalnymi torturom*” (Adorno 1966, 398), zainteresowanie likwidacją cierpienia jako najważniejszym kryterium moralnego postępowania, a ponadto afektywno-cieleśną więź z tym, co rozumne i sprawiedliwe, która stymuluje równocześnie jego urzeczywistnienie. Adorno odwołuje się tu do impulsu moralnego, w którym współdziałają komponenty somatyczno-mimetyczne i racjonalne.

Ze swą koncepcją „nowego imperatywu kategorycznego” Adorno świadomie wykracza poza reguły cechu filozoficznego. Bo jakże można by - nie łamiąc jego konwencji - nazwać kategorycznym imperatyw zależny od zdarzenia empirycznego? Jak miałby on unikać heteronomii, skoro jest ludziom „narzucany”? I czy mógłby rościć sobie prawo do czegoś więcej niż do intuicyjnej oczywistości, jeśli jego uzasadnianie byłoby „karygodne”?

Tymczasem Gerhard Schweppenhaeuser słusznie zwraca uwagę na to, że Adorno odmawia dyskursywnego uzasadniania nie dlatego, że uzasadnienie w oparciu o argumenty nie jest możliwe. Chodzi raczej o to, że doświadczenie dziejowych katastrof w XX wieku stanowi „wspólny systemowy punkt zerowy (*Fluchtpunkt*), do którego można odnieść moralnofilozoficzne refleksje Adorna”. Artykulacji moralnych doświadczeń przyznaje on „bez wątpienia pierwszeństwo wobec etycznych zabiegów uzasadniania dotyczących kwestii prawomocności” (Schweppenhaeuser 1993, 210).

Uczucie i refleksja w moralności oraz z perspektywy etyki nie są w pełni wzajemnie redukowalne. W tym miejscu - według Ulricha Kohlmanna - pojęcie doświadczenia przejmuję u Adorna moralnofilozoficzne zadanie „krytyki koncepcyjnych abstrakcji moralności refleksji z jednej strony, jak i moralności uczucia z drugiej. O ile oczekiwania w stosunku do doświadczenia pierwszego rodzaju są zbyt skromne, to w stosunku do tego ostatniego - zbyt wygórowane” (Kohlmann 161). Toteż filozofia moralna Adorna nie podlega szkolnej metaetycznej klasyfikacji, przeciwstawiającej kognitywizm i emotywizm, które zawsze jednostronnie ujmują pojęcie tego, co moralne.

Ze stanowiska emotywizmu wypowiedzi moralne - niezależnie od intencji: deskryptywnej bądź ekspresywnej - są wyrazem uczuć. Także dla Adorna u podstaw moralnego żądania likwidacji cierpienia tkwi cielesne przeżycie. Głównym problemem emotywizmu jest jednak to, że nastawienia moralne nie występują jako tylko subiektywne przeżycia, lecz pretendują do ogólnej ważności. To właśnie mając na względzie, Adorno nie chce odmówić „etyce po Oświećcimiu” (Schweppenhaeuser) „kategorycznego” charakteru. W tym samym kierunku zmierza także argumentacja Kohlmanna, gdy wskazuje on na społeczne determinanty doświadczenia cierpienia, które wyprowadzają je z obszaru tego, co czysto subiektywne.

Kognitywizm natomiast ujmuje etykę w analogii do poznania obiektywnych faktów. W myśl jego założeń wypowiedzi moralne mają być - tak jak wypowiedzi dotyczące faktycznych stanów rzeczy - prawdziwe lub fałszywe. Lecz niezależnie od tego, jak określi się bliżej owe moralne stany rzeczy, czy to jako dotyczące natury ludzkiej, czy też czystego rozumu, pozostają one faktami, a z faktów nie sposób wywnioskować żadnych stwierdzeń normatywnych. Głównym problemem kognitywizmu jest więc problem „naturalistycznego fałszywego wniosku” w sensie G. E. Moora, wnioskowania z bytu o powinności lub braku powinności.

Natomiast Adorno wiąże etykę negatywną z „Oświećcimem”, z historycznym faktem, któremu nadaje historiozoficzne znaczenie i tym samym przypisuje brak powinności: z absolutną obojętnością życia jednostkowego jako historycznego punktu zerowego (*Fluchtpunkt*). Adorno daje w ten sposób wyraz przekonaniu, że w istocie moralność jest nie tylko tworzona przez

ludzi, ale i ma historyczny charakter. Wydarzenia sprzed - licząc od chwili obecnej - sześćdziesięciu lat zmuszają nas do poddania refleksji podstaw moralności, co dawniej nie wydawało się jeszcze nieodzowne.

Jeśli ludobójstwo stanowi ostateczny historyczny i historiozoficzny punkt odniesienia, to bezpośrednią tego konsekwencją jest uznanie, jak to czyni Kohlmann, samej nawiązującej doń moralności za „przypadek graniczny” i za „nieprawdopodobną” (147). W zgodzie z powyższym pozostaje także fakt, iż Kohlmann interpretuje historycznofilozoficznie etykę Adorna w całości jako refleksję nad grozą Nietzschego, wzbudzoną utratą teistycznego centrum moralności. Tu wyłania się jednak pytanie: czy takie pojęcie moralności odpowiada socjologicznemu faktowi, że moralne nastawienia pozostają elementem życia codziennego?

Analogiczne pytanie można postawić także w kontekście analiz Schweppenhausera, który przeformułowuje program etyki Adorna, modyfikując tezę z *Wprowadzenia do Dialektyki negatywnej*: filozofia moralna utrzymuje się przy życiu i wymaga immanentnej krytyki, gdyż zaniedbane zostało praktyczne urzeczywistnienie jej uniwersalistyczno-emancypacyjnych treści” (Schweppenhauser 212). Adorno uważa, że intencją moralności jest godziwe życie, którego urzeczywistnienie napotyka przeszkody ze strony społeczeństwa. W związku z tym - w myśl jego wywodów - jako jednostki w ogóle nie możemy w obecnych warunkach postępować moralnie. Jeśli jednak realizacja moralności jest uniemożliwiana, to czy logiczną konsekwencją nie będzie właśnie odmowa akceptacji stanowiska Adorna? Czy nie należałoby raczej rozpatrywać moralności jako codziennego i normalnego medium ustalania preferencji wyrażanych w działaniu i ograniczania własnych interesów właśnie w warunkach antagonistycznych?

Czyż pojęcie moralności Adorna nie jest nadmiernie obciążone utopijnością? Czy nie musimy w większej mierze uwzględnić innej, „socjologicznej” strony etycznego dyskursu zniesienia moralności, w tym właśnie celu, by rzeczywiście uwolnić się od złej alternatywy emotywizmu i kognitywizmu? Dla wyjaśnienia tej myśli raz jeszcze nawiążę do Luhmannowskiej krytyki etyki. Skoro jest rzeczą sensowną - czego dowodzi Schweppenhauser - potraktowanie negatywizmu Adorna jako korektury etycznodyskursywnej pozytywności, to być może także da się zastosować koncepcję Luhmanna w charakterze korektury idei Adorna?

Luhmann rezygnuje z wszelkiej etyki normatywnej na rzecz perspektywy empirystycznej, w ramach której ludzka praktyka jest pojmowana jako rezultat obserwowalnych struktur systemowych. Normy, wartości oraz „impulsy moralne”, które motywują moralną ekspresję, nie mogą być przedmiotem obserwacji socjologicznej i z tego względu Luhmann zastępuje rdzennie moralne kryteria formułowania sądów i postępowania moralnymi sankcjami,

mianowicie: szacunkiem i pogardą. Definiuje on moralność jako „szczególną formę komunikacji, w której tkwią symptomy szacunku i pogardy” (Luhmann 1990, 17. f). W ten sposób moralność pojawia się w perspektywie socjologiczno-zewnętrznej, a nie, jak zazwyczaj na gruncie filozoficznej etyki, w wewnętrznej perspektywie samego podmiotu moralnego sądu i „moralnego doświadczenia”. Warunkiem zasadności komunikacji moralnej jest, według Luhmanna, jej podporządkowanie funkcyjnym prawom systemu społecznego.

Ten brak krytycyzmu wobec panujących w danej sytuacji imperatywów systemowych wynika z empirystycznej redukcji pojęcia moralności. Luhmann sprowadza moralność do jej społecznych przyczyn oraz ich sankcji, zupełnie nie biorąc pod uwagę tego, że przecież dobru moralnemu przypisujemy także znaczenie całkiem niezależne od możliwych sankcji.

Zaleta projektu Luhmanna polega na zakorzenieniu moralności w codziennych wyobrażeniach wartościujących, które uzewnętrzniają się we wszelkim działaniu. Uczucia moralne i sądy są wpisane w instytucjonalne ramy społeczeństwa. Jeśli zechcemy zrobić użytek z projektu Luhmanna, abstrahując od jego technokratyzmu, możemy zasadniczo rozumieć moralność jako formę instytucji społecznej. Jej istota wyraża się w porozumieniu co do kryteriów uznania członka społeczeństwa ze względu na jego osiągnięcia w kooperacji.

Celem scharakteryzowania tego, co moralne w odpowiedniości do owego społecznego kontekstu, Rafael Ferber odwołuje się do pojęcia „instytucjonalnego faktu” Johna R. Searlesa (por. Searles 1969, 80; Ferber 1994, 172). Instytucjonalne fakty nie są ani obiektywnymi, dostępnymi obserwacji stanami rzeczy, ani subiektywnymi postanowieniami czy uczuciami, lecz wytworami intersubiektywnymi. Są one tworzone w oparciu o reguły, konstytutywne dla samych odpowiednich działań (przykłady Searlesa: zawarcie związku małżeńskiego, odniesienie zwycięstwa w zawodach, zde-maskowanie złodzieja, parlamentarna ratyfikacja uzgodnień). Moralność jest także formą instytucjonalnego faktu, mianowicie - całokształtem reguł, zgodnie z którymi osoby i działania są w określonych kontekstach otaczane szacunkiem. Ponieważ same te reguły mają charakter normatywny, można prawomocnie wyprowadzać z nich normatywne wnioski.

Zdaniem Ferbera, „moralność jako instytucja społeczna jest przede wszystkim tym, czego jeden człowiek lub wspólnota ludzi oczekuje ode mnie. Z uwagi na to, że moralność jako instytucja społeczna stanowi wyraz nie mojej woli, lecz woli innych, może ona wymagać także tego, co nie leży w moim interesie, lecz w interesie innych” (Ferber 1994, 177). Wypowiedź ta dowodzi istnienia niebezpieczeństwa, że w ramach ujęcia moralności jako instytucjonalnego faktu, moralne wymogi zostaną w taki sposób uzależnione

od społecznego ich ustanawiania, że one same nie będą wcale podlegały ocenie według kryteriów moralnych. Innymi słowy, Ferber ogranicza moralność do jej konwencjonalnego wymiaru.

Nie wynika to jednak w sposób konieczny z pojęcia „instytucjonalnego faktu”. Wraz z normatywnym znaczeniem można zakwestionować również warunki jego genezy. Moralność jako instytucjonalny fakt jest zwrotna. Jest ona taką formą komunikacji, w której społeczeństwa rozstrzygają także problem nadrzędności w odniesieniu do konkurencyjnych norm, tak więc w pozakonwencjonalnym wymiarze moralności same owe społeczne wymogi mogą być z moralnego punktu widzenia kwestionowane.

„Nowy imperatyw kategoryczny” Adorna zdaje się być takim właśnie instytucjonalnym faktem, którego znaczenie jest określane przez negatywną historiozofię Adorna. Można go też dlatego nazwać „faktem historiozoficznym”. Przypomnienie Oświećciami sygnalizuje historyczną sytuację moralnie negatywnego faktu państwowego ludobójstwa. Z tego „moralnego faktu” wynika - i nie jest to naturalistyczny fałszywy wniosek - norma: „tak postępować, by nic podobnego się nie powtórzyło”.

„Nowy imperatyw kategoryczny” nie jest jednak żadną zasadą (i z punktu widzenia Adorna nie może nią być), która mogłaby uzasadnić całą moralność. Determinuje on jedynie *minimalną moralność* szacunku dla nieokaleczonego życia. Gdyż jeśli nawet wszyscy zaakceptują ów imperatyw - a któż nie chciałby tego - mogą zdarzać się także w jego imieniu dające się uniknąć wykroczenia, które są moralnie naganne. Ponadto różne interesy i cele działania, także równorzędne, między którymi trzeba wybierać, nadal ze sobą konkurują. Dlatego moralność ma rację bytu właśnie w warunkach antagonistycznych. Nie może ona służyć tylko unikaniu cierpienia, musi mieć też wzgląd na interesy i roszczenia do szczęścia. Toteż tamta minimalna moralność jest dopełniana ideałami solidarności i otwartości na innych. To rozszerzone ujęcie moralności w stosunku do minimalnej moralności zakazu zabijania sam Adorno w swych *Minima Moralia* stale brał pod uwagę.

## Literatura:

Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. W: *Gesammelte Schriften*, t. 4, Frankfurt/M. 1980.

-- (1963): *Probleme der Moralphilosophie* (niepublikowany wykład). Frankfurt/M. 1996.

-- (1966): *Dialektika negatywna*, w przekładzie Krystyny Krzemieniewej. Warszawa 1986.

Beck, Ulrich (1988): *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt/M.



Boehler, Dietrich (1980): *Ethische Vernunft und geschichtliche Praxis*. W: Karl-Otto Apel, Dietrich Boehler, Alfred Berlich, Gerhard Plumpe (wyd.): *Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg*, t. 1. Frankfurt/M. s. 123 i nast.

Ferber, Rafael (1994): *Philosophische Grundbegriffe*. Monachium 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1822-1831): *Wykłady z filozofii dziejów*, w przekł. Janusza Grabowskiego i Adama Landmanna, t. 1. Warszawa 1958.

Kohlmann, Ulrich (1997): *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*. Lueneburg.

Luhmann, Niklas (1986): *Oekologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf oekologische Gefaehrungen einstellen?* Opladen.

-- (1989): *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*. W: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, t. 3. Frankfurt/M.

-- (1990): *Paradigm lost: Ueber die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt/M.

Schopenhauer, Arthur (1819): *Świat jako wola i przedstawienie*, w przekł. Jana Garewicza, t. 1. Warszawa 1995.

-- (1841): *Über die Grundlage der Moral*. W: *Saemtliche Werke*, t. 3. Frankfurt/M.

Schweppenhaeuser, Gerhard (1993): *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg.

Searle, John R. (1969): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt/M. 1974.

Z niemieckiego tłumaczyła: Halina Walentowicz



ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

IFIŚ PAN

## KONSERWATYZM PO MODERNIZMIE PERSPEKTYWA „SZKOŁY RITTERA”

To, co napełniało Nietzschego przerażeniem i zgrozą, stało się dziś banalną zawartością myślenia neokonserwatywnego *Hans Blumenberg*

Temat tego tekstu domaga się kilku słów wyjaśnienia. Sformułowanie „konserwatyzm po modernizmie” sugeruje, jakoby miała tu być podjęta pewna kwestia historyczna. A w każdym razie - pewne zagadnienie z dziedziny tzw. „historii idei”. I tak w pewnym sensie jest - niezależnie od tego, że przynajmniej jeśli chodzi o historię filozofii, nie jest ona niczym innym, jak kontynuacją filozofii za pomocą innych metod. „Historyczny” wymiar poruszonego tu zagadnienia polegać ma przede wszystkim na tym, że spróbuję, między innymi, odnieść się w pewien sposób do upowszechniającej się od pewnego czasu diagnozy współczesnej sytuacji kultury jako „końca moderny”, jako czasu „po modernizmie”<sup>1</sup>.

W szczególności chciałbym zastanowić się, na ile wspomniana diagnoza i zawarta w niej „historyczna” cezura mogą wpływać na rozumienie sensu pojęcia „konserwatyzmu”. Kategorie „konserwatyzmu” i „modernizmu” (względnie „nowoczesności”) pozostawały bowiem ze sobą w różnorodnych, lecz zawsze jak najbardziej istotnych związkach. Znaczenie tego pojęcia w obecnej sytuacji wydaje mi się więc tym bardziej tajemnicze, zaś refleksja nad jego filozoficznym sensem - tym bardziej obiecująca.

За podstawowym pytaniem niniejszego tekstu, dotyczącym współczesnego sensu pojęcia konserwatyzmu, kryje się podwójna motywacja. Po pierwsze, wynika ono z przekonania, że szczególnie dzisiaj - w sytuacji, gdy wywodzący się z tradycji europejskiego Oświecenia modernizm rozpoznaje się jako „przekroczony” i w swej autodefinicji określa się jako „postmodernistyczny”<sup>2</sup> - pytanie o konserwatyzm wyzwala się ze swej dotychczasowej zarówno trywialności, jak i paradoksalności. Po drugie, we wskazanych

<sup>1</sup> Pojęć „modernizmu”, „moderny” i nowoczesności”, używanych tu w zasadzie zamiennie, nie pojmuję w żadnym ze ścisłych, historycznych, estetycznych czy teologicznych sensów. Idzie raczej o sens wypracowany w trakcie „debaty o postmodernizmie”, który odsyła najbliższej chyba do pojęcia „oświecenia”, jakim posługiwali się Horkheimer i Adorno (Por.: M. J. Siemek: *Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, posłowie do: M. Horkheimer, T. W. Adorno: *Dialektyka oświecenia, Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 1994).

<sup>2</sup> Por. W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1998.

wyżej okolicznościach, pytanie o sens pojęcia konserwatyzmu okazuje się - moim zdaniem - istotnym elementem refleksji nad sensem samej moderny, a także - ogólniejszego namysłu nad współczesnym stanem kultury.

Czy bowiem rzeczywiście, jak sądzi Jürgen Habermas, nasza „postmodernistyczna” epoka jest epoką neokonserwatywnej reakcji, usiłującej pozbyć się modernistycznego projektu Oświecenia i pozostawić go niedokończonym?<sup>3</sup> Czy, przeciwnie, stanowi ona skrajną radykalizację moderny, ostatni akt - wedle słów Rauschninga - „nihilistycznej rewolucji”?<sup>4</sup> Materiału do tych rozważań zdecydowałem się poszukać wśród ciekawego, dość spójnego zespołu idei, jaki w okresie ostatniego półwiecza zdołała wypracować w tym względzie grupa filozofów niemieckich, znana pod nazwą „Szkoły Rittera”<sup>5</sup>. Stosownie do tego, swój tekst chciałbym podzielić na trzy części. W części pierwszej przywołam w pewnym uproszczeniu sposób, w jaki pojęcie konserwatyzmu funkcjonowało przed moderną i w perspektywie moderny. W części drugiej zamierzam naszkicować ów po-modernistyczny, sytuacyjny kontekst, w jakim dziś przychodzi się zastanawiać nad sensem pojęcia konserwatyzmu. W części trzeciej dopiero postawię pytanie, jak możliwy jest krytyczny, polityczno-filozoficzny konserwatyzm „po modernizmie” i spróbuję zastanowić się, jakiej odpowiedzi w tym względzie możemy oczekiwać od przedstawicieli wyżej wymienionej szkoły.

I. Pytanie o sens konserwatyzmu po modernizmie zakłada, jakoby sens ten był w pewien sposób zmienny, można by rzec - „historycznie subiektywny”, bo uzależniony od zmieniającej się, historycznej perspektywy. Czy perspektywa „modernistyczna” jest jednak w jakikolwiek sposób wyróżniona? Czy refleksji nad pojęciem konserwatyzmu nie można rozpocząć od pytania, czym jest konserwatyzm „sam w sobie”, lub przynajmniej „dla siebie”?

Otóż chciałbym już na wstępie sformułować tezę, że niezależnie od wszelkich licznych konserwatywnych enuncjacji (czy to w postaci książek, deklaracji ideowych, gestów czy wręcz politycznych ukazów), konserwatyzm „sam w sobie” pozostawał dotychczas - moim zdaniem - zjawiskiem niemy. Nie mówił bowiem lub - co na jedno wychodzi - nie był dotąd słyszany jako mówiący swoim własnym głosem. Tezę tę postaram się tu pokrótce uzasadnić.

<sup>3</sup> Por. J. Habermas: *Moderna - nie dokończony projekt*, tłum. D. Domagała. W: S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm i filozofia*. Warszawa 1996, s. 273-299; por. także J. -F. Lyotard: *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna*, tłum. M. Gołębiewska, w: *Postmodernizm i filozofia*, s. 30.

<sup>4</sup> Por. A. Mohler: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Darmstadt 1989, t. 1-2.

<sup>5</sup> Na temat szkoły Rittera por.: S. Czerniak, J. Rolewski (red.): *Szkoła Rittera*. „Studia z filozofii niemieckiej”, t. 2. Toruń 1996, a także *Philosophie im 20. Jahrhundert*, A. Hügli, P. Lübecke (Hrsg.), Bd. 1. Reinbek bei Hamburg 1992.

Zupełnie inną sprawą - którą warto jednak się tu najpierw zająć - jest oczywiście fakt, że w dotychczasowej literaturze przedmiotu niejednokrotnie napotykamy próby zdefiniowania konserwatyizmu w sposób „pozytywny”, określenia jego sensu w oderwaniu od wszelkich perspektyw. Taką tendencję - oprócz wymienionych wyżej „konserwatywnych deklaracji” - wykazuje choćby „klasyczna” definicja konserwatyizmu, przedstawiona w 1927 roku przez Karla Mannheima. Obok „właściwego”, współczesnego konserwatyizmu, który pojmuje on jako zjawisko historyczne, wyrastające z określonego, społecznego podłoża i powołujące do istnienia właściwy mu „styl myślenia”, Mannheim wyróżnia tzw. „konserwatyzm naturalny”, nazywany przezeń również „tradycjonalizmem”<sup>6</sup>. Konserwatyzm uzyskuje tu zatem swoiste, „pozytywne” określenie ontologiczne: w ujęciu Mannheima okazuje się on mianowicie formą przejawiania się pewnej podstawowej, antropologiczno-psychologicznej struktury, polegającej na skłonności do instynktownego trzymania się utartych sposobów życia.

Sugeruje się tu tym samym, jakoby dało się wyodrębnić pewne rudymentalne, uniwersalne, nie tylko premodernistyczne, lecz w ogóle pozamodernistyczne zjawisko, związane w jakiś sposób z „ludzką naturą”. Jednak również takie - na pozór „substancjalne” - ujęcie konserwatyizmu, niezależnie od swej trywialności, przy bliższym wejrzeniu okazuje się ujęciem nieodłącznym od pewnej perspektywy, a mianowicie perspektywy moderny. Przy czym nawet w obrębie tej perspektywy okazuje się ono nie do utrzymania. Mam przez to na myśli fakt, że ujęcie to cechuje, z jednej strony, jawna bezkrytyczność, z drugiej zaś - ukryta perswazyjność. Czyli, że posiada ono właściwości, które - zgodnie z perspektywą samej moderny - przeczą wymogowi rzetelności interpretacji.

Mówiąc w skrócie: otóż już samo rozróżnienie „naturalnego”, bezrefleksyjnego tradycjonalizmu i „historycznego”, świadomego konserwatyizmu jest dalece problematyczne. Choćby z uwagi na to, że zatarta zostaje w nim metodyczna granica pomiędzy analizą antropologiczno-strukturalną a historyczną<sup>8</sup>. Mówiąc innymi słowy, stojąca u podstaw tego ujęcia naturalistyczna ontologia wikła je w nierozwiązywalną na gruncie modernizmu antynomię „natury” i „historii”.

Ontologia ta decyduje zresztą również o jego wspomnianej perswazyjności. Warto bowiem zwrócić uwagę, iż takie - „biologiczne” w gruncie rzeczy - rozumienie konserwatyizmu już w punkcie wyjścia wyklucza jego jakikol-

<sup>6</sup> K. Mannheim: *Myśl konserwatywna*. Warszawa 1986.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Por. M. Greiffenhagen: *Konservativ, Konservatismus*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter, K. Gründer (red.), t. IV, s. 980.

wiek polityczny status, nie mówiąc już o statusie filozoficznym<sup>9</sup>. Warunkiem tego statusu w obydwu przypadkach okazuje się przecież właśnie przekroczenie Bios, dystans wobec „życia”<sup>10</sup>. Nadając „konserwatyzmowi naturalnemu” konotację bezrefleksyjności, instynktowności i odruchowości, ujęcie to przesądza więc o jego domniemanym, „zwierzęcym” charakterze. Jednocześnie odsyła ono *implicite* do postawy traktowanej jako „właściwie ludzka”, czyli: świadomej, krytycznej i aktywnej postawy modernistycznej. Figura ta powróci w zmienionej formie w postaci współczesnego, „felietonowego” przeciwstawienia „fundamentalizmu” i „postmodernizmu”<sup>11</sup>.

Sklaniałbym się w związku z tym do twierdzenia, że mowa o „konserwatyzmie przed modernizmem” pozostaje intelektualnym nadużyciem. Ów domniemany, „premodernistyczny konserwatyzm” zyskuje wszak jawnie powyższy sens jedynie w perspektywie moderny. Jakkolwiek jego „pozytywna” charakterystyka, podobnie jak wypowiedzanie pozytywnych twierdzeń na temat „rzeczy samej w sobie”, posiada więc wszelkie cechy paralogizmu. Najprawdopodobniej dlatego w platońskim *Państwie* starzec Kefalos, zamiast włączyć się do rozpoczynającej się właśnie rozmowy o sprawiedliwości, już na samym początku wychodzi, by „zająć się służbą bożą”<sup>12</sup>.

Nie ulega mimo to wątpliwości, że w przeciwieństwie do „rzeczy samej w sobie” konserwatyzm pozostawał dotychczas zjawiskiem w jakiś sposób dla nas zrozumiałym. Zrozumiałym jednak właśnie - można by rzec - jako Kefalos przez młodych „obgadany”. Do dziś dysponujemy w związku z tym całym - mniej lub bardziej spójnym - kompleksem twierdzeń na jego temat. Jesteśmy w stanie wskazać łacińskie źródła pojęcia konserwatyizmu, drogę, jaką przebyło ono od dedykowanej cesarzowi inskrypcji na rzymskiej monecie poprzez swoiste uzusy średniowiecza do współczesnego, politycznego słownika. Jesteśmy świadomi jego znaczeniowego migotania w okresie Rewolucji Francuskiej oraz politycznej inicjacji w postaci tytułu wydawanego przez Chateaubrianda czasopisma (1818)<sup>13</sup>. Łączymy wciąż konserwatyzm z romantyczną reakcją na racjonalizm Oświecenia, z podkreśleniem roli au-

<sup>9</sup> W kwestii tego, co rozumiem przez „status polityczny” konserwatyizmu, a co przez jego „status filozoficzny”, najchętniej odesłałbym do mojej pracy: *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre’a jako hermeneutyka polityczna*. Warszawa 1996. Mówiąc pokrótce, „konserwatyzm polityczny” odpowiadałby, zgodnie z tym ujęciem, na pytanie o warunki legitymizacji władzy, podczas gdy „konserwatyzm filozoficzny” - na pytanie o warunki legitymizacji wiedzy.

<sup>10</sup> Por. H. Arendt *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Warszawa 1994, s. 115.

<sup>11</sup> O „felietonowym postmodernizmie” jako „intelektualnym Disneylandzie” por. W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 113.

<sup>12</sup> Platon: *Państwo*, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1994, s. 25.

<sup>13</sup> Por. O. Bruner, W. Conze, R. Koselleck (red.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hasło: *Konservatismus*. Stuttgart 1982, t. 3.

torytetu i tradycji, z przywiązaniem do lokalności i wspólnotowości, przeciwstawianym uniwersalizmowi i indywidualizmowi.

Za Mannheimem skłonni bylibyśmy zatem, jak było powiedziane, widzieć w konserwatyzmie zjawisko przede wszystkim historyczne, wywodzące się jednak z określonego, społecznego podłoża. Wskazywalibyśmy przy tym na jego zakorzenienie w hierarchicznej, feudalnej strukturze społecznej średniowiecza, a w szczególności wśród tych „klas społecznych”, które najbardziej były zainteresowane jej utrzymaniem. Nade wszystko widzielibyśmy więc w konserwatyzmie - będącą wyrazem społeczno-historycznej świadomości tych klas - pewną polityczną ideologię<sup>14</sup>, która w sposób mniej lub bardziej instrumentalny wykorzystuje arystotelesowsko-tomistyczną filozofię w celu legitymizacji ich politycznych roszczeń<sup>15</sup>.

Nie miejsce tu, by rozwódzić się nad powodami, dla których akurat tak pojęta socjologia wiedzy określiła w obrębie modemy miary interpretacji pojęcia konserwatyzmu. Bez wątpienia jednak podstawowym warunkiem zrozumiałości konserwatyzmu okazywało się do dziś traktowanie go jako „zjawiska socjologicznego”. Traktowany jako wyraz urzeczowionej - przez samą socjologiczną perspektywę badania zresztą - świadomości społecznej, przeciwstawiany twórczej, otwartej i aktywnie odniesionej do rzeczywistości społecznej świadomości historyka bądź socjologa, konserwatyzm - o ile był zrozumiały - był zrozumiały tylko w perspektywie modemy.

Warto przy tym podkreślić, że nawet w tej socjologizującej, modernistycznej perspektywie sam konserwatyzm jawił się jako kierunek myślenia w jakiś sposób przynależący do modernizmu<sup>16</sup>. Mówiąc inaczej, traktowany był jako zjawisko wobec modernizmu wtórne<sup>17</sup>, definiowane przez sprzeciw wobec niego i które - nawet przeciwstawiając się modernizmowi - było zmuszone wyrażać swój sprzeciw w języku modemy<sup>18</sup>. Ujęcie takie dawało asumpt do wskazywania na „wewnętrzną paradoksalność” konserwatyzmu, mającą wyrażać się między innymi w jego ideowej nieautonomiczności, samookreślaniu się jedynie poprzez opozycję<sup>19</sup>, w jego „antyfilozoficznej filozoficzności”, w dylemacie „konserwacji i restauracji”<sup>20</sup>, w jego „reakcyj-

<sup>14</sup> Ciekawą analizę roli pojęcia ideologii w myśleniu moderny przedstawił z perspektywy szkoły Rittera Hermann Lübbe. Por. H. Lübbe: *Zu Geschichte des Ideologie-Begriffs*. W: H. Lübbe: *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*. Freiburg 1971, s. 159-181.

<sup>15</sup> K. Mannheim: *Myśl konserwatywna*, wyd. cyt.

<sup>16</sup> Por. M. Greiffenhagen: *Konservativ, Konservatismus*, wyd. cyt.

<sup>17</sup> Przy czym warto może przypomnieć, że Horkheimer i Adorno początki modemy sytuowali już w czasach Odyseusza (por. *Dialektyka Oświecenia*, wyd. cyt.).

<sup>18</sup> Por. J. Szacki: *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789-1815*. Warszawa 1965.

<sup>19</sup> Por. J. Lacroix: *Vocation personnelle et tradition nationale*. Paris 1942.

<sup>20</sup> Por. J. Szacki: *Kontrrewolucyjne paradoksy*, wyd., cyt.

nej utopijności”<sup>21</sup> i anachroniczności, wynikającej z „oderwania od swego społecznego podłoża”. Za skrajny wyraz tej paradoksalności należałoby uznać, być może, fenomen „konserwatywnej rewolucji” z okresu republiki weimarskiej, stanowiący między innymi przykład na to, jak również sam konserwatyzm skłonny był określać się w perspektywie modemy i manifestować za pomocą jej instrumentarium<sup>22</sup>.

Podstawowym wnioskiem, jaki się w tym momencie nasuwa, jest moim zdaniem konstatacja, że pojęcie konserwatyizmu, z jakim dotychczas mieliśmy do czynienia, zarówno to „naturalistyczne”, „jak i „socjologiczno-historycystyczne”, pozostaje nie tylko zjawiskiem w jakiś sposób przez perspektywę modemy „zniekształconym”, ile wręcz zjawiskiem, będącym - od początku do końca - tworem modemy. I w tym właśnie sensie jest ono nieme, jako że zostało zamknięte przez modernę w rezerwacie, przeznaczonym dla wszystkiego tego, co wobec niej obce i wrogie. Ba, poniekąd nawet swym powstaniem ten - nawet dość pojemny - rezerwat „stworzyło”.

Również Jürgen Habermas - jeden z najbardziej prominentnych, dzisiejszych rzeczników modemy - w swym przywołanym tu tekście z 1983 roku pojmując sens konserwatyizmu w sposób ściśle odpowiadający owej - zarysowanej przed chwilą - modernistycznej perspektywie. Rezerwując dla modernizmu cechę „intelektualności” i zauważając, że „postmodernizm zachowuje się wyraźnie jak antymodernizm”, Habermas jednoznacznie wywodzi współczesną krytykę modernizmu z „**emocjonalnego** (podkr. A. G. ) prądu, który wniknął w pory wszelkich dziedzin intelektualnych i zrodził teorie postoświecenia, postmodernizmu, posthistorii itp., krótko mówiąc - nowy konserwatyzm”.

Już sama zastosowana w tym zdaniu metafora - mowa o „prądzie”, który wnika w „pory” - zdradza jednak całą problematyczność analizowanej relacji. Aktywna i twórcza, „energiczna”<sup>24</sup> w swej intelektualności moderna zostaje tu nagle obarczona jak najbardziej zwierzęcym ciałem. I to ciałem

<sup>21</sup> Por. B. Bondy: *Die Reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre*. Köln 1982, a także A. Walicki: *W kręgu konserwatywnej utopii*. Warszawa 1964.

<sup>22</sup> A. Mohler *Die konservative Revolution in Deutschland*, wyd. cyt. Na zasadność pytania o sens konserwatyizmu w kontekście diagnozy „postmodernistyczności” współczesnej kultury wskazuje zresztą również wyraźny związek jednego z pierwszych użyczeń tego pojęcia właśnie z atmosferą „konserwatywnej rewolucji”, na który wskazuje Welsch, przywołując definicję „człowieka postmodernistycznego”, sformułowaną w 1917 roku przez Rudolfa Pannwitza: „zahartowany sportowo, uświadomiony narodowo, wychowany militarnie, wzruszony religijnie człowiek postmodernistyczny jest mięczakiem w skorupie *juste-milieu* dekadenta i barbarzyńcą wynurzającym się z twórczego wiru wielkiej dekadencji radykalnej rewolucji europejskiego nihilizmu” (por. R. Pannwitz: *Die Krisis der europäischen Kultur*. W: *Werke*, Bd. 2. Nürnberg 1917, s. 64).

<sup>23</sup> Tamże, s. 273.

<sup>24</sup> Na temat źródeł u Arystotelesa i późniejszych przekształceń pojęcia „energii” (por. M. Heidegger: *Nietzsche*, t. 2. Pfullingen 1960).



schorowanym, o porach otwartych na bezcielesne, nieuchwytnie, „fluidyczne” prądy emocjonalne, w które przekształca się tu z kolei - kojarzony dotychczas raczej z pewną ociężałością - konserwatyzm. A gdyby chcieć dalej czepiać się słów, można by również zwrócić uwagę na brak jasności co do tego, w jakim sensie o owym „postmodernistycznym konserwatyzmie” mówi się tutaj, jakoby był on „nowy”, co znaczy przecież: *moderne*?

Trudności te pokazują, że podejmowana przez Habermasa i innych współczesnych obrońców moderny próba zdefiniowania jej współczesnych krytyk za pomocą dotychczasowych, „modernistycznych” kategorii natrafia na pewną nieprzekraczalną granicę. Granicę tę stanowi pytanie o sens samej moderny. To on bowiem przede wszystkim stał się w pewnym momencie na tyle problematyczny<sup>25</sup>, że nieodzowne okazało się przyjęcie wobec niego pewnego dystansu - niezależnie od całej niejasności co do tego, jak miałoby to być w ogóle możliwe i jaki miałoby mieć charakter. Współczesne pytanie o współczesny sens moderny - nawet odległe od apokaliptycznych wątków o jej końcu i wyczerpaniu<sup>26</sup> - pozwala zatem postawić jeszcze raz pytanie również o sens konserwatyzmu. Istnieje bowiem nikła nadzieja, że na to pytanie będzie on w stanie obecnie swoim własnym głosem odpowiedzieć.

II. W jakiej to sytuacji przychodzi nam jednak stawiać dziś to pytanie? Wolfgang Welsch w swej książce *Nasza postmodernistyczna moderna*, pretendującej do przedstawienia tej sytuacji w sposób syntetyczny, potwierdza w pewnym momencie, że „pojęcie postmoderny powstało w wyniku refleksji nad specyfiką wiedzy moderny”<sup>27</sup>. Do niedawna jeszcze - jak wskazuje, referując stanowisko czołowego teoretyka postmoderny, Lyotarda - „wiedza moderny” stanowiła bowiem pewną poniekąd bezrefleksyjnie akceptowaną jedność. Jedność, osiąganą przez nawiązywanie do trzech wielkich, nowoczesnych metanarracji: emancypacji ludzkości (w Oświeceniu), teleologii ducha (w idealizmie) oraz hermeneutyki sensu (w historyzmie)<sup>28</sup>. Odniesienie do jednej z tych trzech wielkich, legitymizujących wszystko idej wiodących znajdowało dotychczas swój wyraz nawet w najbardziej konkretnych badaniach szczegółowych. „Współczesna sytuacja natomiast - pisze

<sup>25</sup> Stwierdza to również J. Habermas: „Mądrzejsi o lata siedemdziesiąte musimy przyznać, że modernizm nie znajduje już prawie oddźwięku” (por. J. Habermas: *Moderna - nie dokończony projekt. W: Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 277).

<sup>26</sup> Można mianowicie sformułować tezę, że diagnoza postmodernistyczności współczesnej sytuacji stanowi drugą stronę pytania o sens i warunki możliwości samej moderny, czyli - mówiąc inaczej - że diagnoza ta jest elementem „krytyki” moderny rozumianej po kantowsku. Istotnym czynnikiem, który warunkuje współczesną dyskusję o ponowoczesności jest przy tym dostrzeżenie w „modernizmie” zjawiska - podobnie jak konserwatyzm - historycznego, a co za tym idzie - warunkiem tym okazuje się swoista „relatywizacja” modernizmu.

<sup>27</sup> Por. W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 48.

<sup>28</sup> Tamże.

w związku z tym Welsch - charakteryzuje się tym, że więzy jedności zostały zerwane, i to nie tylko w obrębie wymienionych treści, lecz w ogóle<sup>29</sup>.

Diagnoza „postmodernistyczności współczesności” różni się jednak od formułowanych niejednokrotnie - przynajmniej od początku tego wieku - diagnoz, dotyczących „kryzysu kultury”<sup>30</sup>. Tym, co decyduje o specyfice współczesnej sytuacji, ma być bowiem nie tyle „romantyczna” tęsknota za utraconą jednością „wiedzy modemy” (oraz poszukiwanie środków, które miałyby prowadzić do „zaradzenia” sytuacji, postrzeganej jako „kryzysowa”), ile rozpoznawanie samego owego rozpadu jako pewnej „szansy”<sup>31</sup>. Szansy tej zaś poszukuje się właśnie we współczesnym antyabsolutystycznym i antyfundamentalistycznym nastawieniu, w podkreślaniu heterogeniczności kulturowych dyskursów i narracji, w „rozstaniu z filozofią pierwszych zasad” i pochwalę „polimityczności”<sup>32</sup>, w uznaniu nieusuwalnej „przygodności” języka<sup>33</sup> i wreszcie: w przypisywanej Foucaultowi i Derridzie dekonstrukcji nowożytnej kategorii „podmiotu”, w której to - jak już dawno jednak wykazał Martin Heidegger - aż po dzisiejszą filozofię analityczną skrywała się klasyczna „metafizyka substancji”<sup>34</sup>.

Skąd pochodzi jednak owa jawna ulga, która wiąże się z tymi wszystkimi „rozstaniem”? Jakich szans miałyby one dostarczać? Otóż w diagnozie „postmodernistyczności” współczesnej kultury należy, moim zdaniem, wyraźnie od siebie odróżnić: z jednej strony to, co przynależy do wspomnianej refleksji nad specyfiką „wiedzy moderny”, do jej „krytyki”, polegającej na odsłanianiu ukrytych warunków możliwości modernistycznego projektu i konstytuujących go mitów oraz, z drugiej strony, wszystko to, co stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, jak możliwa jest sama ta krytyka moderny, jaki jest jej status, z jakiego miejsca jest prowadzona, w jakiej się rozgrywa współczesności.

Dla odpowiedzi na pytanie o sens konserwatyzmu „po” modernizmie szczególne znaczenie ma przy tym właśnie określenie sensu owego „rozstania” i powstałej w wyniku niego sytuacji. O ile bowiem-na co wskazuje nie tylko Habermas, ale i autorzy, uważający się za „postmodernistów” - dysku-

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Por. A. Motyka: *Postmodernizm a kryzys kulturowy*. W: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 319-338.

<sup>31</sup> Odnajdujemy w tym wyraźny pogłos postawionej przez Nietzschego diagnozy patologii moderny i programu jej przewyciężenia (por. fazy rozwoju „platonizmu” przedstawione w tekście *Jak «świat prawdziwy» stał się ostatecznie bajką*. W: F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszczy*).

<sup>32</sup> Por. O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemińska. Warszawa 1994.

<sup>33</sup> Por. R. Rorty: *Przygodność języka*, tłum. W. J. Popowski. W: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 113-140.

<sup>34</sup> Por. n. p. M. Heidegger: *Znaki drogi*. Warszawa 1995.

sja o statusie „wiedzy moderny” toczyła się od dawna w łonie jej samej, zaś ujawnianie związanych z tym aporii stało się w międzyczasie kwestią po-niekąd „techniczną”, o tyle sama diagnoza - zgodnie z którą opisywana tu „dekonstrukcja moderny” odsyłać ma do postmodernistyczności współczesnej sytuacji jako warunku swej możliwości - jawi się dziś wciąż jako dalece problematyczna.

Tak więc dla myśliciela o takiej formacji, jak Jürgen Habermas, „zamiast spisywać modernę i jej projekt na straty, powinniśmy raczej uczyć się z przypadków utraty orientacji, które towarzyszyły projektowi moderny i z błędów skrajnych programów likwidatorskich”<sup>35</sup>. Również Lyotard, autor sztandarowej *La condition postmoderne*,<sup>36</sup> drwiąc z marzeń Habermasa o nie-konserwatywnej i nie-kapitalistycznej jedności społeczno-polityczno-kulturowej<sup>37</sup>, w odpowiedzi na pytanie: „Co to jest postmoderna?” odpowiada wprost, że „stanowi ona z pewnością część moderny”<sup>38</sup>. Dostrzegając zadanie postmoderny w „przepisaniu” moderny, skłonny byłby wręcz do określania jej mianem „remoderny”: „Ponowożytność to nie nowa epoka; to przepisanie kilku zawłaszczonych przez nowożytność cech, a przede wszystkim pretensji nowożytności do tego, żeby fundamentem swej legitymizacji uczynić projekt emancypacji wszystkich ludzi w oparciu o możliwości nauki i techniki. Jednak przepisywanie to, jak już mówiłem, ma miejsce od dawna w łonie samej nowożytności”<sup>39</sup>. Co zaś znaczy tutaj „przepisać”? „Przepisać, jak to tutaj rozumiem, dotyczy właśnie przypomnienia Rzeczy. [...] Przepisać nowożytność to stawić opór owemu, przypuśćmy, ponowożytnemu pisaniu”<sup>40</sup>.

W efekcie, także Wolfgang Ivers, dążący do wypracowania na podstawie dostępnego mu materiału „uporządkowanej wizji postmoderny”, czuje się w obowiązku stwierdzić, że „postmoderna wcale nie jest tym, co sugeruje jej nazwa, stanowiąc najczęstsze źródło nieporozumień. [...] Postulat nowoczesności został w postmodernie rozszerzony na całą rzeczywistość. Dlatego postmoderna wcale nie jest anty-modernistyczna w treści ani po prostu trans-

<sup>35</sup> J. Habermas: *Moderna - niedokończony projekt*. W: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 290.

<sup>36</sup> J. -F. Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris 1979, wyd. polskie: J. -F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 1997. Punktem wyjścia są tu dla Lyotarda nowe technologie i tocząca się w Stanach Zjednoczonych dyskusja o społeczeństwie postindustrialnym (por. D. Riesman: *Leisure and Work in PostIndustrial Society*, w: *Mass Leisure*, E. Larrabee, R. Meyersohn [wyd. ]; Glencoe, Illinois 1958; A. Touraine: *Le societ e post-industrielle*. Paris 1969; D. Bell: *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. New York 1973; także: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York 1976).

<sup>37</sup> Por. J.-F. Lyotard: *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna*, wyd. cyt., s. 31.

<sup>38</sup> Tamże, s. 40.

<sup>39</sup> J.-F. Lyotard: *Przepisać nowożytność*, tłum. W. Szydlowska. W: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 51.

<sup>40</sup> Tamże, s. 56, 58.

-modernistyczna w formie, lecz należy ją rozumieć jako egzoteryczną formę rozwoju ezoterycznej ongi moderny XX wieku. Można wręcz powiedzieć: jest ona w rzeczy samej radykalnie modernistyczna, nie postmodernistyczna”<sup>41</sup>.

Welsch ściśle rozróżnia bowiem - „historyczną” niejako - Nowożytność, z wiodącą dla niej ideą totalizmu, jedności, *mathesis universalis*, oraz moderną dwudziestowieczną, radykalnie pluralistyczną i awangardową. I właśnie w związku z tym uznaje, że „postmoderna jest wyraźnie po-nowożytna, a więc post-modernistyczna w sensie ustalonym przez opozycję do «nowoczesności» jako ery nowożytnej. W stosunku do moderny XX wieku post-moderną możemy określić jako radykalnie modernistyczną”<sup>42</sup>.

Lecz jak interpretować zatem sens owego „rozstania”, skoro, jak wskazuje Habermas, już sama moderna jest „mitem zwróconym przeciwko sobie samemu”<sup>43</sup>, „negującym samego siebie ruchem”?<sup>44</sup>. Czy ma sens w związku z tym owo dokonywane przez Welscha odróżnienie radykalnej, „egzoterycznej” współczesnej moderny od nie-radykalnej i „ezoterycznej” moderny osiemnasto-, dziewiętnasto- czy dwudziestowiecznej? Dlaczego nie mówić tu i tam o modernie *tout court*? Lecz czy, z drugiej strony, w obliczu mocy wypowiedzianych słów, w obliczu samonegacji moderny, dokonanej rękami Nietzschego, Heideggera i - *last but not least* - nauczycieli Habermasa, a mianowicie Adorna i Horkheimera, możemy z pełnym przekonaniem uznać się wciąż za „modernistów”, obstawać więc przy substancjalnym znaczeniu tego, co nowe?

Czy w końcu modernizm jest czarodziejską klątką, z której nie ma wyjścia? Lub - nawet jeśli jakieś wyjście jest - poza którą wydajemy się nieuchronnie na pastwę premodernistycznego, konserwatywnego, kulturowego barbarzyństwa? Czy ewentualny post-modernizm to zatem - z drugiej, zarysowanej przez Welscha, strony - nic innego, jak modernizm oczyszczony, „modernizm po spowiedzi”, przepełniony szczerą wolą - jest takie piękne niemieckie słowo - *Wieder-gut-machung*? Z uwagi na co jednak w gruncie rzeczy, i przede wszystkim przed kim, ta spowiedź miałaby się dokonywać? Jürgen Habermas ma dla nas w tym względzie zapewne jednoznaczną odpowiedź: oczywiście, że jest to spowiedź przed sobą samym...

Pytanie dotyczy jednak właśnie tego, czy modernizm jest w stanie otworzyć się na to, co wobec niego inne. To znaczy: czy jest w stanie wykroczyć poza imperializm kategorii własnego dyskursu. Rację ma oczywiście Stefan Morawski, kiedy pisze, że Jeśli Derrida i Lyotard oznajmili i uzasadnili

<sup>41</sup> W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 10.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> J. Habermas: *Moderna - nie dokończony projekt*. W: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 277.

<sup>44</sup> Tamże, s. 276.

koniec «wielkich narracji», to postmodernizmu w żadnym razie nie można interpretować jako następstwa po modernizmie, gdyż w ogóle finalność procesów historyczno-kulturowych zostaje jako pomysł teoretyczny uchylona<sup>45</sup>. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że „rozsądniejsze i heurystycznie płodniejsze byłoby stwierdzenie, że weszliśmy w fazę samorefleksyjnego, samokorygującego się modernizmu”<sup>46</sup>. Paradoks modernizmu bowiem, co bardzo dobrze rozumie Habermas, choć nie chce wyciągnąć z tego wniosków, polega właśnie na tym, że modernizm, by spełnić swą istotę, musi móc sam siebie - do końca! - zanegować.

Dopiero w efekcie owej samonegacji ów nieasekuracyjny (w odróżnieniu od proponowanego przez Welscha) post-modernizm jawiłby się jako nie tyle „przezwytyczenie”, ile jako spełnienie, lub nawet „zbawienie modemy”<sup>47</sup>. Do tego zbawienia przynależałoby jednak nieodłącznie również zbawienie od niemości samego konserwatyizmu, który dla zadowolonej z siebie moderny funkcjonuje, jak widać, po dziś dzień na zasadzie „żelaznego wilka” lub „czarnego luda”. Warunkiem możliwości spełnienia się modemy jako modemy jest mianowicie jej zdolność do wyjścia poza opozycję modernizm - konserwatyizm, poza posługiwanie się mianem konserwatyizmu jako inwektywą, która tylko niekiedy próbuje udawać „naukową”, opisową kategorię. Złego sumienia modemy, związanego z grzechem odebrania prawa głosu temu, co wobec niej inne, nie da się bowiem w ten łatwy, naukowy sposób zagłuszyć.

Konkludując: niezależnie od tego, czy scharakteryzowaną w ten sposób sytuację postrzegać globalnie jako szansę czy jako zagrożenie, nie ulega wątpliwości, że otwiera ona nowe możliwości w interpretacji sensu pojęcia konserwatyizmu. W oderwaniu od przywołanych wyżej „metanarracji” (emancypacyjnej, teleologicznej i hermeneutycznej) nie ma już mianowicie żadnego powodu, by postrzegać go bądź to jako zawadę na drodze emancypacji ludzkości, bądź to jako przykład ducha nieautonomicznego<sup>48</sup>, czy też w końcu jako „zjawisko historyczne”, które da się uprzedmiotowić i „zrekonstruować” zgodnie z wszelkimi regułami nowoczesnej hermeneutyki.

Również Welsch zwraca zresztą uwagę na okoliczność, że do kluczowych doświadczeń nowej „postmodernistycznej świadomości i historyczne-

<sup>45</sup> S. Morawski: *Czy modernizm rzeczywiście zmierza*. W: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 171.

<sup>46</sup> Tamże, s. 176.

<sup>47</sup> Jak pisze Gianni Vattimo, „nie można nowoczesności przezwyciężyć na drodze przezwyciężenia krytycznego, bowiem byłby to krok pozostający jeszcze całkowicie wewnątrz nowoczesności. Z tego wynika w sposób jasny, że musimy poszukać innej drogi. Jest to moment, który można by nazwać narodzinami ponowoczesności” (G. Vattimo: *Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, w: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 187).

<sup>48</sup> Pozostającego na manowcach immanentnej mu teleologii i nie realizującego swej własnej istoty.

go myślenia” należy to, że „nowoczesność stała się tymczasem częścią tradycji, tak iż można się do niej i do jej projektu przyznać jeszcze tylko wtedy, jeśli nie odrzuca się tradycji, jak chce ideologia modernistyczna, ale jest się gotowym ją przyjąć”<sup>49</sup>. Dlatego też - jak pisze - „stosunku postmoderny do historii nie da się ująć w kategoriach prześcigania i przewycięzania - ani dawniejszej historii, ani tej nowszej, zwanej «nowoczesną»”<sup>50</sup>. Dotychczas konserwatyzm przejmował, w celu autoekspresji, modernistyczne instrumentarium. Dzisiaj moderna sama staje się „konserwatywna”. Jaki konkretny kształt przybrać ma jednak to zjawisko?

**III.** Istotna praca w tym względzie została już niewątpliwie dokonana między innymi w obrębie wspomnianej tu wcześniej „szkoły filozoficznej” Joachima Rittera<sup>51</sup>. Trudno zresztą mówić w tym kontekście o szkole w ścisłym sensie tego słowa. Jak zwraca uwagę Stanisław Czerniak we *Wstępie* do zbioru tekstów przywoływanych teraz myślicieli, „mamy tu raczej do czynienia z grupą filozofów, których drogi życiowe «skrzyżowały się» kiedyś na seminariach Ritterowskich w Münster i którzy przejęli od swego mentora filozoficznego pewne idee, a także predylekcje filozoficzne”<sup>52</sup>. Lecz właśnie owe idee i predylekcje zadecydowały, że wspomnianą grupę myślicieli dość zgodnie i w zasadzie bez protestów z ich strony uważa się za reprezentantów nurtu „neokonserwatywnego” we współczesnej filozofii niemieckiej<sup>53</sup>.

Istotne dla zrozumienia sensu tego „konserwatyzmu” jest zwrócenie uwagi na jego zakorzenienie w tradycji heglizmu i historyzmu, jak również na sposób, w jaki poza tę tradycję usiłuje się tutaj wykraczać. Droga poza nią wiedzie przy tym, jak się wydaje, gdzieś pomiędzy historycznym redukcjonizmem a metafizyczną historiozofią, lub raczej w opozycji wobec ich obu.

<sup>49</sup> W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 12.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Za reprezentantów tej „szkoły”, przy wszystkich dzielących ich różnicach, uznaje się powszechnie takich luminarzy współczesnej filozofii niemieckiej jak Hermann Lübbe, Odo Marquard, Robert Spaemann, Wilhelm Goerd, Karlfried Gründer, Willi Oelmüller, Günter Rohmoser, bliskie szkole jest stanowisko Hansa Blumenberga (por. S. Czerniak: *Wstęp* do: S. Czerniak, J. Rolewski [red.]: *Szkola Rittera*, wyd. cyt. s. 13).

<sup>52</sup> Tamże, s. 7.

<sup>53</sup> Jürgen Habermas, nie identyfikując jej, zaliczył tę szkołę - w osobie Roberta Spaemanna jako *pars pro toto* - do tak zwanych przezeń „starych konserwatystów” (zalecających powrót na pozycje sprzed moderny). Odróżnił ją przy tym, z jednej strony, od nietzscheanizujących „młodych konserwatystów” jak Bataille, Foucault i Derrida (za pomocą modernistycznej postawy uzasadniających nieprzejętą antymodernizm) oraz, z drugiej strony, od „nowych konserwatystów”, jak „wczesny Wittgenstein, dojrzały Carl Schmitt i późny Gottfried Benn”, afirmatywnie nastawionych wobec osiągnięć modernistycznej nauki, zalecających jednak politykę „unieszkodliwiania wybuchowych treści moderny kulturalnej” (por. J. Habermas: *Moderna - nie dokończony projekt*. W: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 293 i n.). Również Wolfgang Welsch wskazuje na „związaną głównie ze starszymi tradycjami (i wsteczną) - diagnozę postmoderny Spaemanna” (por. W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna moderna*, wyd. cyt., s. 57).

W perspektywie zajmowanego przez szkołę stanowiska, zarówno pozytywistyczna redukcja historii do „faktów historycznych”, jak i wszelka „filozofia historii”, poszukująca historii tej „sensu”, okazują się bowiem w jednakowej mierze „metafizyczne”. W jednakowej mierze zaniedbują one mianowicie krytyczny namysł nad ontycznymi warunkami historyczności jako takiej, lub inaczej: nad warunkami swoistego zawieszenia człowieka pomiędzy własną *ratio* a jego własnymi, kontyngentnymi «historiami»<sup>54</sup>. W tle „konserwatyzmu” wspomnianej szkoły kryje się zatem, między innymi, refleksja nad warunkami możliwości historycznej „wiedzy” oraz jej współczesnego - tak społecznego, jak politycznego - znaczenia.

Sens tej historycznej wiedzy, jak również wiedzy o historii, wyznacza przy tym w perspektywie szkoły Rittera przywołane przed chwilą pojęcie kontyngencji. Stanowiąc w obrębie tego myślenia jedno z pojęć centralnych, nawiązując w swej strukturze do scholastycznej kategorii kontyngencji bytów stworzonych, przerzuca ono jednocześnie pomost pomiędzy tym myśleniem a omówioną poprzednio diagnozą postmodernistyczności współczesnej kultury. To zatem obecność w refleksji szkoły Rittera tego właśnie pojęcia w znacznej mierze decyduje również o „postmodernistycznym” charakterze przypisywanego jej konserwatyzmu.

Szczególne znaczenie zyskuje ono przy tym, jak było powiedziane, w kontekście refleksji nad historycznym wymiarem ludzkiej egzystencji. W perspektywie tego namysłu bowiem, zarówno indywidualne, jak wspólnotowe trwanie istot ludzkich w czasie nie jest wyłącznie rezultatem ich racjonalnego wyboru - jest ono zasadniczo „kontyngentne”: ludzie i wspólnoty ludzkie nie „wybierają” swego losu, ale „przytrafia się” on im, „historia” zaczyna się więc tam, gdzie o rzeczywistym przebiegu danych działań rozstrzygają przypadkowe wpływy „zewnętrzne”, niezależne od ludzkiej woli oraz intencji działających osób<sup>55</sup>. Pojęcie to wyraża w pewnym sensie to samo doświadczenie, co Heideggerowska kategoria „rzucenia” (powiedzmy: „człowieka” „w” „świat”), *Geworfenheit*.<sup>56</sup> Wyraża się to między innymi w tym, że również w perspektywie historycznej refleksji prezentowanej przez szkołę Rittera owa dziejowa kontyngencja, jako element ontologicznej charakterystyki ludzkiej egzystencji, posiada dla człowieka wymiar „absolutny”. Mówiąc innymi słowy: rutyny, zaszłości życiowe, kontyngencje usytuowania społecznego wyznaczają jego historycznemu doświadczeniu absolutne granice, to znaczy takie, poza które nie może on wykroczyć.

<sup>54</sup> S. Czerniak: *Wstęp do: Szkoła Rittera*, wyd. cyt. s. 10.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa 1994.

Istotne są konsekwencje, jakie wyciąga się tu z tej konstatacji. Otóż, z jednej strony, rozpoznanie zasadniczo kontyngentnego wymiaru ludzkiej egzystencji „dekonstruuje” już w punkcie wyjścia wszelkie roszczenia do uniwersalnej ważności zarówno historycznych, jak i jakichkolwiek innych „metanarracji”. Los, jaki przypadł człowiekowi w udziale, jego „rzucenie” może wprawdzie - zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym - stać się kanwą narracji historycznej, jednak wyłącznie jako jednorazowa, niepowtarzalna sekwencja kontyngentnych wydarzeń<sup>57</sup>. Z drugiej strony natomiast, „absolutny” wymiar tej kontyngencji sprawia, że nie do utrzymania okazuje się w tym kontekście również relatywistyczna perspektywa skrajnego historyzmu. Zakorzeniałaby ona bowiem punkt widzenia historyka w krainie takiej utopii, która pozwalałaby mu jedynie pozornie zachowywać dystans również wobec własnej, kontyngentnej historii. Historia ta zaś - właśnie w swej tak pojętej kontyngencji - nie jest niczym innym, jak „tradycją”, domagającą się „konserwacji” już choćby tylko z tego powodu, że jest ona czymś jedynym, czym w swej ludzkiej tożsamości dysponuje człowiek.

To przede wszystkim to właśnie rozpoznanie stało się między innymi u podstaw podjętej przez Joachima Rittera inicjatywy wydawniczej, która jak do tej pory zaowocowała opracowaniem kilkunastu tomów monumentalnego *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, słownika, w szczegółowy sposób analizującego historię i przekształcenia podstawowych, filozoficznych pojęć<sup>58</sup>. Efektem tego rozpoznania stał się również szereg opublikowanych przez Rittera i jego uczniów opracowań monograficznych i przeglądowych z zakresu historii filozofii, przyczynków do filozoficznej diagnozy politycznej i kulturowej tożsamości modemy, w tym przede wszystkim jej głębokiego zakorzenienia w tradycji myśli europejskiej<sup>59</sup>. Wspólnym motywem tych prac okazuje się w znacznej mierze dążenie do przedstawienia wyczerpującej

<sup>57</sup> S. Czerniak: *Wstęp do: Szkoła Rittera*, wyd. cyt., s. 9.

<sup>58</sup> Por. przypis 8.

<sup>59</sup> Tytułem przykładu warto byłoby tutaj wskazać na Joachima Rittera *Krajobraz. O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie* w: S. Czerniak, J. Rolewski [red.]: *Szkoła Rittera*, wyd. cyt., na jego *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*, w: *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a. M. 1969, gdzie rehabilituje się klasyczne, zakorzenione w „teologii” pojęcie teorii, jak również na tekst *Hegel und die französische Revolution* (w tym samym tomie). Z sytuujących się w tym kręgu prac jego uczniów można wymienić teksty cytowanego tu już i tłumaczonego na język polski Odo Marquarda, Hermanna Lübbego *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg 1965; *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel/Stuttgart 1977, czy też jego *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien, Köln 1986. Z prac Roberta Spaemanna warto przywołać wymowny tytuł *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*. München 1959, lub odwołując się do tradycji prawa naturalnego *Das Natürliche und Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München 1987. Obszerną bibliografię prac, powstałych w kręgu szkoły, przedstawia cytowany tu tom pod redakcją Stanisława Czerniaka i Jarosława Rolewskiego.



diagnozy sytuacji, w jakiej znalazła się współczesna kultura, a także poszukiwanie środków w celu adekwatnego się w niej odnalezienia.

Przedstawiając filozoficzne przesłanie szkoły Rittera, Günter Rohrmoser - niejako odpowiadając Habermasowi - pisze w związku z tym, że jej „nowy konserwatyzm stanowi próbę sprostania doświadczeniu kontyngencji totalnej. [...] Filozoficzny konserwatyzm nie jest zamachem na historię, nie jest sprzysiężeniem, a wymuszoną przez kryzys moderny próbą rozwijania teorii umożliwiających człowiekowi zachowanie się wobec realiów faktycznej przygodności”<sup>60</sup>. Mowa o totalnej kontyngencji i przygodności, wskazywanie na jej źródła i sposoby przejawiania się, będące tematem wielu prac, powstałych w obrębie szkoły, sytuuje zatem tę refleksję jednoznacznie w samym centrum dyskusji o post-modernistycznym statusie współczesności.

Podstawowym pytaniem, na które odpowiedzią okazuje się ów postmodernistyczny konserwatyzm, jest przy tym kwestia, „jak w świecie wzrastającej kontyngencji możliwe jest życie człowieka?”<sup>61</sup>. Ów wspomniany, postulowany „powrót do historii”, głoszony i realizowany od samego Rittera po najbardziej chyba „postmodernistycznego” z omawianych konserwatystów, Odo Marquarda, okazuje się jednym z elementów odpowiedzi na to właśnie, nieco perswazyjnie sformułowane pytanie. Podstawową przesłankę owego powrotu stanowi zaś - pełniąc w sposób mniej lub bardziej jawny istotną rolę w myśleniu chyba każdego z przedstawicieli szkoły - kategoria „kompensacji”.

Nawiązuje ona mianowicie w swej funkcji do sięgającej Diltheya kwestii roli i statusu nauk humanistycznych we współczesnym społeczeństwie. Jak pisał Joachim Ritter, „do ukształtowania się nauk humanistycznych na gruncie społeczeństwa dochodzi dlatego, że koniecznie potrzebny jest mu organ kompensujący jego brak historyczności oraz [...] równoważący jego abstrakcyjność”<sup>62</sup>. Przekraczającą naszą wytrzymałość rzeczywistość możemy znieść zatem, jak podkreśla Günther Rohrmoser, referując stanowisko Hermanna Lübbego, „tylko kompensując, tzn. przede wszystkim: zachowując opiekuńczy stosunek do tradycji i odnawiając zdolne do funkcjonowania w przyszłości zasoby zachowane z przeszłości”<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> G. Rohrmoser: *Religia i polityka wobec kryzysu moderny* (fragmenty). W: S. Czerniak, J. Rolewski [red.]: *Szkoła Rittera*, wyd. cyt. s. 123.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> J. Ritter: *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*. W: S. Czerniak, J. Rolewski [red.]: *Szkoła Rittera*, wyd. cyt. s. 37 i n. Również Hermenn Lübke zwraca uwagę, że „wraz z dynamiką cywilizacyjnych procesów modernizacji wzrasta jednocześnie komplementarnie konieczność wysiłków, mających na celu uobecnienie przeszłości” (por. H. Lübke: *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska. „Estetyka w Świecie”, t. 3, Kraków 1991, s. 13).

<sup>63</sup> G. Rohrmoser: *Religia i polityka wobec kryzysu moderny*, wyd. cyt., s. 126.

Nie miejsce tu, by szczegółowo omawiać mocne, filozoficzne założenia, które stoją za kategorią kompensacji<sup>64</sup>. Dość powiedzieć, że w swym uogólnionym, zakorzenionym przez Odo Marquarda sensie w strukturze chrześcijańskiej teodycei - w jakiś sposób odwołującym się zatem do nieweryfikowalnego przekonania o zasadniczo „harmonijnej” naturze rzeczywistości - opisuje ona odpowiedź, jakiej omawiane tu myślenie udziela na zdefiniowane przez Maxa Webera zjawisko coraz bardziej skrajnego „odczarowania” świata. Czy oznacza to jednak, że wskazując na potrzebę kompensacji analizowanego przez Hermanna Lübbego oddalania się od siebie przyszłości i historii<sup>65</sup>, postępującego unaukowienia świata życia i utraty tożsamości, jak również na potrzebę kompensacji opisywanego przez Hansa Blumenberga totalnego wyobcowania z rzeczywistości, odbieranej jako budząca lęk i absolutnie wroga<sup>66</sup>, opisywane tu, neokonserwatywne myślenie stawia sobie za cel ponowne tego świata „zaczarowanie”? Postuluje ponowne, tyle, że tym razem „kontrolowane”, zapadnięcie w kantowską „dogmatyczną drzemkę”?

Czy myślenie to nie wystawiałoby się w ten sposób na sformułowany przez Jürgen a Habermasa zarzut, że „emanujących autorytetem potęg wiary nie można stworzyć z niczego”<sup>67</sup>? Czy kategoria „kompensacji” daje się potraktować jako wystarczająca odpowiedź na sformułowane przez niego pod adresem neokonserwatystów pytanie, „jak wykazać wartość norm, które wyznaczyłyby granicę libertynizmowi, odtworzyłyby dyscyplinę i etykę pracy, przeciwstawiłyby niwelacyjnym zabiegom państwa opiekuńczego cnoty konkurencji osiągnięć indywidualnych”<sup>68</sup>?

Otóż mimo wszelkich wątpliwości, jakie może budzić kategoria kompensacji, zdająca się wikłać konserwyzm szkoły Rittera we wszelkie, przywoływane wcześniej aporie konserwyzmu „modernistycznego”, nie wolno przeoczyć, że mamy tu w pierwszym rzędzie do czynienia z - najwyraźniej chyba wyrażonym przez Odo Marquarda - „konserwyzmem z ducha sceptycyzmu”<sup>69</sup>. Również wspomnianej kategorii nie należy w związku z tym pojmować w naturalistyczny, czy jakikolwiek inny „substancjalny” sposób<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> W sposób przekonujący omawia je i przedstawia przemawiające przeciwko nim wątpliwości Stanisław Czerniak w tekście *Joachima Rittera koncepcja kompensacyjnych funkcji nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym. Recepcja, krytyka, zawartość filozoficzna*. W: S. Czerniak, J. Rolewski [red.]: *Szkola Rittera*, wyd. cyt. s. 181-202.

<sup>65</sup> Por. H. Lübbe: *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*. Graz, Wien, Köln 1983.

<sup>66</sup> Por. G. Rohrmoser: *Religia i polityka wobec kryzysu moderny*, wyd. cyt., s. 128

<sup>67</sup> J. Habermas: *Moderna - nie dokończony projekt*. W: *Postmodernizm i filozofia*, wyd. cyt., s. 279.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Por. G. Rohrmoser: *Religia i polityka wobec kryzysu moderny*, wyd. cyt., s. 132.

<sup>70</sup> Nawet podjęta przez Roberta Spaemanna próba uprzytomnienia współczesnej „aktualności prawa naturalnego” kończy się konkluzją, że „prawa naturalnego nie można już dzisiaj ujmować jako katalogu norm, czegoś w rodzaju metakonstytucji. Jest ono raczej sposobem myślenia, i to takim sposobem

Kompensacyjny „powrót do historii” to bowiem w ujęciu Marquarda nie tyle powrót do historii jako pewnej wyideaizowanej *res gestae*, ile powrót *ad historiam rerum gestarum*, do historii jako historycznej narracji, do historii jako opowieści. Jedynie opowiadając i uprzytomniając sobie w tym opowiadaniu swą kontyngentną historię człowiek jest dziś mianowicie w stanie wyjść naprzeciw owej „kontyngencji totalnej”. Kontyngencji, stanowiącej niejako „produkt odpadowy” pozostawionej samej sobie modernizacji.

Warto przy tym zwrócić uwagę, że określając się jako „transcendentalny beletrysta”, „sceptyczny hermeneuta”, „tradycjonalista nowoczesności”, Marquard pojmuje opowiadane przez siebie historie jako wyraz swego dobrowolnego akcesu do modernistycznej, pluralistycznej, „polimitycznej” współczesności. Nie obciąża ich żadną misją emancypacyjną, jaką obciążał swe „małe narracje” Lyotard, nie mówiąc już o jakimkolwiek roszczeniu do „obiektywności”, która miałyby im zapewnić wyróżnione miejsce w obrębie współczesnego dyskursu. Ich cel Marquard dostrzega raczej w kontynuacji i poszerzaniu owej „nieskończonej rozmowy”<sup>71</sup>, postulowanej przez Derridę, Rorty’ego czy Baumanna. Parafrazując Hegla, można byłoby zatem powiedzieć, że dla Marquarda to, co rozumne, jest kontyngentne, zaś to, co kontyngentne - rozumne.

Na sens tego konserwatyzmu składa się bowiem właśnie zasadniczo „afirmatywna” postawa wobec rzeczywistości, przyzwolenie na kontyngentność, na skończoność. Niesie to ze sobą określone konsekwencje, jeśli chodzi o stanowisko, jakie zajmuje się tu w kwestii legitymizacji politycznych działań, Postulując „rozstanie z filozofią pierwszych zasad”, dokonując „apologii przypadkowości” tego, co zastane, Odo Marquard wskazuje mianowicie, że Jeśli - w warunkach niedoczasu naszej *vita brevis* - chcemy w ogóle coś uzasadniać, musimy uzasadniać nie nie-wybór, ale wybór (zmianę): obowiązek dowodu ciąży na zmieniającym”<sup>72</sup>. Nawiązując zatem do stanowiska Niklasa Luhmanna, do jego koncepcji *status quo* jako argumentu<sup>73</sup>, stwierdza w związku z tym: „przejmując tę regułę, która wynika z tego, że człowiek jest śmiertelny, sceptycyzm skłania się ku konseiwatyzmowi”<sup>74</sup>.

myślenia, który jeszcze raz poddaje krytycznemu oglądowi prawne legitymizacje działań” (por. R. Spaemann: *Aktualność prawa naturalnego*. W: S. Czerniak, J. Rolewski [red.]: *Szkola Rittersa*, wyd. cyt. s. 120).

<sup>71</sup> Podkreśla to wyraźnie Anna Zeidler Janiszewska: *O pożytkach z filozoficznego kaskaderstwa*. W: O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. XV.

<sup>72</sup> O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 17.

<sup>73</sup> N. Luhmann: „*Status quo*” als Argument. W: H. Baier [wyd.]: *Studenten in Opposition. Beiträge zur Soziologie der Hochschule*. Bielefeld 1968.

<sup>74</sup> O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 17.

Można stąd wysnuć wniosek, że dla Marquarda postmodernizm jest „konserwatywny” o tyle, o ile jest rozumiany właśnie jako radykalizacja moderny. Czy wyrażony w ten sposób, afirmatywny stosunek do rzeczywistości, jest jednak równoznaczny z tym, że - jak stwierdza Günther Rohrmoser - „Marquard wyczuwa fatalizm ukryty w radykalnym sceptycyzmie”<sup>75</sup>? Wydaje się, że mamy tu raczej do czynienia z kwestią rozłożenia - w tym wypadku autentycznie „emocjonalnych” - akcentów. Nie ulega jednak wątpliwości, że Marquard rzeczywiście przeciwstawia się chęci traktowania teraźniejszości jako ciągle nieudanej rewolucji (co zarzuca niemieckiej myśli lewicowej od roku 1968), i postuluje traktować ją raczej jako udaną formę demokracji, która w miarę możliwości winna być drobnymi krokami poprawiana<sup>76</sup>. Wskazuje też na wstydlive tło stylizowania przez „dzieci kwiaty” powojennej niemieckiej rzeczywistości na rzeczywistość „faszystowską”, jak również - jak pisze - rozwiniętej przez nich „techniki odkrywania w każdej kupie włosa, w każdej rzeczywistości wyobcowania, w każdej instytucji represji, w każdym stosunku przemocy i faszyzmu”<sup>77</sup>.

Jaki zatem jest - konkludując - ów krytyczny konserwatyzm? W przeciwieństwie do konserwatyizmu Arnolda Gehlena czy Carla Schmitta - jak wskazuje Stanisław Czerniak - „«konserwatyzm» Szkoły Rittera nie kulminuje w apologii silnego państwa czy też «odwiecznych instytucji społecznych» - jeśli jest to konserwatyzm, to «postmodernistyczny», zasadzający się na deklaracji niewiary w możliwość «dekontyngentyzacji» człowieczeństwa oraz «konserwujący» ideę natury przed zakusami manipulatorów, pragnących «rozpuścić» ją w tyglu prometejskich - mesjanistycznych czy technokratycznych utopii”<sup>78</sup>. Jest to zatem, moim zdaniem, konserwatyzm krytyczny krytyką sięgającą swych granic, będący negatywem owego modernistycznego, opisywanego przez Jürgena Habermasa, „negującego samego siebie ruchu”. Jest on w ten sposób samonegującym się nihilizmem, którego jedyną możliwą radykalizacją okazuje się tu - podobnie jak u Nietzschego - właśnie afirmacja. Nawet dokonując koniecznych, społecznych operacji, „nie można bowiem - zwraca uwagę Marquard - z człowieka wyciąć całego człowieka”.

Czy zarysowana tu konstrukcja intelektualna zawiera jednak w sobie jakiegokolwiek przesłanki konkretnego, politycznego działania? Nawet, jeśli tak nie jest, nie bez znaczenia pozostaje - moim zdaniem - dokonana tu, istotna dekompozycja granic „racjonalności” dzisiejszego, politycznego dyskursu oraz stworzona w ten sposób szansa ideowej reidentyfikacji niektó-

<sup>75</sup> G. Rohrmoser: *Religia i polityka wobec kryzysu moderny*, wyd. cyt., s. 132.

<sup>76</sup> Por. J. Zeidler-Janiszewska: *O pożytkach z filozoficznego kaskaderstwa*, wyd. cyt., s. XIX.

<sup>77</sup> O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. 12.

<sup>78</sup> S. Czerniak: *Wstęp* do: S. Czerniak, J. Rolewski [red.]: *Szkoła Rittera*, wyd. cyt. s. 11.

<sup>79</sup> O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt. s. 18.

rych dzisiejszych, politycznych aktorów. Współczesny, postmodernistyczny konserwatyzm, w każdym bądź razie ten implikowany przez propozycję filozoficzną szkoły Joachima Rittera, usiłuje bowiem, wbrew temu, co zdaje się sugerować Jürgen Habermas, wobec samej moderny ziścić adornowską ideę „bycia innym bez strachu”<sup>80</sup>.

Stawiając jej przed oczy lustro, ów konserwatyzm to więc raczej - zagubiony kiedyś, a dziś na powrót odnaleziony - biegun moderny: będący jednak nie tylko ciemną stroną modernistycznego księżycy, lecz również godnym zaufania partnerem, zasiadającym z moderną do gry, w której stawką jest przyszłość kultury. Lecz czy „paradoksalność” konserwatyizmu można uznać w związku z tym za przewyciężoną? Wydaje się, że niezależnie od tego, czy ów „postmodernistyczny” głos konserwatyizmu, z którym mamy tu do czynienia, jest rzeczywiście jego własnym głosem, trzeba go przynajmniej takim słyszeć. Inaczej spotwornieje on gdzieś, na marginesie równie spotwor- niałej mowy.

### Streszczenie

W perspektywie historii idei pojęcia „konserwatyizmu” i „modernizmu” łączyła zawsze ścisła relacja wzajemnego definiowania. W swoim artykule próbuję odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób na rozumienie tej relacji wpływa diagnoza „post-modernistyczności” współczesnej kultury. Przede wszystkim zastanawiam się, w jaki sposób zmienia się w tym kontekście sens pojęcia samego konserwatyizmu. Przedmiotem tych rozważań czynię zespół idei, jaki w okresie ostatniego półwiecza zdołała wypracować w tym względzie grupa filozofów niemieckich, znana pod nazwą „Szkoły Rittera”.

Stosownie do tego, swój artykuł dzielę na trzy części. W części pierwszej przywołuję sposób, w jaki pojęcie konserwatyizmu funkcjonowało przed moderną i w perspektywie moderny. W części drugiej szkicuję ów po-modernistyczny, sytuacyjny kontekst, w jakim dziś przychodzi się zastanawiać nad sensem pojęcia konserwatyizmu. W części trzeciej stawiam pytanie o to, jak możliwy jest krytyczny, polityczno-filozoficzny konserwatyzm „po modernizmie”, jak również o to, jakiej odpowiedzi w tym względzie możemy oczekiwać od przedstawicieli wyżej wymienionej szkoły. Konkluzją artykułu jest twierdzenie, że w „postmodernistycznej” perspektywie „Szkoły Rittera” konserwatyzm - jako samonegujący się nihilizm - stanowi „zbawienie” modernizmu.

<sup>80</sup> Por. O. Marquard: *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*. W: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, wyd. cyt., s. XXII.

## **Zusammenfassung**

Im Sicht der Ideengeschichte verbindet der „Konservatismus“ mit dem „Modernismus“ ein strenges Verhältnis des gegenseitigen Definierens. In meinem Aufsatz versuche ich die Frage zu beantworten, wie das Verstehen von diesem Verhältnis durch die Diagnose des „post-modernen“ Zustand, in welchem sich die gegenwärtige - ich meine die philosophische und die politische - Kultur befinden soll, beeinflußt wird. Hauptsächlich erwäge ich, wie sich in diesem Zusammenhang der Sinn des Konservatismus selbst verwandelt. Zum Gegenstand meiner Analyse wird dabei der Ideenkomplex, der von einer Gruppe der deutschen Philosophen - der sogenannten „Ritter-Schule“ - im Lauf der letzten fünfzig Jahren ausgearbeitet wurde.

Ich teile demnach mein Ausatz in drei Teile. Im ersten Teil nenne ich die Weise, auf welche der Konservatismusbegriff vor der Moderne und im Sicht der Moderne funktioniert hat. Im zweiten Teil skizziere ich den obenerwähnten „post-modernen“ Zusammenhang, in welchem die Analyse des Konservatismusbegriff heutzutage geführt wird. Im dritten Teil stelle ich die Frage: wie ist der kritische, politisch-philosophische Konservatismus „nach der Moderne“ möglich, sowohl die Frage, wie die „Ritter-Schule“ die genannte Frage zu beantworten versucht. Die Konklusion meines Aufsatztes macht der Satz aus, daß der Konservatismus im „postmodernen“ Sicht der „Ritter-Schule“ - als der sich selbst negierende Nihilismus - den Modernismus im Grunde „erlöst“

**MAX HORKHEIMER**

## EUROPEJSKOŚĆ

Niniejszy tekst jest zapisem przemówienia, które Max Horkheimer wygłosił 30.10.1954 na szóstym kongresie paneuropejskim w Baden-Baden. Po raz pierwszy został on opublikowany w: *Panuropa Friedensbewegung*. VI. Panuropa-Kongress, Baden-Baden 1954, Frankfurt, Berlin (Metzner), 1954, s. 86-90, a następnie zamieszczony w zbiorowym wydaniu dzieł filozofa: Max Horkheimer *Gesammelte Schriften*, t. 8, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. © 1985 S. Fischer GmbH, Frankfurt/M., s. 84-89 (od tłum. ).

W swym pierwszym wystąpieniu nasz przewodniczący stwierdził, że przykład Szwajcarii i Niemiec dowodzi możliwości przezwyciężenia patriotyzmu lokalnego przez patriotyzm szeroko zakrojony. Zastanawiając się nad tym spostrzeżeniem, myślałem o powstaniu Rzeszy Niemieckiej, w szczególności zadawałem sobie pytanie, czy idea tego, co nazywamy niemieckością, nie zrodziła się na długo przed zjednoczeniem w latach 1870/1871. Sądzę, że świadomość niemieckości istniała od dawna. Przemawia za tym wielka niemiecka poezja, muzyka i filozofia. Kto chciałby pojąć, czym jest - w dobrym sensie - niemieckość, niechaj posłucha *Apassionaty*, przeczyta wiersz Hoelderlina *An denken* lub *Przedmowę do Fenomenologii ducha*. Nie trzeba sięgać aż po epokę Wilhelma. Jest to bardzo trudne pytanie z zakresu historii ducha, czy idea niemieckości rozwijała się w ogóle po roku 1870, a jeśli tak, to w jaki sposób. Zjednoczenie było konieczne i oznaczało wielki krok naprzód nie tylko dla narodu niemieckiego, lecz także dla całej ludzkości zainteresowanej nauką i techniką, handlem i przemysłem oraz wyższym poziomem życia. A jednak nie będzie chyba pochopnym sądem stwierdzenie, że genialny mąż stanu, który, wskutek fiaska oddolnych prób zjednoczeniowych, dokonał w końcu owego zjednoczenia za pośrednictwem krwi i żelaza od góry i pod przewodem Prus, właśnie poprzez militarny początek zainicjował rozwój odmienny od zakodowanego w tamtej idei. W patriotyzmie epoki Rzeszy Niemieckiej pobrzmiewa jeszcze tamta idea, ale podporządkowana innemu rytmowi, jakby zakuta w okowy. Jest ona wciąż cytowana, lecz - jak mniemam - uzewnętrzniając się w procesie swej racjonalizacji, uległa zmianie.

Nie jesteśmy idealistami w tej mierze, by przyznawać ideom pierwszeństwo wobec rzeczywistości, ale nie jesteśmy też materialistami do tego stopnia, by ich utrata lub racjonalistyczna deformacja mogły nam być obojętne. Wprawdzie wydaje nam się, że główne zadanie paneuropejskiego ruchu na rzecz pokoju - przy czym niezłomnie obstawał jego wielki inicjator,

co poczytujemy mu za zasługę - polega na chronieniu istoty, specyfiki i niepowtarzalności tego, czym jest Europa, w razie konieczności z bronią w rękę; chodzi jednak o to, iżby skutkiem tej ochrony oblicze Europy nie zmieniło się, czy nie zostało wręcz unicestwione. Niebezpieczeństwo istnieje; jeśli nawet prawdą jest, że to, co duchowe nie może istnieć bez motoru w postaci jakichkolwiek praktycznych interesów, to jednak nigdy nie było ono bardziej zagrożone, niż w momencie, gdy trzymane w karchach, służy realności za panier. Tym, co decydujące w dziejach Europy, nie powinna być sytuacja strategiczna, która wywołuje dążenia zjednoczeniowe, lecz właśnie to, co należy chronić, to, co w Europie europejskie, to, co - jako siła produktywna - znalazło już wyraz w cywilizacji europejskiej na długo przed pojawieniem się szansy politycznej realizacji. Właśnie ta Europa, która zawiera się w pojęciu dobrego Europejczyka. Europa potrzebuje broni, gdyż w przeciwnym razie zostanie otoczona przez barbarzyńców, potrzebuje funkcjonariuszy, ponieważ dzięki nim nie znajdzie się w obliczu barbarzyńców bez organizacji, Europa potrzebuje również tajnej policji, by nie paść łupem barbarzyńców; lecz broń, funkcjonariusze, tajna policja nie powinny odcisnąć na niej piętna, gdyż w przeciwnym razie stanie się do barbarzyńców podobna. Nasz patriotyzm różni się od ich patriotyzmu, musimy ocalić Europę dla przyszłości, wbrew wszelkim instrumentom, jakich jej trzeba, by zapewnić sobie przetrwanie.

Uniwersytet ma także pewne zadanie do spełnienia i moje refleksje pochodzą z namysłu nauczyciela akademickiego nad tym, w jaki sposób on sam może przyczynić się do ocalenia Europy. Nasuwa mi się przy tym inne porównanie, porównanie do którego nawiązał nasz wiceprzewodniczący, pan dr. Mende, mianowicie: Ameryka. Gdy ktoś spotyka się z pytaniem, co słychać w owym „melting pot”, a takie pytanie jest w Ameryce często stawiane, łatwiej jest mu powiedzieć, co poszczególne żywioły społeczności amerykańskiej, wywodzące się z różnych stron świata, do wspólnego „melting pot” wnoszą, niż co sobie przyswajają, co jest nowe. To nowe nie daje się w gruncie rzeczy zdefiniować, gdyż nie sposób zdefiniować tego, co indywidualne. Mimo to chciałbym spróbować wskazać najbardziej charakterystyczną cechę Ameryki - to, co można zauważyć, spędziwszy tam dłuższy okres. Jest to jakby fluid, istota, która przenika zarówno życie wewnętrzne jednostek oraz ich wzajemne relacje, jak i stosunki społeczne a także wszelkie instytucje tego kraju. Mam wrażenie, że jest to związane z tym, że ludzie przybywający tu z różnych zakątków całego świata uciekali przed prześladowaniami, pragnęli wolności, potrzebowali ze strony państwa bezpieczeństwa, by - wolni od szykan - mogli żyć własnym indywidualnym życiem. Bezpieczeństwo, życie, szczęście, równe szanse dla wszystkich, prawa gwarantujące jednostce nietykalność egzystencji - oto przedmiot



pożądania obywatela. Rząd powinien służyć interesom jednostki, nie zaś jednostka - rządowi. Rząd działa w służbie obywateli, musi współprzyczyniać się do tego, ażeby świat w coraz większej mierze stawał się miejscem dogodnym do życia. Świadomość tego wyraża się w postawie życiowej i w każdym geście prawdziwego Amerykanina. Jest to źródło wewnętrznej wolności, którą spostrzega każdy, kto ma oczy.

Zastanawiając się z kolei nad tym, na czym polega europejskość, popada się w niemałe w zakłopotanie, albowiem jeszcze trudniej to określić, niż odpowiedzieć na pytanie o specyfikę tego, co amerykańskie. Europejczycy są wszak tymi, którzy nie dotrzyмали kroku, nie przeprawili się za ocean, zostali przy całym tym ucisku. A więc, czym jest europejskość? Wobec powyższego zastrzeżenia, proszę mi pozwolić na prowizoryczne ujęcie. Mam na myśli dwie rzeczy: po pierwsze sądzę, że wyznacznikiem sytuacji amerykańskiej jest wielki, niezmierzony obszar, przestworze. Ono sprawiło, że ludzka energia nie skierowała się ku życiu wewnętrznemu, lecz znalazła ujście w zewnętrznej działalności - w egzystencji pioniera, w kolonizacji własnego kraju, w technice i przemyśle. Fundamentem społeczeństwa było prawo, tym, co należne Bogu - religia. Prawo i religia pozostały po drugiej stronie oceanu najpotężniejszymi mocami cywilizacji.

U Europejczyków natomiast, na starym kontynencie, gdzie granice są ciasniej wytyczone, powstała sfera pośrednicząca między religią a prawem. Religia i prawo zostały uwewnętrznione, stały się - by tak rzec - elementem psychiczno-fizycznej konstytucji człowieka, jego duchowym ciałem i krwią. Dzięki temu ukształtowały się cechy specyficznie europejskie, uwarunkowane historycznie: u Anglików np. rycerskość, sposób naturalnego, pełnego taktu włączenia do społeczeństwa, nie motywowanego żadną ziemską czy nadziemską bojaźnią, tak pięknie przedstawiony przez pana przewodniczącego za pośrednictwem sylwetki dżentelmena, owego pojęcia, które można w ogóle sprecyzować, odnosząc je tylko do Anglii. Francuska jest idea *bon sens*. Zakłada ona określony związek z językiem, wyraża się też w intonacji, ucieleśniającej francuską cywilizację, *humanite*. Indywidualizm, które posługuje się językiem może być dobre lub złe; w obu wypadkach musi - przez sam akt mowy - opowiedzieć się za francuskim humanizmem, niezależnie od tego, czy psychologicznie jest za, czy przeciw; język jest silniejszy od indywiduum. U Niemców ta duchowa realność znajduje wyraz w pojęciu obowiązku. Dochodzi ono do głosu we wszelkich przejawach niemieckiej energii i skrzętności, w pracy, którą się podejmuje nawet wtedy, gdy wydaje się, że nie ma już żadnych widoków powodzenia. Ludzie, doświadczając nieszczęścia, porażki, nędzy, szukają ucieczki w świadomości, że spełnili swój obowiązek.

Idea ta wywodzi się z wielkiej niemieckiej filozofii, tak jak idea *bon sens* z wielkiej filozofii francuskiej. Podobnie koncepcja dżentelmena jest jak najściślej związana z trendami angielskiej literatury i filozofii ostatnich stuleci. Filozofia i sztuka stały się dla tożsamości współczesnego Europejczyka nie mniej znaczące, niż prawo i religia, a kategorie, które wskazałem, by zobrazować ową sferę pośredniczącą, są tylko nielicznymi przykładami mnogości istotnych rysów - naszkicowałem je zaledwie grubą kreską, tak samo, jak tendencję dominującą w Ameryce.

Zadanie nauczyciela akademickiego, który kształci przyszłe generacje nauczycieli, polega na wspomaganiu zrozumienia i wzbudzaniu przywiązania do owych europejskich właściwości zarówno w innych narodach, jak i w młodym pokoleniu własnego narodu. Nie chodzi naturalnie jedynie o ich znajomość książkową, ani taką tylko, jaką mogą na przykład zdobyć młodzi Niemcy wysłani w krótką podróż po Francji czy Anglii; chodzi o to, żeby specyfikę innego odczuwać jako pewną stronę własnej istoty. Niemcy powinni rozwinąć w sobie zmysł dla swoistych cech Francuzów, a nawet dla ich słabości, które powinni traktować na równi z własnymi, powinni brać za nie odpowiedzialność, bo odczuwają je jako coś, co należy do nich, bo są z nich dumni. Powinni pojmować osobliwości indywidualnych przejawów europejskości i strzec ich.

Pytałem wczoraj mojego przyjaciela, na czym właściwie polega europejskość, co jest specyficznie europejskie? W odpowiedzi wymienił on najpierw francuskie katedry, a potem wiedeńską kafeterię. Kto ową wiedeńską kafeterię poznał, wie, że wspominając ją, ma się na myśli więcej niż to, co można wyczytać z pism satyrycznych i że nie jest obojętne, czy zniknie ona z powierzchni ziemi wraz z czasem, który można poświęcić swobodnemu rozwojowi zainteresowań, medytacją, wolnością do melancholii i wieloma innymi rzeczami. Doprawdy nie jest to obojętne. Musimy Europę ocalić, musimy być w ściśle określonym sensie konserwatywni, nie pseudokonserwatywni. Istnieje bowiem pseudokonserwatyzm, który obstaje przy tym, że wszystko musi zostać po staremu i osiąga przez to cel odwrotny do zamierzonego. To jest pseudokonserwatyzm. W najnowszej historii święcił on triumfy i jeszcze dziś utrzymuje się przy życiu. Prawdziwy konserwatyzm natomiast należy do Europy w dobrym sensie. Polega on na tym, że kocha się, pielęgnuje i chroni przed zagładą to, co już zaistniało, mimo, że pojawia się nowe, które także otacza się miłością.

By nie okupować tej trybuny nazbyt długo, drugi moment europejskości, obok owej moralnej sfery pośredniczącej, mogę jedynie - wyróżniając spośród wielu spraw, o których chciałbym powiedzieć - zasygnalizować. I on wiąże się bezpośrednio z filozofią, aczkolwiek w nieco inny sposób: humanizm. O ile wielkość mentalności amerykańskiej wyraża się w tym, że

wolny człowiek, korzystający z przyznanych mu praw, musi być chroniony, że ma zagwarantowaną osobistą nietykalność, że jest prawodawcą i żaden dyktator nie może mu rozkazywać, to europejski humanizm postuluje ponadto pełny rozwój wszelkich dobrych dyspozycji człowieka. Wskazuje na społeczeństwo, które daje jednostce możliwość rozwoju wszystkich sił, by mogła ona spełnić swe powołanie. W tym celu powinniśmy w Europie - i tu na koniec przemawiam *pro domo* - nadać lub przywrócić uniwersytetowi rangę, jaką niegdyś posiadał. Pewnie nieliczni tylko wiedzą, że w zwrotnych momentach dziejów europejskich uniwersytet był tym miejscem, w którym przechowywano wielkie idee w opozycji do sił rozkładu; że za pośrednictwem uniwersytetu właśnie została przedstawiona w Europie idea demokracji. Nie powinniśmy pod tym względem ulegać błędnej opinii z racji zawstydzających doświadczeń z okresu totalitarnej dyktatury, kiedy to uniwersytety zostały zniewolone. Im bardziej są one niezależne i silne, tym bardziej dobroczynny będzie ich wpływ, ponieważ od wielu stuleci są one w Europie zorganizowane w duchu demokratycznym, samej zaś nauce irracjonalne stosunki panowania są obce. Dziś także uniwersytety mogą stać się pomocną siłą w walce o Europę.

Jeśli w procesie urzeczywistniania Europy nie uda nam się ocalić pozytywnych jej idei, jeśli zostaną one pogrzebane przez uniformizację, łatwo może się zdarzyć, że dominację zdobędą momenty negatywne. Żaden kraj, ani żaden kontynent nie jest od nich wolny. Historia poucza, że nie brak ich także w Europie. Nam jednak chodzi nie o europejski fanatyzm, lecz o europejski humanizm.

Z niemieckiego przełożyła: *Halina Walentowicz*



JĘDRZEJ STANISŁAWEK

## CZYM JEST FILOZOFIA (o źródłach, przedmiocie, metodach, wynikach i perspektywach filozofii)

Istnienie filozofii zaskakuje ludzi. Po pierwsze, mało kto wie, o co w niej chodzi. Po drugie, mało kto rozumie, jak można poświęcać czas sprawom tak niepraktycznym jak rozważania filozoficzne.

Aby wyjaśnić naturę filozofii, przedstawimy jej źródła, cele, przedmiot, metody oraz charakter wyników. Nasze omówienie rozpoczniemy w pewnym sensie od końca, to znaczy od pokazania rezultatów filozoficznej analizy. Potem przedstawimy metody, jakimi posługują się filozofowie, przedmiot ich zainteresowań - i w końcu cele, do których dążą. Ta kolejność nie pojawia się przypadkiem. Rzecz w tym, iż filozoficzne ustalenia odzwierciedlają naturę stosowanych tu metod. Metody wynikają z charakteru stawianych pytań. Odbijają więc przedmiot filozofii - ten zaś wyraża motywy, dla których ludzie zajmują się filozofią. Motywy (ostatni krok wyjaśnień) prowadzą ku metafizyce człowieka. Tam poszukamy źródeł filozofii.

Punktem wyjścia naszych rozważań będzie empiryczny obraz filozofii: zbiór faktów, jakie narzucają się już przy pierwszym zetknięciu się z nią<sup>1</sup>.

**1. Empiryczny obraz filozofii.** Chociażby pobieżne przejrzenie kilku przypadkowo wybranych tekstów filozoficznych pokazuje, że filozofowie

- a) **zastanawiają się** nad pewnymi pytaniami,
- b) wygłaszają jakieś twierdzenia i na jakieś pytania udzielają odpowiedzi,
- c) **rozumują**; w szczególności uzasadniają swoje tezy.

Niestety, wypowiedzi filozofów - podobnie jak ich analizy - są

- a) **zagmatwane** i trudne do zrozumienia,
- b) wzajemnie **sprzeczne**<sup>2</sup>.

**2. Twierdzenia filozofów.** Wypowiedzi filozofów są zagmatwane: często a) niejasne i wieloznaczne, b) pozbawione konkretów. Co więcej, c) dotyczą spraw odległych od codziennych zainteresowań zwykłego człowieka. Nic dziwnego, że trudno je zrozumieć. Poglądy filozofów są przy tym wzajemnie sprzeczne: to, co jeden filozof uważa za problem godny uwagi, wielu innych potraktuje jako stratę czasu; to, co jeden filozof uważa za prawdę, wielu

<sup>1</sup> To fakty - empiryczne. Nie sposób im zaprzeczyć.

<sup>2</sup> Obydwie te okoliczności przynoszą filozofii niesłuszną opinię dziwacznej igraszki ludzi oderwanych od życia.

innych uzna za fałsz. Ta sytuacja przyjmuje postać na tyle skrajną, że (sposstrzeżenie J. S.):

- jeżeli jakiś filozof twierdzi, że  $p$ , to na pewno istnieje filozof, który uważa, że  $\sim p$ . Dla każdego  $p$ .

W ten sposób,

- dla każdego  $p$ , jeśli  $p$  jest twierdzeniem filozoficznym, to (w filozofii)

$P \text{ i } \sim p$ ;

jeśli jednak tak, to (lemat Wolniewicza):

- nie ma twierdzeń filozofii; są tylko twierdzenia filozofów.

Tym samym (pogląd Wolniewicza<sup>3</sup>),

filozofia nie jest nauką

- gdyż nie spełnia minimalnego warunku naukowości: nie posiada niesprzecznego zbioru twierdzeń<sup>4</sup>.

Czym więc jest? W swej f o r m i e - na pewno rodzajem działalności myślowej. Czym jest jednak w swej istocie?

**3. Metody filozofii.** Zaskakujące właściwości twierdzeń filozoficznych są kłopotliwą konsekwencją stosowanych tu metod poznawczych. W rzeczy samej: w jaki sposób Sokrates (weźmy za przykład) ustalił, że zło, które czyni człowiek, wynika z jego niewiedzy? Albo: na jakiej podstawie Immanuel Kant twierdził, że „niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą [...] można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli?”<sup>5</sup>.

Aby uzyskać swe twierdzenia, filozofowie

a) odczytują (własne lub cudze) przekonania, b) rozumują;

mówiąc inaczej: posługują się

a) metodą intuicyjną, b) metodą rozumową.

Obydwie są rodzajem działalności intelektualnej. Metodą podstawową (przynajmniej w filozofii europejskiej) jest metoda rozumowa. Metoda intuicyjna, jak dotąd, pełniła rolę pomocniczą.

Wokół tej sprawy od dawna toczy się dyskusja, żywa zwłaszcza w naszym stuleciu. Według wielu myślicieli współczesnych, rozumowania, tak twórcze w matematyce, w filozofii mają znaczenie jedynie drugorzędne. Tutaj metoda rozumowa słabo się stosuje, a podstawowe znaczenie ma metoda intuicyjna. Filozof winien w umiejętny sposób uchwycić własne lub czyjeś przekonania i przekazać je czytelnikowi. Niektórzy proponują całkowitą rezygnację z ro-

<sup>3</sup> Broniony wielokrotnie na seminarium, prowadzonym przez prof. Bogusława Wolniewicza.

<sup>4</sup> Należałoby w tym miejscu zapytać, czy pogląd Wolniewicza jest twierdzeniem nauki czy filozofii. Jeżeli w kwestii naukowości filozofii panuje wśród filozofów powszechna zgoda, to opinia w tej sprawie jest przypuszczalnie tezą nauki. Jeśli zgodności brak, mamy prawdopodobnie do czynienia z tezą filozofii. Empiria wskazuje na drugą okoliczność: jedni filozofię uważają za naukę, inni (np. prof. Wolniewicz) nie. Pogląd Wolniewicza zaliczałby się tym samym nie do nauki, a do filozofii.

<sup>5</sup> I. Kant *Uzasadnienie metafizyki moralności*, r. 1.

zumowań i sięgnięcie po inne operacje intelektualne: bądź zwykłą intuicję, bądź operacje specjalnej natury, najczęściej zaprojektowane przez samych filozofów (np. redukcje Husserla). Zdaniem filozoficznego racjonalizmu tak pozyskane informacje stanowią ledwo surowiec, który musi zostać poddany dalszej obróbce.

Przez wieki w filozofii dominowała metoda rozumowa. Pierwszym, który zastosował ją do analizy kwestii światopoglądowych, był Tales z Miletu. Z uwagi na ten fakt tradycja podręcznikowa uważa go za pierwszego filozofa. Współczesny irracjonalizm filozoficzny ten tytuł rezerwuje dla osoby, która jako pierwsza próbowała intuicyjnie uchwycić sens świata i wyrazić go w słowach.

**4. Metoda empiryczna.** Aby pokazać istotę metody rozumowej przyjrzyjmy się pierwotnej formie poznania świata, tzn. metodzie empirycznej. Jeżeli chcemy w sposób empiryczny dowiedzieć się, jak zachowa się znajomy na wiadomość o wylądowaniu kosmitów, mówimy mu, że właśnie nadlecieli. Obserwując reakcję rozmówcy otrzymujemy odpowiedź na pytanie, które nas interesuje. Jeżeli chcemy ustalić wytrzymałość mostu, przepuszczamy po nim coraz cięższe pojazdy. Szybko określimy jego maksymalną nośność. Jeżeli chcemy wiedzieć, co będzie za rok, czekamy 365 dni. Po upływie 12 miesięcy wiemy wszystko na ten temat.

W każdym z trzech przypadków otrzymujemy wiadomość dokładną i prawdziwą. Co prawda, sukces nie przyszedł łatwo i łączył się z ryzykiem (przypadek pierwszy), kosztami i nakładem pracy (przypadek drugi) albo długim oczekiwaniem (przypadek trzeci) - ale taka jest już natura zastosowanej metody: ryzykownej, kosztownej, pracochłonnej i czasochłonnej, ale dokładnej, pewnej i nie wymagającej wysokich kwalifikacji. Idealnej więc dla człowieka pierwotnego.

Rzeczywiście, ludzie od tysięcy lat posługują się metodą empiryczną. Przede wszystkim stosują ją do przewidywania przyszłości. W końcu na tym im najbardziej zależy. Jeżeli starożytny Egipcjanin chciał poznać terminy zaćmień Słońca lub Księżyca, siadał na dachu świątyni i notował położenie planet na tle gwiazd stałych. Notatki przekazywał do archiwum. Po latach dysponował obszerną informacją na temat ruchu ciał niebieskich. Wiedział, który układ gwiazd i planet nastąpi po którym. Notatki poprzedników informowały go np., że przed dwustu laty po takim to a takim ciągu zdarzeń astronomicznych nastąpiło zaćmienie Słońca. Jeżeli ciąg zdarzeń poprzedzających zaćmienie powtórzył się, obserwator ruchu ciał niebieskich mógł z dużym prawdopodobieństwem domniemywać (bez tablic astronomicznych, obserwatoriów, profesorów i instytutów naukowych! ), że powtórzy się i samo zaćmienie.

W metodzie empirycznej

- a) obserwujemy świat,
- b) zapamiętujemy **następstwa zdarzeń** (ciągi zdarzeń, które nastąpiły po sobie),
- c) porównujemy je ze zdarzeniami (ciągami zdarzeń), które zachodzą aktualnie,
- d) wnioskujemy - przez analogię - że jeśli kiedyś po zdarzeniach ( $x_1, \dots, x_n$ ) nastąpiło zdarzenie  $x_{n+i}$ , to jeżeli ponownie wystąpił ciąg ( $x_1, \dots, x_n$ ), to powtórzy się także  $x_{n+i}$ .

W ten sposób uzyskujemy informacje o przyszłym biegu zdarzeń.

Metoda empiryczna równie dobrze stosuje się do badania właściwości przedmiotów<sup>6</sup>. W tym wypadku wystarczy obserwować dwuelementowe ciągi zdarzeń: umieszczenie badanego przedmiotu w odpowiednich warunkach zewnętrznych (np. włożenie żelaza do ognia) i jego reakcję (żelazo czerwienieje i mięknie, łatwo je odkształcić).

**5. Metoda rozumowa (I).** Metoda empiryczna: skuteczna i nieskomplikowana, ma liczne słabości. Unika ich metoda rozumowa. W metodzie rozumowej chodzi o to, aby odtworzyć w myśli operacje, które realnie zachodzą w świecie. W ten sposób,

metoda rozumowa = myślowa symulacja rzeczywistości.

Dzisiaj coraz częściej wykonują ją komputery.

Myślowa symulację rzeczywistości można prowadzić

- a) w sposób obrazowy,
- b) w sposób pojęciowy.

Rozumując w sposób obrazowy wyobrażamy sobie możliwy przebieg zdarzeń. Przedstawiamy je sobie przy użyciu obrazów, których elementami są konkrety, znane nam z doświadczenia zmysłowego. (Stąd nazwa „myślenie konkretno-obrazowe”. ) Rozumując w sposób pojęciowy zdarzenia przedstawiamy sobie przy użyciu abstraktów, jakimi są pojęcia. (Stąd nazwa „myślenie abstrakcyjno-pojęciowe”. ) Gdy stoimy przed groźnie wyglądającą gęstwiną, możemy sobie wyobrazić ewentualne niebezpieczeństwa, ukryte przed naszym wzrokiem (np. jadowitego węża) - albo pomyśleć: *tu jest niebezpiecznie. Uwaga: wąż!*

Metoda rozumowa jest bezpieczna, szybka, tania i wygodna, jednak często zawodzi. Wymaga przy tym dużych kwalifikacji. Można ją stosować o tyle, o ile dysponuje się odpowiednią techniką myślenia. Poucza o niej logika. Otóż:

logika = metodologia metody rozumowej.

Logika uczy, jak operować myślą, aby drogą rozumowań dojść do prawdy. Uwagę logików zwracają przede wszystkim te operacje myślowe, w których

<sup>6</sup> Także do badania prawidłowości. Pomocą służą tu kanony indukcji Milla.



z prawdy dostaje się tylko prawdę<sup>7</sup>. One bowiem są poznawczo najbardziej efektywne.

**6. Dedukcje a spekulacje.** Posługując się rozumowaniami można rozważać dowolne kwestie: jak powstał Wszechświat, ile jest 2 razy 4, w którym miejscu zaczyna się kula, czy świat jest poznawalny, czy godzi się karać chłostą wolnego człowieka, od którego momentu rower, którą skręcamy z części, staje się rowerem (a może jest nim od samego początku?), albo, jak w scholastyce, jakiego gatunku jabłko Ewa podała Adamowi. Potencjalnie nie istnieją w tym względzie żadne ograniczenia. Wystarczy zgromadzić odpowiednią liczbę przesłanek (faktów i prawidłowości), aby posługując się regułami logiki przejść od przesłanek do wniosków.

Filozoficzne rozumowania często wykraczają poza granice, do jakich uprawnia metoda rozumowa. W ten sposób miejsce rozumowań zajmują spekulacje myślowe: analizy przeprowadzone na podstawie niedostatecznej liczby przesłanek<sup>8</sup>.

Spekulacje od wieków przynoszą filozofii złą sławę. Fatalną opinię zyskała w tym względzie zwłaszcza filozofia średniowieczna: scholastyka. Scholastycy mieli ambicję rozwiązania wszelkich problemów metodą rozumową. Pytali więc o wszystko - od: *czy obiekty matematycznie istnieją realnie*, po sławne: *ile diabłów zmieści się na łebku szpilki*. Każda szkoła scholastyczna przyjmowała przy tym inne założenia. Arystotelicy odwoływali się do Arystotelesa i jego poglądy przyjmowali za przesłanki bezwzględnie prawdziwe. Albertyści powoływali się na Alberta Wielkiego; tomiści - na Tomasza z Akwinu, itd. Inni eklektycznie przytaczali każdego, kogo uznawano za mistrza. Odpowiedni dobór przesłanek i giętkie rozumowanie niosły odpowiedź na każde pytanie.

Scholastyka była epoką największego rozkwitu filozofii. Nigdy wcześniej i nigdy później filozofia nie cieszyła się takim szacunkiem, i nigdy filozofowie nie mierzyli tak wysoko. Czasy nowożytne są odwrotem od ambicji filozoficzno-racjonalistycznych. W XVI wieku filozofowie naśmiewali się z błędu scholastyki. W wieku XIX zakwestionowali sensowność samej filozofii.

**7. Metoda rozumowa (II).** Aby zastosować metodę rozumową potrzeba i wystarcza powołać się na dostateczną liczbę przesłanek. Filozof ustala więc a) **fakty**, b) **prawidłowości**; na tej postawie c) wyciąga **wnioski**.

Skąd jednak czerpie przesłanki? Przyjmuje je (świadomie lub nieświadomie<sup>9</sup>) a) na wiarę (tzn. dogmatycznie) - np. zapożycza z religii, wiedzy

<sup>7</sup> Być może wykrywają przy tym ogólne zasady świata, jednak w swej istocie logika nie jest „nauką o najogólniejszych prawach bytu”.

<sup>8</sup> Przekroczenie granicy oddzielającej dedukcję od spekulacji łatwo zauważa zwykły człowiek, mówiąc do osoby nadużywającej rozumowań proste: nie filozofuj.

potocznej albo od innego filozofa, b) na podstawie dowodu lub autorytetu nauki (tzn. krytycznie<sup>10</sup>). Fakty filozofowie zwykle zapożyczają; reguły - stwierdzają na własną rękę.

Oto przykładowa analiza filozoficzna - rozumowanie, w którym Platon dowodzi nieśmiertelności duszy:

(1)  $x$  bierze ruch z siebie  $\rightarrow x$  się wiecznie rusza;

*(Jedynie tylko to, co samo siebie porusza [...] nigdy się poruszać nie przestaje).*

(2)  $x$  się wiecznie rusza  $\rightarrow x$  nie umiera;

*(Bo co się wiecznie rusza, nie umiera...)*

(3) dusza ludzka się wiecznie rusza;

*(Każde ciało, które ruch bierze z zewnątrz, jest bezduszne..., a które z wnętrza, samo z siebie, to ma duszę, bo taka jest natura duszy).*

(4) dusza ludzka nie umiera.

*(Jeżeli tak jest rzeczywiście... to z konieczności dusza będzie nie zrodzona, i nieśmiertelna).*

Przedstawione rozumowanie powołuje się na trzy przesłanki: jeden fakt [(3)] oraz dwie prawidłowości. Pierwsza z nich [(1)], autorstwa Platona, obowiązuje jedynie w makroświecie<sup>12</sup>.

A oto inne rozumowanie, przypisywane Demokrytowi. Zastanówmy się, w którym momencie zatrzyma się rozpędzona kula, na którą nie działa żadna siła. Jeżeli na kulę nic nie oddziałuje, to nie ma powodu, dla którego miałaby się ona zatrzymać raczej w punkcie  $X_1$ , niż w punkcie  $X_2$ . Jeśli jednak tak, to nie istnieje przyczyna, dla której kula miałaby zatrzymać się w jakimś określonym miejscu. Jeśli nie ma przyczyny, to nie istnieje skutek (zgodnie z zasadą determinizmu, głoszoną przez Demokryta). W takim razie kula nigdzie się nie zatrzyma.

<sup>9</sup> Te ostatnie noszą nazwę nieuświadamianych założeń danego filozofa. Uważna analiza teoretyczna pozwala wskazać je *explicite*.

<sup>10</sup> Można w ten sposób odróżnić filozofię krytyczną i dogmatyczną. Filozofia krytyczna eliminuje (na ile to możliwe) przekonania przyjęte bez dowodu. Filozofia dogmatyczna dopuszcza je (np. w postaci prawd wiary).

<sup>11</sup> Platon: *Fajdros*; przytaczamy za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Warszawa 1970, s. 158-159.

<sup>12</sup> Platon sięga po nieuprawnione uogólnienie. Ową technikę filozofowie stosują powszechnie. (August Comte w swej koncepcji filozofii jako uogólnienia wyników nauk szczegółowych podniósł ten kontrowersyjny sposób postępowania do rangi podstawowej metody filozofii.) Standardowe prawo nauki ma postać:

dla każdego  $x$  należącego do zbioru  $U$ , jeśli  $x$  jest  $P$ , to  $x$  jest  $Q$ .

Platon pomija pierwszą relatywizację i posługuje się formułą:

dla każdego  $x$ , jeśli  $x$  jest  $P$ , to  $x$  jest  $Q$ ,

W ten sposób odnosi swą regułę do każdego rodzaju przedmiotów.

**8. Metoda intuicyjna.** Człowiek posiada własne poglądy. Nikt go nie uczył, na czym polega dwulicowość, a on to wie. Nawet się nad tym nie zastanawiał. „Czuje to”. Nikt nikomu nie mówił, że życie jest wesołą zabawą, a mimo to wielu z nas tak właśnie uważa. Jak to możliwe?

Własne przekonania są efektem samoistnej pracy mózgu. Mózg pracuje niezależnie od woli i świadomości człowieka. Samoczynnie wytwarza myśli-twory mózgu. Tak rozumiane myślenie, rodzaj pracy układu nerwowego, jest procesem materialnym. Różni się od myślenia-działalności umysłu. Człowiek potrafi odczuwać istnienie myśli-tworów mózgu i uświadamiać sobie ich treść. Służą mu do tego obrazy albo pojęcia.

Metoda intuicyjna polega na uświadamianiu sobie własnych lub cudzych przekonań - poprzez odczyt myśli-tworów swego mózgu (sposób bezpośredni) albo domysł - na podstawie słów i czynów (sposób pośredni). Spór dotyczy formy, w jakiej należy to robić. Filozoficzny racjonalizm domaga się postaci pojęciowej i ścisłości właściwej matematyce. Racjoniści nie odrzucają metody intuicyjnej. Twierdzą jedynie, że odczyt intuicyjny (krok pierwszy) należy uzupełnić o logiczne uściślenie jego treści (krok drugi) i jej uzasadnienie (krok trzeci).

Weźmy za przykład tezę Sartre’a: „mówiąc, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie, chcemy powiedzieć, że jest on odpowiedzialny [...] również za wszystkich innych ludzi. Kiedy mówimy, że człowiek dokonuje wyboru samego siebie [...] przez to chcemy również powiedzieć, że dokonując wyboru wybieramy za wszystkich ludzi”<sup>13</sup>.

Słowa Sartre’a nie są jasne. Racjonalista zapyta: jak je rozumieć - dosłownie czy w przenośni? Jeśli dosłownie, są fałszywe; jeśli w przenośni, należy je zinterpretować. Np.:

X wybiera za wszystkich ludzi  $\equiv$  w niektórych sytuacjach los ludzkości zależy od decyzji X-a  
(albo:

X wybiera za wszystkich ludzi  $\equiv$  decyzja X-a wystawia świadectwo wszystkim ludziom;  
ewentualnie:

X wybiera za wszystkich ludzi  $\equiv$   
 $\equiv$  X powinien tak postępować, jak gdyby jego decyzja obowiązywała wszystkich ludzi).

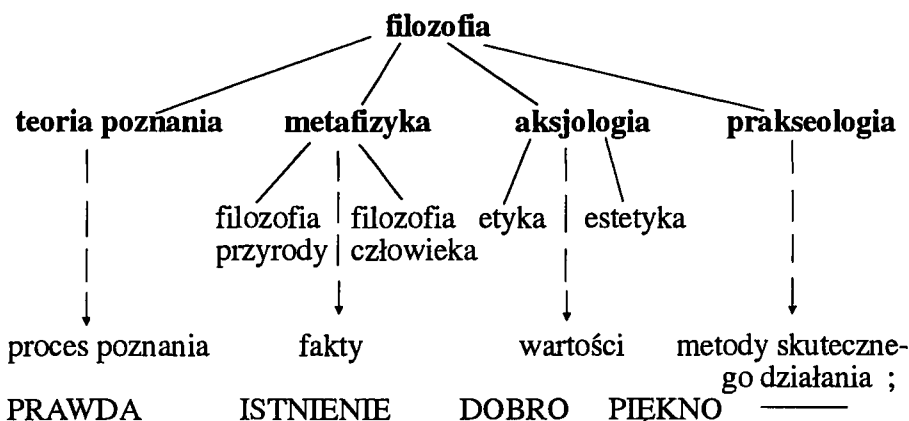
Racjoniści nie twierdzą, że zapis dokładny jest zawsze możliwy. Ale mówią, że należy do niego dążyć. Ich zdaniem, myśli nie ujęte ściśle i źle uzasadnione, są poznawczo ułomne. Rzadko mają wartość poznawczą. Zdaniem irracjonalistów, nie pojęcia i sądy (tzn. myśli-twory umysłu), lecz

<sup>13</sup> J. P. Sartre: *Marksizm i egzystencjalizm*, cyt za: *Problemy i kierunki etyki. Antologia tekstów*. Warszawa 1998, s. 129.

intuicje najlepiej ujmują prawdę o świecie. Odczuć intuicyjnych nie należy uściślać, ale jedynie przedstawiać - najlepiej obrazowo, na wzór poezji.

Filozoficzny irracjonalizm odrzuca wymagania racjonalistów. Nie chce ani precyzować, ani uzasadniać. W miejsce analizy proponuje opis intuicji - poprzez wielokrotne powtarzanie objaśnień przy użyciu różnych słów i przykładów. Tak właśnie czyni Sartre. Uzupełnia swą tezę serią wyjaśnień-komentarzy (np.: „każdy nasz czyn [...] pociąga za sobą stworzenie wzoru człowieka takiego, jaki według nas powinien być; albo: jeżeli pragnę ożenić się [...] to przez to małżeństwo wprowadzam na szlak monogamii [...] całą ludzkość” ).

**9. Przedmiot filozofii (I).** Filozofowie wypowiadają się w różnych sprawach. Z uwagi na wszechstronność metody rozumowej nie istnieją w tym względzie istotne ograniczenia. Skutkiem tego pytania filozoficzne nie są gatunkiem jednorodnym. Łatwo podzielić je formalnie - na działy filozofii<sup>15</sup>; trudniej przeprowadzić podział rzeczowy.



ryc. 1. Działy filozofii, ich przedmiot oraz główne pojęcia

Aby wyjaśnić, czym interesują się filozofowie, podzielimy kwestie filozoficzne zgodnie z ich pochodzeniem - na pytania:

- 1) refleksyjne: a) uniwersalne (podstawowe), b) indywidualne,
- 2) użytkowe (użytkarne),
- 3) akademickie,

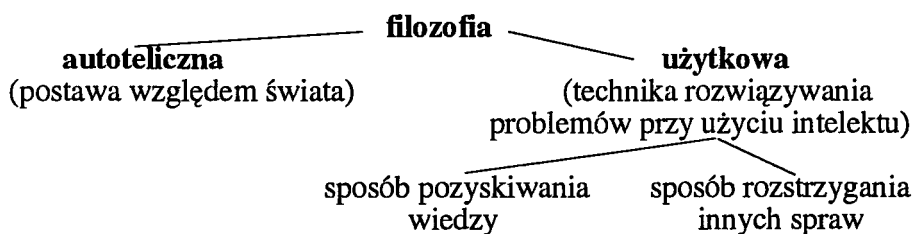
Op. cit., s. 129.

<sup>15</sup> Oto przykładowe kryterium przedstawionego podziału: człowiek chce sobie odpowiedzieć na cztery podstawowe pytania: a) jaki jest świat (pytanie metafizyczne), b) jak go poznać (pytanie epistemologiczne), c) jak go oceniać (pytanie aksjologiczne), d) jak go zmienić (pytanie prakseologiczne).

i przyjrzyjmy się naturze filozofii.

**10. Dwa rodzaje filozofii.** Istnieją dwa rodzaje filozofii: w sensie **autotelicznym** i w sensie **użytkowym** (użytecznym). Filozofia w pierwszym znaczeniu jest pewną **postawą** wobec świata. Tutaj celem filozofii jest filozofowanie, a produktem ubocznym bezinteresowna mądrość<sup>16</sup>. Filozofia w drugim znaczeniu jest pewną **techniką** rozwiązywania problemów przy użyciu intelektu. Filozoficzne rozważania nie są tu celem samym w sobie (jak w pierwszym przypadku), lecz zawsze czemuś służą: zawsze pełnią jakąś funkcję i jakiś cel realizują - poznawczy, światopoglądowy, ideologiczny, apologetyczny, prakseologiczny, polityczny itd. W ten sposób zawsze zaspokajają konkretną potrzebę<sup>17</sup>.

Filozofia w sensie użytkowym reaguje na potrzeby doczesne (przyrodzone) człowieka: w swej funkcji poznawczej syci ciekawość („zaspokaja potrzebę wiedzy”), w funkcji światopoglądowej porządkuje pogląd na świat („zaspokaja potrzebę ładu myślowego”), w funkcji ideologicznej uzasadnia działania, które ludzie podejmują nie zawsze w dobrej wierze, w funkcji prakseologicznej usuwa strach przed nieznanym lub pokazują, jak cieszyć się życiem. Jednym wyjaśnia (w funkcji racjonalizacyjnej), dlaczego w życiu doznają aż tylu krzywd. Innym (w funkcji apologetycznej) ułatwia obronę zagrożonej wiary. Innym jeszcze dostarcza (w funkcji zarobkowej) środków do życia. Filozofia w sensie użytkowym zawsze służy czemuś konkretnemu: zbudowaniu moralnemu, zdobyciu władzy, obronie linii partii. Filozofia w sensie autotelicznym niczemu konkretnemu nie służy, a jedynie zaspokaja potrzeby nadprzyrodzone człowieka: łączy go z tym, co pozaczasowe i absolutne. Pomaga mu w ten sposób wykroczyć poza skończoność doczesnego istnienia. Nadaje tym samym sens jego życiu.



ryc. 2. Dwa rodzaje filozofii

<sup>16</sup> Stąd nazwa „filozofia” czyli miłość mądrości (po grecku: *phileo sofia*).

<sup>17</sup> Używamy terminu „potrzeba” w znaczeniu tradycyjnym - jako określenie pewnej skłonności ciała lub duszy. Stosowniej byłoby nazywać je „pragnieniami”, termin „potrzeba” rezerwując dla potrzeb elementarnych.

**11. Przedmiot filozofii (II).** Problemy filozoficzne - jak sama filozofia - mają różne pochodzenie. Pytania refleksyjne wynikają z podatności człowieka do zastanawiania się nad swoim życiem i światem. Nazwijmy tę predyspozycję skłonnością do refleksji. Człowiek dziwi się, zdumiewa, oburza. Z tych powodów pyta: *dlaczego?* U jednych skłonność do refleksji jest wrodzona, niezależna od okoliczności zewnętrznych. Tacy ludzie rodzą się filozofami. Silniej niż inni reagują na los człowieka. U innych refleksja pojawia się, gdy doznają niepowodzeń<sup>18</sup>. Niektóre problemy filozoficzne interesują w ten sposób wszystkich ludzi. Immanuel Kant nazwał je filozofią uniwersalną<sup>19</sup>.

Filozofia uniwersalna odzwierciedla los człowieka. Tworzą ją przede wszystkim problemy etyczne i światopoglądowe (np.: *jakiego rodzaju siły rządzą światem, czy można poznać prawdę, jakie jest miejsce człowieka w świecie, jaki jest cel i sens ludzkiego życia*). Indywidualna refleksja filozoficzna<sup>20</sup> jest reakcją na dziwność świata. Jej źródłem jest osobista wrażliwość człowieka.

Problemy drugiej grupy: pytania użytkowe, wynikają z konkretnych problemów, jakie nurtują ludzi w określonej epoce. Człowiek chciałby wiedzieć, czy istnieją inne wszechświaty. Ciekawi go ta sprawa. Czasem się nad nią zastanawia. Wzburza go cierpienie niewinnych ludzi. Pyta więc: *jak można na to pozwolić*, i szuka wyjaśnienia. Gdy odnajdzie, lżej mu na duszy. Martwi się, że inni postępują bezinteresownie, a jemu to się rzadko zdarza. Przestaje się martwić, gdy dojdzie do wniosku, że nie ma osób bezinteresownych.

Pytania utylitarne zmieniają się tak, jak zmienia się ich źródło, czyli czas, który powołał je do życia. Pytanie uniwersalne pozostają nie zmienione - przynajmniej w takim stopniu, w jakim nie zmienia się ludzki los.

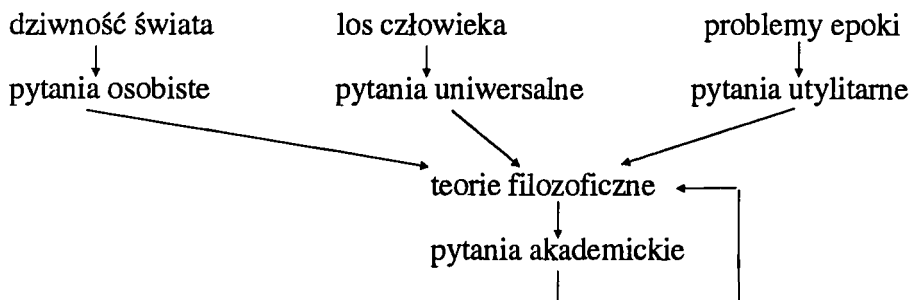
Aby odpowiedzieć na swoje pytania filozofowie tworzą teorie. Historycy filozofii zapełniają nimi stronicę podręczników. W wielu wypadkach same teorie są źródłem dalszych pytań. Na przykład: zdaniem Arystotelesa, każda rzecz składa się wyłącznie z materii, czyli podłoża właściwości, oraz formy, czyli cech gatunkowych przedmiotu. Co w takim razie, powstaje wątpliwość, jest źródłem cech szczegółowych: materia czy forma? Filozofowie średniowiecza poświęcili tej kwestii wiele uwagi. Albo: według nowożytnych empirystów (np. Dawida Hume'a), ludzki umysł postrzega nie rzeczy, lecz reakcje zmysłów na kontakt z otoczeniem zewnętrznym („obrazy rzeczy”). Jak więc, pojawia się pytanie, mają się obrazy do swych źródeł?

<sup>18</sup> Pomyślność i sukcesy głuszą głos refleksji.

<sup>19</sup> Być może każdy człowiek rodzi się filozofem, ale jedynie w zakresie filozofii uniwersalnej.

<sup>20</sup> Na przykład: dlaczego, gdy szczęście tak blisko (albo już udało się je osiągnąć), tak często się załamuje? Albo: dlaczego nieistnienie przez pierwszą połowę nieskończoności nie boli tak bardzo, jak nieistnienie przez drugą?

Prawdopodobnie są ich odzwierciedleniem. Ale czy można być tego pewnym? Jak w związku z tym oceniać wartość logiczną wiedzy? Tak powstałe problemy tworzą zbiór pytań akademickich. Interesują profesorów filozofii. Rzadko kogoś więcej.



ryc. 3. Pytania filozoficzne i ich źródła.

**12. Źródła filozofii.** Źródłem filozofii w sensie użytkowym są konkretne problemy światopoglądowe, moralne, ideologiczne, praktyczne itd., które tę filozofię powołały do życia. Filozofia w sensie autotelicznym w swej genezie przypomina religię<sup>21</sup>. Ma nawet swoich bogów: rozum oraz ideały. Człowiek chce nadać sens swemu życiu, a więc uczynić go wiele wartym. To trudne zadanie. Wobec perspektywy śmierci ziemskie osiągnięcia wydają się za małe. Aby je wesprzeć i przekroczyć próg oddzielający od nieskończoności, człowiek sięga po zabiegi, związane z symboliką i nabożeństwem. Filozofia autoteliczna jest takim obrzędkiem. Wzorcowego przykładu dostarcza stoicyzm.

Prawdziwi filozofowie nie przechodzą obojętnie wobec świata. Nie mogą go naprawić, ale mogą zająć względem niego postawę refleksji: zadziwienia, rozmyślań, wyjaśnień, dysputy. W nagrodę otrzymują mądrość i poczucie, że wykroczyli poza pospolitość codziennego bytu. W małym stopniu zmienia to ich realne życie.

**13. Perspektywy filozofii.** Przyszłość filozofii nie przedstawia się najlepiej. Po pierwsze, wysychają jej źródła. Po drugie, przegrywa współzawodnictwo z niefilozoficznymi sposobami zaspakajania duchowych potrzeb człowieka. Kiedyś konkurowała (z religią). Dziś przegrywa - z nauką, magią, a przede wszystkim z przemysłem rozrywkowym. Pierwsza okoliczność narusza podstawy filozofii autotelicznej; druga - filozofii użytkowej.

<sup>21</sup> Człowiek musi rozwiązać w życiu trzy problemy: 1) materialny (przetrwania), 2) moralny (wyboru drogi przez życie), 3) egzystencjalny (pogodzenia się w losem). Filozofia autoteliczna pomaga w rozwiązaniu trzeciego problemu; filozofia użytkowa - dwu pierwszych.

Człowiek końca XX wieku coraz częściej bawi się i pograża w doczesności. Ideały i abstrakcje zdają mu się mało realne. Nie bierze ich serio i coraz mniej mu na nich zależy. Zanika potrzeba kontaktu z absolutem, a jeśli nawet się pojawia, człowiek współczesny zaspokaja ją sięgając po mistykę.

Szanse przynosi kryzys duchowy epoki. Czy jednak filozofowie potrafią ją wykorzystać? Jeśli poświęcą się filozofii akademickiej, trudno wróżyć im sukces.

**14. Podsumowanie.** Podsumujmy. Po pierwsze, filozofia wynika w różnych źródłach i ku różnym celom zmierza. Wspólna jest jej tylko forma: myślowa analiza świata. W taki sposób można ją zresztą zdefiniować.

Po drugie, istnieją przynajmniej dwa rodzaje filozofii: jeden - czysty i bezinteresowny, chciałoby się powiedzieć, prawdziwy, i drugi, zaangażowany w rozwiązanie konkretnych problemów człowieka. W twórczości filozoficznej łączą się i trudno je od siebie oddzielić.

Po trzecie, filozofia bezinteresowna („autoteliczna”) jest bliższa religii; filozofia techniczna - bliższa nauce. Żadna nauka jednak nie jest, choć każda naukę przypomina: wnioskuje, uogólnia, tworzy teorie.

Po czwarte, filozofia jest tworem eklektycznym. Nie należy oczekiwać, że ktoś odróżni ją kiedyś dokładnie od nauki i sztuki, poda jej ścisłą definicję itd., tzn. zbuduje naukową metafizykę.

Po piąte, wraz z upadkiem kultury tradycyjnej maleje zainteresowanie filozofią. Nigdy nie było tylu ludzi wykształconych, co dzisiaj, i nigdy tak niewielu z nich szukało oparcia w myślowym badaniu rzeczywistości.



JAN HARTMAN  
Uniwersytet Jagielloński

## **METAFIZYCZNA CZY PRAGMATYCZNA PODSTAWA DLA ROZSTRZYGANIA PROBLEMÓW BIOETYCZNYCH?**

Od odpowiedzi na to tytułowe pytanie zależy bardzo wiele. Mianowicie to, czy bioetyka ma być kazuistyką, refleksją podbudowującą procesy legislacyjne i publiczne dyskusje odnoszące się do rzeczywistych problemów naukowo-medycznych i ekologicznych, czy też pełnoprawną częścią filozofii moralnej. Opowiadał się za programem pragmatycznym i za ograniczeniem aspiracji teoretycznych bioetyki na rzecz uzyskiwania przez środowiska zajmujące się tą problematyką rosnącego znaczenia politycznego. Mój argument jest w zasadzie bardzo prosty: „Twarda” filozofia praktyczna, etyka i polityka klasyczna, zakorzeniona w historycznej erudycji tych dziedzin - od Sokratesa po Hegla - nie pozwala na sformułowanie dyskursów, które byłyby kongenialne z samymi źródłowymi teoriami wielkich filozofów i zarazem pozwalały przejść do problematyki szczegółowej i praktycznej, stanowiącej rzeczywisty przedmiot zainteresowania bioetyki. Mamy więc do wyboru: albo konwencjonalne, udawane nawiązania do klasycznej myśli etycznej, służące za ozdobniki dla argumentów rozsądkowych, popularnych, którymi na ogół posługuje się bioetyka, albo świadome oddzielanie tere- nu spekulatywnej, twardej etyki od dziedziny praktycznego sporu prawnopolitycznego, któremu bioetyka powinna służyć za skuteczne intelektualne zaplecze, podnoszące jego efektywność i kompetencję. Mój wybór to samoograniczenie aspiracji teoretycznych bioetyki ze względu na jej niezdolność do intelektualnego dorównania zaawansowanemu spekulatywnemu etyki ogólnej (z winy jej niedostatecznej praktyczności) oraz ze względu na pilną społeczną potrzebę skutecznego intelektualnego wsparcia dla procesów legislacyjnych i arbitrażowych w dziedzinie praktyki medycznej i ekologicznej.

Podam teraz trzy przykłady ilustrujące moją tezę. Każdy z nich to klasyczny problem wchodzący w zakres etyki medycznej i etyki środowiskowej. W każdym przypadku przyporządkuję, w formie hasłowej, postawionemu problemowi, po pierwsze, elementy klasycznej pojęciowości i erudycji filozoficznej, które wchodzą w grę w jego rzeczywistości na serio filozoficznym rozważaniu, a po drugie - rzeczywistości nośne i społecznie znaczące praktyczne pytania, które są i powinny być rozważane w związku z praktycznopolityczną ważnością danego problemu. Celem tego zestawienia jest ukazanie dramatycznej różnicy pomiędzy spekulatywnym i pragmatycznym sposobem stawiania zagadnień. Różnica ta ma przemawiać sama za siebie,

wszelako w każdym z przytoczonych przykładów staram się - w odrębnym komentarzu - ukazać porażkę rozumu, który chciałby dokonać przejścia od któregoś z najważniejszych, wchodzących w grę przy danym zagadnieniu, czystych pojęć teoretycznych do określeń ściśle praktycznych, a więc konkretnie-normatywnych. Osobiście jestem, jako spekulatywny kontynentalny filozof, całym sercem przy tej powadze rozumu, którą przejawia myśl Arystotelesa, Tomasza, Kanta czy Hegla, lecz w sprawach praktycznych najwyższej wagi społecznej, a są nimi zagadnienia bioetyczne - jestem gotów zrezygnować ze swych inklinacji i dokonać samoograniczenia rozumu z racji politycznych.

### **1. Zagadnienie eutanazji.**

1. 1. Spekulatywny kontekst zagadnienia jest w tym wypadku następujący:

- suwerenność i wolność wewnętrzna jednostki; przynależność osoby do samej siebie (samostanowienie istoty rozumnej) i przynależność jednostki do wspólnoty;

- odpowiedzialność jednostki za własne życie i władztwo jednostki nad własnym życiem. Samobójstwo jako przejaw władztwa absolutnego nad swym „ja” a prerogatywy Boga jako stwórcy;

- życie jako dobro najwyższe i najbardziej wewnętrzne istoty ludzkiej a wartość dobrego życia i komfortu życia;

- zagadnienie nieśmiertelności duszy i istoty śmierci;

- współczucie i cnoty miłosiernej pomocniczości oraz warunki ograniczenia ich urzeczywistniania się.

1. 2. Adekwatne do tego zagadnienia odniesienia erudycyjne są następujące:

- etyczna doktryna stoicka i jej krytyka w etyce chrześcijańskiej; świeckie i teologalne doktryny prawno-naturalne; historia argumentów dotyczących nieśmiertelności duszy (od Platona, przez Augustyna, po systemy XVII wieku); dzieje zagadnienia śmierci i samobójstwa - od stoicyzmu, poprzez etykę chrześcijańską (głównie tomistyczną), po egzystencjalizm; zagadnienie wolności i suwerenności jednostki: od Sokratesa, poprzez spory o predestynację i łaskę, po woluntaryzm Fichtego, teorię wolności Hegla, wolicjonizm Schopenhauera i koncepcję wolnego ducha Nietzschego.

1. 3. Pragmatyczny kontekst zagadnienia eutanazji jest natomiast następujący:

- określić różnicę między dopomaganiem w samobójstwie a uśmierceniem na żądanie chorego;

- określić różnicę między aktem eutanazji a racjonalnym zaniechaniem terapii paliatywnej;

- określić warunki poczytalności chorego i ważności jego żądania eutanazji;
- określić ekonomiczne i medyczne warunki podtrzymywania życia;
- określić zagrożenie wystąpienia presji na chorych, aby wysuwali żądanie eutanazji i możliwości jego zredukowania;
- określić groźbę nadużyć eutanazji dla celów kryminalnych i możliwość ich eliminacji;
- określić, czy powyższe determinacje mogą uzyskać kształt wystarczający na to, by państwo mogło legislacyjnie uprawomocnić akty eutanazji i podjąć się nad nimi kontroli;
- zdecydować, czy ewentualna niezdolność państwa do pozytywnego prawnego uregulowania możliwości skorzystania z własnej wolności, jaką jest eutanazja, powinna skutkować pozytywnymi określeniami legislacyjnymi, efektywnie zakazującymi tak czy inaczej zdefiniowanej eutanazji.

1. 4. Nieprzystawalność wzajemna ściśle filozoficznej i prawnopragmatycznej perspektywy w odniesieniu do problemu eutanazji uwidacznia się najlepiej, gdy zestawić ze sobą podstawowe dylematy określające obie sfery problemowe.

Na płaszczyźnie spekulatywnej takim podstawowym (bo jest też wiele innych) dylematem jest dylemat wolności jednostki i obowiązków wobec Stwórcy. Jeśli Bóg istnieje i rzeczywiście żąda dla siebie wyłączności w szafowaniu życiem i śmiercią, to - rzecz jasna - pretensje do suwerennego władztwa jednostki nad swym ciałem i nad swym życiem muszą ustąpić przed świętym prawem Stwórcy. Ale czy Bóg istnieje i czy rzeczywiście zabrania wszelkiego dopomagania i przyśpieszania i tak już nieuchronnie zbliżającego się momentu śmierci? W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia z kwestią istnienia Boga i podstaw wiary w Jego objawienie, z którego zakaz eutanazji miałby wynikać.

Z kolei w sferze pragmatycznej główny dylemat dotyczy tego, czy państwo powinno, czy też nie powinno specjalnym ustawodawstwem regulować kwestię eutanazji, a jeśli tak, to czy restrykcyjnie, czy też liberalnie w stosunku do wchodzących w grę praktyk? Trudności, jakie wiążą się z tym dylematem, polegają na arbitralności tkwiącej w każdym z wymaganych dla powzięcia szczegółowych rozwiązań legislacyjnych określeń, np. co do definicji poczytalności, odróżnienia eutanazji od zaniechania terapii paliatywnej itd. Recz w tym, iż w obu sferach dyskursu stykamy się z podobnej natury przeszkodą, mianowicie z koniecznością przyjęcia jednoznacznego stanowiska, pomimo nieuchronnie występującego przy tym elementu arbitralności. W pierwszym przypadku będzie to arbitralność wiary bądź niewiary w istnienie Boga i sens Jego objawienia, w drugim zaś arbitralność obiektywnych, kryteriologicznie skutecznych definicji pewnych zachowań. Wydawałoby się

więc, że przenosząc zagadnienie na wspólną dla obu porządków - spekulatywnego i praktycznego- *płaszczyznę metodologiczną* uzyskałoby się szansę logicznego powiązania tych porządków. Niestety - nie ma żadnej ogólnej metodologii postępowania z nieuchronną arbitralnością ani strategii „wkalculowywania” arbitralności w obręb procedur racjonalnych. Do samej istoty arbitralności bowiem należy dekretywność opcji - każdy arbitralny wybór legitymizuje się tylko i wyłącznie wobec swych własnych warunków (praktycznych czy teoretycznych). Typowe możliwe sposoby przejścia z płaszczyzny ściśle filozoficznej na płaszczyznę praktyczną są w danym wypadku następujące. Można mianowicie dokonać wyboru wiary i na gruncie ideologicznym zobowiązać państwo do zakazania eutanazji niezależnie od trudności, jakie rodzi skonstruowanie prawa w tej dziedzinie. Można też uchylić się od wyboru teologicznego i na gruncie agnostycyzmu pozostawić jednostkom wolność wyrażania w czynach swego stosunku do eutanazji, a tym samym uchylić się od rekomendowania państwu ustawowego zakazu jakkolwiek zdefiniowanej eutanazji. Nie oznacza to jednak, że filozoficzna opcja liberalna dostarcza możliwości zastosowania praktycznego jako *równoznaczna* z opowiedzeniem się przeciwko ingerowaniu państwa w praktyki eutanazyjne, a w szczególności przeciwko ich zakazywaniu. Takie rozumowanie, choć często spotykane w dyskursie liberalnym, jest nielogiczne. Przyjęcie, że „nie wiemy i do końca wiedzieć nie możemy jak się sprawy mają z życiem, śmiercią, wolnością i prawem bożym” nie upoważnia do powiedzenia „wobec tego niech każdy decyduje we własnym sumieniu, a państwo niech się w to nie wtrąca, gdyż nie ma racjonalnej podstawy do stanowienia prawa w tej dziedzinie”. Jeśli tak czy inaczej praktyczną kwestię trzeba rozstrzygnąć (a w konkretnych wypadkach trzeba czasem na przykład rozstrzygnąć, czy spełnić czyjąś prośbę o pomoc medyczną w samobójstwie), to nie ma powodu, aby odbierać prawo do tego państwu (i pozostawiać je wyłącznie jednostkom) tylko dlatego, że z góry wiadomo, że rozstrzygnięcie oparte będzie na niepewnych i w jakimś stopniu arbitralnych podstawach. Dyskusja na temat podstawowych, filozoficznych aspektów wolności, na temat prawa naturalnego itd. z natury rzeczy nie prowadzi do definitywnych rozstrzygnięć i z punktu widzenia praktycznego procesu legislacyjnego adoptowanie jakichkolwiek stanowisk z tej sfery ma charakter przyjmowania pewnego momentu arbitralnego, a mianowicie pewnego apodyktycznego autorytetu intelektualnego i jako takie oznacza ideologizowanie dyskusji praktyczno-prawnej, nawet jeśli żywa myśl filozoficzna spetryfikowana w miarodajnym rzekomo dla dyskusji praktycznej werdykcie ideologicznym sama w sobie jest bardzo mądra.

## 2. Zagadnienie praw zwierząt.

2. 1. Z czysto filozoficznego punktu widzenia zagadnienie domaga się rozważenia następujących kwestii:

- dusza zwierzęca i podmiotowość zwierzęcia; zdolność zwierzęcia do cierpienia fizycznego i psychicznego;
- związki analogii pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem i relacja pierwotność - pochodność jako podstawa solidarności i współczucia dla zwierząt;
- moralna wartość cielesności: życia zmysłowego i afektywnego;
- natura jako samoistne dobro rodzące obowiązek poszanowania go; zwierzę jako stworzenie boże; dobro gatunku zwierzęcego a dobro indywiduum zwierzęcego;
- animalność ludzka jako integralny moment człowieczeństwa i ewentualność wynikania stąd zobowiązań moralnych wobec zwierząt jako pochodnych od zobowiązań wobec ludzi;
- możliwość podmiotowania uprawnień przez byt nierozumny, *resp.* zastępczo-opiekunczego podmiotowania tych uprawnień w formie obowiązków przyjmowanych przez rozumnych opiekunów;
- świat zwierzęcy jako przedmiot władztwa człowieka i wynikająca stąd odpowiedzialność za zwierzęta i ich dobro.

2. 2. Erudycyjną podstawą dla filozoficznego badania zagadnienia jest:

klasyczna teoria duszy zwierzęcej u Arystotelesa i w scholastyce; teologiczny dyskurs odnoszący się do władztwa człowieka nad przyrodą - na gruncie katolickim i protestanckim; teologia ciała; nowożytna tradycja mechanistyczno-behawioralnego ujmowania zwierzęcości; animalistyczna i behawiorystyczna psychologia człowieka; ewolucjonizm; witalizm niemiecki (np. E. Nietzsche) i francuski (np. H. Bergson); fenomenologia cielesności (np. M. Merleau-Ponty); ekonomiczne, strukturalistyczne i semiotyczne koncepcje cielesności (od B. Spinozy i G. W. Leibniza po S. Freuda, M. Foucault i G. Deleuze'a).

2. 3. Z pragmatycznego punktu widzenia bioetyka rozważa w związku z prawami zwierząt następujące kwestie:

- określenie równowagi pomiędzy interesem ekonomicznym człowieka a powinnością ograniczania cierpień zwierząt dla różnych typów przypadków;
- określenie standardów uznawania konieczności przeprowadzania doświadczeń medycznych na zwierzętach;
- określenie zobowiązań ludzkości i państw wobec gatunków zwierzęcych jako bogactw natury;

- określenie charakteru terytorialnego władztwa człowieka nad Ziemią i standardów uzgadniania roszczeń terytorialnych człowieka z potrzebami gatunków zwierzęcych;

- uściślenie zobowiązań wynikających z naturalnego lub intencjonalnego udomowienia gatunków bądź indywiduów zwierzęcych oraz sposobów respektującego wolność osobistą chronienia zwierząt przed aktami sadyzmu i inną niekonieczną opresją.

2. 4. Spekulatywna płaszczyzna zagadnienia praw zwierząt wydaje się być znacznie bardziej jednorodnie zorganizowana niż w przypadku zagadnienia eutanazji. Jeśli nawet jest kwestią sporną, na ile życie psychiczne zwierząt jest podobne do życia psychicznego ludzi, to i tak raczej nie ma trudności w wykazaniu, że człowiek odpowiada w pewnym stopniu za zwierzęta, a więc że podlegają one jakiejś ochronie, również prawnej. Jednakowoż, nie będzie zarazem kwestią sporną to, że zwierzęta nie są ludźmi i że nie przysługuje im pełnia praw ludzkich. Są to ogólniki, jakich dostarczyć może sferze praktycznej dyskurs filozoficzny. Sam w sobie jest on zresztą bardzo bogaty w treść, ciekawy i ważny, wszelako jego wyniki mają charakter właśnie pewnych określeń ogólnych. Taka jest już bowiem natura spekulacji, że prowadzi do pełnych treści pojęć, a nie do pomiarów i innych określeń empirycznych. Tymczasem praktyczno-prawna problematyka praw zwierząt ma wybitnie empiryczny charakter i chodzi w niej o konkretne zastosowanie imperatywu poszanowania praw zwierząt, z uwzględnieniem faktu, że nie są to (i z istoty nie mogą być) prawa równe ludzkim. Wymienione powyżej trudne zagadnienia praktyczne z pewnością łatwiej jest rozważać mając za sobą dojrzałą świadomość moralną w kwestii praw zwierząt oraz język pomocny w jej wyrażaniu. Nie ma jednak szans na to, aby filozoficzne rozważania bezpośrednio pomogły na przykład ustalić granicę rezerwatu albo określić procedurę sprawdzania, czy zamierzone doświadczenia na zwierzętach nie były już gdzieś przeprowadzane, a wobec tego należy ich zaniechać.

### **3. Zagadnienie odpowiedzialności państwa za stan zdrowia narodu.**

3. 1. W sferze czysto spekulatywnej należałoby rozważyć co następuje:

- istota państwa i wynikające stąd wzajemne zobowiązania obywatela i państwa;
- nadrzędność państwa jako dobra wspólnego a służebność państwa wobec obywateli;
- natura odpowiedzialności: odpowiedzialność wspólnoty za jednostkę i za siebie samą; odpowiedzialność jednostki za wspólnotę i za siebie samą;

- istota zdrowia i suwerenność człowieka w postępowaniu wobec własnego ciała na tle ogólnego zagadnienia wolności i prawa do samostanowienia istoty rozumnej;

- podstawa prawomocności polityczno-pragmatycznych aktów państwa mających na uwadze dobro ponadindywidualne, jakim jest ogólna, statystycznie pojęta zdrowotność narodu, a nie dobro (np. zdrowie) konkretnej jednostki;

### 3. 2. Podstawa erudycyjna:

klasyczne teorie państwa i władzy: Platon, Arystoteles, Tomasz, J. Locke, T. Hobbes, I. Kant, G. W. F. Hegel; kontrowersja autorytarnej i liberalnej koncepcji państwa; socjalistyczna idea opiekuńczości i sprawiedliwości społecznej i jej liberalna krytyka; prawo do stanowienia o własnym ciele na tle zagadnienia indywidualnej wolności oraz jej stosunku do interesu wspólnoty; zagadnienie umowy społecznej i uprawnień fundamentalnych, przysługujących niezależnie od statusu.

### 3. 3. Z pragmatycznego punktu widzenia problem rozkłada się na kwestie następujące:

- określenie trybu podejmowania przez państwo zobowiązań w stosunku do zdrowotności społeczeństwa i ustalania źródeł finansowania polityki zdrowotnej państwa;

- określenie stopni zobowiązań publicznych (państwowe, samorządowe, samopomocowe, filantropijne), rozkładu odpowiedzialności za zdrowie publiczne pomiędzy podmioty publiczne oraz znaczenia udziału własnego jednostki (ubezpieczenie indywidualne);

- określenie kryterium demarkacji podstawowej i specjalnej opieki medycznej i określenie powszechnych uprawnień do ochrony zdrowia;

- indywidualnie i społecznie ukierunkowane działania państwa w dziedzinie zdrowia publicznego; strategie epidemiologiczne i związane z nimi priorytety finansowe państwa w dziedzinie ochrony zdrowia;

- konflikty pomiędzy wydatkami na ekskluzywne paliatywne usługi medyczne a działaniami profilaktycznymi i epidemiologicznymi w zdrowiu publicznym oraz zasady ich rozwiązywania;

- ocena elementu manipulacji i propagandy w profilaktycznych zdrowotnych programach edukacyjnych.

### 3. 4. Kwestia obowiązków państwa w zakresie zdrowia publicznego jest jedną z tych, które stanowią o radykalnej odrębności programów politycznych wychodzących ze stanowiska liberalnego w stosunku do pozostałych programów mających oparcie w klasycznych stanowiskach filozofii politycznej. Ściśle liberalne stanowisko w zasadzie odbiera państwu zasadniczy dla autorytarnych lub przynajmniej patriarchalistycznych koncepcji przywilej pierwszeństwa w stosunku do jednostki. Odbiera mu też prawo do sprawo-

wania władzy nad ciałem ludzkim, tak dobitnie wyrażone w często spotykanym w historii kwalifikowaniu samobójstwa jako przestępstwa. W liberalnym państwie każdy jest panem samego siebie, a wobec tego i władza nie ma w zasadzie żadnych moralnych zobowiązań wobec obywateli, a raczej jedynie zadania, do jakich została delegowana, żeby nie powiedzieć „wynajęta”.

Skoro więc na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że teoretyczny liberalizm dostarcza argumentów przeciwko prowadzeniu przez państwo jakiejś szerszej zakrojonej i na poczuciu odpowiedzialności za zdrowie narodu opartej polityki zdrowotnej, to przy bliższym wejrzeniu okazuje się, że tak nie jest. Nie ma bowiem żadnych przeszkód, aby w demokratycznym procesie społeczeństwo obarczyło władzę akurat takimi zadaniami. Natomiast wszystkie koncepcje „patriarchalne”, owszem, rekomendują prowadzenie polityki zdrowotnej z racji moralnych i ideowych, ale znów, tak jak w przypadku ochrony zwierząt - nie są w stanie dostarczyć żadnych szczegółowych wskazówek, które byłyby pomocne w budowaniu koncepcji zdrowia publicznego w państwie, co przecież jest praktyczną istotą zagadnienia.

Jak sądzę, z przedstawionych przykładów, zaczerpniętych z możliwie najbardziej różniących się pomiędzy sobą płaszczyzn bioetyki wyraźnie widać, że szanse rzeczywistego, a nie jedynie retorycznego nawiązywania przez praktyczną, społecznie pożądaną bioetykę do źródłowej, wielkiej tradycji filozoficznej są iluzoryczne. Nie ma ciągłego przejścia od metafizycznej i spekulatywnej etyki do praktycznej, politycznie przydatnej bioetyki. Jest to teza o dramatycznej wymowie, zważywszy jak bardzo zależy bioetykom na jednym i drugim jednocześnie: na rzetelnym uprawianiu filozofii i na społecznej przydatności ich pracy.



ZDZISŁAW CACKOWSKI  
UMCS w Lublinie

## SPRAWY EDUKACJI<sup>1</sup> Szkoła, oświata, wychowanie

### ISTOTNE WYZNACZNIKI EDUKACJI NARODOWEJ W POLSCE

1. *Nadrzędny cel wychowania.* Za cel najwyższy wychowania skłonny jestem uznać łączenie ludzi, to znaczy tworzenie poczucia wspólnoty ludzkiej w rodzinie, szkole, miejscu pracy, w państwie, we wspólnocie narodowej, wreszcie ogólnoludzkiej. Rzeczywistość pozytywnie wychowująca, to taka rzeczywistość, która sprzyja powstawaniu takiego poczucia wspólnotowego.

Kształtowanie coraz szerszego (aż do powszechnego) poczucia wspólnotowego ludzi wymaga tworzenia realnych warunków współpracy ludzi różnych ras, różnych zwyczajów, kultur, religii oraz zakłada uznanie i akceptację tej różnorodności ras, kultur, religii i zwyczajów. Wszelkie realia - ekonomiczne, społeczne, polityczne, kulturowe, religijne - dzielące i przeciwstawiające sobie ludzi, budzące dążenia do eksploatacji i panowania z jednej strony, a uczucia lęku, zagrożenia i ksenofobii z drugiej są realiami dzielenia ludzi i przeciwstawiania ich sobie, są realiami generującymi uczucia nienawiści. Wszelkie doktryny oraz ideologie, które przypisują sobie wyłączne prawo do głoszenia zasad Prawdy, Dobra i Piękna, wyłączne prawo prowadzenia ludzi ku „zbawieniu” przeciwdziałają tworzeniu kultury wspólnotowej ludzi.

Co sprzyja, a co przeszkadza w tworzeniu realiów i ducha wspólnotowości?

2. *Wychowanie dla demokracji, równości i partnerstwa, czy wychowanie wobec nierówności?* **Sprzyja** temu demokracja życia politycznego, bowiem jest ona praktyką kształtowania partnerstwa ludzi o różnych postawach politycznych. Modne dzisiaj hasło wychowania dla demokracji wyznacza wychowaniu kierunek: ku partnerstwu, ku współdziałaniu ludzi o różnych opcjach politycznych. Hasło to wskazuje na środek/narzędzie osiągania partnerskiego współdziałania: argument, argumentację, przekonywanie, nie zaś nakaz, nie posłuszeństwo wyłącznie i przede wszystkim. W ten sposób sytuacja ogólnospołeczna wyznacza istotny element programowy dla szko-

<sup>1</sup> Jest to rozwinięta postać wystąpień podczas Zjazdu Pedagogicznego w Poznaniu (20-22 września 1998 r. ).

ły: partnerskie współdziałanie różnych ludzi jak wartość, umiejętność przekonywania jako sposób zachowania się wobec drugiego człowieka.

Praktyka demokracji przywołuje najszczytniejszą wartość humanizmu: równość i braterstwo ludzi.

Przeszkadza temu praktyka społecznej nierówności ludzi osiągająca skalę przerażającą. Ta ekonomiczno-społeczna warstwa rzeczywistości wychowawczej, wychowującej woła o wychowanie dla nierówności, dla podporządkowania jednych (wywłaszczonych, biednych, najemników, bezrobotnych) innym (uwłaszczonym, bogatym pracodawcom). Ta rzeczywistość wymaga i tworzy sytuację nierówności, panowania i bezapelacyjnego podporządkowania. Jedni są tu - z racji wyróżnienia majątkowego - władni, silni i lepsi, drudzy zaś - podwładni, słabsi i gorsi.

Więc jak wychowywać: dla partnerstwa i równości, czy wobec nierówności? Jeśli w rzeczywistości, którą wyżej przedstawiłem, wybierze się wariant pierwszy, zamykając oczy na drugą tę rzeczywistość składową, to taki program wychowawczy będzie boleśnie zgrzytał w kontakcie z realiami życia.

Jeśli natomiast wybierze się wariant drugi, to powstanie dramatyczne pytanie o to, jak wychowywać wobec nierówności: dla pogodzenia się z nią i dla jej akceptacji, czy dla buntu? W pierwszym przypadku trzeba biednych przyzwyczaić do samopoczucia niższości, uległości, pokory, wpajać im samopoczucie niepowodzenia zasłużonego, zaś bogatych utwierdzać w przekonaniu o zasłużonym wyniesieniu: jesteście bogatsi, bo jesteście lepsi; bogaci takiej perswazji potrzebują, bo niekiedy (może nawet często) ludzie bogaci źle się czują w otoczeniu biedy.

Więc jak wychowywać: dla równości/demokracji, czy dla nierówności? Pedagogiczne środowiska opiniotwórcze nie chcą chyba dostrzegać tego dramatycznego pytania, zamykają oczy na ten drugi składnik naszej rzeczywistości wychowawczej. Nie stawiają też sobie pytania, czy wychowywać dla nierówności, czy też przeciwko niej. Ale milcząco odpowiedź się kształtuje (w bezradności życia, w masowych środkach propagandy, w jakimś stopniu także w milczeniu szkoły). Jest to odpowiedź-program pogodzenia się, przystosowania: **Ludzie nie są równi! Równość i partnerstwo to tylko słowa!**

Tej dramatycznie narastającej nierówności udziału w dobrach materialnych (nędza, niedożywienie, także niedożywienie dzieci! ) i w dobrach kultury (niedokształcenie) towarzyszy obojętność społeczna - świadectwo spadku wrażliwości moralnej. Szerzy się w praktyce zasada: każdy za siebie. Pan Bóg za wszystkich. Środowiska pedagogiczne też wobec tej kwestii milczą, bo nie są dopuszczone do głosu. To chowanie głowy w piasek jest niebezpieczną krótkowzrocznością. Możemy być bezradni wobec jakiejś sytuacji i wynikającego z niej problemu, ale przynajmniej tej bezradności nie ukry-

wajmy. Rzeczywistość, która z taką mocą narzuca wychowanie dla nierówności, może niebawem zagrozić także demokracji.

Pozwolę sobie tu przytoczyć słowa Ludwika Flecka, który w dyskusji nad referatem Tadeusza Tomaszewskiego o psychologii obozowej (rzecz działa się w Lublinie 4 grudnia 1945 r. ) mówił o konieczności przygotowania ludzi (bo zło nie śpi, nieszczęścia mogą się powtarzać! ) do obrony przed uległością wobec oprawców, która w obozach hitlerowskich była „... *wynikiem propagandy rzekomej 'wyższości' Niemców oraz ich specjalnego przeszkolenia w zachowaniu się rozkazodawczym i władczym. Wielu więźniów odczuwało nie tyle strach przed prześladowcą, ile pewnego rodzaju specyficzną, niewolniczą 'cześć'. Środkiem zasadniczym byłoby tutaj wychowanie ludzi w poczuciu prawdziwie demokratycznej równości*”.

Jak wychowywać ludzi w poczuciu prawdziwie demokratycznej równości, gdy rzeczywistość **BRUTALNIE WYCHOWUJE dla nierówności**?

3. *Równość szans*. Równość szans ludzi nie wynika z ich naturalnego, biologicznego wyposażenia. Jest ona funkcją iloczynu wyposażenia naturalnego oraz wyposażenia edukacyjnego. Upośledzenie materialne (bieda, a nawet nędza) wielu rodzin degraduje zdrowie fizyczne dziecka w takich rodzinach, ograniczając perspektywy jego rozwoju duchowego. Na tę degradację materialną nakłada się niższa jakość wykształcenia i wychowania, która jest udziałem uboższych warstw społecznych na wszystkich szczeblach szkolnictwa - od szkoły podstawowej aż do wyższej. Wszystkie te okoliczności sprawiają, że równość szans staje się sloganem, pustym frazesem.

Mamy tu do czynienia z dewastacją materialną i duchową życia wielu jednostek (nie wiem, jaka to wielość, ale przypuszczam, że chodzi o dziesiątki lub setki tysięcy). Można też na ten dramat losów jednostkowych spojrzeć z punktu widzenia interesu społecznego, narodowego: jakież to ogrom marnotrawstwa sił fizycznych i duchowych narodu!

4. *Margines społeczny, obszar generujący zagrożenia, wołanie o represje, lęk przed człowiekiem: homo homini...* Rzecz jasna, że nie można na serio programować pełnej równości społecznej, bowiem pewien poziom nierówności wynika z wyposażenia indywidualnego ludzi, z ich - nawet przy równych szansach - efektywności w nauce, w aktywności zawodowej i społecznej. Ten pewien poziom zróżnicowania jest przesłanką twórczej konkurencji, a przez to efektywności życia społecznego - ekonomicznego i kulturalnego.

Nie ma też rady na pewien poziom nadużyć, które muszą być efektem kreatywnego funkcjonowania zasad konkurencji i różnicowania życia społecznego. Zło w bardzo dużej mierze ma korzenie w dobru, które - zawsze!

- rodzi tendencje do jego nadużycia. Chodzi jednak o jakąś miarę, o jakąś granicę tych nadużyć.

Powody do niepokoju istnieją i krzyczą: bezrobocie, rosnący obszar społecznego marginesu - biedy oraz, co ma szczególną moc wychowawczej destrukcji, poniżającego poczucia zbędności. Z tego poczucia zbędności dużej grupy ludzi rodzi się żywiołowy, często okrutny w formach bunt. Mamy więc rzeczywistość masowego przestępstwa i zbrodni, która wciąga już nieletnich.

Tak więc ludzie tego rozległego obszaru biedy, zbędności i bezsilności, szukają swojej siły inaczej i stają się silni inaczej, silni przestępstwem i zbrodnią. Rzeczywistość ich demoralizuje i oni się sami demoralizują.

Ale ta demoralizacja sięjąca spustoszenie w obszarze ludzi marginesu przenosi się też na drugą stronę. Ludzi pomyślnej strefy życia społecznego przestępczość i zbrodnie tamtych dotyczą, wręcz terroryzują. Ludzie skuteczni, ludzie sukcesu, ludzie zdolni, a nawet wybitni, okazują się bezsilni, a ich bezsiła ich ogłupia, bo już nie potrafią dostrzec autentycznych źródeł ogromnej fali przestępczej przemocy i widzą tylko przemoc legalną jako remedium na przemoc przestępczą: *Homines hominibus - lupi!*

**Po obu stronach tej realnej bariery społecznej, na przerażającym podglebiu bezsiły, rośnie wartość przemocy. Gromadzą się więc złowrogo psychospołeczne przesłanki ideologii i polityki przemocy.**

5. *Kondycja zawodowa nauczycieli.* Kondycja zawodowa nauczycieli jest we wszystkich krajach świata, nawet tych najbardziej ucywilizowanych, poniżej znaczenia tego zawodu w rozwoju cywilizacyjnym i kulturowym społeczeństw. Polska, o ile się od tej smutnej normy odchyła, to odchyła się w kierunku niekorzystnym.

W latach pierwszej „Solidarności” rozlepiano na murach miast tezę Włodzimierza Lenina, wedle której **„Państwo policyjne to takie, w którym policjant zarabia więcej niż nauczyciel”**. Ten cytat miał być, i faktycznie był, obelgą dla tamtego ustroju. Tej obelgi dzisiaj nikt nie przywołuje, choć sytuacja nauczycieli jest równie jak w tamtych latach żalosna, a dodatkowo pogłębia ją i dramatyzuje fakt, że pewne pozanauczycielskie rodzaje aktywności ludzkiej są w obecnym ustroju satysfakcjonowane z hojnością wręcz gigantyczną oraz fakt, że nauczyciele pozbawieni zostali prawie wszystkich oznak honorowania symbolicznego, którymi za czasów PRL w pewnym stopniu jednak chroniono środowisko nauczycielskie przed poczuciem pełnej degradacji. Obecnie wszystko sprowadza się do satysfakcji pieniężnej, a ta nauczycieli nie satysfakcjonuje, ale ich w sposób wręcz obraźliwy dyskwalifikuje, nawet poniża.

Słowem, faktem jest pauperyzacja absolutna zawodu nauczycielskiego powiększana przez pauperyzację względną, czego efektem jest już nie spadek prestiżu zawodu nauczycielskiego, ale wręcz pogarda wobec niego, pogarda wymuszana przez sytuację, w której liczą się tylko i wyłącznie trzy rzeczy: pieniądze, pieniądze i pieniądze!

**6. Powołanie nauczyciela.** W zawodzie nauczycielskim, jak w każdym innym, rządzi zasada współmierności płacy i pracy. Ale nauczanie nie jest i nie może być tylko zawodem, jest ono także powołaniem.

Czy w naszych warunkach, w których wszystkie wartości redukowane są do jednej - pieniądza, w których nawet kapłan coraz częściej komercjalizuje swoje usługi, czy w takich warunkach można - patrząc w oczy nauczycielom - mówić o powołaniu? **Można i trzeba, mimo wszystko!**

Powołanie i subiektywne poczucie spełniania go jest w obecnej nędznej sytuacji tego zawodu istotnym warunkiem i sposobem obrony dobrego, a przynajmniej znośnego samopoczucia nauczyciela. Samo „tłuczenie kamieni dla chleba” byłoby nie do wytrzymania; potrzebna tu jest świadomość udziału „w budowaniu świątyni”.

Konieczne jest jednak jak najszybsze podjęcie efektywnych działań w zakresie poprawy warunków zawodowych pracy nauczyciela, żeby szyderstwo płynące z nędzy tych warunków nie dyskredytowało nauczycielskiego powołania, żeby kształtowanie tego powołania nie było tak przeciwne rzeczywistej sytuacji!

**7. Kształcenie nauczycieli.** W parze z tą urągliwą kondycją materialną nauczycieli idzie sposób i poziom ich przygotowywania do zawodu, sposób i poziom ich kształcenia.

**a.** Punktem wyjścia jest, rzecz jasna, negatywna selekcja samych kandydatów na studia nauczycielskie. Ten czynnik działał pustosząco od lat. W latach 90. nie tylko jego niszczyielska moc nie została ograniczona, ale wręcz wzmocniona niskimi zarobkami nauczycieli i gwałtownym wzrostem finansowej atrakcyjności innych zawodów.

**b.** Od dawna też w środowisku uczelni wyższych (wśród profesury i wśród studentów) utwierdziło się przekonanie i odpowiednie do tego przekonania postępowanie w wymaganiach i w ocenianiu studentów, że w zawodzie nauczycielskim wystarczają najnędzniejsze kwalifikacje. Ta ideologia trwa i wzmacnia się.

**c.** O ile w punktach **a** i **b** wymieniałem przykre okoliczności z czasów PRL, które w RP - nie osłabiane, ale wzmacniane - trwają, o tyle teraz wymienić mi wypada smutne jakości nowe. Chodzi przede wszystkim o komercjalizację wykształcenia, w której głównym motywem jest zarobek, a motywy wyższe

(chęć poznawania, radość wiedzy, poczucie nauczycielskiego powołania) są ograniczane lub wręcz eliminowane.

Ciągłym zmniejszaniem dotacji budżetowych zmusza się uczelnie państwowe kształcące nauczycieli (w tym przede wszystkim uniwersytety) do łątania dziur budżetowych masówką płatnych studiów zaocznych, w tym studiów nauczycielskich. Nie przybywa kadry, nie poprawiają się warunki lokalowe, biblioteczno-czytelniane i laboratoryjne, a przybywa studentów. Przeciążenie dydaktyczne kadry musi obniżyć poziom tego kształcenia. Musi też w tych warunkach zmniejszać się wysiłek badawczy pracowników, co powoduje groźną w skutkach dewastację intelektualną środowiska. Słowem, za daleko już zaszło od lat trwające narzucanie działaniom uczelni państwowej komercyjnej motywacji. Odbija się to negatywnie na działalności naukowej i edukacyjnej tych uczelni; w szczególności odbija się to negatywnie na poziomie przygotowywania nauczycieli.

Motywacja komercyjna, jak powiedziałem, odgrywa nazbyt dużą i przez ten nadmiar dewastującą rolę w aktywności edukacyjnej państwowych uczelni wyższych. W prywatnych natomiast uczelniach wyższych, w szczególności kształcących nauczycieli, jest to motywacja główna, a w wielu przypadkach wręcz jedyna. **Student** - jak na swoje, przeważnie nader skromne możliwości - **drogo płaci, a uczelnia tanio kształci**. Tanio, bo: bez bibliotek, bez należytego wyposażenia, serwując zajęcia podczas zjazdów (chodzi o studia zaoczne) po 10 i więcej godzin dziennie. W tych warunkach kadra (z konieczności dorabiania przeciążona), mimo - na ogół - wysokich kwalifikacji i maksymalnego wysiłku nie może osiągnąć dobrych wyników.

Pamiętajmy jeszcze o warunkach domowych i środowiskowych studentów tych zaocznych studiów: brak bibliotek z przyzwoitym wyposażeniem, brak biblioteczek domowych, szkoda nawet (ze względu na ceny) formułować postulat nabywania książek, brak nawyków czytelniczych...

Może z czasem najslabsze z tych uczelni upadną, a ostaną się najlepsze. Ale jeśli się wszystko pozostawi „niewidzialnej ręce rynku”, to koszty selekcji mogą być nader wysokie. **Konieczny jest jakiś kompetentny i rzetelny nadzór, który przyspieszałby upadek szkół wyższych, które nie spełniają elementarnych wymogów w zakresie wyposażenia i poziomu kształcenia.**

Dla niektórych, tych najzamożniejszych, jest pocieszenie: to nie nauczyciele wyedukowani na owych licznych studiach licencjackich, a nawet i magisterskich będą nauczali ich dzieci i ich wnuków. Zamożni znajdą zapewne dobrych nauczycieli dla swoich dzieci. Jest to pocieszenie dla 20 % rodziców i dzieci. **A RESZTA?**

**8. Kościelny i szkolny system edukacyjno-wychowawczy.** Słowa „system” użyłem w tytule raczej w luźnym znaczeniu, a jednocześnie - chyba to

każdy wyczuwa - w odniesieniu do edukacji kościelnej słowo „system” jest o wiele bardziej zasadne niż w odniesieniu do edukacji szkolnej. System edukacji narodowej, to raczej *tak zwany* system (wieloczołnowy, słabo scentralizowany nawet w okresach wielkiego centralizmu, atakowany ciągle krytyką z zewnątrz, w dużym stopniu spontanicznie zmienny, zmienny także z powodu ciągłego dopływu treści nauczania). Natomiast system kościelny, pod każdym z wymienionych względów, jest o wiele bardziej systemem (autentycznie scentralizowany, niezależny od zewnętrznych wpływów, wolny od spontanicznej zmienności, a także wolny od zmienności dyktowanej przez niezależne od systemu przemiany treści wychowawczo-edukacyjnych). Można by powiedzieć, że w pierwszym wypadku mamy do czynienia z **systemem (s)**, a w drugim z **SYSTEMEM (S)**.

W dziejach edukacji europejskiej ostatnich kilkunastu stuleci wyróżniam dla potrzeb tych rozważań trzy epoki: epokę wyłączności S; epokę dwu systemów (Ss) z rolą nadrzędną systemu kościelnego; nowożytną epokę dwu systemów (sS) z dominującą rolą s.

Jak się rzeczy mają w obecnej Polsce? Jesteśmy w drodze od sytuacji kształtowanej w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej do sytuacji obecnej - w Rzeczypospolitej Polskiej. W PRL wymienione dwa systemy sytuowały się jeden obok drugiego, już to ze sobą konkurując, już to walcząc o rząd dusz. Konkurencja lub walka wyznaczały relacje między S i s, ich współdziałanie, owszem, zdarzało się, ale miało raczej drugorzędne znaczenie. W RP natomiast systemy te zbliżają się ku sobie (nawet przestrzennie, bo S wszedł mocno na teren szkoły), ale nie wiadomo jeszcze jaki wariant stosunków między nimi się ukształtuje. Teoretycznie są trzy możliwości: **Ss**, **sS** oraz partnerstwo **s-p-S**.

Fakty, które się dokonały w ostatnich latach, wskazują kierunek przemian edukacyjnych w Polsce jako kierunek ku **Ss**. **W Ss** system kościelny pozostaje - jak za bardzo dawnych dobrych dla Kościoła czasów - zamknięty, oddzielony od ocen zewnętrznych, impregnowany na krytykę. Słowem, **S** w aktualnej rzeczywistości edukacyjnej jest niezależny od s, ale nad s panuje, a w każdym razie do takiego panowania dość skutecznie dąży.

Ten stan rzeczy jest wysoce szkodliwy dla kultury edukacyjno-wychowawczej społeczeństwa polskiego. Konieczne jest przeciwdziałanie utwierdzaniu się tendencji prowadzącej ku **Ss** i tworzenie warunków sprzyjających partnerstwu, czyli układowi **s-p-S**.

Partnerski udział kościelnej edukacji w całościowym systemie edukacji narodowej wymaga równoprawności obu systemów - s i S. A co to znaczy? Znaczy to, że tak samo, jak cele, treści i metody edukacyjne s podlegają publicznej ocenie, tak też ocenie publicznej podlegać muszą cele, treści i metody kościelnych działań edukacyjnych. Bez spełnienia - choćby w pewnym

minimalnym stopniu - tego warunku całość edukacji narodowej będzie wypaczała moralnie i umysłowo Polaków.

Jednym z przejawów intelektualnej demoralizacji płynącej z obecnego stanu rzeczy, w którym treści i metody nauczania kościelnego znajdują się poza osądem publicznym, jest **fenomen dwugłowia**. Polega on na tym, że prawdy wiedzy i prawdy kościelnego nauczania układane są przez tego samego człowieka w dwu różnych głowach, które w ogóle ze sobą nie rozmawiają, a w każdym razie nie rozmawiają na serio, wzajemnie się nie niepokoją. Wszyscy w tej sytuacji mają święty spokój: osoba wierzącego i kształcącego się lub wykształconego człowieka, bo wiedzę z *Biblii* czerpaną o stworzeniu świata i człowieka pięć tysięcy lat przed Chrystusem kładzie on sobie do jednej głowy, a wiedzę naukową o powstaniu obecnego wszechświata (piętnaście miliardów lat temu) i o początkach antropogenezy (ok. trzy miliony lat) do drugiej głowy; nie ma z takim wierzącym i z takimi wierzącymi a wykształconymi ludźmi kłopotu ksiądz proboszcz; nie mają kłopotów biskupi; nie ma i papież.

A przecież skandal narasta; prędzej czy później pewnie eksploduje. Niech mnie tu wspomogą słowa wielkiego współczesnego historyka francuskiego i katolika Jeana Delumenau: „*Zaczyna się oto nowa afery Galileusza, która może potrwać jeszcze dłużej niż pierwsza. Nasza wiedza naukowa na temat ewolucji sprowadza do zera wartość fundamentalistycznego odczytywania ksiąg Genezis*” (*"Le Monde"*, 27 XII 1992). Więc pytanie do środowisk opiniotwórczych działających w systemie edukacji narodowej: jak my sobie z tym młyńskim kamieniem na umysłach ludzkich poradzimy? Mniej ważne, ale też istotne pytanie: jak sobie Kościół z tym poradzi? Pierwszy warunek poradenia sobie przez wszystkich, w tym przez Kościół, z tą sprawą, to uświadomienie sobie i odczucie znaczenia owej „nowej afery Galileusza”. Uświadomienie sobie tej „afery” także przez pozakościelne środowiska pedagogiczne jest warunkiem koniecznym poradenia sobie z tym młyńskim kamieniem w skali ogólnospołecznej, bo to nie tylko sprawa kościelna. Najgorszym sposobem na ten kłopot byłoby dalsze trzymanie „prawd wiary” w obszarze wyjałowionego ze znaczenia rytuału, co się dzieje od tak dawna i co owocuje zupełną bezmyślnością wiary i wierzenia. Ocean niewiedzy katolików o treściach własnej wiary jest tego owocem. Te treści są wręcz lekceważone przez przytłaczającą większość wykształconych katolików. One nie uczestniczą w życiu umysłowym. Są to treści na niby, hipostazy (po szczegóły w tej sprawie odsyłam zainteresowanych do Władysława Witwickiego *Wiary oświeconych*).

To, co wyżej powiedziałem o antropologii oraz o „antropologii” kościelnej, to tylko przykład. Przecież cały *Stary Testament* jest wielkim wyzwaniem wychowawczym. Problem nie był tak drastyczny dawniej, gdy Kościół



nie tylko nie zachęcał swoich wiernych do czytania Biblii, ale wręcz przeciwnie. Teraz, po *Vaticanum II*, zaczęło się to zmieniać, choć zapewne wiele czasu jeszcze upłynie zanim katolicy autentycznie do tej lektury „Słowa Bożego” się zaborą, ale nie ulega wątpliwości, że w miarę autentycznego wczytywania się w *Biblię* włosy im będą dęba stawały, a Kościołowi przybywać będzie kłopotów. I nie tylko Kościołowi, ale całemu procesowi wychowawczemu, bo przecież wychowanie kościelne jest tej całości częścią. Więc nie należy sprawy odkładać. Trzeba czym prędzej zacząć odczytywać *Biblię* jako ludzkie świadectwo, świadectwo człowieka o człowieku. Trzeba odciążyć Boga (Prawdę, Dobro i Wszechmoc) od tych bezceństw, które *Biblia* mu przypisuje i przywrócić je wszystkiemu autentycznemu ich sprawcy - człowiekowi, a dokładniej - ludziom tamtych dawnych, jeszcze bardziej niż dzisiejsze, barbarzyńskich czasów.

Dodam tu zaraz dla jasności, że *Stary Testament* daje nie tylko świadectwo dawnego barbarzyństwa. Są w nim także mądrości i zasady życia o nieprzemijającej wartości. Trzeba więc wnikliwie czytać *Biblię*, odróżniając w jej treściach wartości i antywartości. Jedne i drugie są ważne i pouczające. *Biblia* więc wymaga świadomego jej odczytywania - odczytywania czułym intelektem i wrażliwym sumieniem. Postulat ten odnosi się nie tylko do *ST*, ale i do *NT*, choć ten ostatni jest świadectwem bez porównania wyższej wrażliwości moralnej niż pierwszy.

Kultowe (liturgiczne) czytanie Biblii w ogóle nie jest jej czytaniem. A trzeba lekturę Biblii promować. Najwyższy już czas, aby zacząć ją wprowadzać do programów szkół średnich.

To samo jeszcze ogólniej: system szkolny musi młodego człowieka wyposażyć choćby w elementarną wiedzę o religii i religiach, o chrześcijaństwie, ale nie tylko o nim. Katecheza katolicka nie tylko tego zadania nie spełnia, ale może nawet w jego realizacji przeszkadzać. Kościół nie jest moralnie i intelektualnie kompetentny do przekazywania wiedzy o religii i religiach. Jest on bowiem stroną we współzawodnictwie wyznań. **Kościół jest stroną działającą w oparciu o zasadę wyłącznego posiadania klucza do rozpoznawania PRAWDY I DOBRA.** A taka postawa dzieli ludzi, przeciwstawia ich sobie już na poziomie dzieciństwa. Co można i co możnaby uczynić, aby żadna katecheza nie dzieliła ludzi, nie przeciwstawiała jednych dzieci drugim?

Napisałem na początku tych rozważań, że najogólniejszym celem działań wychowawczych jest łączenie ludzi. Teraz powiem, że **pierwszym nakazem najlepszego z możliwych bogów jest właśnie ten: łączyć ludzi!** Nic więc nie może być większą obrazą tego **BOSKIEGO NAKAZU** jak dzielenie ludzi, przeciwstawianie ich sobie gdy są jeszcze dziećmi. Zdaję sobie sprawę, że trudny to dla Kościoła problem; widzę, jak trudno o najmniejszy

nawet krok w dziele chrześcijańskiego ekumenizmu, ale bez istotnego postępu na tej drodze katecheza (w tym przede wszystkim katolicka) będzie dzielić dzieci, czyli będzie tworzyć istotną barierę wychowawczą.

Wielkim wychowawczym ciężarem jest ten katolicki ekskluzywizm, to uświęcone i ciągle uświęcane przekonanie, że tylko przez katolicyzm droga wiedzie do „zbawienia”. Widzą to nawet niektórzy katolicy. „Wielkim mankamentem polskiego katolicyzmu jest przekonanie, że świat będzie dobry tylko wtedy, gdy wszyscy się na katolicyzm nawrócą” (bp Tadeusz Pieronek, „Gazeta Wyborcza” z 30-31 maja 1998). W istocie rzeczy, jak sądzę, chodzi o władzę i władczość, o ów ciągle nad Kościołem ciążyący „konstantynizm”.

**Stąd nastawienie na to, by: przekonywać, pozyskiwać, przyłączyć, podporządkować, zamiast SŁUŻYĆ I POMAGAĆ!**

Z tymi sprawami doktrynalno-fundamentalnymi, zwłaszcza z kościelnym „konstantynizmem” wiążą się i wynikają z nich metody kościelnego wychowania: dogmatyzm, posłuszeństwo, indoktrynacja granicząca wręcz z tresurą (i to od najwcześniejszego dzieciństwa), ograniczanie aspiracji do rozumienia, przytłaczający rozumienie ceremoniał - bizantyński wręcz ceremoniał.

A co ja, albo w ogóle środowisko pedagogów i nauczycieli do tego ma, przecież to są wszystko sprawy wewnętrzne Kościoła! Tak, ale i nie! Przecież efekty kościelnego wychowania mają istotne znaczenie dla wychowawczej działalności szkoły, dla wychowania całego narodu, ale moralnej i intelektualnej kultury narodowej. Kościół ma prawo, a nawet obowiązek, wypowiadania się o edukacji szkolnej i pozaszkolnej. Z tego prawa korzysta i to w dość szerokim zakresie. Szkoła i pozakościelne opiniotwórcze środowiska edukacyjne też mają prawo i obowiązek wypowiadania się na temat działalności edukacyjnej Kościoła. Z tych praw trzeba korzystać, obowiązki w tym zakresie trzeba wypełniać.

## **WYPOWIEDŹ W DYSKUSJI PANELOWEJ NA ZJEŹDZIE PEDAGOGICZNYM W POZNANIU**

**1. Przedwczesność.** Przeczytałem w drodze do Poznania na Zjazd Pedagogiczny teksty listów, które prof. Lech Witkowski wydał w książce (*Listy o edukacji*). Przeczytałem wszystkie teksty poza swoim. Wszystkie wydały mi się bardzo interesujące, niektóre wręcz wzbudzały moją zazdrość - „przecież to ja mogłem być je napisać”, ale nie napisałem. Słowem, już lektura opublikowanych tekstów zdewaluowała (może się jednak mylę, chciałbym się mylić!) mój własny tekst. Więc w tej chwili nie mam nastroju, by prezentować zawartość tego mojego listu. Bo ona jest dla mnie w tej chwili

przeszłością, a nastrój tej sali (udziela mi się!) trzyma mnie tu i teraz i wymaga, żąda nawet, bym mówił tu i teraz, pod wpływem tego, co dopiero co usłyszałem i pod wpływem tego widzę, co widzę, co ku mnie dociera z Państwa oczu i twarzy.

Ale mówić o sprawach dyktowanych przez nastrój tej właśnie chwili, to znaczy mówić, będąc nie całkiem, nie do końca przygotowanym.

Jestem więc tutaj, na tej trybunie przed Wami jakby **przedwcześnie**. Chcę tej chwili sprostać, chcę sprostac tematowi tej chwili, ale z góry wiem, że nawet jeśli mi się w zasadzie uda, to gdy z tej trybuny zejść - za godzinę, jutro, pojutrze, po jakimś czasie wewnętrznego wzbudzenia i wzburzenia - westchnę sobie: o, teraz, to ja bym Im powiedział, co należy i jak należy. Ale wtedy już będę daleko stąd.

Więc **przedwczesność**, ona mi się dość często zdarza, a sądzę, że zdarza się ona każdemu nauczycielowi, który przekazuje nie tylko wiedzę wcześniej przygotowaną (jakby już uprzedmiotowioną w gotowych formułach), ale przywołuje wiedzę i mądrość swoją, której nieoczekiwanie wymaga aktualne miejsce i chwila aktualna. Ja tę przedwczesność rozpoznaję zawsze jako byłą, rozpoznaję ją zawsze **jakby za późno**. Jakby za późno, bo to rozpoznanie wcześniejszej przedwczesności przyda mi się później, choć już nie będę mógł z tego rozpoznania skorzystać mówiąc właśnie do Państwa. Może powiem to komuś innemu. Ale i wtedy okaże się - niebawem - że znowu jestem przedwcześnie, że przecież można to było zrobić/powiedzieć inaczej, lepiej, mądrzej.

Taki jest los człowieka - **przedczesność i spóźnienie**.

Przeżywanie osobiste spóźnienia, uświadamianie go sobie i odczuwanie jest twórcze i jest przejawem twórczego ducha. Nie da się całkiem uniknąć spóźniania się; życie nas zawsze wyprzedza, sytuacje pedagogiczne i wychowawcze zawsze nas - nauczycieli w jakiejś mierze zaskakują, i tak będzie zawsze. Zawsze w jakiejś mierze będziemy mądrzy dopiero po...! Ale dobre i to, to może się przydać na przyszłość, choć w każdej przyszłości będzie coś zaskakującego, wobec czego będziemy nieprzygotowani, więc wobec czego staniemy przedwcześnie.

Gdyśmy byli uczniami, to wtedy było za wcześnie, aby nauczycieli naszych i wychowawców docenić i wyrazić im swoje uznanie; gdyśmy zaś sami stali się nauczycielami i doświadczyli trudu nauczycielskiego, to tym samym dojrzelśmy do uznania i wdzięczności, ale jej adresaci już się od nas oddalili, już są za daleko, często wręcz „po drugiej stronie bytu”. Odpłacamy to naszym uczniom, którzy są zbyt jeszcze młodzi (**przedczesność**), aby to docenić, to przyjdzie później (**za późno**, niekiedy).

2. *Niepełnosprawność*. Z tego, co powiedziałem o naszym ludzkim permanentnym opóźnieniu wobec każdego tu i teraz, można wysnuć wniosek o zasadniczej niepełnosprawności człowieka. Tu chodzi o niepełnosprawność egzystencjalną człowieka, a nie o niepełnosprawność niektórych ludzi, o czym traktuje pedagogika specjalna. Człowiek z istoty rzeczy jest niepełnosprawny. Nawet, gdyby sprawność człowieka rozpatrywać w jej odniesieniu do tego świata, który tworzony jest i odsłaniany przez działalność samego człowieka, to i tak efekty działań ludzkich w znacznej mierze wykraczają poza ludzkie świadome dążenie i poza skuteczność instrumentów (materialnych i duchowych), którymi człowiek aktualnie dysponuje. Człowiek zawsze jest w pewnym zakresie uczniem czarnoksiężnika, bo skutkami swoich działań wykracza poza swoją aktualną moc, poza aktualne środki skutecznego panowania nad swoimi wytworami.

Świat każdego ludzkiego pokolenia (rzecz jasna, w określonej wspólnocie ludzkiej) zawiera w sobie co najmniej trzy warstwy: warstwę A (wobec której instrumentalia materialne i duchowe działań tego pokolenia są całkiem skuteczne), warstwę B (wobec której owe instrumentalia są adaptabilne) oraz warstwę C (wobec której są one całkiem bezradne).

Aktualnie żyjące pokolenie każdej epoki powiązane jest różnorako z każdą z trzech warstw swojego świata. Z warstwą A pokolenie to związane jest: **(a)** sprastwem (bo to ono tę warstwę swojego świata wytworzyło świadomym działaniem), **(b)** zwrotną korzyścią (bo ono z dobrodziejstw tego swojego wytworu korzysta), **(c)** nad funkcjonowaniem elementów tej warstwy swojego świata pokolenie to całkowicie panuje.

Co do warstwy **B**, to wszystkie z wyżej wymienionych powiązań **(a, b, c)** są aktualne, ale w ograniczonym zakresie: nie całkiem świadomie wytwarzane były elementy tej warstwy; ograniczone jest pozytywne jej znaczenie dla pokolenia sprawców; ograniczone jest też panowanie sprawczego pokolenia nad tą warstwą swojego świata. Czyli w zakresie tej warstwy pokolenie sprawcze jest już częściowo uczniem czarnoksiężnika.

Co zaś do warstwy **C**, to tutaj związek z pokoleniem sprawczym jest tylko i wyłącznie sprawczy. Przypadkowe jest zarówno pozytywne jak i negatywne znaczenie tej warstwy dla pokolenia sprawczego, a to ze względu na całkowitą tegoż pokolenia bezradność wobec tej warstwy swojego świata. Ono nie jest w stanie nawet dostrzec elementów tego świata. Ta warstwa świata jest tylko skutkiem działań owego aktualnego pokolenia, natomiast w sensie **b** i **c** do świata tego pokolenia nie należy; ono nie jest w stanie w żadnym stopniu tej warstwy świata zasymilować.

W ten sposób wyjaśniam podstawowy sens pojęcia ludzkiej **egzystencjalnej niepełnosprawności**. Świat każdego ludzkiego pokolenia przekracza

sprawności tegoż pokolenia, jakkolwiek warstwa przekraczająca owe sprawności jest skutkiem (skutkiem, a nie wytworem) tegoż pokolenia działań.

3. *Samotność i otwartość dziecka wobec całego świata.* Beneficjentami rozwoju medycyny są pacjenci. Ale koszty rozwoju medycyny w istotnej mierze też ponoszą pacjenci.

Beneficjentami rozwoju oświaty i pedagogiki są dzieci. Ale koszty oświaty i pedagogiki też ponoszą dzieci.

Wyżej mówiłem o pokoleniu aktualnym, o pokoleniu aktualnie dorosłym (aktualnie, to termin okazjonalny, więc może się odnosić do aktualnego pokolenia tysiąc lat temu, albo obecnie, albo około roku trzytysięcznego).

Teraz będę mówił o pokoleniu następnym (też w sensie okazjonalnym), skupiając uwagę na najwcześniejszych fazach życia tegoż pokolenia (niemowlęstwo i dzieciństwo).

Czym się różni owo drugie pokolenie w swojej wczesnej fazie życia od pokolenia dorosłego w jego stosunku do trzech warstw świata, w jego - lepiej powiedzieć - drodze ku owym trzem warstwom zastanego świata?

W drodze ku warstwie A pokolenie dzieci ma pełną opiekę, nie jest osamotnione i bezradne: reguły postępowania są tu (dla pokolenia dorosłych) pewne i niezawodne i jako takie są następnemu pokoleniu z dużym poczuciem pewności przekazywane. Tu nowe pokolenie nie jest wystawiane na ryzyko, ale i nie ma możliwości twórczego rozwoju.

W drodze ku warstwie B pomoc dorosłych jest częściowa, bo częściowo młode pokolenie dopracowuje tu reguły swoją własną inwencją i na swój własny koszt. Jest to dziedzina rozwoju twórczego z ograniczonym ryzykiem własnym.

W drodze ku warstwie C młode pokolenie jest osamotnione. Pokolenie dorosłych nie jest tu w stanie udzielić żadnych wskazówek, bo nie zna ono sposobów panowania nad elementami tej warstwy świata. Ono nie dysponuje nawet formami percepcji tych elementów, a nawet jest na nie zamknięte: nie potrafi, nie może, nie chce elementów tej warstwy świata dostrzec. Gdyby nagle jakiś Bóg obdarzył pokolenie aktualne (pokolenie dorosłych) wiecznym życiem, nie przedłużonym już przez pokolenia następne, które siłą rzeczy przechodzą przez fazy niemowlęstwa i dzieciństwa, to warstwa C świata nigdy nie zostałaby przez owo wiecznie żyjące aktualne pokolenie dostrzeżona, bowiem na warstwę C świata byłoby ono zamknięte.

Co więc takiego szczególnego tkwi w dzieciństwie i młodości, co warunkuje i pobudza lub umożliwia ruch, rozwój, opanowanie nowych obszarów świata, które dla pokolenia dorosłych są zamknięte? Odpowiadam przypuszczeniem, że jest to brak schematów operacyjnych i myślowych, które dorosłym umożliwiają pełną skuteczność percepcji i działania w obszarze A świata oraz częściową skuteczność w obszarze B, ale które jednocześnie

zamykają im drogę do elementów świata C, wobec którego wrażliwość pokolenia dorosłych jest zamknięta, zablokowana. Nowe pokolenie zaczyna swoje bytowanie w tym trójwarstwowym świecie stanem pełnej otwartości wobec wszystkich jego warstw, ale jego otwartość na warstwę C jest otwartością samotną, bez towarzyszącego wsparcia ze strony pokolenia dorosłych.

Dorośli mogą zamknąć się w sobie, w swoich schematach, mogą nie dopuścić do siebie elementów warstwy C świata. Pokolenie dzieci tu otwarte i zarazem osamotnione. Znaczy to, że samo musi ono ten nowy świat porządkować i wytwarzać reguły tego porządkowania. I samo musi ponosić koszt tego wchodzenia w świat nowy. Gdy mówię „musi”, to nie w sensie normy, ale konstatacji. Inaczej nie można!

Na zakończenie tej refleksji odwołam się do pięknej książki Olivera Sacksa (*Zobaczyć głos. Podróż do świata cisy*, przełożył Adam Małczyński, Zysk i S-ka, 1998), który analizując konstituowanie się języka migowego w grupie głuchoniemych stwierdza, że próby stworzenia języka migowego (może to dotyczyć każdego języka?) w ciągu życia jednego pokolenia „są skazane na niepowodzenie, ponieważ niezbędny tu jest umysł dziecka, które, mając kontakt z językiem, może rozwinąć i stworzyć w pełni naturalny język, korzystając z bodźców, na które jest wystawione. Tak więc języki migowe są tworem w pewnym sensie historycznymi, dla których stworzenia niezbędne są przynajmniej dwa pokolenia” (s. 73).

Dziecko korzysta „**z bodźców, na które jest wystawione**”. To mało, ono jest wystawione na bodźce (C), wobec których pokolenie dorosłych jest już (jeszcze) zamknięte, choć owe bodźce są konsekwencją jego działania. To dopiero szersza otwartość wrażliwości dziecka rozpoczyna proces osvajania bodźców warstwy C świata.

**Nie potrafię powiedzieć, co można w tej sprawie uczynić. Co można uczynić, aby owo samotne zmaganie się dziecka i młodzieży z warstwą C ludzkiego świata, owo samotne zmaganie się było dla nich mniej samotne i mniej kosztowne? Nie wiem. Przede wszystkim jednak trzeba wiedzieć o tej samotności i o jej kosztach.**

**4. Pragnienie wiedzy.** Rozbudzanie głodu/pragnienia wiedzy, o którym mówił prof. Witkowski jako o zadaniu działań nauczycielskich, prowokuje mnie do krótkiego komentarza.

Słowa „głód” i „pragnienie” są obciążone skojarzeniami fizjologicznymi. Skojarzenia te mogą być mylące, gdy się je przywołuje przy rozważaniu „głodu” i „pragnienia” wiedzy.

Rzecz w tym, że głód wzbudza się nienasyceniem, brakiem pokarmu, niewypełnieniem. W przypadku zaś „głodu” wiedzy jest całkiem odwrotnie - „głód” wiedzy wzbudza się właśnie wiedzą, wiedzą, która już posiadana,

ujawnia - od razu lub niebawem - jakieś wady, jakąś niewystarczalność. Czyli „głód” wiedzy wzbudza się wiedzą!

Gdybyśmy od głodu przeszli do pragnienia, to i to słowo ma na samym swoim wierzchu skojarzenia fizjologiczne. Najłatwiej wzbudzić pragnienie jedzeniem, najlepiej dobrze nasolonym śledziem. Tu też jest pewna ze wnętrzność: pragnienie wzbudza się jedzeniem. Ale pragnienie wzbudzane jedzeniem (np. śledzia) ma, jak mi się zdaje, uogólniony charakter. Inaczej natomiast jest z „pragnieniem” wiedzy, które jest zawsze nie „pragnieniem” wiedzy w ogóle, ale „pragnieniem” wiedzy określonej, a ta określoność wynika z tego, że źródłem tak „głodu” jak i „pragnienia” wiedzy jest zawsze wiedza wcześniejsza, wiedza określona i tej określonej wiedzy określone wady.

Widać więc, że źródła „głodu” jak i „pragnienia” wiedzy są w stosunku do wiedzy wewnętrzne (potrzeba wiedzy z wiedzy się wywodzi). Po drugie, owe źródła rodzące potrzebę wiedzy są określone, jak określone są zawsze ich efekty - potrzeby wiedzy. Potrzeba wiedzy nie jest potrzebą w ogóle, ale potrzebą takiej to a takiej wiedzy!

Czyżby więc *omnis cellula e cellula*, wszelka wiedza z wiedzy, a od czego się to zaczyna, przecież **na początku** nie<sub>\*</sub> było wiedzy...?!

**Wypowiedź w dyskusji** (Sekcja IX). Wypowiedź, w której faktycznie poruszono tylko „Pierwszą rzecz”, napisana została już po Zjeździe.

Apel ks. prof. K. Popielskiego, by wznosić się i wspinać ku wzniosłości, moralnie akceptuję, ale muszę jednak zwrócić się zarówno do Referenta, jak i do wszystkich Państwa z apelem o pewien powściąg w tej sprawie.

**Pierwsza rzecz:** Człowieczeństwo - faktycznie - przejawia się najpełniej w **dążeniu KU**, w działaniu zmierzającym ku wartościom, ku pozytywnym wartościom. Im wyższym, tym lepiej. Jednakże w całości ludzkiego działania, ten rodzaj aktywności - nastawiony na pozytywne cele - stanowi małą część. Przytłaczającą natomiast większość energii ludzie zużywają nie na działania zmierzające ku jakimś dobrym czy wzniosłym celom/wartościom, ale na przeciwdziałanie zagrożeniom, na odpychaniu od siebie zagrożeń lub na ucieczkę przed zagrożeniami. Mówiąc nieco patetycznie, dążenie ku dobru i wzniosłości to zaledwie czubek góry lodowej, której główna masa znajduje się poniżej i polega na przeciwdziałaniu złu.

Zgoda więc raz jeszcze, że ludzie się czasami wnoszą ku górze wartości przyciągani przez nie, przez te wartości. Znacznie jednak częściej ludzie odpychają się od dna, od dna nieprzyzwoitości i podłości.

Ktoś z sali mi na to powiada, że przecież, gdy się oddalamy od dołu, to się wnosimy ku górze, czyli że nie ma różnicy między **od** i **ku**. Odpowiadam na to, że z samego ruchu od dołu ku górze, lub z lewa na prawo, nie wynika gdzie jest źródło owego ruchu - czy w odpychającej sile z jednej strony, czy

też w przyciągającej sile z drugiej (ku górze). Ale to nie znaczy, że pytanie o źródło napędowe jest bez znaczenia. Ono jest ważne. I ja tutaj twierdzę, że owo „negatywne” źródło ludzkich wysiłków, polegające na ucieczce od zła i na przeciwdziałaniu mu jest ważną składową ludzkiego życia i ludzkiego działania, ważną i aksjologicznie twórczą.

**Druga rzecz:** Dążenie ku dobru nie zawsze rodzi dobro. Owidiuszowe *V i d e o meliora proboque, deteriora sequor* (widzę i pochwalam rzeczy lepsze, a idę ku gorszym), nie wyczerpuje prawdy o człowieku i jego postawie wobec zła i dobra. Rzecz w tym, że zło nie rodzi się tylko ze złych intencji i ze złych działań. Rzecz w tym, że zło ma także, co najmniej także, zakorzenienie w dobru, gdy się je chce realizować każdym kosztem, bezwzględnie, za wszelką cenę!

„W tym (Jorgego - Z. C. ) obliczu spustoszonemu przez nienawiść do filozofii po raz pierwszy widziałem oblicze Antychrysta, który nie pochodzi z pokolenia Judasza, jak chcą głosiciele jego przyjścia, ani z odległego kraju. Antychryst może zrodzić się z pobożności, z nadmiernej miłości do Boga lub prawdy, jak kacierz rodzi się ze świętego, a opętany przez demona z jasnowidzącego. Lękaj się, Adso, proroków i tych, którzy gotowi są umrzeć za prawdę, gdyż zwykle pociągają za sobą na śmierć licznych, często ze sobą, czasem zamiast siebie” (Umberto Eco: *Imię róży*, przeł. Adam Szymanowski. Warszawa 1987).

**Trzecia rzecz,** ściśle związana z drugą: Wspinanie się po drabinie aksjologicznej (! ) ku dobru, pięknu i prawdzie jest zawsze trudne i kosztowne. I dlatego wołanie - „wyżej, wyżej i wyżej! ” powinno być nieco mniej entuzjastyczne, ono ma niekiedy powody do zawstydenia. Przecież wiadomo, jak się wchodzi po schodach, jak skrzypią naciskane całym ciężarem ciała stopnie!? Przecież drabina aksjologiczna, drabina, po której wspinamy się ku górze, ku wzniosłym wartościom zbudowana jest z wartości żywych, ludzkich. Bez tej drabiny nie wchodzi się na szczyty wartości! Gdy więc się wspinamy, to owe szczeble drabiny aksjologicznej, po których i kosztem których się wspinamy, jęczą, potem a niekiedy i krwią spływają, czasem aż pękają - gdy ludzie płacą za wspinaczkę życiem - życiem wspinającego się (święty Korczak, św. Kolbe), albo życiem innych.

„Czy należy pisać cokolwiek, na przeżycie czego piszący nie jest przygotowany, albo, *in extremis*, w imię czego on sam nie jest gotów umrzeć? Co miał na myśli Horacy, gdy pisał: „*dulce et decorum est pro patria mori?* ” (Heaney Seamus: *The Government of the Tongue*, Faber and Faber, London-Boston, s. XIII).

Co myślą poeci (i wszelcy moralizatorzy) oraz co są warci oni i jaki sens mają ich wzniosłe słowa o umieraniu za ojczyznę, gdy z dala od frontów i miejsc faktycznego umierania uprawiają swoją piękną retorykę? Piękną,



czy obrzydliwą???!! Oto, co myślał na ten temat Wilfred Owen, poeta, który zginął na froncie I wojny światowej:

**My friend, you would not tell with such high zest**

**To children ardent for some desperate glory,**

**The old Lie: Dulce et decorum est**

**Pro patria mori.**

(Przyjacielu mój, obyś nigdy nie wypowiadał z taką wielką swadą, zwracając się do dzieci żądnych beznadziejnej sławy, owego starego łgarstwa... ).

„Piękno, moi drodzy, musi boleć, aby było prawdziwe, musi być niedoskonałe, ułomne, cierpiące, aby mogło być piękne. Musi kryć się w nim, że tak powiem, jakieś zawstydzenie sobą, niepewność siebie, może nawet bezradność, może lęk” (W. Myśliwski: Nagi sad. Pałac. Warszawa 1982, s. 439).

Są więc w tym naszym świecie autentyczne powody, dla których prawdziwe piękno, prawdziwe dobro, i wszelka prawdziwa wzniosłość są, i nie mogą nie być, zakłopotane, nawet zawstydzone, gdy wołają o swoje prawa. I w naszych głosach wzywających **KU...!** to zakłopotanie winno być obecne. I chyba jest?! Czy jest?

**Czwarta rzecz**, ściśle związana z trzecią. Niektórzy niekiedy mówią, że działalność pedagogiczna związana jest ze sferą powinności, nie zaś rzeczywistości. A sfera powinności jest i powinna być wzniosła, jak najwznioślejsza, nie zbrukana i nie ograniczona niedoskonałościami rzeczywistości.

Rzecz w tym, że powinność, która coś robi, na przykład wychowuje, może swoją misję i swoje powołanie spełniać tylko o tyle, o ile jest zaczepiona w rzeczywistości, w ułomnej rzeczywistości. W świecie idealnym powinności nie mają sensu, są bezrobotne. Zatem powinności, które są wyznacznikami działań pedagogicznych, muszą mieć dojsście do ułomności rzeczywistego świata ludzkiego, muszą być jakoś z tymi ułomnościami związane, nawet ograniczone, bo one - owe ułomności - są tworzywem wychowawczego działania i tworzenia. Powtórzyłbym tu znowu przed chwilą cytowane słowa Myśliwskiego o pięknie. Powinność rzeczywista, faktycznie wychowująca i dźwigająca człowieka „ku górze” jest ciężka, bywa bolesna, więc niekiedy zalekniona: czy ją przyjąć, czy ją zaproponować komuś, czy ją komuś narzucić??? Wzniosłość wartości, do której przez realizację powinności zmierzamy, zachęca do **odwagi i stanowczości**. Koszty - własne, a zwłaszcza cudze, jej realizacji - **powściągają!**

## Summary

I am inclined to regard the supreme target of education to be a process of linking people, in other words, the creation of a feeling of human community within the family, the school, the workplace, the state, the nation and, finally,

mankind as a whole. A reality which offers positive upbringing is conducive for the emergence of such a community-ordered feeling.

The shaping of an ever (up to universal) community feeling calls for the creation of conditions for the cooperation of people of assorted races and different customs, cultures, and religions on the assumption of the recognition and acceptance of such a variety of races, cultures, religions and customs. All aspects of reality - economic, social, political, cultural and religious - which divide and counterpoise people, and which stimulate strivings towards exploitation and domination, on the one hand, and the feelings of fear, threat and xenophobia, on the other hand, are tantamount to dividing and contrasting people, as well as generating hatred. All doctrines and ideologies, which ascribe to themselves the exclusive right to proclaim the principles of Truth, Goodness and Beauty, and to lead people towards "salvation" counterpoise the creation of community-oriented culture.

JAN SZMYD

Wyższa Szkoła Pedagogiczna  
w Krakowie

## DYLEMATY EDUKACYJNE I MORALNE PONOWOCZESNOŚCI, CZYLI ROZDROŻA NOWEJ DUCHOWOŚCI

1. W narastającej literaturze naukowej, eseistycznej i publicystycznej poświęconej postmodernizmowi oraz pokrewnym formacjom myślowym, oznaczanym takimi terminami, jak ponowoczesność, Nowa Era (New Age), Czas Wodnika itp. stosunkowo mało uwagi poświęca się aspektom edukacyjnym oraz związanym z nimi zagadnieniom aksjologicznym i etycznym. Nie są to, co prawda, kwestie pierwszoplanowe i najbardziej istotne w kręgu podstawowej problematyki interesujących nas tu zjawisk, ale też nie są one zagadnieniami marginalnymi i mało znaczącymi. Przeciwnie, mimo pewnego niedostatku ich postrzegania i doceniania we wspomnianej literaturze, należą one do problemów istotnych, a przy tym odsłaniają one chyba najwyraźniej swoisty dramatyzm i głęboką antynomiczność nowych prądów umysłowych i kulturowych oraz określanej przez nie tzw. cywilizacji ponowoczesnej (inne jej określenia: nowa cywilizacja, postmodernistyczna cywilizacja, proekologiczna cywilizacja itp. ); cywilizacji *in statu nascendi*, w toku stawania się, kształtowania.

Nie wchodząc w tym miejscu w mało istotne z punktu widzenia naszych rozważań kwestie semantyczne, a przyjmując jedynie najbardziej podstawowe konwencje pojęciowe, skonstatujmy, że najbardziej charakterystycznymi i zarazem najgłośniejszymi ruchami intelektualnymi i kulturowymi końca XX w. są: Postmodernizm, New Age oraz myśl ekologiczna i działania jej zwolenników. One głównie, choć przy znacznym współdziale takich towarzyszących im nurtów ideowych, jak feminizm, anarchizm, różne postacie kontrkultury, ruchów neoreligijnych i mistycznych, młodzieżowej ideologii i kontestacji, gnozy współczesnej, paranauki (zwłaszcza parapsychologii), alternatywnych światopoglądów i stylów życia itp., współtworzą przesłania nowej cywilizacji, którą za Zygmuntem Baumanem będziemy określać mianem cywilizacji ponowoczesnej, a charakterystyczne dla niej formy duchowości oznaczać będziemy terminem: nowa duchowość. Tu będziemy się głównie interesować problemem edukacji i moralności w procesie kształtowania się tejże cywilizacji i jej duchowości, w szczególności zaś zwrócimy uwagę na ważniejsze aspekty tego problemu w kontekście tzw. antypedagogiki.

Tymi aspektami są przede wszystkim podstawowe elementy nowego paradygmatu edukacyjnego czyli nowego sposobu myślenia o wychowaniu, kształceniu, dziecku, szkole, nauczycielu, pozaszkolnych instytucjach i ośro-

dkach wychowawczych; myślenia o celach i sposobach edukacji, o tzw. strategiach edukacyjnych w zmieniającej się cywilizacji, o filozoficznych, aksjologicznych i etycznych podstawach tego myślenia. Jednakże wiele z wymienionych wyżej aspektów problemu edukacyjnego, rozpatrywanego w kontekście cywilizacji ponowoczesnej, nie poddaje się jeszcze pełniejszemu wyjaśnieniu i opisowi, bezstronnemu spojrzeniu, tym bardziej głębszemu zrozumieniu i obiektywnej ocenie. Są to przecież zjawiska, tak zresztą, jak i konteksty, w których one występują, stosunkowo nowe, nierzadko znajdujące się dopiero na etapie wstępnego kształtowania się i uzyskiwania własnej tożsamości. Zaskakują one nas, a nawet bulwersują swą niezwykłością i nietypowością, radykalizmem i awangardowością, często też - paradoksalnością i nieracjonalnością. Brak nam, przy próbie ich wyjaśnienia i zrozumienia, niezbędnego dystansu i odleglejszej perspektywy. Niemniej jednak, zarówno z teoretycznych jak i praktycznych, ważkich powodów, nie należy rezygnować choćby ze wstępnego ich rozpoznania i odczytania, rozjaśnienia i poznawczego oswojenia.

2. Edukacja zawsze była wielkim, choć nie zawsze w pełni uświadamianym, problemem psychologicznym, społecznym, kulturowym, a nadto także metodycznym i ekonomicznym. Rodziła wiele trudnych i zasadniczych pytań, na które nie znajdowano, nawet w kręgu największych teoretyków tego złożonego procesu, w pełni zadowalających i jednoznacznych odpowiedzi. W miarę jej rozwoju i upowszechnienia przysparzała coraz to nowych i coraz trudniejszych do rozwiązania kwestii. I z tego to powodu historię edukacji należałoby, wbrew utartym konwencjom i przyzwyczajeniom historyków wychowania, uprawiać jako historię narastających problemów pedagogicznych i prób ich rozwiązywania; rozwiązywania z większym lub mniejszym powodzeniem albo też - jak to dość często bywa - i bez powodzenia. Zaś współczesna historia i teoria wychowania stają wobec konieczności krytycznego i analitycznego odniesienia się już nie tylko do tradycyjnych i podstawowych zagadnień, takich zwłaszcza: jak wychowywać i skutecznie kształcić? w oparciu o jaką szkołę i o jakie inne instytucje edukacyjne urzeczywistniać przyjmowane w niej cele i zadania? jak przysposabiać nauczycieli do wypełniania ich nader trudnych funkcji i ról wychowawczo-kształcących? jak postrzegać i rozumieć ucznia jako głównego podmiotu procesu edukacyjnego? jakie przyjmować przesłania filozoficzne, aksjologiczne i etyczne dla teorii i praktyki edukacyjnej? czy i jak wiązać szkołę i wychowanie z dziedziną ideologii? itp., ale te specjalizacje naukowe (historia i teoria wychowania) odnosić się także muszą do nowych, wcześniej na ogół nie stawianych pytań; pytań niekiedy kłopotliwych i zaskakujących, a nawet paradoksalnych i niepokojących, mających jednak pewne swe uzasadnienie w ponowoczesnym pryzmacie spraw edukacyjnych.

Są to m. in. pytania o to, czy zasadne i potrzebne jest jeszcze dyrektywne i instytucjonalne wychowanie? czy nadal potrzebna jest klasyczna, instytucjonalnie wyodrębniona i autorytatywna szkoła? czy wciąż jeszcze potrzebni są i wystarczająco społecznie legitymowani „szkolni” nauczyciele-wychowawcy, mówiąc inaczej - zawodowi funkcjonariusze oświatowi, przygotowani do działań edukacyjnych głównie w szkole? czy traktować należy ucznia-wychowanka jako pasywnego odbiorcę inicjatyw i działań edukacyjnych ze strony szkoły i nauczyciela? czy też może odwrotnie - postrzegać go jako autonomicznego i aktywnego współautora procesów wychowawczych i kształcących, jako wolnego i współodpowiedzialnego ich podmiotu? czy teoria i praktyka edukacyjna nie wymagają zgola odmiennych niż dotychczasowe przesłań filozoficzno-antropologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych? czy nie wymagają one nie tylko nowego paradygmatu naukowego, zwłaszcza w dziedzinie teorii pedagogicznej, ale także - i może przede wszystkim - nowego paradygmatu filozoficznego? Nasuwa się tu też pytanie o to, czy i jak oraz w jakiej mierze i z jakiego powodu, współczesne wychowanie nachylać się winno na żywotne wśród młodzieży i znajdujące u niej coraz więcej uznania rodzaje nowej duchowości? Na dalszym miejscu tych rozważań dokonamy przeglądu najbardziej charakterystycznych odpowiedzi na powyższe pytania; odpowiedzi formułowanych na gruncie postmodernistycznej myśli pedagogicznej, a zwłaszcza w obszarze tzw. antypedagogiki oraz zwrócimy uwagę na to, jakie dylematy i antynomie, zagrożenia i niebezpieczeństwa dla edukacji przyszłych pokoleń owe odpowiedzi ujawniają.

Dodajmy tu jeszcze jedną uwagę. Mianowicie podstawowy problem edukacyjny czasów nowożytnych i współczesnych ma swoją najnowszą historię. Można w niej wyróżnić kilka etapów: od „nowego wychowania” zaczynając (pierwsza połowa XX w. ), poprzez różne pedagogiki alternatywne (trzecie ćwierćwiecze XX w. ), do pedagogiki postmodernizmu i antypedagogiki (począwszy od połowy lat 70. XX w. ). Na każdym z tych etapów kształtowania się współczesnej myśli pedagogicznej problem ten coraz bardziej się wyostrzał, prowadząc do powstania coraz śmielszych i radykalniejszych koncepcji teoretycznych i programowych oraz różnych niekonformistycznych prób reform zastanych systemów edukacyjnych: najpierw (mniej więcej do połowy lat 70. XX w. ) w ramach starego paradygmatu pedagogicznego („nowe wychowanie”<sup>1</sup>, pedagogiki alternatywne<sup>2</sup>), następ-

<sup>1</sup> Por. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. *Pedagogika „Nowego Wychowania” w Polsce u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX w. Podstawowe przejawy i współczesne odniesienia*. Rzeszów-Czudec, 12-14 października 1998 r.

<sup>2</sup> Por. Cz. Kupisiewicz: *Paradygmaty i wizje reform oświatowych*. Warszawa 1985; tenże: *Szkola alternatywna - założenia, egzemplifikacje*. W: *Encyklopedia pedagogiczna*, pod red. W. Pomykała. Warszawa 1993, s. 784-790.

nie zaś (od połowy lat 70. XX w. ) stopniowo w zakresie dynamicznie kształtującego się nowego paradygmatu myśli edukacyjnej (pedagogie postmodernizmu<sup>3</sup>, idee wychowania New Age<sup>4</sup>, nurty antypedagogiki<sup>5</sup>).

Problem pedagogiczny formowany już w nowym paradygmacie myślowym i z jego perspektywy oświeclany jest, oczywiście, konsekwencją współczesnych zmian cywilizacyjnych i kulturowych; zmian dość często o charakterze kryzysowym, którym towarzyszą pogłębiające się - i nie zawsze pozytywne - zmiany w duchowości człowieka współczesnego. Jedne i drugie zmiany dokonują się od końca lat 80. także w naszym kraju i w całej, a różnicowanym zakresie, Europie Środkowo-Wschodniej, wpływając ożywczo na aktualny ruch myśli i praktyki edukacyjnej.

3. Rozważany tu problem pedagogiczny oraz związany z nim gruntowy, od szeregu już lat wzmagający się ferment myśli o wychowaniu; ferment owocujący coraz to śmielszymi i radykalizującymi się koncepcjami programami edukacyjnymi, jest - jak wspomniano - konsekwencją a zarazem wymownym świadectwem przyspieszonego procesu zasadniczych zmian cywilizacyjnych i kulturowych w świecie współczesnym i ich skutków w postaci zmieniających się form „bycia w świecie”, stylów życia, postaw społecznych i moralnych, aktywności zawodowej itp. Równocześnie problem ten i rozwijana wokół niego myśl teoretyczna i normatywna (artykułująca go, naświetlająca i po części rozwiązująca) jest integralną częścią wspomnianych zmian cywilizacyjnych i kulturowych.

Zależność tę można rozpatrywać na przykładzie określonych modeli idealizacyjnych tych zmian i wspierających je koncepcji teoretycznych oraz pewnych opisów empirycznych.

Jednym z takich modeli jest konstrukcja teoretyczno-opisowa Z. Baumana pod nazwą „ponowoczesność” lub „świat ponowoczesny”, zawierająca podstawową analizę i interpretację tych zmian, układających się w pewien całościowy obraz nowej epoki *in statu nascendi*, stawania się, tworzenia, a zarazem wypierania elementów poprzedniej epoki, tzw. „epoki nowoczesnej” (poprzedzonej „epoką przednowoczesną”). Wybieramy tę konstrukcję spośród zbliżonych do niej, np. J. Habermasa czy J. F. Lyotarda, ze względu na duże jej walory heurystyczne, rozległość perspektyw, wyrazistą artykulację oraz z uwagi na to, że jest ona w naszym kraju koncepcją dość dobrze znaną. Zdajemy sobie przy tym sprawę - i uprzedzamy o tym czytelnika - że jest

<sup>3</sup> Por. T. Szkudlarek: *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*. Kraków 1933.

<sup>4</sup> Por. M. W. Poznańska: *Wychowanie wobec New Age*. W: M. Gołaszewska (red.): *Oblicza nowej duchowości*. Kraków 1995, s. 197-206.

<sup>5</sup> Por. H. v. Schoenebeck: *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*, przeł. D. Sztobryn. Kraków 1994.

ona, prawdopodobnie zgodnie z intencją jej twórcy, konstruktem uproszczonym, schematycznym, niejednoznacznym i niedookreślonym, wyrażonym w języku obrazowym, metaforycznym, trudno przekładalnym na język bardziej uściślony i precyzyjny. Poza tym trudny lub wręcz niemożliwy jest do ustalenia stopień i zakres adekwatności ujętego w tym pojęciu typu cywilizacji i kształtowanego w jej ramach człowieka do stanu rzeczywistych przemian cywilizacyjnych i kulturowych w świecie współczesnym, w tym w sferze „bycia-w-świecie”, jego mentalności, postaw, aktywności, zachowań, filozofii życiowej itp.

Trudność ta, czy nawet niemożność, rzutuje z kolei na stopień wiarygodności odnoszonych do „ponowoczesności” twierdzeń i właściwie uniemożliwia rozgraniczenie tego, co jest w tym pojęciu konstatacją faktów bezspornych i bardziej lub mniej trafną diagnozą zastanej rzeczywistości, a co jest jedynie myśleniem hipotetycznym, wizyjnym, projektującym itp.

Mając na uwadze wspomniane słabości i ograniczenia interesującego nas tu modelu pod nazwą „ponowoczesności” i podejmując ryzyko myślenia podług tej kategorii, przejdźmy obecnie do wstępnej i ogólnej rekonstrukcji jego treści znaczeniowej, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu edukacyjnego i etycznego owej treści.

A więc „Ponowoczesność”, jako pewien typ historycznie wstępującej cywilizacji, jest swoistą antytezą „Nowoczesności”, cywilizacji historycznie ustępującej, mijającej. Zatem „Ponowoczesność” wyjaśnić można najlepiej poprzez porównanie jej z „Nowoczesnością”: „Nowoczesność” to, z grubsza rzecz biorąc, taki porządek społeczny, który przyrównać można do wielkiego projektu realizacyjnego, urzeczywistnianego podług naczelnego planu (zadania), nastawionego na postęp i ogólną progresję; projektu podporządkowującego sobie administracyjnie i doktrynalnie wszystkich członków społeczeństwa, unifikującego ich w sferze ideologii, religii, moralności, modeli życia, obyczaju itp.; instrumentalizującego (stosownie do generalnego planu) naukę, filozofię, edukację i całą kulturę; sterowanego centralnie i autorytarnie przez naczelnych „administratorów”, ogarniający całość spraw i problemów, łącznie z „problemem problemów”. Przedmiotem trosk i zabiegów administracyjnych w świecie tego „projektu” jest nadto zapewnienie w nim ładu i porządku, zaszczepianie wszystkim ludziom wiary w „lepsze jutro”, roztaczanie przed nimi wizji „szczęśliwej przyszłości”<sup>6</sup>.

„Był to świat - pisze Z. Bauman - w jakim stawiało się i realizowało cele, w jakim cel ogólny rozszczepiało się na problemy do załatwienia, w jakim oceniało się stan dzisiejszy wedle tego, czy zbliża on, czy oddala od stanu zaplanowanego na jutro, i w jakim głównym warunkiem osiągania celów, i tych

<sup>6</sup> Por. Z. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń 1995.

już postawionych, i tych jeszcze nie wymyślonych, była zwartość wykonawczych szeregów - osiągnięta przez powszechną lojalność wobec zadań przez dyrekcję stawianych i wiarę w prawo dyrekcji do stawiania zadań, przez chęć uniknięcia kary za nieposłuszeństwo lub przez osobiste zainteresowanie każdego w celach ogółu i w takim sposobie bycia, który na osiągnięciu celów polega”<sup>7</sup>. I dodaje: „Każde konkretne dziś czerpało zatem swoje uzasadnienie z powszechnego jutra. Dlatego jawiło się oczom jako ułomne i niespełnione, i dlatego pełne było po brzegi nadziei na doskonałość i spełnienie. Jak długo «dziś» istniało w imię przyszłości, nie było miejsca na *experimentum crucis*, jaki by raz na zawsze płonności nadziei dowodził. W przewrotny, lecz nader skuteczny sposób, wady terażniejszości, jaka była, dowodziły cnót przyszłości, jaka będzie”<sup>8</sup>.

Zgoła inaczej przedstawia się „Ponowoczesność”. Najogólniej mówiąc, „Ponowoczesność to tyle, co zmierzch projektu - super-projektu”<sup>9</sup>, a więc świat bez centralnego planu i bez głównego „administratora”, bez nadrzędnej „dyrekcji” i centrali pianotwórczej; bez generalnego celu, nastawień na ogólny postęp i lepszą przyszłość całości, bez tendencji unifikacyjnych i integracyjnych na rzecz całości; bez podporządkowania jednostek ludzkich dobru i celowi przewodniego „projektu”; to świat wielości i zmienności celów, różnorodności doraźnych szans, ale i częstego ryzyka, zmiennych ról i zawodów poszczególnych ludzi.

„Ponowoczesność” to także zasadniczo odmienne od dotychczasowego (właściwego dla „czasów nowoczesnych”) widzenie rzeczywistości ludzkiej. Ścisłej mówiąc, „(...) idzie tu głównie o widzenie rzeczywistości ludzkiej nie jako przedmiotu administracji, normatywnego regulowania i funkcjonalnej koordynacji - ale jako terenu samorzutnych i słabo tylko zawczasu skoordynowanych procesów; i o wyzbycie się takiej koncepcji teorii, według której teoria określać ma z góry to, co określić mogą dopiero działania ludzkie - zamykać niejako licytację, zanim wytworzono i wyceniono wystawione na sprzedaż eksponaty. Idzie innymi słowy o to, by traktować rzeczywistość ludzką w każdym jej momencie jako wiązkę szans, notorycznie nie-określonych i nigdy do końca nie-zdeterminowanych (nawet i później, gdy jedna z szans bierze górę nad konkurentami i stroi się skwapliwie w szatę konieczności)”<sup>1</sup>.

4. Ponowoczesność jako nowy etap przemian i tendencji cywilizacyjnych pociągając za sobą musi nieuchronnie także zasadnicze zmiany w edukacji: w całym sposobie myślenia o sprawach wychowania i kształcenia, we wszystkich naukach o wychowaniu, w zastanej praktyce edukacyjnej i w ogóle w ca-

<sup>7</sup> Tamże, s. 14.

Tamże, s. 19.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 26.



łej tzw. rzeczywistości pedagogicznej. Inaczej być nie może, jako że edukacja jest jednym z kluczowych elementów każdej cywilizacji, ściśle powiązana z niemal wszystkimi innymi jej składnikami i ich funkcjonowaniem. Ale te niejako z natury rzeczy dokonujące się zmiany w sferze myśli i praktyce edukacyjnej; dokonujące się na przejściu od „nowoczesności” do „ponowoczesności”, zachodzą na ogół stopniowo, ewolucyjnie i ze znacznym opóźnieniem w stosunku do wielu innych przemian cywilizacyjnych, np. technologicznych, informatycznych, ekonomicznych itp. (Edukacja, a poświadcza to m. in. sytuacja w polskim szkolnictwie w okresie transformacji, nie „lubi” pośpiesznych i radykalnych zmian, oporna jest - nierzadko w dobrze pojętym własnym interesie - wobec inicjowanych w jej obszarze takich czy innych reform).

Z drugiej wszakże strony interesujące nas tu zmiany, zwłaszcza w sferze teorii i eksperymentów edukacyjnych, stają się z upływem czasu coraz bardziej gruntowne i radykalne, przechodząc od nieznaczących modyfikacji teorii i programów pedagogicznych ze starego paradygmatu myślowego i od ograniczonych reform zastanych systemów edukacyjnych - do postulatów zdecydowanie przeciwstawnych w stosunku do dawniejszej koncepcji i projektów pedagogicznych, czego charakterystycznym, aktualnym przykładem, jest m. in. ruch filozoficzno-edukacyjny pod nazwą „antypedagogika”. Taki „skok” w kierunku antytezy, czyli całkowitej negacji zastanych teorii i praktyk edukacyjnych; skok zwykle uwikłany w różnego rodzaju dylematy i antynomie w myśleniu i nastawieniach (będzie o nich mowa dalej), z reguły dotyczy także dziedziny aksjologicznej i etycznej, integralnie powiązanej ze sprawami wychowania.

Skokowy czy rewolucyjny charakter zmian w myśli edukacyjnej i aksjologiczno-etycznej dokonuje się pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem szerokiej skali różnorodnych zjawisk i procesów współtworzących kompleks zmian cywilizacyjnych pod nazwą „ponowoczesność”. Są to m. in. zasadnicze zmiany w mechanizmach i sposobie organizacji życia zbiorowego, w typach działalności zawodowej i aktywności niezawodowej człowieka współczesnego, w roli i funkcji państwa i innych instytucji publicznych, np. mass mediów, samorządów itp.; w zasadach i regułach funkcjonowania społeczeństwa, w podstawowych funkcjach kultury, w sferze uznawanych wartości i kulturze moralnej, w stylach i modelach życia, czy w głównych sposobach „bycia człowieka w świecie”, w filozofii życia, typach osobowych, w paradygmacie nauki i filozofii, w roli i funkcji nauk humanistycznych itp. Słowem - we wszystkim, co wiąże się z życiem zbiorowym i jednostkowym człowieka doby ponowoczesności i jego duchowością<sup>1</sup>.

<sup>11</sup> Por. Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994; M. Nowaczyk: *Antynomie nowej duchowości*. „Przegląd Religioznawczy” 1997/4(186), s. 3-18.

Zmiany te zostały obrazowo i sugestywnie przedstawione w wydanych w języku polskim kilku pracach Z. Baumana. Ze swej strony piszę o ważniejszych z nich w innym miejscu<sup>12</sup>. Zatem możemy ich charakterystykę tu pominąć. Za wyjątkiem wszakże dwóch kwestii, a mianowicie szkoły i nauczyciela oraz zagadnień etycznych (etycznych regulacji postępowania „człowieka ponowoczesnego” i jego zaangażowania moralnego). Czynimy dla nich wyjątek, tzn. decydujemy się na krótkie ich omówienie z następujących powodów:

Po pierwsze, przy tych zagadnieniach najwyraźniej uwydatnia się rozdzźwięk między „nowoczesnym” a „ponowoczesnym” paradygmatem edukacyjnym. Po drugie, ukazują one najpoważniejsze dylematy i rozdarcia współczesnej myśli edukacyjnej oraz postaw i duchowości typowych dla ponowoczesności wzorców osobowych.

Zacznijmy do szkoły, odwołując się do celowo, jak się wydaje, wyostrożonych opinii Z. Baumana<sup>13</sup>. Otóż szkoła, według tego badacza, podobnie jak inne „wynałazki nowoczesne” (koszary, szpitale, przytułki, więzienia, zakłady przemysłowe itp. ) była (jest) w mijającej epoce nowoczesności przede wszystkim „fabryką ładu”, „porządku”, spełniającą głównie funkcje „inwigilujące - tresujące - dyscyplinujące”<sup>14</sup>, służyła głównie jako instytucja społecznego nadzoru, rejestracji zastanego ładu i porządku, odtwarzania życia społecznego i przysposabiania doń konformistycznie ukształtowanego młodego pokolenia. „Wszystkie te instytucje - pisze Bauman - bez względu na to, czym się zajmowały, były także - a być może, przede wszystkim - fabrykami porządku. Jak wszystkie fabryki, były siedliskiem celowej działalności, obliczonej na wytworzenie określonego produktu: a produktem tym miała być odrestaurowana regularność i pewność świata, eliminacja przypadku, przywrócenie zachowaniu się podopiecznych rytmicznego i spolegliwego charakteru”<sup>15</sup>.

Kiedy jednak mechanizmy odtwarzania życia społecznego ulegają prywatyzacji, wyłączane są poza nawias polityki państwowej; kiedy władze działające z nadania i w imieniu społeczeństwa pozostawiają kwestię integracji społecznej i odtwarzania systemu wolnej grze osobistych i grupo-

<sup>12</sup> Zob. J. Szmyd: *Filozofia postmodernizmu - szanse i zagrożenia dla teorii i praktyki edukacyjnej*. W: Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. *Pedagogika opiekuńcza wobec współczesnej orientacji filozoficznej i praktyki pedagogicznej*. Rzeszów-Czudec, 13-14 października 1997; tenże: *Myśl pedagogiczna postmodernizmu wobec idei „Nowego Wychowania”*. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. *Pedagogika „Nowego Wychowania” w Polsce u schyłku XIX i w pierwszej połowie XX w. Podstawowe przejawy i współczesne odniesienia*. Rzeszów-Czudec, 12-14 października 1998.

<sup>13</sup> Z. Bauman, idąc za Benthamem, M. Foucault, J. Weeks'em i innymi autorami, ujmuje to zagadnienie w sposób wyostrożony i zarazem, co u tego wybitnego uczonego nieco zaskakuje, dość jednostronny.

<sup>14</sup> Z. Bauman: *Ciało i przemoc...*, wyd. cyt., s. 73-83.

<sup>15</sup> Tamże, s. 73.

wych inicjatyw; kiedy - mówiąc inaczej - procesy reprodukcji społeczeństwa ulegają deinstytucjonalizacji, to wówczas - a to ma, zdaniem autora, właśnie miejsce w czasach ponowoczesności - szkoła i nauczyciel, w dawnym („nowoczesnym”) znaczeniu, tracą pole działania i muszą ustąpić. „Wścibski nadzorca, surowy majster i wszechwiedzący nauczyciel usunęli się z pola widzenia, a wraz z nimi odeszła ich moc przymuszania, ale też i ich dar rozgrzeszania z odpowiedzialności. Można teraz liczyć - kontynuuje autor - tylko na własny nadzór, samokontrolę i taką wiedzę, jaką osiąść może samouk. Człowiek jest sam sobie dozorcą i nauczycielem; parafrazując Maurice’a Blanchota powiedzieć można, że każdy jest dziś wolny wewnątrz własnego więzienia - więzienia, jakie sam dla siebie, własnymi rękoma i z własnej woli, buduje”<sup>16</sup>. Ale czy to oznaczać może pełną deskolaryzację, zupełne zniesienie wychowania instytucjonalnego? A jeśli tak, to jakie przewidywalne byłyby konsekwencje tego absurdalnego chyba stanu rzeczy dla poszczególnych jednostek ludzkich, społeczeństwa i całej cywilizacji? Niestety, autor przedstawionych wyżej poglądów na takie pytania nie odpowiada.

Pewną bezradność wykazuje też przy kolejnym zagadnieniu, a mianowicie przy głównym problemie moralnym ponowoczesności. Polega on na tym, z grubsza rzecz biorąc, że „ponowoczesna osobowość”, konstytuowana z cech czterech wzorców osobowych charakterystycznych dla czasów ponowoczesnych, tzn. tzw. „spacerowicza”, „włóczęgi”, „turysty” i „gracza”<sup>17</sup>, staje się bardziej podmiotem „doznań” (zmysłowych) niż „moralnej odpowiedzialności”, w konsekwencji - bardziej przedmiotem oceny estetycznej i konsumpcyjnej niż moralnej. Przed tym typem „innego człowieka”, czy dominować zaczynającej nowej „osobowości społecznej”, zawęży się obszar interakcji z innymi; interakcji podlegającej motywom i ocenom moralnym, słabnie zaangażowanie emocjonalne i czynne w los i potrzeby innych ludzi, a przez to tłumieniu ulegają pobudki etyczne i sentymenty moralne<sup>18</sup>. I w ogóle „(...) sposób bycia nie skłania do tego, by organizując przestrzeń swego świata” sięgać po kryteria moralne<sup>19</sup>.

Kryteria te „(...) życia by nie ułatwiły, a mogłyby też popychać ku czynom sprzecznym z tymi, jakie dyktuje strategia życiowa, a więc utrudniać osiągnięcie celów przez strategię wskazanych. (...) Bycie dla innych nie obiecuje korzyści”<sup>20</sup>. Zatem utrwalający się w „ponowoczesności” sposób „bycia-w-świecie” „(...) nie zapowiada wielkich szans dla stosunków moralnych, dla bycia - dla”. Przeciwnie - zakłada on „(...) w najlepszym wypadku nie-

<sup>16</sup> Tamże, s. 85.

<sup>17</sup> Por. Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, wyd. cyt., s. 7-40.

<sup>18</sup> Por. Z. Bauman: *Ciało i przemoc...*, wyd. cyt., s. 52-56.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 105.

istotność względów moralnych”, popycha „(...) ku uznaniu ich za przeszkody i ograniczenia, od których należałoby się, gwoili konsekwentnej realizacji strategii życiowej, uwolnić”<sup>21</sup>.

I tu kryje się niebezpieczeństwo i zarazem sprzeczność podstawowa. Mianowicie uwalnianie czynności ludzkich od moralnych ocen i motywacji, a międzyludzkich relacji - od etycznych regulacji i w końcu ogólnych strategii życiowych - od pierwiastka moralnego, grozi nie tylko zbytnim rozluźnieniem i uogotycznieniem stosunków międzyludzkich, ale nadto - i co gorsze - grozi pozbawieniem życia jednostkowego lepszego „smaku” i wyższej duchowości, której obfitsze źródła tkwią właśnie w zaangażowaniu moralnym człowieka. Stąd na przekór tezie o zmierzchu wszelkiej regulatywnej (normatywnej) i dyrektywnej (postulatywnej) moralności wśród postmodernistów i rzeczników ponowoczesności rozlega się dość często dramatyczne wołanie o jakąś, choćby osłabioną i bezfundamentalną, ale jednak choćby po trosze życiowo żywotną, moralność.

Wołanie to, choć bardziej wyciszone i jakby niepewne, obecne jest też u Z. Baumana. Píše on: „(...) moralność może marzyć o fundamentach niewzruszonych tylko na własną zgubę. Należy wszakże przestrzec przed naturalną pokusą zignorowania fundamentu z tego tytułu, że nie jest on tak twardy, jakby się chciało i jakby tego pewność moralnego zaangażowania wymagała”<sup>22</sup> I dodaje: „Ta sama moc, jaka dzieli i separuje od siebie poszukiwaczy przeżyć, może też - w zasadzie - zbliżyć ich do siebie i pojednać. Może (choć nie musi) podszeptywać im nie tylko sensowność tolerancji dla wzajemnych różnic, ale zasugerować potrzebę solidarności: takiego mianowicie bycia-w-świecie, które znajduje przyjemność właśnie we wzajemnym szacunku dla autonomii i podjęciu odpowiedzialności za jedynność każdego z partnerów”<sup>23</sup>.

5. Logiczną konsekwencją przedstawionego wyżej „ponowoczesnego” obrazu świata ludzkiego, a zwłaszcza przypisywanych mu wzorów osobowych i stylów życia, radykalnych zwrotów w sferze wartości i moralności jest gruntowny przełom w dziedzinie myśli i dążności pedagogicznych, wyrażany w obecnym czasie najpełniej w tzw. antypedagogice, a poprzedzony - jak już była o tym mowa wcześniej - niektórymi odmianami „nowego wychowania” i „pedagogiki alternatywnej”, współcześnie zaś zbliżony do pedagogii inspirowanych postmodernizmem czy eko-filozofią.

Jeśli odczytywanie świata współczesnego poprzez pryzmat „ponowoczesności” jest choćby w pewnej mierze trafne - wiele danych na to wskazuje,

<sup>21</sup> Tamże, s. 106.

<sup>22</sup> Tamże, s. 108.

<sup>23</sup> Tamże, s. 109.

że tak jest w istocie - to nowe podejście do spraw wychowania i kształcenia, które reprezentuje antypedagogika i zbliżone do niej orientacje edukacyjne, być może, trzeba uznać za nie tylko jakoś uprawnione, ale także za nieuchronne - bez względu na to, czy ono nam się podoba, czy nie; bez względu na naszą ocenę pozytywnych lub negatywnych jego stron, stopnia kontrowersyjności i anarchiczności, potencjalnych zagrożeń i niebezpieczeństw.

Wobec tego przypomnijmy, czym jest ta ostatnia orientacja edukacyjna, jaki jest jej rodowód, jaka rola i pozycja we współczesnej myśli o wychowaniu, jakie są jej główne przesłania filozoficzne i ideowe, przede wszystkim zaś - jakie jest główne *credo* edukacyjne, łącznie z przewodnimi tezami i projektami działań.

Zatem antypedagogikę rozumieć można w węższym i szerszym znaczeniu. W pierwszym rozumieniu oznacza ona określoną koncepcję dziecka oraz postulat przyjaznego i partnerskiego, troskliwego i rozumiejącego współuczestnictwa w kształtowaniu jego podmiotowości i duchowości. Dziecko traktowane jest tu jako istota „nie-wychowawcza”, a współuczestnictwo jako „nie-wychowywanie”. Z perspektywy dziecka koncepcję tę wyraża się następująco: „Nie jestem człowiekiem-wychowawcą, lecz normalną istotą ludzką. Chciałbym, żebyś to respektował i utrzymywał ze mną normalne stosunki, a nie jakieś tam specjalne, które określasz mianem stosunków wychowawczych. Nie jestem homo educandus. Potrzebuję twojej miłości i troski, ale nie wychowania. Pragnę twojej lojalności i solidarności, twojej autentyczności i wsparcia, nigdy zaś wychowywania mnie”<sup>24</sup>. Natomiast w drugim, szerszym rozumieniu antypedagogiki, czy - używając lepszego określenia - postpedagogiki (popedagogiki), pojęcie to oznacza określoną formę kultury, filozofii i stylu życia, mianowicie „(...) taką formę kultury, w której dotychczasowym jej wzorcem post - i konfiguracywnym przeciwstawia się wolna od wychowania praktyka i filozofia życia”<sup>25</sup>. Tę „(...) nową filozofię życia i współżycia ludzi u progu XXI wieku” wiąże się z radykalnym ruchem społeczno-politycznym<sup>26</sup>.

Za ojca duchowego postpedagogiki (odtąd będziemy używać tego określenia) uznaje się niemieckiego teoretyka wychowania, Ekkeharda v. Braunmuhla, który w 1975 r. opublikował książkę pt. *Antipädagogik (Antypedagogika)*, w której wyartykułował założenia i tezy wyjściowe tego kierunku myślowego. W następnych zaś swych pracach rozwinął teoretyczne i praktyczne aspekty antypedagogiki, nazwanej później także mianem antypsy-

<sup>24</sup> H. V. Schoenebeck: *Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślanie antypedagogiczne*. Kraków 1994, s. 10.

<sup>25</sup> B. Śliwierski: *Wstęp do: H. Schoenebeck: Antypedagogika w dialogu*, wyd. cyt., s. 14.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 11-16.

chopedagogiki<sup>27</sup>. Początki ruchu antypedagogicznego w Ameryce należy wiązać z rozpoczętym w 1970 r. amerykańskim Ruchem Praw Dziecka (Children's Right Movement). Natomiast do czołowych współtwórców i przedstawicieli postpedagogiki w Europie należą: szwajcarska psychoanalityczka, Alice Miller<sup>8</sup>, niemiecki filozof i pedagog, Helmut Ostermeyer<sup>29</sup>, niemiecki pedagog, Wolfgang Hinte<sup>30</sup>, francuska bojowniczka o prawa dziecka, Christiane Rochefort<sup>31</sup> oraz Hubertus v. Schoenbech, filozof, psycholog i pedagog niemiecki, uczeń E. v. Braunmühla, autor licznych prac z zakresu antypedagogiki, znany w naszym kraju z tłumaczonej na język polski książki pt. *Antipädagogik im Dialog. Eine Einführung in antipädagogisches Denken*, 1985 (*Antypedagogika w dialogu. Wprowadzenie w rozmyślania antypedagogiczne*, 1994)<sup>32</sup>.

Postpedagogika ma najwięcej zwolenników w Niemczech, w innych krajach, w tym w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, znajduje, jak dotąd, mniej adeptów, chociaż cieszy się znacznym zainteresowaniem. Jako skrajnie radykalna i bez reszty antytradycyjna myśl filozoficzno-pedagogiczna i kulturowo-społeczna wzbudza - czemu trudno się dziwić - wiele kontrowersji i reakcji krytycznych, ostrych dyskusji i polemik. Na przykład, w pierwszej połowie lat 80. w Niemczech, w tamtejszych środowiskach pedagogicznych i teologicznych, przetoczyła się szeroka dyskusja wokół antypedagogiki. Wzięli w niej m. in. udział czołowi pedagodzy niemieccy, pisząc specjalne książki, w których poddali krytyce antypedagogikę albo ją wspierając, biorąc też udział w ożywionej dyskusji na jej temat na łamach czasopism. Należeli do nich m. in.: Andreas Flitner, profesor Uniwersytetu w Tübingen; Jürgen Oelkers, profesor Wyższej Szkoły w Lüneburgu; Thomas Lehmann, pracownik naukowy w Lüneburgu; Michael Winkler, pracownik naukowy w Uniwersytecie w Relangen i inni.

<sup>27</sup> Ważniejsze prace tego autora: *Die Gleichberechtigung des Kindes* (Równouprawnienie dziecka, 1976), wspólnie z H. Kupfer i H. Ostermeyer, *Zeit für Kinder* (Czas dla dzieci, 1978); *Mut zur Gegen-Nicht - Erziehung - Mut zur Gegenwart* (Odwaga do Nie-Wychowania — Odwaga do teraźniejszości, 1982); *Zur Vernunft kommen Eine Anti-Psychopädagogik*, 1990.

<sup>28</sup> A. Miller: *Am Anfang war die Erziehung* (Na początku było wychowanie, 1980); *Du sollst nicht merken* (Masz mnie zauważać, 1981).

<sup>29</sup> H. Ostermeyer: *Die revolution Vernunft* (Rewolucja rozumu, 1977).

<sup>30</sup> W. Hinte: *Non-directive Pädagogik* (Pedagogika niedyrektywna, 1980).

<sup>31</sup> Ch. Rochefort: *Kinder* (Dzieci, 1977); *Zum Glück gekts dem Sommer entgegen* (Na szczęście zbliża się lato, 1978) i inne.

<sup>32</sup> Inne prace tego autora: *Determinanten personaler Kommunikation mit jungen Menschen* (Determinanty komunikacji personalnej z młodymi ludźmi, 1979); *Der Versuch, ein kinderfreundlicher* (Próba bycia nauczycielem przyjaznym dzieciom, 1980); *Unterstützen statt erziehen* (Wspierać zamiast wychowywać, 1982); *Ich liebe mich so wie ich bin* (Kocham siebie takim, jakim jestem, 1983); *Antipädagogikforschung* (Badania nad antypedagogiką, 1983); *Gast im Kinderland* (Gość w Krainie Dzieci, 1985) i inne.

W obronie antypedagogiki stanęło młode grono współtwórców i zwolenników tej orientacji filozoficznej i naukowej, skupione wokół najwybitniejszego bodaj jej teoretyka i zarazem autora praktycznego programu postpedagogicznego pn. „Przyjaźń z Dzieckiem” - H. v. Schoenebecka (pokłosiem tej dyskusji jest, wymieniona wcześniej, jego książka pt. *Antypedagogika w dialogu*, pierwsze wydanie niemieckie 1985).

Rozpoczęty w początkach lat 80. dialog „antypedagogiczno-pedagogiczny” jednak nie doprowadził, czego właściwie można się było spodziewać, do jakiegoś znaczącego zbliżenia stanowisk. Przyczynił się natomiast do większego wyklarowania i wzajemnego zrozumienia podstaw i zasad opozycyjnych nurtów współczesnego myślenia o wychowaniu. Dostarczył przy tym inspiracji dla dalszych badań i poszukiwań teoretycznych i praktyczno-educacyjnych po obu stronach spierających się stanowisk. Ów antypedagogiczno-pedagogiczny dialog toczy się nadal w różnych płaszczyznach i formach, ożywia się raz po raz w środowiskach pedagogicznych i filozoficznych wielu krajów europejskich i USA. Trudno w tej chwili przewidywać jego dalszy przebieg i wyniki. Ale ze znacznym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że postpedagogika będzie się jednak z czasem uwalniać od swych skrajności teoretycznych i programowych, od swoistego swego fundamentalizmu, a poszukiwać będzie niezbędnego „kompromisu pedagogicznego”. Przez to stawać się będzie coraz poważniejszą alternatywą w stosunku do tradycyjnej myśli i praktyki edukacyjnej. Tym bardziej, że aktualne przemiany cywilizacyjne oraz nowe prądy w dziedzinie duchowości ludzkiej zdają się jej bardzo sprzyjać i pomagać.

Na razie zwróćmy uwagę na założenia antropologiczno-filozoficzne oraz na główne tezy i zasady programowe postpedagogiki..

**6.** Podstawowym założeniem postpedagogiki jest tzw. „antypedagogiczny obraz człowieka”, przeciwstawiony „obrazowi pedagogicznemu”. Jest to złożony konstrukt antropologiczno-filozoficzny i normatywny, zawierający elementy filozoficzno-psychologiczne, aksjologiczno-etyczne i pedagogiczne. Dość arbitralnie łączący w sobie określone uogólnienia teoretyczne i konstatacje opisowe z niekonwencjonalnymi ocenami i wypowiedziami normatywnymi.

Konstrukt zwany „antypedagogicznym obrazem człowieka” we wszystkich swych elementach jest antytezą w stosunku do konstruktu określanego mianem „pedagogicznego obrazu człowieka”, tzn. w stosunku do następującej wykładni dziecka i propozycji odniesień doń osób starszych: „(...) dziecko nie jest zdolne do tego, by od urodzenia wyczuwać to, co dla niego najlepsze. Ponieważ tego jeszcze nie potrafi, to zadaniem dorosłych jest decydowanie w sposób odpowiedzialny za dziecko. Wynika z tego roszczenie wychowawcze: ja wiem lepiej niż ty, co jest dla ciebie dobre. Dorosły stawia

przy tym dziecku imperatyw: zrozum, że to, co ja określam jako najlepsze dla ciebie, jest naprawdę dla ciebie dobre. Decyduje on za dziecko i chce mu psychicznie narzucić swój punkt widzenia. Podczas dorastania przyznawana jest później dziecku, odpowiednio do stopnia jego rozwoju, odpowiedzialność za siebie samego. Obowiązuje zasada: (młody) człowiek jest istotą, którą należy wychować (*homo educandus*)”<sup>33</sup>.

Antytezą w stosunku do powyższych stwierdzeń i postulatów, czyli do tzw. „pedagogicznego obrazu człowieka” są zapatrywania i postulaty konstytuujące „antypedagogiczny obraz człowieka”, czyli podstawowe przesłanie teoretyczno-normatywne postpedagogiki:

„(...) dziecko z pewnością jest zdolne już od urodzenia wyczuwać to, co dla niego najlepsze”. „Odpowiedzialność dorosłego jako reprezentanta dziecka zostaje odrzucona, zamiast odpowiedzialności za ciebie, obowiązuje odpowiedzialność za siebie. Dzieci nie muszą dopiero uczyć się pojmowania odpowiedzialności za siebie, są do tego zdolne od samego początku. To nie dorosły, lecz dziecko ma zadanie wyczuwania o tym, co jest dla niego dobre i czego mu potrzeba. Dorosłemu pozostaje więc wspomaganie dziecka w realizacji życzeń postrzeganych i wyartykułowanych przez nie samo, tak długo jak chce i może to czynić, tzn. nie dając się wykorzystywać”. „Postrzega siebie jako przyjaciela dziecka, a nie jako jego wychowawcę, jego mottem jest wspieranie zamiast wychowywania”. „Obowiązuje zasada: (mały) człowiek nie jest istotą, którą należy wychowywać (nie jest *homo educandus*)”<sup>34</sup>.

Dalsze tezy odnoszone do powyższego konstruktu myślowego brzmią jeszcze bardziej zaskakująco i dyskusyjnie. Oto niektóre z nich: założenie, że dziecko potrzebuje wychowania, że jest *homo educandus*, *umożliwia identyfikowanie* go jako niedoskonałej odmiany bytu człowieczego”<sup>35</sup>, zaś wychowanie tradycyjne, rygorystyczne, autorytarne, pozbawiające dziecka jego własnego „ja”. należy uznać za „wrogie dzieciom, ludziom i życiu”, a nawet „przestępcze”<sup>36</sup>. Jest ono swoistą „ideologią wychowania”, a ta „(...) bez sztucznego utrzymania jej przy życiu przez ideologów wychowania dawno przestałaby istnieć”<sup>37</sup>; dziecko „(...) winno mieć takie samo prawo jak każdy inny człowiek”, w związku z tym ciąży na nim odpowiedzialność za jego czyny, a co za tym idzie - pociągane być może przez społeczeństwo za łamanie prawa itp.<sup>38</sup>. Równocześnie też i ono może „(...) innych ścigać sądo-

<sup>33</sup> H. v. Schoenebeck: *Antypedagogika w dialogu*, wyd. cyt., s. 23.

<sup>34</sup> Tamże, s. 23, 24.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 27.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 28.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 29.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 34.



wnie”. (Chodzi tu o jedną z podstawowych zasad legislacyjnych światowego ruchu praw dziecka, który jest powiązany myślą prawną z postpedagogiką).

Nie wchodząc tu w obszar dalszych, mniej lub bardziej kontrowersyjnych założeń teoretycznych i prawnych postpedagogiki (zostały one zebrane i skomentowane m. in w cytowanej książce H. v. Schoenebecka pt. *Antypedagogika w dialogu*), przejdźmy do kilku dodatkowych wyjaśnień dotyczących samego procesu edukacyjnego czy raczej antyedukacyjnego w rozumieniu czołowych przedstawicieli postpedagogiki.

Po pierwsze, postpedagogika zajmuje się zawężonym zakresem tego procesu, tzn. tym, który ogranicza się do psychicznego wymiaru relacji dziecko - dorosły. Natomiast nie są jej przedmiotem zainteresowania te czynniki, które nie mieszczą się w tej relacji. Po drugie, odrzucenie wychowania jako narzucanego dziecku, obligatoryjnego przyspasabiania go do zadań i celów upatrzonych przez starszych, nie oznacza pozostawienia dziecka samemu sobie. Dziecko - twierdzą przedstawiciele postpedagogiki - w wysokim stopniu potrzebuje czynnego i zaangażowanego w jego sprawy „towarzystwa” psychicznego i fizycznego (termin wprowadzony w miejsce pojęcia „wychowanie”). „Towarzystwo” to jednak, jeśli ma być skuteczne, powinno wykazywać pełny szacunek dla dziecka, całkowite respektowanie jego praw, tolerancję dla jego uczuć oraz gotowość do każdorazowego wyciągania z jego zachowań wniosków dotyczących „istoty” młodego człowieka, jego życia uczuciowego itp.<sup>39</sup>

W przypadku rodziców proponuje się aktywność i postawę zwaną „wspieraniem”. Oto jej charakterystyka: „Forma relacji określana jako wspieranie bazuje na poglądzie, iż dziecko wie lepiej niż jego rodzice, czego w każdym stadium jego rozwoju potrzeba mu do życia. Wspieranie wciąga w życie dziecka oboje rodziców; próbują oni wczuć się w specyficzne i rozszerzające się potrzeby dziecka i zaspokajać je. Przy tej formie relacji brakuje jakiegokolwiek próby dyscyplinowania lub kształtowania „nawyków”, dzieci nie są bite ani karcone. Jeśli kiedyś w wielkim stresie zdarzy się rodzicom krzyknąć na dziecko, to usprawiedliwiają się przed nim. Forma ta wymaga od rodziców nadzwyczaj dużo czasu, energii i gotowości do dyskusji, szczególnie w ciągu pierwszych sześciu lat życia dziecka. Pomaganie małemu człowiekowi w tym, by osiągał on swe codzienne cele, oznacza bowiem stałą gotowość do rozumienia go, do zabawy z nim, tolerowania jego regresów, służenia mu - a nie odwrotnie - oznacza również interpretowanie jego konfliktów emocjonalnych i dawanie mu do dyspozycji przedmiotów niezbędnych dla rozwijania jego zainteresowań”<sup>40</sup>. Po trzecie, negacja tradycyjnego

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 30, 31.

<sup>40</sup> Tamże, s. 37.

wychowania nie oznacza kwestionowania ważności kształcenia czy nauczania, oczywiście przy pełnym respektowaniu autonomiczności ucznia, jego zainteresowań i współdecydowania o treściach i metodach tej czynności dydaktycznej - zgodnie z wolnością dziecka do uczenia się, jako integralnej części przysługującej każdemu człowiekowi wolności myśli. „Młodzi ludzie - pisze John Holt - powinni mieć prawo do kontrolowania swej nauki i kierowania nią - tzn. do decydowania, czego, kiedy, gdzie, jak, ile, jak szybko i przy czyjej pomocy chcą się uczyć. Aby powiedzieć to jeszcze dokładniej: Ja chcę, by one miały prawo do określania, kiedy, ile i przez kogo będą uczone, i decydowania o tym, czy będą się uczyć w szkole, a jeśli tak, to w jakiej szkole i ile godzin dziennie”<sup>41</sup>.

I po czwarte, przedstawiciele postpedagogiki dążą do zniesienia obowiązku szkolnego, dopatrując się w nim lekceważenia prawa człowieka do autonomicznej nauki. Szkołę proponują przekształcić w tzw. „szkołę ofert” (Angebotsschule), pozostawiając dziecku decyzję, czy będzie ono do niej uczęszczać, czy też nie. Obowiązek szkolny, według nich, to nieposzanowanie prawa do samostanowienia o kształceniu, to nierespektowanie wolności myśli dziecka. Zamiast tego obowiązku „(...) należy zaufać zdolnościom dziecka, jego własnej chęci do nauki i rozwijania własnej wolności”<sup>42</sup>.

7. Przejdźmy do uwag końcowych. Postpedagogika zaskakuje radykalizmem swych idei edukacyjnych, skrajnością a nawet paradoksalnością przyjętej koncepcji człowieka (postrzeganego głównie poprzez pryzmat dziecka), jego natury, rozwoju, kształcenia, „wychowania” (nie-wychowania), życia, działania, postępowania czy kręgu wartości. Program ten zaskakuje też niekonwencjonalnością i bezkompromisowością lansowanego przez siebie sposobu bycia i współdziałania z dzieckiem na rzecz jego rozwoju, odrzuceniem tradycyjnych systemów i praktyk wychowawczych, zanegowaniem klasycznego pojęcia szkoły i wysunięciem projektu „nowej szkoły”, tzw. „szkoły ofert” itp. Zaskakuje nadto jednostronnością a nawet swoistą naiwnością założeń antropologiczno-filozoficznych i aksjologicznych myśli o wychowaniu, szerzej - o wzajemnych relacjach dzieci i ludzi starszych. Zaskoczenie to częściej wzbudza opór i reakcje krytyczne aniżeli akceptację i uznanie - akceptację choćby na poziomie zdrowego rozsądku i potocznych intuicji, nie mówiąc już o myśleniu ściśle naukowym i filozoficznym.

Krytyka postpedagogiki jest więc przez nią samą prowokowana i uprawiana jest ona - o czym pisaliśmy wyżej - niemal od chwili powstania omawianej tu formacji myślowej i reformatorskiej. Jednakże krytyka owej formacji nie jest, wbrew pozorom, sprawą łatwą, czego najlepszym dowodem

<sup>41</sup> J. Holt: *Zum Teufel mit der Kindheit*. Wetzlar 1978, s. 188. Cyt za: H. v. Schoenebeck, op. cit., s. 54.

<sup>42</sup> H. v. Schoenebeck: *Antypedagogika w dialogu*, wyd. cyt., s. 58.

są mierne rezultaty dotychczasowych jej wysiłków (strony sporu raz po raz przedkładają swoje racje i argumenty, ale zagadnień spornych jednak nie rozstrzygają, co więcej - nawet nie zbliżają się do ich rozstrzygnięcia).

Trudność krytyki wynika nie tylko stąd, że - jak się to dość często podkreśla po stronie przedstawicieli krytykowanej formacji i nieuprzedzonych do jej idei interpretatorów - obiektywny osąd postpedagogiki wymaga nie tylko krytycznego podejścia na poziomie dyskursu pojęciowo-teoretycznego, ale także intuicyjnego i rozumiejącego wniknięcia w istotę nowego paradygmatu myślowego, którego jest ona pewną konkretyzacją. Ale trudność krytyki postpedagogiki wynika przede wszystkim stąd, że mamy tu do czynienia z nowym paradygmatem myślowym dotyczącym człowieka i jego edukacji, albo przynajmniej z pewnymi jego elementami, a - jak wiadomo - każdy nowy paradygmat trudny jest do oceny, nie mówiąc już o możliwości jego akceptacji z pozycji starego paradygmatu, a takim przecież punktem wyjścia dysponują w swych odnoszeniach krytycznych do postpedagogiki jej aktualni oponenci. Stąd pewnie tak zadziwiająco mały rezultat tej krytyki i właściwie pozostawanie spierających się ze sobą stron na swoich pozycjach. Stąd też taki stan rzeczy, że mimo ewidentnej paradoksalności i otwartej naiwności (oczywiście postrzeganej z perspektywy starego paradygmatu), postpedagogika ma się wcale dobrze i nie ulega marginalizacji we współczesnej myśli edukacyjnej. O jej losie i przyszłości rozstrzygnie prawdopodobnie nie tyle krytyka akademicka (ta, mimo poważnych swych racji i argumentów, pozostaje - jak się rzekło - w tym sporze raczej bezsilna), co obiektywne przemiany cywilizacyjne i kulturowe, charakterystyczne dla epoki ponowoczesnej. Zakres i intensywność owych przemian, być może, będzie stanowić nie o zasadności postpedagogiki, ale po prostu o konieczności i nieuchronności radykalnego zwrotu w myśli i praktyce edukacyjnej.

Nie wdając się więc, z powodów, o których wyżej wspomniano, w merytoryczną krytykę postpedagogiki, zwróćmy jedynie uwagę na niektóre jej antynomie i dylematy. Oto najbardziej charakterystyczne spośród nich:

- Odrzucenie koncepcji człowieka jako „homo educandus”, czy inaczej mówiąc - „pedagogicznej jego wizji”, okazuje się zabiegiem chybionym: pedagogika wyprowadzona jednymi drzwiami wraca niechybnie drugimi - tyle tylko, że nieco zmieniona. Choć przyjąć można od teoretyków postpedagogiki tezę, że narodzone dziecko nie ujawnia potrzeby, ani naturalnej inklinacji do „bycia wychowywanym” w sensie odpowiednio przemyślanych i uporządkowanych czynności w zakresie kształtowania osobowości czy charakteru, to jednak nie ulega żadnej wątpliwości, że wymaga ono bezwzględnie odpowiedniej opieki, pomocy, fizycznego i psychicznego ciepła, rodzicielskiej troski itp., czyli nie tylko określonego „chowania”, ale i „wychowania”. Zmieniać się mogą metody i treści tego wychowania, ale w przypadku istoty,

która ma stać się człowiekiem, nie można zaniechać wszelkiego wychowania (inaczej nie nastąpi uczłowieczenie tej istoty). Jedynie można się zgodzić z opinią, że wychowywanie i kształcenie, nie przestając być społeczną koniecznością, utraciło - czy stopniowo traci - swe niezachwiane i trwałe fundamenty. Słusznie więc zauważa jeden z krytyków postpedagogiki, że „(...) gatunek ludzki rozwinął swą istotę, swą racjonalność i swą cywilizację do stopnia sztucznej, dalekiej od codzienności postaci: stopnia, który czyni z wychowania i nauczania konieczność życiową. Jednocześnie istota społeczna zyskała dynamikę, dzięki której każdy aksjomat, każdy już zakorzeniony wzorzec postępowania i tradycji zostaje natychmiast poddany w wątpliwość. Ponieważ jednak każda propozycja wychowawcza może być zaraz empirycznie odrzucona, to i samo wychowanie stało się wątpliwe”<sup>43</sup>.

- Odrzucanie przez rzeczników postpedagogiki „pedagogicznych wpływów” na dziecko, tzn. oddziaływań wychowawczych na nie ze strony profesjonalnie do tej roli przysposobionych jednostek, grup zawodowych, instytucji (nauczycieli, wychowawców, przedszkoli itp. ), nie wiąże się u nich z zaprzeczeniem wychowawczego wpływu (zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym) na dziecko ze strony innych kategorii osób i instytucji (np. rodziców, środowiska społecznego, kultury, tradycji itp. ). Czyli program „antywychowania” czy „antypedagogizmu” nie jest w stanie wykluczyć wychowania w ogóle, dokonuje jedynie pewnej redukcji czynników wychowawczych. „Człowiek-przyznaje jeden z czołowych przedstawicieli postpedagogiki -jest oczywiście stale narażony na wpływy, tak społeczne jak i osobowe”. Jednakże dodaje: „Ale właśnie ten jeden wpływ można opuścić w kontaktach z dziećmi, wpływ pedagogiczny”<sup>44</sup>. Zapewne można go „opuścić”, powstaje jednak pytanie - na które ten autor już nie udziela odpowiedzi - jakie byłyby skutki tego zaniechania i kto ma ponieść za nie odpowiedzialność; czyżby może dziecko, które jako „klasę uciśnioną” wyposaża się w „wolność edukacyjną”, a zatem i w odpowiedzialność za ich „wy-samo-chowanie”?

- Wiąże się z tym też pewna antynomia w myśleniu o szkole: odrzucenie szkoły tradycyjnej i w ogóle „instytucjonalnego wychowania” nie prowadzi do całkowitego antyskolaryzmu: w miejsce „dawnej”, obowiązkowej szkoły, proponuje się przecież „szkołę ofert”. Piszę: „Należy dokonać rozróżnienia między żądaniem likwidacji obowiązku szkolnego, a likwidacją uczęszczania do szkoły. Za tym ostatnim antypedagodzy nie opowiadają się”<sup>45</sup>.

- Postpedagogika opowiada się za oddzieleniem kształcenia od wychowania (pedagogicznego), akceptując to pierwsze, a odrzucając to drugie. Ale

<sup>43</sup> M. Winkler: *Stichworte zur Antiäddagogik*. Stuttgart 1982, s. 42. Cyt. za: H v. Schoenebeck, op. cit, s. 47.

<sup>44</sup> H. v. Schoenebeck: *Antypedagogika w dialogu*, wyd. cyt., s. 53.

<sup>45</sup> Tamże, s. 56.

przecież są to - jak większość teorii kształcenia i wychowania zgodnie wskazuje - procesy nierozzerwalne i wzajemnie się wspomagające. Jak słusznie zauważa jeden z krytyków postpedagogiki: „Antypedagogika nie wyjaśnia, w jaki sposób ma dojść do interpretacji świata i doświadczania sensu, jeśli dzieciom mają być przekazywane treści nauczania z pominięciem wychowania? Dla antypedagogów nie istnieje to niemożliwe do rozdzielenia powiązanie oświaty społecznej i osobistego uczenia się. Zapewniają oni, iż dzieci, oczywiście, powinny się czegoś nauczyć, lecz w formie, w której treści nauczania podawane są bez jakiegokolwiek roszczenia do wychowania. Pozostaje niewyjaśnione, w jaki sposób ma przy tym dojść do interpretacji świata, do doświadczania, do wglądu w problem - dlaczego się uczyć”<sup>46</sup>.

- I wreszcie antynomia etyczna postpedagogiki. Postulowana przez tę orientację edukacyjną wielostronna emancypacja „klasy uciśnionej”, czyli dzieci, rozciąga się także na moralną sferę tej „klasy”: dzieci winny być uwolnione od narzucanych im reguł i zasad moralności ludzi starszych i wykreować dla siebie własne oceny i normy etyczne, własne pojmowanie dobra i zła, powodować się winny własnymi, niezawisłymi motywacjami i pobudkami moralnymi; słowem - jako istoty wolne i odpowiedzialne tworzyć winny dla własnego pożytku, a podobno są do tego w pełni predysponowane, własną moralność, odgraniczoną jak tylko się da od moralności ludzi starszych, a więc nie obciążaną wadami „podwójnej moralności”. Związany z postpedagogiką amerykański rzecznik praw dziecka pisze m. in.: „Emancypacja dzieci nie oznacza więc negowania wszelkiej moralności, lecz tylko podwójnej moralności. Nasze wychowanie będzie nadal kierować się zasadami etycznymi, pojęciami moralnymi, przekonaniami i prawami. Tak jak dorośli poddają się pewnym regułom, miarom wartościowania i przepisom, tak i dzieci muszą to uczynić w ramach własnej odpowiedzialności”<sup>47</sup>.

Jednakże ani ten autor, ani inni przedstawiciele ruchu praw dziecka i antypedagogiki nie wyjaśniają, jak to jest możliwe, by dziecko tworzyło dojrzałe zasady i prawa etyczne, by szmodzielnie dochodziło do poprawnie ukształtowanych pojęć i przekonań moralnych; jak to jest możliwe, choćby w świetle wyników badań J. Piageta nad tym złożonym zagadnieniem, ukazujących trudny i skomplikowany proces kształtowania ocen i pojęć moralnych dzieci, a przy tym proces dokonujący się głównie wychowaniu i niejako przez wychowanie<sup>48</sup>, w szczególności poprzez wychowanie „pedagogiczne”!

<sup>46</sup> A. Flitner: *Konrad, sprach die Frau Mama*. Berlin 1982, s. 37 i n. Cyt za: H. v. Schoenebeck, op. cit, s. 53.

<sup>47</sup> R. Farson: *Menschenrechte der Kinder*. München 1975, s. 8.

<sup>48</sup> Por. J. Piaget: *Studia z psychologii dziecka*. Warszawa 1966; *Narodziny inteligencji dziecka*. Warszawa 1966; *Inteligencja*. Warszawa 1967; *Od logiki dziecka do logiki młodzieży*. Warszawa 1970 i in.

Nie wyjaśniają oni też bliżej zasadniczej kwestii, która nasuwa się jako problem pierwszoplanowy w kontekście ich koncepcji edukacyjnych i poszukiwań rozwojowych współczesnego człowieka, a mianowicie nie odpowiadają zadowalająco na pytanie: jak jest możliwe prawidłowe i w miarę pełne ukształtowanie osobowości i duchowości człowieka z pominięciem instytucjonalnego wychowania i bez udziału profesjonalnych nauczycieli i wychowawców?

W oczekiwaniu na bardziej przekonującą odpowiedź na to fundamentalne pytanie i nie znajdując odpowiedzi na szereg innych postawionych tu pytań, pozostać musimy przy stanowisku opozycyjnym wobec antypedagogizmu postpedagogiki; podzielając stanowisko, wypowiedziane m. in. przez Kanta, zgodnie z którym „Dziecko nie decyduje o swoim wychowaniu, gdyż nie jest ono jeszcze zdolne do podejmowania decyzji, tego ma się dopiero nauczyć poprzez wychowanie. Jednocześnie przymus ograniczony jest tylko do tego celu: do umożliwienia dojrzałej odpowiedzialności. Poza tym dziecko jest wolne, o ile nie szkodzi sobie lub innym. Nie jest ono jednak wolne wobec swego wychowania, gdyż to, iż może ono w ogóle zapoznać się z pojęciem wolności, możliwe jest dopiero w procesie wychowania. W tym sensie należy rozumieć zdanie, że człowiek jest jedyną istotą, która musi być wychowywana, a więc doprowadzana do samej siebie”<sup>49</sup>.

### Streszczenie

W artykule rozważono główne problemy edukacyjne i moralne epoki postindustrialnej postrzegane z perspektywy modelu teoretycznego tej epoki Z. Baumana pn. „ponowoczesności”. Za główną i reprezentatywną egemplifikację sposobu wyrażania i praktycznego rozwiązywania tych problemów posłużyła w artykule koncepcja człowieka i myśl pedagogiczna tzw. „antypedagogiki” („postpedagogiki”), uznana za nowy paradygmat filozoficzno-antropologiczny i edukacyjny. Autor przedstawia główne elementy tego spornego paradygmatu myślowego, zwracając szczególną uwagę na swoistą koncepcję dziecka, szkoły, nauczyciela oraz antytradycjonalistyczny program „wychowania” („nie-wychowania”) wyartykułowany w tym paradygmacie. Wynikiem krytycznego przeglądu rozpatrywanych koncepcji jest ukazanie podstawowych antynomii i dylematów myśli i praktyki postpedagogiki oraz braku gruntowniejszych podstaw filozoficznych i naukowych lansowanego przez postpedagogikę „antypedagogicznego obrazu człowieka”.

<sup>49</sup> J. Oelkers, Th. Lehmann: *Antiäädagogik: Herausforderung und Kritik*. Braunschweig 1983, s. 113 (streszczenie stanowiska Kanta podają za: H. v. Schoenebeck, op. cit., s. 45)

THOMAS W. ROBY  
City Colleges of Chicago

## ADVOCATUS DIABOLI: INNA STRONA DYSKUSJI AKADEMICKICH<sup>1</sup>

Wiele już napisano na temat umiejętności nauczania za pomocą stawiania problemów, z podkreślaniem umiejętności zadawania studentom pytań. Utał się pogląd, że trudniejsze pytania przyczyniają się do bardziej intensywnego wysiłku umysłowego studentów. Można jednak podać w wątpliwość skuteczność metody: „Jeśli oczekujesz odpowiedzi na wysokim poziomie, stawiaj też takie pytania”. Zasada ta niesie w sobie sprzeczność. Jeśli narzędziem sprawnego myślenia jest bardziej wyrafinowane pytanie, to wówczas nie odpowiedzi, ale właśnie owe pytania są oznaką podwyższonej sprawności studentów. Rzecz polega na tym, w jaki sposób wykładowca naucza: czy w ogóle stwarza on studentom możliwość wykorzystania ich umiejętności polemicznych w zakresie omawianego tekstu lub stanowiska wykładowcy, czy też, w najlepszym wariantcie dydaktycznym, ich własnych przekonań. Ostatecznie rzecz sprowadza się do problemu wolności, tzn. możliwości wyboru określonej koncepcji edukacyjnej. Jeśli mamy na uwadze studenckie poczucie autonomii, to winniśmy dostarczyć studentom skutecznych narzędzi do rozwijania ich indywidualnej docieklivosti, do uczenia się od innych, zwłaszcza zaś uczenia się od samych siebie. Najbardziej skutecznym środkiem do rozwijania tej umiejętności jest technika dyskusji znana jako *advocatus diaboli*.

W niniejszym tekście prześlędyżę pożytki z niej płynące, związane z uzyskiwaniem od studentów dwojakiego rodzaju odpowiedzi: 1) nacechowanych krytycyzmem wobec własnych przykonań oraz 2) krytycyzmem wobec stylu dyskusji prowadzonej w sali wykładowej. Przedstawię tu kilka spostrzeżeń ilustrujących technikę *advocatus diaboli*, pewną typologię dyskusji, próbę wyjaśnienia, w jaki sposób mogą one przyczyniać się do osiągnięcia zado-

<sup>1</sup> Th. W. Roby: *Devil's Advocacy: The Other Side of the Question in Classroom Discussions*. "Teaching Philosophy", Teaching Philosophy Association, Ohio, March 1998, vol. 21: 1.

Przekładu dokonali studenci Instytutu Filozofii UW, w ramach translatorium angielskiego w r. akad. 1998/1999, w składzie: K. Ambroziak, E. Białecka, A. Borzymowska, A. Chybińska, K. cieślak, M. Domagalski, E. Dryzner, J. Ferlian, S. Gibaszek, J. Grudzińska, H. Hałaburda, P. Jakubowska, K. Jażdżewska, E. Kantecka, M. Karaś, A. Kędra, D. Kluczna, I. Kłosińska, T. Kreczmar, P. Krzemień, M. Kulesza, M. Malinowska, J. Michalik, J. Mikołajewicz, D. Narudzka, A. Niderhaus, K. Nienaltowski, F. Ossowiecki, M. ostaszewska, M. otoka, K. Pacuła, K. Pagowska, A. Rodziewicz, E. Rutkowska, A. -M. Sobieraj, P. Stawiński, D. Tobota, I. Trzaskoma, A. Tyczyńska, P. Urban, W. Wawrzyniewicz, P. wieczorek, A. Włodarczyk, A. A. Zakolska, A. Zin, J. Zuzga (red. ).

walających wyników w sprawach spornych oraz zaprezentuję ich empiryczne egzemplifikacje.

*Advocatus diaboli* jest umiejętnością uzasadniania stanowiska odmiennego niż własne, po to, aby osiągnąć dodatkowe wzmocnienie swoich przekonań. Jeśli dobrze stosujemy tę umiejętność, to może ona być najbardziej skuteczną formą doskonalenia samokrytycyzmu. Znalazła ona uznanie w obrębie filozofii i historii społeczeństw już w czasach Platona, ale w dzisiejszej pedagogice nie jest tak popularna.. Jej nazwa, jak rzekłem, związana jest z umiejętnością skutecznego podważania własnego stanowiska. Osoba, która ją stosuje, pyta samą siebie: „Jakie są najmocniejsze argumenty podważające mój pogląd? ”. Takie pytanie można sobie zadawać w trakcie dowolnej wymiany zdań: na tematy filozoficzne, moralne, polityczne, estetyczne, przyrodnicze itd. Możliwe do osiągnięcia są co najmniej trzy korzyści: 1) wzmocnienie własnego stanowiska - po prześledzeniu stanowisk alternatywnych; 2) zrezygnowanie z własnego stanowiska na rzecz lepszego; 3) zmodyfikowanie własnego stanowiska poprzez uznanie niektórych racji przeciwnych.

**Przegląd historyczny.** Zasygnalizowane wyżej rezultaty omawianej techniki zilustruję trzema historycznymi przykładami. Najpierw weźmy pod uwagę wzmocnienie własnego stanowiska. W księdze II *Państwa* Platona, Glaukon i Adejmantos wytaczają argumenty narzecznicy niesprawiedliwości, nie dlatego, że są przekonani o jej dobrodziejstwie, ale po to, aby zmusić Sokratesa do bardziej skutecznej obrony idei sprawiedliwości. W ten sposób mieli oni nadzieję przezwyciężyć w sobie wątpliwości, jakie nasunęły się po argumentach Trazymacha i innych, wytoczone na rzecz niesprawiedliwości. Sokrates tak podziwiał te wywody, że uznał, iż ich umiejętność prowadzenia dysputy na temat sprawiedliwości musi być inspirowana boskim natchnieniem. Został więc przekonany do przebadania tych zagadnień (księgi II-X), które wzmocnią ich przekonanie, iż bycie sprawiedliwym jest szlachetne samo przez się, podobnie jak inne zalety godnego życia, nawet wbrew oczywistej obserwacji, że niesprawiedliwe postęпки przynoszą niekiedy korzyść<sup>2</sup>.

Ilustracja drugiej możliwości: rezygnacji z własnego stanowiska, unaoznaczania nam nazwę omawianej techniki. Termin *advocatus diaboli* jest związany z urzędem "Promotora Wiary" w Kościele katolickim, który aż do lat osiemdziesiątych naszego stulecia oficjalnie formułował zastrzeżenia pod adresem kandydata zgłoszonego do procedury kanonizacji, tj. wyniesienia na świętego. Quasi-sądowe postępowanie angażujące *advocatus diaboli* wymuszało najbardziej drobiazgowo „szperanie” w sferze życia i dokonań

<sup>2</sup> zob.: Platon: *Państwo*, ks. II, 357-368 C. warszawa 1990, s. 82-99.



przyszłego świętego. Takie badanie owocowało nie tylko niemiłymi wynikami, ale także pociągało za sobą desanktyfikację świętych, owianych już legendą, którzy dostąpili kanonizacji przed uruchomieniem wspomnianej procedury (początki XVIII stulecia). Te postaci są przykładami niebezpieczeństw wiary, która zawiodła, jak mawiał św. Augustyn, w poszukiwaniu „rozumienia” lub została zmuszona do owego poszukiwania zbyt późno. Mówiąc jaśniej: Kościół nie pragnie deprecjonować wiary podróżników czy wędrowców poprzez dekanonizację św. Krzysztofa i zniweczenie wartości związanych z nim dewocjonaliów. Trudniej jest znaleźć wyraźny przykład wskazujący na rolę *advocatus diaboli* w modyfikacji czyjegoś stanowiska. Aczkolwiek jest to wyjaśnione w następującym fragmencie pracy Dewey’a *Demokracja i wychowanie*: „Demokracja jest czymś więcej niż tylko formą rządów; jest ona przede wszystkim stylem życia we wspólnocie i umiejętnością dzielenia się doświadczeniami. Zwiększenie przestrzeni osobowości tej jednostki, która odnosi swoje czyny do czynów innych osób i bierze pod uwagę czyny innych przy podejmowaniu własnych decyzji - umożliwia przełamywanie i burzenie barier klasowych, rasowych i narodowościowych uniemożliwiających przepływ takich doświadczeń. Im większa ilość takich kontaktów, tym większa różnorodność bodźców oddziałujących na jednostkę...”<sup>3</sup>. Tak oto przełamywanie barier poprzez „dostrzeganie punktów widzenia innych ludzi”, a to jest celem techniki *advocatus diaboli*, jest także, według Dewey’a, celem demokracji.

**Typologia studenckich konwersacji.** *Advocatus diaboli* pełni istotną funkcję w rozwijaniu dyskusji. Podczas zajęć pojawiają się takie typy dyskusji studenckich, w których wykładowca zwraca się do całej grupy, nie zaś poucza poszczególne osoby. Ale dyskusja niesie w sobie także niebezpieczeństwo, że przerodzi się ona w niepożądane, przeciwne formy: bezładną gadaninę lub „przepychankę” (*Bull Session*), albo w zgadywanke (*Quiz Show*).

Na określenie powyższych przeciwieństw używam wyrażenia *quasi-dyskusje*, ponieważ są one powszechnie i błędnie utożsamiane przez studentów, ale i wykładowców, z rzeczywistymi polemikami. Jeśli przy tym noszą one w sobie jakiś posmak dyskusji zachęcających studentów do brania w nich udziału, to przeczą one samej istocie wymiany zdań, bo tłumią samokrytycyzm lub refleksję związaną z braniem pod uwagę wyników czterech typów konwersacji.

(Quasi-dyskusje są zdefiniowane przez „właściwe odpowiedzi”, ich lokalizację i status. Lokalizacja wskazuje, kto dysponuje ową „właściwą odpowiedzią”: wykładowca, studenci, czy obydwie strony. Status dotyczy sto-

<sup>3</sup> J. Dewey: *Democracy and Education*. MacMillan, 1923, s. 101.

pnia aktywności (negującej lub akceptującej), manifestowanej przez dowolną stronę wobec owych odpowiedzi. Taka dyskusja może łączyć się z transformacją tych odpowiedzi w takie, których warto bronić - za sprawą obustronnej inicjatywy, zarówno wykładowcy jak i studentów (jest to, wspomniane przez Dewey'a, wzajemne oddziaływanie polemistów).

Typy dyskusji w sali wykładowej:

|                                              |                         |                       |
|----------------------------------------------|-------------------------|-----------------------|
| <b>Quasi-dyskusje</b>                        | <b>Dyskusje</b>         | <b>Quasi-dyskusje</b> |
| (tyrania wykładowcy<br>lub omawianej sprawy) | (obustronna inicjatywa) | (każdy mówi, co chce) |

### Problemowa Dialektyczna

#### Zgadywanka

#### Przepychanka

Mamy tu modele dyskusji ze studentami, gdzie w środku wykresu znajdują się dyskusje właściwe, zaś na krańcach - *quasi*-dyskusje. Każdy model zawiera w sobie dwa typy: dyskusja może być problemowa bądź dialektyczna (w sensie Sokratejskim - przyp, tłum. ), zaś *quasi*-dyskusje rozpadają się na zgadywanki lub przepychanki. Przyjrzyjmy się tym czterem typom polemik akademickich, aby potem powrócić tym uważniej do techniki określonej jako *advocatus diaboli*.

Na jednym krańcu wykresu mamy **zgadywanke**, gdzie jedna ze stron sporu, przeważnie wykładowca, dysponuje „poprawnymi odpowiedziami”, najczęściej uzasadnionymi przedmiotem dyskusji. Studenci akceptują takie ich zlokalizowanie i zyskują określoną pozycję w dyskusji poprzez umiejętność ustosunkowania się do nich. Pojawiające się problemy są ograniczane do typów pytań zwanych „wyszukiwaczami faktów” i „podpowiadaczami”, ze sporadycznym odwoływaniem się do ich racjonalizowania czy wyjaśniania. Toteż „poprawne odpowiedzi” pełnią rolę przeddyskusyjnych zestawów informacji, faktów czy zasad faktopodobnych oraz metod określonych dyskutowaną problematyką. Studenci, którzy trafiają w „poprawne” stanowisko wykładowcy, uzyskują jego akceptację i są przezeń wyróżniani. Pozostali są, w taki czy inny sposób, postponowani lub wręcz ignorowani. Takie zajęcia mają wąską bazę aktywnych uczestników i pełnią rolę elitarnego „salonu dyskusyjnego”; uczestniczy w nich zaledwie kilka osób, tzw. „etatowych dyskutantów”.

Na drugim krańcu wykresu mamy **przepychanke**, w której każda ze stron dysponuje własnymi „poprawnymi odpowiedziami”, z którymi inni zgadzają się bądź nie. Odpowiedzi te nie są poddawane weryfikacji, zaś studenci nie muszą przed nimi ustępować, bo rozmówcy nie dysponują żadnymi kryteriami ich sprawdzalności. Umieszczenie i status tych odpowiedzi są jednakowo rozdzielone między wszystkich, aczkolwiek wykładowca zawsze

dysponuje merytoryczną przewagą i może skierować dyskusję na tory „zgadywanki” czy jednostronnego wykładu.

Podstawowe i wiodące pytanie, wypowiedziane czy założone, pełni rolę inicjatora dyskusji określającego jej klimat. Ponadto takie spotkania najczęściej nie grzeszą nadmiarem problemów do omówienia, bo brakuje w nich motywacji do poszukiwań. Wystarczającą racją obecności ich uczestników jest pewność siebie granicząca z bufonadą, a zasady i reguły polemiki są wypierane przez pozamerytoryczną „siłę przebicia” polemistów. Toteż zmieniają oni zdanie w sposób wielce dowolny, w zależności od tego, co im ślina na język przyniesie. Jest to odwrotność owego „elitarnego salonu”, o jakim była mowa wyżej.

Znam dwa typy dyskusji, którymi rządzi „wolna gra sił”. Pierwszy polega na nieskoordynowanej konwersacji, w której uczestnicy dają upust swoim przekonaniom, ale, można rzec, bez ładu i składu. Drugi, bardziej znany rodzaj takich spotkań, to coś na kształt publicznej pyskówki, w której wszyscy, studenci i wykładowca, mają własne zdanie w każdej sprawie. Wykładowca, który dopuszcza przeradzanie się dyskusji akademickiej w jeden z powyższych typów, najczęściej bezpowrotnie traci tę wartość, jaką można osiągnąć poprzez wykorzystanie studenckiej dociekliwości. Tracąc niejako grunt pod nogami, najchętniej wraca do omówionego już modelu zgadywanki.

W środku wykresu mamy dyskusję problemową. Jest ona w najbliższym położeniu do zgadywanki, chociaż różni się od niej umiejscowieniem i statusem wiodących problemów. Tutaj zasady dyskusji obejmują formułowanie i rozwiązywanie problemów, zarówno w zakresie przerabianego materiału, jak i wiedzy czy życiowych doświadczeń studentów. Rozwiązania mogą dotyczyć planowanych zamierzeń jak i przyjętej hipotezy. Toteż zawsze mogą się pojawić i być rozważane jakieś zaskakujące kwestie. Aczkolwiek ani hipotezy, czy inne działania, nie mają ostatecznego wpływu na trafność odpowiedzi, nie stanowią też one zestawu wyjściowych informacji. Są one raczej usankcjonowane pojawiającymi się twierdzeniami czy stanowiskami możliwymi do dowiedzenia, wyłaniającymi się z odmiennych opcji oraz badanego przedmiotu.

Rozważmy model dyskusji problemowej, przywołując psychologiczny przypadek „Ewy o trzech obliczach”, tj. osobowości cierpiącej na potrójne rozszczepienie jaźni. Pytanie wiodące ujawnia zagadkowy problem dominacji w obrębie owych różnych stron osobowości Ewy. Kolejna zagadka (Jak możemy pomóc Ewie w odnalezieniu równowagi psychicznej? ) rodzi szerszy problem. Inne kwestie wiążą się z pierwszą sprawą i wymuszają zbadanie tego, jakie są przyczyny wspomnianego rozdarcia osobowości. Jednak przeciąganie rozważań takich hipotetycznych problemów nie jest

czymś normalnym. Jak wykazał Gatzels i jego studenci, każdy woli otrzymać rozwiązanie niż borykać się z problemem. Często więc alternatywne pytania wstępne są ignorowane, na równi z zagadnieniem, którego rozwiązanie się sugeruje, ale bez jego uzasadniania. Zatem możemy odróżnić fragmentaryczną dyskusję problemową od tych, które przebiegają według bardziej całościowych reguł<sup>4</sup>.

Tak, jak dyskusja problemowa jest bliższa zgadywance, tak dyskusja dialektyczna sytuuje się w pobliżu wolnej wymiany poglądów, bowiem te ostatnie w poważnej mierze są uzależnione od stanowiska wykładowcy czy studentów. Zarówno wykładowca jak i studenci usiłują zbadać przeciwstawne opinie za pomocą szerszej analizy. To zaś pociąga za sobą konieczność uznania prawd częściowych, które wpisane są w opozycyjne stanowiska polemistów. Wielką rolę gra tu umiejętność znalezienia kompromisu, zbudowania syntezy na bazie odmiennych poglądów, czy wreszcie uchwycenie prawdy zbliżonej do wymowy faktów. Nie zawsze taki rezultat jest osiągalny, toteż bywa, że owa poszerzona analiza staje się „zgoda na brak zgodności”, to jest gotowością uznania racji przeciwnych, niekoniecznie słusznych.

Wykładowca, rozglądając się po sali, może rozpocząć dyskusję dialektyczną poprzez postawienie zachęcającego pytania: „ Czy mogłaby pani powiedzieć coś na ten temat? ”. Brak wyraźnego określenia zwrotu „coś na ten temat” umożliwia odpowiadającemu dokonanie wyboru w zakresie stylu rozmowy. Podobnie jak w dyskusji problemowej, niekiedy wskazane jest zastąpienie konkretnego pytania na owo „coś na ten temat”, dzięki czemu polemisci mogą odwołać się do szerszej, historycznej argumentacji. Jednak może to w dyskusji dialektycznej prowadzić do powierzchownego potraktowania omawianych spraw, chyba że studenci zechcą opowiedzieć się po konkretnej stronie, o czym za chwilę będzie mowa.

Rozważmy oto rodzaj dyskusji, w której wykładowca proponuje studentom omówienie problemu związanego z poczuciem sprawiedliwości u Ludwika XIV, który srogo obszedł się z hugonotami. Założmy, że pojawia się kilka uzasadnionych odpowiedzi potępiających takie postępowanie, zaś nauczyciel prowokuje do formułowania kolejnych, przeciwstawnych opinii. Każdy student może zastanowić się, dlaczego działania Ludwika XIV, w jego własnym mniemaniu, było usprawiedliwione. To daje dobrą okazję, aby przejść do problemów współczesnych związanych z uznawaniem bądź odrzucaniem dzisiejszych zasad współżycia. Grupa np. może przywołać przypadki internowania Amerykanów japońskiego pochodzenia podczas II wojny światowej, marszu chicagowskiej partii nazistowskiej przez Skokie,

<sup>4</sup> J. W. Getzels: *The problem of the problem*. W: *New Directions for Methodology of Social and Behavioral Science: Question Framing and Response Consistency*, nr 11, San Francisco, March 1982, s. 37-49.

czy sposobu traktowania przez rząd USA obywatelskich grup milicyjnych w Ruby Ridge. Ostra wymiana zdań może ujawnić uprzedzenia studentów wobec nielegalnej emigracji do USA, co daje dobrą okazję do wysondowania poglądów studentów na kwestię swobód obywatelskich. Takie odskocznie umożliwiają rozważenie np. problemu uczciwości Ludwika XIV w szerszej perspektywie.

Tzw. poprawne odpowiedzi zmieniają swój sens i stają się odpowiedziami bardziej przemyślanymi, wypracowanymi i odkrywanymi, zarówno dzięki dyskusji problemowej, jak i dialektycznej. Najlepsza odpowiedź bywa więc osiągnięta za pomocą rzeczywistej dyskusji, nie zaś za sprawą jakichś narzucanych, czy z góry przyjętych przez którąkolwiek ze stron, danych wyjściowych. Wszyscy uświadamiają sobie, że taka prawda może być poddawana dalszym zabiegom ją ulepszającym.

**Pytania zaskakujące.** Dyskusje problemowe i dialektyczne mogą się toczyć w „ciężkiej” atmosferze, przy skromnej liczbie dyskutantów. Są one z reguły zdominowane narzucanym przedmiotem dyskusji i brakuje im werwy polemicznej. I chociaż można rozszerzyć zakres kontrowersyjnych kwestii pobudzających zaangażowanie studentów czy wykładowcy, to mogą one przybrać niewłaściwy obrót w stronę popisów erystycznych. Pytanie zaskakujące może wieść także w stronę swarliwej przepychanki między wszystkimi uczestnikami dyskusji.

Często studenci wykorzystują taki obrót sprawy dla swoich celów i zaczyna się autentyczna kłótnia. Ale wspomniany zwrot w dyskusji może też pomóc wrócić do problemu wyjściowego, za pomocą którego wykładowca zachęca do wygłaszania opinii oraz replik na nie. Częstokroć sam wykładowca przyjmuje postawę opozycyjną wobec grupy i wygłasza wielce kontrowersyjne kwestie. Na przykład zarzuca studentom, że są oni w mniejszym stopniu patriotami niż Washington czy Jefferson, bo duch walki o prawa obywatelskie jest u nich bardzo wątki. Może to być pewien sposób na uratowanie dyskusji, która w innym wypadku przerodziłaby się w zgadywanek. Tak pobudzone emocje sprzyjają „ładowaniu akumulatorów” i pozwalają kontynuować temat na kolejnym spotkaniu.

Pytania zaskakujące, selekcjonowane przez nauczyciela, najlepiej jest zilustrować poprzez odwołanie się do dyskusji dialektycznych. Wykładowcy potrafią je wykorzystać przeciwko temu, co traktują jako określone nastawienie studentów wobec jakiejś sprawy. Np. w Colgate University pracownicy katedr Filozofii i Religioznawstwa zaaplikowali studentom pierwszego roku taki zabieg, że oto ich mieszczańskie nastawienie do życia zaczęło się przekształcić w jakiś doktrynalny, zatwardziały marksizm, biblijny fundamentalizm czy wolnomyślicielski humanizm, co wywołała w końcu ich konsternację i sprzeciw. Chodziło, rzecz prosta, o to, aby studentów

w jakiś sposób zbulwersować i zmusić do zastanowienia się, o co im w życiu chodzi, niezależnie od tego, co proponuje im wykładowca. Taką metodę można stosować także w dyskusji problemowej. Np. wykładowca, przeciwstawiając się wysiłkom studentów zmierzających do połączenia w całość „trzech osobowości Ewy”, forsuje swoją pierwotną czy ulubioną tezę, aby wyeliminować dwie spośród nich. Wszelako takie popostępowanie częstokroć bywa błędnie utożsamiane ze wspomnianą techniką *advocatus diaboli*.

**Advocatus diaboli.** Pytanie prowokacyjne zachęca studentów i wykładowcę do zbadania różnych możliwości. Dzieje się tak dzięki stosowaniu techniki *advocatus diaboli* i pytań refleksyjnych. Pytania innego rodzaju niż *advocatus diaboli* wciągają studentów w dyskusję angażując ich w omawianą problematykę. Natomiast *advocatus diaboli*, przeciwnie, odwołują się do poglądów studentów, bo amuszają do rozważenia innych punktów widzenia niż własne.. Zatem rola wykładowcy polega na czymś więcej niż tylko na zbijaniu argumentów Janka i Janiny, czy nakłanianiu Jerzego, aby nie godził się z tym, co mówi Joasia. Rzecz idzie o to, aby studenci potrafili zakwestionować własne stanowisko, a nawet zmienić swój punkt widzenia.

Studenci na ogół nie znają *advocatus diaboli*. Najczęściej wolą uzasadniać własne stanowisko i w taki sposób przystępują do dyskusji. Kiedy staną przed zadaniem obrony odmiennego stanowiska, narzekają z niedowierzaniem: „Czy sugeruje pan, abym występował przeciwko sobie? ”. I zaraz potem dodają: „Ale przecież ja tak nie myślę! ”. Niektórzy studenci, przestraszeni możliwością zmiany własnego stanowiska, wolą go w ogóle nie ujaśniać. Inni, spragnieni dyskusji, zaczynają się niecierpliwić.

Nie możemy lekceważyć tej sytuacji z kilku powodów. Autorytet wykładowcy nie jest argumentem, który sprawdza się na dłuższą metę. Wykładowca nakłania więc protestującą studentkę do wykorzystania techniki *advocatus diaboli*. Wówczas poszukiwanie prawdy będzie bardziej skuteczne. Albo wygłasza retoryczny komentarz, że poprawne opinie, ale słabo uzasadnione, przypominają poszukiwanie drogi przez ślepego. Nauczyciel może także zaproponować jakiś wzór argumentacji przeciwko jej stanowisku.

Innym sposobem prowadzenia dyskusji jest pomijanie mało zainteresowanych studentów i skupienie się na aktywnych, co zasadniczo zmienia sytuację. Chęć dorównania innym sprawdza się bowiem wówczas, gdy każdy dla każdego jest partnerem; w takiej sytuacji najlepiej jest odwołać się do techniki *advocatus diaboli*. Student, który stronił od dyskusji, ponownie jest do niej zapraszany i zazwyczaj zaczyna spierać się z samym sobą, a czyni to często z ochotą.

Studenci na dłuższą metę oczekują bardziej racjonalnego uzasadnienia tej techniki. Najlepszą podstawą jest tu wykorzystywanie ich osobistych doświadczeń, ale zdarza się, że początkowe stanowisko dyskutanta znacznie

różni się do tego, jakie przyjmie on po wymianie zdań. Wykładowca wyjaśnia, że rezygnacja z własnych przekonań nie jest nieuniknioną konsekwencją *advocatus diaboli*, studenci zaś mogą pozostać przy swoich poglądach głoszonych poza salą wykładową. Dzięki temu można wydobyć różne aspekty dyskusji, co nadaje jej szczególnego, refleksyjnego uroku. Wykładowca może wypunktować najlepsze argumenty przytaczane przeciwko bądź na obronę własnego stanowiska, co wytwarza sytuację, w której chęć dorównania innym i „zachowania twarzy” jest dodatkowym utrudnieniem dyskusji z samym sobą. Prowokowanie studenta do tego, aby zajął przeciwnie wobec siebie stanowisko, umożliwia kontynuowanie pracy. Kiedy jednak student przejawia najczęściej spotykaną tendencję do urobienia przeciwnego stanowiska na własną modłę, wykładowca może odwołać się do tekstu albo zezwolić osobie, której zdanie zostało poddane takim zabiegom, aby jeśniej i zdecydowanie je wyraziła. Taka technika przywodzi na myśl stare porzekadło: „Nie zrozumiałeś stanowiska adwersarza, jeśli nie potrafisz go przedstawić w zadowalający sposób”. Popisy retoryczne Clintona nie wystarczą do wyjaśnienia kwestii podatków; opozycji także nie zadowalają wystąpienia przedstawicieli rządu na ten temat. Obydwie strony muszą sobie przyswoić tezy przeciwnika, a potem mogą debatować. Każdy wówczas może się czegoś nauczyć: jeśli system ściągania podatków jest zbyt skomplikowany, to służby skarbowe muszą działać bardziej operatywnie.

Jeśli dyskusja prowadzona zgodnie ze schematem techniki *advocatus diaboli* przebiega sprawnie, to nauczyciel winien odstąpić od pytań związanych z faktami („Czy możesz przedstawić stanowisko Joanny bardziej precyzyjnie, zanim zaczniemy je omawiać?”) i pójść w kierunku określenia zdania studentów na temat odmiennego stanowiska. Toteż pyta o najlepsze argumenty każdą z przeciwnych stron, domagając się, aby wskazała na słabe punkty swojej argumentacji.

Niekiedy, w obrębie techniki *advocatus diaboli*, można odwołać się do wzorów z literatury, np.: jak byś bronił swojego stanowiska, gdybyś był Sokratesem oskarżonym przez Ateńczyków? W pewnym stopniu postawa Sokratesa nie jest zgodna z postawą studentów, co może konstytuować *advocatus diaboli* wtedy, gdy student wyjaśnia podobieństwa i różnice między stanowiskami Sokratesa i oskarżających go Ateńczyków. Np. Sokrates, ich zdaniem, nie akceptował ówczesnego prawodawstwa, zatem może być uznany za jednostkę pełną arogancji, albo, że Sokrates celowo doprowadził do własnej śmierci, prowokując sędziów do wydania niekorzystnego dlań wyroku. Nauczyciel winien więc, na podstawie tekstu, wyjaśnić stanowisko Sokratesa dotyczące cnoty i pokazać, dlaczego błaganie sędziów o litość podważa zasadę sprawiedliwości i prowadzi do zastępowania prawa - emo-

cjami. Następnie wyjaśnić, dlaczego poświęcenie samego siebie na ołtarzu sprawiedliwości jest aktem bardziej chwalebnym niż rozzdzieranie szat, ponieważ nie chodzi tu o ucieczkę przed śmiercią, ale o niedopuszczenie do nieprawości.

Przykład Sokratesa odsłania filozoficzny wymiar adwokatury diabła - potrzebę porządkowania problemów, stosowania dygresji i modyfikacji dyskusji po to, aby skupić się na związanych z tymi zasadami drażliwych kwestiach, które sięją „ziarno niezgody”. W poprzednich, wielodyscyplinarnych przykładach, takie problemy jak „wizerunek Ewy” pociągający za sobą jedność czy wielość osobowości, jej integralność zakwestionowaną przez przeciwstawne moce psychiczne, czy przykład Ludwika VI - ujawniają odwieczny problem politycznej jedności i odmienności oraz tego, jak dalece państwo może sterować regułami tolerancji.

Zastanówmy się, ile odmiennych stanowisk należy dopuścić do głosu. Myślę, że dwa takie stanowiska wyrażone jednocześnie zapewniają już jakiś porządek. Jednak w dalszym ciągu trwania dyskusji należy liczbę owych odmiennych stanowisk zwiększyć, aby uniknąć ograniczeń typu: albo to, albo tamto. A takie niezręczne ograniczenia znamy z dyskusji w Ameryce na temat energii słonecznej czy nuklearnej, popierania republikanów czy demokratów, kibicowania drużynom pilarskim przegrywającym czy zwyciężącym. Toteż należy dążyć do wykreowania co najmniej trzech odmiennych stanowisk, ale z ograniczeniem górnego limitu ich ilości, w zależności od inwencji i aktywności wykładowcy i studentów dążących do wzbogacania kształtu dyskusji.

Możemy tu przywołać pewien intrygujący przykład pewnego plemienia w połudnowo-zachodniej Ameryce. Dyskutując na jakiś temat, przedstawiano stanowiska: kiedy uprawiać rolę, jak najlepiej walczyć, czy wiercić ziemię w poszukiwaniu ropy naftowej. Każdy punkt widzenia był odpowiednio naświetlany przez jego rzecznika. Następnie zmieniał on pozycję na kole obradujących osób o 90 stopni i przedstawiał argumenty nowego punktu widzenia. Czynił tak dotąd, aż wyczerpał wszystkie możliwości. A potem zaczynało dyskusję.

Taki styl dyskusji wymaga zrozumienia problemów i cierpliwości, a także sporo czasu. Tak czy inaczej, ów polemiczny styl zachowań jest jedną z cnót amerykańskiej cywilizacji; winien być pielęgnowany w czasach, kiedy pogoń za szybkim sukcesem staje się gonitwą na oślep i bez skrupołów.

Studenci mogą być na różne sposoby przysposabiani do techniki *advocatus diaboli* i umiejętności polemizowania z samym sobą. Tego doświadczenia tego nie należy lekceważyć, bowiem pozwala przekształcić dyskusję z debaty erystycznego zacietrzewienia na pogłębioną dyskusję sproblematyzowaną albo dialektyczną. Schwab (1969) twierdzi, że taka transfor-



macja oznacza jakby przebudzenie się świadomości i dostrzeżenie różnych stylów myślenia; umożliwia też ona zawiązanie się dobrze działającej wspólnoty, w której: „odmienne punkty widzenia mogą mieć swoich stronników, ale ich rozważanie i dyskutowanie winno już być wspólną troską. Omawiane stanowisko winno być zademonstrowane grupie jako niedoskonały i surowy materiał potrzebujący właściwej obróbki, ale poprzez zbiorowy wysiłek, nie zaś jako worek treningowy”<sup>5</sup>.

**Pytanie refleksyjne.** Rozwijanie atmosfery pogłębionej dyskusji wiedzie nas w słusznym kierunku. Wiąże się z nim wzmocnianie, rezygnacja bądź modyfikacja czyjeś stanowiska. Takie efekty prowadzą w naturalny sposób od *advocatus diaboli* do dyskusji nad *pytaniem prowokacyjnym*. Jeszcze nie uzyskaliśmy refleksyjnych odpowiedzi. Aby je uzyskać, nauczyciel stawia refleksyjne pytanie poprzez sformułowanie prośby, aby studenci określili, w jaki sposób ich uczestnictwo w dyskusji zostało zmodyfikowane, np.: „W jaki sposób i na ile twoja opinia uległa zmianie w stosunku do tej, którą wyraziłeś na wstępie? ”.

Niekiedy zapis magnetofonowy jest wielce użyteczny przy śledzeniu takich zmian stanowisk, ponieważ często zażenowanie studenta spowodowane obecnością innych kolegów skłania go do 'zapominania' tego, co mówił wcześniej. Takie nieprzemyślane opinie chciałoby się wyrzucić z pamięci, ale doskonale nadają się one do ich skomentowania.

Warto również, w obrębie dyskusji refleksyjnej, odwołać się do przykładów historycznych. Wstydlive wspomnienia o porzuceniu w przeszłości ulubionych przedmiotów kultu czy innych, zdawałoby się nienaruszalnych wartości, dostarczają trafnych narzędzi do wykazania, że nie ma przekonań niepodważalnych. Koszty społeczne i ekonomiczne związane z podtrzymywaniem barier rasowych w Ameryce Południowej potwierdzają, że uporczywe trwanie przy własnym stanowisku jest gorsze niż poszukiwanie rozwiązań możliwych do zaakceptowania przez wszystkich.

Opinie zmodyfikowane bądź wzmocnione - są najłatwiej osiągalne. Student może wzmocnić swój punkt widzenia poprzez rozważenie wielu możliwości, co skłania go do porzucenia opinii przypadkowej na rzecz bardziej ugruntowanej. Studenci mogą także osiągnąć jakiś konsensus, jak to zalecał przywołany wyżej Schwab. Natomiast całkowite wyzbycie się własnego poglądu przychodzi studentom najtrudniej, podobnie jak to się dzieje z większością ludzi, którzy uparcie trwają przy błędnych przekonaniach. Wówczas najbezpieczniej jest doradzać nie wprost. Znakomicie pomaga w tym odrobina humoru. Np. nauczyciel stwierdza: popełniłem jakiś błąd, ale potem się zreflektowałem, że nie miałem racji”. Dyskusje pomocnicze na temat

<sup>5</sup> J. J. Schwab: *College Curriculum and Student Protest*. University of Chicago 1969, s. 61.

filozoficznej doniosłości relatywizmu i absolutyzmu, indoktrynacji i nauczania, prawdy i błędu, szczerości i hipokryzji pomagają złagodzić skalę wahań studentów i pomóc im w zmianie czy wzmocnieniu przekonań oraz w poszukiwaniu właściwych rozwiązań.

Dysponując choćby częstką prawdy w jakiejś sprawie, nie ma potrzeby, aby całkowicie rezygnować z własnego stanowiska. Tak więc studenci mogą dostrzec korzyści płynące z uwzględniania odmiennych opinii, potraktowanych jako środek do wypracowania wspólnego stanowiska. Tak wspólnie wypracowane idee mogą uzyskać większą moc perswazyjną niż dotychczasowy i ceniony przez poszczególne osoby ich sposób myślenia. Miast bronić się przed jego modyfikacją, studenci podejmują wyzwanie wzbogacenia swoich przekonań. Toteż oni nie tylko są uczestnikami rozmowy; dyskusja toczy się wewnątrz ich osobowości. Tak oto pytania refleksyjne pozwalają osiągnąć poziom myślenia samokrytycznego.

**Pytanie refleksyjne a poczucie wolności.** Powyżej opisane postępowanie dostarcza odpowiedzi na retoryczne pytanie studentów: „Dlaczego mam podważać własny punkt widzenia?”. W pierwszym rzędzie wykorzystuje się różne przypadki advokatury diabła. Następnie odpowiedź dotyczy tych głosów, które skierowane są na samą technikę *advocatus diaboli* i na jej rolę w dyskusji. Na jeszcze wyższym poziomie pytanie refleksyjne może więc być kierowane pod adresem tej właśnie techniki. Po zbadaniu omawianych stanowisk, nauczyciel dokonuje przeglądu wszystkich wzorów pytań: tych, które wystąpiły w dyskusji problemowej i dialektycznej, tych, które rozważano jako pytania prowokacyjne, dalej tych, które wymusiły advokaturę diabła, czy wreszcie tych, które miały charakter refleksyjny. Dochodzimy wreszcie do problemu, czy advokatura diabła może być zastosowana dla podważenia (potwierdzenia) samej advokatury diabła, jej skuteczności i niedostatków, jej związku z innymi wątkami studenckiej dyskusji. Tak są kreowane wzory techniki *advocatus diaboli* wykorzystane przez studentów w procesie ich dalszej edukacji.

Sprawdzając skuteczność *advocatus diaboli*, wykładowca może odsłonić korzyść płynącą z wolności wypowiedzi, demaskując jednocześnie nadużywanie tej techniki. Wykroczeniami przeciwko zasadom tej techniki są te postawy studentów, którzy starają się podążać za wykładowcą, ale nie są przekonani o słuszności takiego wyboru. Sygnałem takiej sytuacji są bezrefleksyjne, konformistyczne odezwania, albo banalizowanie techniki *advocatus diaboli* poprzez stosowanie swoistej obstrukcji, tj. zajmowanie się sprawami pobocznymi, bowiem studenci są często zaszokowani tym, że muszą się zajmować podważaniem (tj. advokaturą diabła) techniki *advocatus diaboli*.

Na ich pytanie: „Czyż nie mieliśmy posługiwać się techniką *advocatus diaboli*?”, można odpowiedzieć dwojako. Po pierwsze, nauczyciel podkreśla, że takiego narzekania nie można traktować poważnie, nakłaniając również studentów, aby dokładnie określili, o co im chodzi. Po drugie, informuje, w jaki sposób adwokatura diabła stosowana wobec techniki *advocatus diaboli* - rozjaśnia możliwość jej odrzucenia, zarówno *explicite* (jako owe narzekanie: „Dlaczego miałbym podważać własne stanowisko?”), jak i *implicite* (gdy ktoś używa tej techniki bez wewnętrznego przekonania). Tak oto studenci stają przed ostatecznym pytaniem *refleksyjnym* - problemem wolności osobistej i możliwości wyboru.

Wykładowca musi być przygotowany także i na taką możliwość, że to sami studenci wskazują pułapki, w jakie mogą wpaść ich narzekający kole-dzy. Tego typu spontaniczne reakcje pojawiające się w toku dyskusji są bardzo cennymi uwagami. Mogą one posłużyć do wzmocnienia techniki *advocatus diaboli* w wystąpieniach studentów dociekliwych, zaś utyskującym dają sposobność do modyfikacji swojego negatywnego nastawienia w tej kwestii.

Rozwijanie i zgranie ze sobą różnych wariantów dyskusji, w której studenci biorą na siebie część obowiązków prowadzącego dyskusję, ma zasadnicze znaczenie. Nauczyciel winien przeanalizować pewną ilość takich wariantów dyskusji, z wykorzystaniem różnych środków, ponieważ wypowiedzi, nawet zmodyfikowane pod wpływem zastanowienia, nie gwarantują jeszcze powodzenia. Klucz wyzwalaający gotowość studentów do pokonania określonych problemów w dyskusji generowanej przez technikę *advocatus diaboli* - umożliwia poruszanie się w granicach wolności wypowiedzi.

Owoce pytania *refleksyjnego* pojawiają się w trakcie dyskusji, gdy nauczyciel ograniczy swoją rolę przewodnika, zaś studenci rozpoznają i wykorzystają warianty dyskusji, w które sami się zaangażowali. Nauczyciel może nakreślić jakieś linie graniczne (np. dyskusje w małych grupkach, dyskusje panelowe, sprawozdawcze itp.) w obrębie których studenci zdołają rozpoznać wspomniane zaskakujące pytania, rozwinąć technikę *advocatus diaboli*, a następnie wykorzystać pytania *refleksyjne* wraz z zastosowaniem elementów samokrytyki. Studenci sami zaś potrafią zmagać się z problemem w dyskusjach nazwanych tu „przepychankami” czy skupić się na „zgadywankach”. Natomiast *refleksyjność* nadaje takim dyskusjom kolorytu. W tym sensie pytania i odpowiedzi studentów, jako namacalny rezultat procesu wspólnej refleksji, stają się wszystkimi wypowiedziami *refleksyjnymi*. Taka *advocatus diaboli*, stosowana wobec studentów, np. jej tendencja do testowania wiedzy jedynie informacyjnej (opisowej), może być niezbędna dla osiągnięcia *refleksyjnych* wypowiedzi, które, jak się oczekuje, winny się tu

pojawić. Jeśli nauczyciel da impuls do refleksji, to winien konsekwentnie posuwać się dalej w tym kierunku, ponieważ sporadyczne i incydentalne bodźce przy użyciu techniki *advocatus diaboli* nie dadzą oczekiwanych rezultatów. Dlaczego? Ponieważ dla *advocatus diaboli*, aby mogła ona być skutecznie stosowana, wysiłek musi być systematyczny i rozległy.

Tymczasem jestem bardzo zainteresowany wysłuchaniem głosów czytelników, którzy stosują na swoich zajęciach technikę *advocatus diaboli* zgodnie z podanymi wyżej regułami, albo jakimiś innymi.

ANNA BOROWICZ  
Uniwersytet Gdański

## LESZEK KOŁAKOWSKI

**I. DZIEŁA:** Pełne wykazy bibliograficzne prac Leszka Krakowskiego można znaleźć w: J. A. Kłoczowski: *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Kraków 1994 (do 1994r. ); M. Kaczmarek, E. Ukleja: *Leszek Kołakowski: bibliografia podmiotowo-przedmiotowa*. Radom 1994 (do 1994r. ); *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*, Radom, b. r. w. (sporządził W. Chudoba, obejmuje prace do 1995 r. ).

*Szkice o filozofii katolickiej*. Warszawa 1955; *Światopogląd i życie codzienne*. Warszawa 1957; *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958; *Notatki o współczesnej kontr-reformacji*. Warszawa 1962; *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych*. Warszawa 1963; *Klucz niebieski albo opowieści budujące z historii świętej zebrane ku pouczeniu i przestrodze*. Warszawa 1964; *Filozofia egzystencjalna*. Wyboru dokonali oraz wstępami opatrzyli Leszek Kołakowski i Krzysztof Pomian. Warszawa 1965; *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965 (II wyd. 1997); *Rozmowy z diabłem*. Warszawa 1965; *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa 1966; *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*. Warszawa 1967; *Obecność mitu*. Paryż 1972; *Husserl and search for certitude*. New Haven and London 1975 ( I wyd. polskie - Biblioteka „Alethei” 1987; II - 1990); *Główne nurty marksizmu; t. 1 Powstanie*. Paryż 1976; t. 2 *Rozwój*. Paryż 1977; t. 3 *Rozkład*. Paryż 1978; *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1982; *Religion. If there is no God...* Oxford, New York 1982; *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Londyn 1987 (wyd. II - Kraków 1988); *Bergson*. London, New York, Oxford University Press 1985 (wyd polskie: Warszawa 1997); *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*. Londyn 1989, t. 1-3; *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990; *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990; *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Kraków 1994 (autoryz. przekład z masz. pt. *God owes us nothing*); *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekł. i oprac. J. Niżnik. Warszawa 1996; *Mini-wykłady o maxi-sprawach*. Kraków 1997;

**II. OPRACOWANIA:** „Aletheia” 1987, nr 1. Numer pt. *Obecność Kołakowskiego*, poświęcony w całości jego twórczości (A. Belina: *Teatr dyskursie*, A. Michnik: *Księżę i żebrak*; S. Morawski: *Jeśli Bóg istnieje czy kondycja ludzkiej odjęty jest tragizm?*; J. Niecikowski: *Człowiek contra człowiek - o filozofii Leszka Kołakowskiego*; G. Schwan: *Zadanie filozofii i problem wolności w myśli Leszka Kołakowskiego*; A. Walicki: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historyków idei*; E. Wasilewski: *Leszek Kołakowski i szukanie uniwersalizmu*; C. Wodziński: *I cóż po filozofie w czasie marnym...* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1997, t. 42. Numer dedykowany L. Kołakowskiemu w 70 rocznicę urodzin; A. Mencwel: *Dzieło w cieniu*; S. Morawski: *Przyczynek do sprawy mitologii dnia dzisiejszego*; M. Przełęcki: *Metafizyczna treść muzyki*); A. Borowicz: *Rozwój filozofii kultury Leszka Kołakowskiego na tle filozofii polskiej w latach 1955-1966*. Gdańsk 1997; Tejże: *Leszek Kołakowski o kulturze i micie*. „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 3; H. Eilstein: *Homo sapiens i wartości. Eseje*. Warszawa 1994; Tejże: *Jeśli się nie wierzy w Boga... Czytając Kołakowskiego*. Warszawa 1994; M. Flis: *Leszek Kołakowski - teoretyk kultury europejskiej*. Kraków 1992; *Filozofia i myśl społeczna Leszka Kołakowskiego. Materiały konferencji zorganizowanej w Radomiu w dniu 27 maja 1994 r. przez Radomskie Towarzystwo Naukowe*. Radom b. r. w. (m. in. Z. Rosińska: *Mityczność filozofii*; L. Grudziński: *Dylematy ludzkiej egzystencji*; J. Mizińska: *Wahadło Kołakowskiego*; T. Szkołut: *Czy Leszek Kołakowski jest postmodernistą?*; D. Karasek: *Wzajemne odniesienie filozofii i religii w ujęciu Leszka Kołakowskiego*; L. Dąbkowski: *Leszek Kołakowski o problemie religii*; J. Krasicki: *Prolegomena do Leszka Kołakowskiego filozofii zła*; E. Wójcicka-Romaniuk: *Świat dziurawy, czyli czy etyka bez kodeksu jest możliwa?*; S. Jedynek: *Leszek Kołakowski o przedmiocie etyki*; W. Chudoba: *Radomskie korzenie Leszka Kołakowskiego*; H. Eilstein: *Nauka a mit prometejski; Honoris causa. Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania profesorowi Leszkowi Kołakowskiemu honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*. Łódź 1994 (m. in.: I. Lazari-Pawłowska: *Profesor Leszek Kołakowski doktorem honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego*; R. Kleszcz: *Krytyka rozumu pozytywistycznego*; W. Gromiec: *Mit bez transcendencji*); D. Karasek: *Philosophie und Religion: ber das gegenseitige Verhltnis zwischen Philosophie und Religion in der Kultur bei Leszek Kołakowski*. Lublin 1995; J. A. Kłoczowski: *Więcej niż mit. Leszek Kołakowskiego spory o religię*. Kruków 1994. *Kołakowski i inni*. Praca zbiorowa pod red. J. Skoczyńskiego. Kraków 1995 (A. Walicki: *Leszek Kołakowski a Stanisław Brzozowski*; B. Łagowski: *Stanisław Brzozowski i Leszek Kołakowski jako mistrzowie myślenia*; J. A. Kłoczowski: *Myśl Leszka Kołakowskiego po upadku imperium*; M. Flis: *Mit rozumu — poszukiwanie pewności*; A. Borowicz: *Filozofia kultury Leszka Kołakowskiego w latach 1958-*

-1968 wobec epistemologii historycznej Luciena Goldmanna); M. T. Kowalski: *Poznanie Boga w myśli Leszka Kołakowskiego*. „Studia Pelplińskie” 1996, nr 25; M. Król: *Leszek Kołakowski i zmierzch filozofii racjonalistycznej*. „Zeszyty Literackie” 1985, nr 3; W. Mackiewicz: *Wątki nietzscheańskie w twórczości Leszka Kołakowskiego*. W: tegoż: *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997*. Warszawa 1999; S. Morawski: *Czy sceptyk może być zarazem mistykiem?* „Res Publica” 1988, nr 8; A. Miś: *Kołakowski jako klasyk*. „Res Publica Nova” 1995, nr 1; C. Mordka: *Od boga historii do historycznego Boga: wprowadzenie do filozofii Leszka Kołakowskiego*. Lublin 1997; *Nadanie Leszkowi Kołakowskiemu tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Gdańskiego*. Gdańsk-Oliwa, dnia 20 października 1997 roku. Gdańsk, 1997 (m. in.: B. Skarga: *Ocena dorobku naukowego Leszka Kołakowskiego jako filozofa*; J. Tischner. *Recenzja dorobku naukowego prof. dra Leszka Kołakowskiego*; R. Wapiński: *O Profesorze Leszku Kołakowskim, uczonym i uczestniku życia publicznego, spostrzeżeń kilka*); *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*. Londyn 1987 (S. Amsterdamski: *Tertium non datur?*; S. Morawski: *O utopijnym antyutopizmie Leszka Kołakowskiego*; P. Kłoczowski: *Fabula mundi*; B. Skarga: *W rozterce między historią świętą a nosem Kleopatry*; J. A. Kłoczowski OP: *Sceptyk i mistyk*; T. Mazowiecki: *Niezakończenie*; J. Salij OP: *Jak być katolikiem prawowier- nym, ekumenicznym i angażującym się na rzecz wyzwolenia społecznego*; Ks. J. Tischner: *Kołakowski i Kartezjusz*; M. Beylin: *Pokusa totalitarna*; A. Michnik: *Kłopot*; J. Zakrzewska: *Czas przeszły dokonany*; J. J. Lipski: *Spotkania*; J. Markuszewski: *Debiut*); K. Pagór *Problem Absolutu w filozofii Leszka Kołakowskiego*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1995, nr 3/4; B. Piwowarczyk: *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła...* Częstochowa 1992; B. Skarga: *Dwa razy Kołakowski*. „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 3; S. Symotiuk: *Trzy źródła i trzy części składowe biografii intelektualnej Leszka Kołakowskiego*. „Colloquia Communia” 1992/1993, nr 1; H. Temkin: *Marks i marksizmy (Uwagi do L. Kołakowskiego „Głównych nurtów marksizmu”, t. 1-3, Paryż 1976-1978)*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1992, t. 37; J. Tischner *Polski kształt dialogu*. Paris 1981.

**III. WIADOMOŚCI BIOGRAFICZNE.** Leszek Kołakowski urodził się w Radomiu 27 X 1927 r. w rodzinie inteligenckiej o poglądach lewicowych (jego ojciec, Jerzy Kołakowski, był socjologiem, teoretykiem spółdzielczości pracy, działaczem oświatowym i publicystą, piszącym pod pseudonimem Jerzy Karon). W latach 1945-1950 studiował filozofię na Uniwersytecie Łódzkim. W 1945 r. wstąpił do Akademickiego Związku Walki Młodych „Życie”, a w 1946 - do PPR. Jeszcze podczas studiów zostaje w latach

1947-1949 młodszym asystentem prof. Tadeusza Kotarbińskiego. W I połowie lat 50. pracownik IKKN i UW. W 1953 r. obronił na Uniwersytecie Warszawskim pracę doktorską pt. *Spinoza jako zjawisko historyczne swojej epoki* (recenzentami byli: prof. M. Ossowska i prof. T. Kroński). W latach 1955-1957 staje się duchowym przywódcą polskiego rewizjonizmu, za co w 1957r. został publicznie zaatakowany przez ówczesnego I Sekretarza KC PZPR Władysława Gomułkę z trybuny Plenum KC. W 1964 r. otrzymał tytuł profesora. Pracował w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego oraz w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN.

W 1966 r., po wygłoszeniu na zebraniu na Uniwersytecie Warszawskim odczytu w 10 rocznicę Października, został wraz z Krzysztofem Pomianem usunięty z PZPR. Z Partii wydalono też pisarzy, którzy stanęli w jego obronie. 25 III 1968 r. Kołakowski został pozbawiony stanowiska profesora UW (razem z nim relegowani zostali: B. Baczko, Z. Bauman, W. Brus, M. Hirsztowicz i S. Morawski). W tym samym roku wszystkie jego prace zostały objęte cenzuralnym zapisem, rozciągającym się na cytowania (ostatecznie cofniętym w 1988 r.).

W listopadzie 1968 r. L. Kołakowski wyjechał do Kanady na zaproszenie Mc Gill University w Montrealu. W 1969 r. otrzymał katedrę na University of California w Berkeley. Od 1970 r. w Oxfordzie, gdzie otrzymał godność Senior Research Fellow w All Souls College. Wykładał też m. in. w Yale University, w New Haven i w Instytucie Myśli Społecznej na Uniwersytecie w Chicago, którego jest obecnie emerytowanym profesorem. Członek Międzynarodowego instytutu Akademii Brytyjskiej, Amerykańskiej Akademii Nauk, Bawarskiej Akademii Sztuki i wielu innych. Laureat wielu nagród (w tym nagroda polskiego PEN-Clubu w 1988 r.), z których najważniejsza jest Pokojowa Nagroda Księgarzy Niemieckich (1977). W latach 1978-1980 członek KOR, a później - KSS KOR

Od 1989 r. ożywieniu uległy jego osobiste kontakty z Polską (w tym - z rodzinnym Radomiem, którego honorowym obywatelem pozostaje od 1993 roku). 9 I 1992 r. Leszek Kołakowski otrzymał honorowy doktorat Uniwersytetu Łódzkiego, zaś 20 X 1997r. został doktorem *honoris causa* Uniwersytetu Gdańskiego. 3 V 1998 r. odznaczony przez Prezydenta RP Orderem Orła Białego.

**IV. POGLĄDY. Eseistyka i filozoficzna twórczość Leszka Kołakowskiego w latach 1947-1957.** Debiut Leszka Kołakowskiego jako samodzielnego autora miał miejsce w 1947 roku na łamach tygodnika „Po prostu”, gdzie zamieścił recenzję z monografii materializmu dialektycznego pióra N. Łubnickiego. Tekst nosił tytuł *Impresje dialektyczne* i był wyrazem intelektu-



alnego niedosytu, wywołanego treściami „diamatu”, tj. materializmu dialektycznego.. Młody autor w wielu punktach solidaryzował się wówczas z pozytywistycznym stanowiskiem twórcy recenzowanej przez siebie pracy. Jego ówczesne zarzuty pod adresem teorii poznania materializmu dialektycznego zdradzały podobieństwo do krytyki realizmu naiwnego, przeprowadzonej m. in. przez T. Kotarbińskiego. W „sporze o istnienie świata” deklarował pełny agnostycyzm. Opowiadał się również za dystrybutywnym pojmowaniem materii, krytykując marksizm za czynienie zeń „substratu arystotelesowskiego”. Wysuwał także postulat konfrontacji marksizmu z reizmem, który uważał za teorię dobrze oprcowaną i wewnętrźnie koherentną.

Debiut Leszka Kołakowskiego jako tłumacza miał miejsce w 1949 r., gdy ukazał się jego przekład książki H. Lefebvre’a pt. *Marks a idea wolności*, oraz wybór młodzieńczych pism K. Marksa i F. Engelsa, którego był współautorem. Widoczna jest tutaj inspiracja Tadeusza Krońskiego - jedyne go w ówczesnej Polsce filozofa, promującego myśl H. Lefebvre’a. Książka *Marks a idea wolności* okazała się ważną pozycją w rozwoju intelektualnym omawianego autora, wprowadziła go bowiem w krąg oddziaływań antropologicznej neohegłowskiej odmiany marksizmu, nawiązującej do myśli György Lukácsa. Występowała tam m. in. ważna kategoria „człowieka pełnego”, który „afirmuje się, ustanawia, wytwarza własną pracą”, tzn. człowieka, który w sposób nieantagonistyczny łączy w sobie namiętność i działanie, poznanie i myśl. Inne pojęcie z dziedziny Lukácsowskiej antropologii to „dialektyczny rozum”, będący „funkcją jedności i syntezy, ujmujący całość i ruch”, w przeciwieństwie do rozumowań analitycznych, wydzielających szereg zjawisk, rozważanych następnie jako powiązane „przyczynowością o typie abstrakcyjnym i mechanicznym”. Filozofia ta zacierała granicę między przedmiotem a podmiotem poznania i nadawała się do krytyki naiwnego ontologizmu „diamatu”, bez pozbawiania marksizmu jego rewolucyjnego profetyzmu. Także oryginalne pisma młodego Marksa dawały podstawę do interpretacji jego teorii poznania w duchu przynajmniej realizmu krytycznego.

Przypomnienie tych „juveniliów” Kołakowskiego wydaje się celowe, w jego ówczesnych zainteresowaniach filozoficznych preformowane są bowiem problemy, z którymi będzie się on zmagał przez cały okres swego pobytu w Polsce, a które znajdą swe ostateczne rozwiązanie dopiero w *Obecności mitu*, a ich echa łatwo odnaleźć również w *Głównych nurtach marksizmu*. Do tych, typowych dla polskiej twórczości powojennej zagadnień należy ustalenie relacji między scjentyzmem a filozofią człowieka, wyrastające z problematyki stosunku marksizmu do pozytywistycznej i neopoztywistycznej krytyki, oraz sporów o kształt marksizmu, kryjących w sobie zawsze kontrowersje wokół kształtu wszystkich dziedzin życia w Polsce, poddanej hegemonii partii komunistycznej. Na razie, na przełomie lat 40. i 50. dokła-

dną znajomość reizmu i fascynacja myślą młodego Marksa i jej neohegłowską kontynuacją, podparte rozległą kulturą humanistyczną uchroniły młodego filozofa przed „zarażeniem” myślowymi i językowymi schematami „diamatu”, chociaż, wedle własnych jego słów, identyfikował się wtedy całkowicie z polityką Partii.

Ta dwoistość stosunku Kołakowskiego do ówczesnej doktryny jest widoczna w jego pismach z lat 1951-1954<sup>1</sup>. Tak np. w *Szkicach o filozofii katolickiej* ujmował materializm dialektyczny i neotomizm (stanowiący wówczas przedmiot gwałtownej refutacji) jako światopoglądy w znaczeniu dilthey’owskim i sugerował „reakcyjność” epistemologicznego realizmu naiwnego.

Ożywienie wszystkich sygnalizowanych wyżej wątków zainteresowań omawianego autora dokonało się w jego rewizjonistycznej publicystyce z lat 1955-1956, ogłaszanej na łamach „Nowej Kultury” i „Przeglądu Tygodniowego”, a wydanej później w zbiorze pt. *Światopogląd i życie codzienne*. Została tam wypowiedziana teza o nieadekwatności wyników marksistowskich polemik z polską filozofią analityczną i konwencjonalizmem, w których Kołakowski brał udział w 1952 r. Teraz uważał, że marksizm nie wykazał przekonująco, „że kto nie wierzy, żeby cała treść nauki dała się rozłożyć na postrzeżenia elementarne, ten nie musi bynajmniej uwierzyć, że nauka jest dowolną konstrukcją, nie podlegającą kontroli faktów”. Autor nie odwołał się do kategorii „rozumu dialektycznego”. Przyjmował za Tadeuszem Krońskim konieczność uwzględnienia rozstrzygnięć, znanych z historii filozofii - przede wszystkim - racjonalistycznej metafizyki. Takie stanowisko zajął wówczas w toczącej się na łamach „Myśli Filozoficznej” dyskusji wokół zagadnienia powszechników (spór ten był w istocie wznowieniem kontrowersji między marksizmem a przeżywającą metodologiczny renesans szkołą lwowsko-warszawską) i zakończonej na poświęconej *Zeszytom filozoficznym* Lenina sesji w Nieborowie 15-17 czerwca 1956 roku<sup>2</sup>. Zrazu omawiany filozof opowiadał się za odnowieniem pojęcia bytowej całości (*Totalität*), ale i dostrzegał w tym niebezpieczeństwo przyznania „stosunkowi” statusu kategorii ontologicznej, grożącej „swego rodzaju platonizmem, typu zbliżonego do teorii Cassirera i Natorpa”<sup>3</sup>. Pogląd ten, sformułowany na początku 1956 r. na łamach „Myśli Filozoficznej” nie miał jednak kontynuacji w jego twórczości. Na konferencji w Nieborowie Kołakowski zdecydowanie odrzucił tę możliwość, przedstawioną tym razem przez Czesława Nowińskiego i od-

<sup>1</sup> *Myślenie - albo przymus samookreślenia*. Rozmowa Siegfrieda Lenza z Leszkiem Kołakowskim. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 9.

<sup>2</sup> L. Kołakowski: *Aktualność sporu o powszechniki*. „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 2, s. 4-34; „Zeszyty Problemowe Nauki Polskiej” 1956, nr 12.

<sup>3</sup> L. Kotkowski: *Aktualność...*, wyd. cyt., s. 31.

wołującą się do epistemologicznej metody „konkretnej abstrakcji”, która okazywała się nową wersją „rozumu dialektycznego”. Było to ostateczne zerwanie z ontologizmem, również w wersji neohegłowskiej.

W omawianym okresie aktualizacja marksizmu wydawała się autorowi możliwa przy uznaniu prymatu rozumu praktycznego, będącego wyrazem dążeń emancypacyjnych, ale urzeczywistnionego w warunkach wielości form kultury - wielości rodzajów poznania wraz z właściwymi im regułami prawomocności. Tę orientację antropologiczną wzmacniała wówczas fascynacja myślą J. P. Sartre’a i M. Merleau-Ponty’ego, którego refutacja marksistowskiej dialektyki pt. *Les aventures de la dialectique* stanowiła przedmiot ożywionych dyskusji w kręgach francuskiej lewicy<sup>4</sup>.

Artykuły, zawarte w *Światopoglądzie i życiu codziennym* uczyniły Leszka Kołakowskiego przywódcą wewnątrzpartyjnego ruchu rewizjonistycznego, współdziałającego z dążeniami do demokratyzacji życia społecznego i uwolnienia nauk szczegółowych spod ideologicznego prymatu (taki sens miało odrzucenie kategorii „rozumu dialektycznego”, łatwo mogącej posłużyć jako narzędzie podporządkowania nauki wymaganiom doktryny, czy piętnowanie zafałszowań obiegu informacji w okresie stalinowskim). Jeden z zawartych w tym zbiorze esejów pt. *Z czego żyją filozofowie?*, opowiadający się za całkowitą niezależnością nauki od filozofii, wywołał polemiczną reakcję Władysława Krajewskiego. Spór ten stanowił początek rozpadu „diamentu” na filozofię człowieka i filozofię nauki<sup>5</sup>.

Pięknym przykładem tego nurtu refleksji, który Zbigniew Jordan nazwał w paryskiej „Kulturze” mianem „sokratycznego”<sup>6</sup>, był esej pt. *Światopogląd i życie codzienne*, w którym autor formułował tezy o wyobcowaniu człowieka z natury, usensownieniu życia przez czynny udział w tworzeniu historii, mającej kierunek (choć nie immanentny cel), stwarzający możliwość postępu, o nadaniu tego sensu przez wybór, będący dziełem praktycznego rozumu, oraz o dwóch postawach: drobnomieszczańskiej i rewolucyjnej, z których Kołakowski akceptował tę drugą, charakteryzując ją jako życie „stałe tymczasowe, stałe wystawione na krytykę, ze strony nowych wartości, stałe dostępne negacji”. Wątki tego eseju będą podlegały stałej radykalizacji w rewizjonistycznym okresie, aż do utraty integralności przez sam program. Jak widać, na poziomie refleksji potocznej był to paradygmat łatwiejszy do utrzymania niż w teoretycznym wymiarze.

Przezwrot październikowy przyniósł radykalizację poglądów L. Kołakowskiego. Wówczas to doszło do pełnego rozwinięcia filozoficznego i polity-

<sup>4</sup> *Prasa francuska o nowej książce Merleau-Ponty’ego*. „Myśl Filozoficzna” 1956, nr 1, s. 218-219.

<sup>5</sup> W. Krajewski: *Czy filozofia jest nauką humanistyczną?* „Nowa Kultura” 1956, nr 7, s. 1, 4, 5.

<sup>6</sup> Z. Jordan: *Kultura i światopogląd*. „Kultura” 1957, nr 29, s. 103-114.

cznego programu ruchu rewizjonistycznego. Autor ujął go następująco w *Głównych nurtach marksizmu*: w filozofii chodziło o „rewindykację podmiotowości ludzkiej w opozycji do leninowskiej doktryny”, co przejawiało się, oprócz krytyki Leninowskiej teorii odbicia, w odrzuceniu determinizmu i zaniechaniu wyprowadzania wartości moralnych ze schematów historiozoficznych. Wśród postulatów politycznych należy wymienić: 1) ogólną demokratyzację życia politycznego, „jawność decyzji politycznych, publiczne dyskusje, zniesienie systemu represyjnego i zniesienie policji tajnej lub przynajmniej podporządkowanie policji aparatowi sprawiedliwości (...), zniesienie cenzury prewencyjnej, ustanowienie swobody prasy, swobody twórczości naukowej i artystycznej”; 2) w kręgach rewizjonistycznych: wprowadzenie demokracji wewnątrzpartyjnej; 3) hasło niezależności związków zawodowych i rad robotniczych jako efektywnego organu zarządzania przemysłowego; 4) suwerenność państwową i równość między partnerami bloku socjalistycznego; 5) rozszerzenie pola działania mechanizmów rynkowych, likwidacja ekonomicznych przywilejów aparatu władzy, racjonalizacja planowania i uczestnictwo robotników w zyskach przedsiębiorstw, ulgi dla sektora prywatnego i spółdzielczego<sup>7</sup>. Jeśli chodzi o główne cechy programu filozoficznego, to w twórczości Kołakowskiego występowały one w formie łańcukowej już w początkach jego twórczości, zaś od 1955 roku wyrósł on na niekwestionowanego duchowego przywódcę całego ruchu.

Analiza stalinizmu jako sekty podlegającej procesom senilnym i przybijającej paranoidalny obraz świata, łączącej dogmatyzm ze skrajnym woluntaryzmem decyzji przywództwa wystąpiła po raz pierwszy w eseju pt. *Odpowiedzialność i historia*, opublikowanym na łamach „Nowej Kultury”. Podobny opis stalinizmu powtórzy się później w *Głównych nurtach marksizmu*. Sam esej zasługuje na uwagę jeszcze ze względu na wystąpienie w nim wątków nawiązujących do antropologicznych i etycznych jednocześnie wersji marksizmu: twórczości Sorela, Brzozowskiego, austromarksistów i E. Abramowskiego. Już w *Światopoglądzie i życiu codziennym* zaznaczył się wyraźnie wpływ sporów o marksizm z lat 1946-1948, zainicjowanych m. in. sformułowaniem przez Jana Strzeleckiego programu zorientowanego personalistycznie „socjalizmu humanistycznego”. Teraz Kołakowski wprost podjął zainicjowaną przez tego autora problematykę miejsca indywidualnej odpowiedzialności jednostki w globalnym procesie historycznym.

Według Kołakowskiego, kwestia odpowiedzialności jednostkowej może być postawiona prawomocnie dopiero przy neopozytywistycznym założeniu logicznej nierównoważności faktów i wartości. Wtedy można nawet pogodzić zasadę odpowiedzialności z socjologicznym determinizmem. Afirmacja

<sup>7</sup> L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie. Rozwój. Rozkład*. Londyn 1988, s. 1154-1159.

cja prawa społeczeństwa do wydawania ocen moralnych nie mieści się w porządku faktów, ocena taka bowiem jest „formułą słowną postawy praktycznej, zapoczątkowanym działaniem wobec sytuacji będącej przedmiotem oceny”. Inne kryteria wartościowania, np. według zgodności z kierunkiem rozwoju dziejów, nie dotyczą wartościowania swoiście moralnego, stąd też dobro i zło moralne nie stanowią kryteriów dziejowego postępu. Wybory etyczne są natomiast określone przez poczucie moralne, a nie przez historiozofię. Rozdarcie między *Sein* i *Sollen* zostaje usunięte dzięki nawiązującemu do Spinozy, Hegla i Bergsona uznaniu powinności za inny rodzaj bytu, niesprowadzalny logicznie do świata faktów. Upowszechnianie się pewnego systemu wartości świadczy o jakiejś obiektywnej potrzebie społecznej. Tak też jest w przypadku moralizatorskich utopii, które dzięki ładunkowi energii potrzebnej do dokonania pewnych społecznych przemian, okazują się czynnikiem sprawczym w historii. Bezpośrednim celem tego wywodu, wykazującego też pewne podobieństwo do *Powołania człowieka* Fichtego i założeń metafizyki Bergsona, było przeobrażenie moralnego protestu rewizjonistów w realną siłę społeczną. Pojawia się tutaj poczucie tragizmu, nieobecnego jeszcze w moralistycznej utopii *Światopoglądu i życia codziennego*, a wynikające z poczucia oddzielenia od siebie bytu i powinności. Dochodzi tu do głosu świadomość, że historia nie może być wystarczającym źródłem sensu. W swej uogólnionej, ale nie zamierzonej przez autora wersji, wywód ten mógł być interpretowany jako obrona protestu moralnego przeciwko socjalizmowi, nadawał się bowiem do wsparcia każdego ethosu, uzyskującego znaczne społeczne poparcie - więc także ethosu religijnego. Być może ten właśnie esej był dla Kołakowskiego pomostem do zainteresowania się zjawiskiem religijnym w jego właściwej postaci, a z całą pewnością świadczy o poważnym traktowaniu przez niego refleksji autora *Śladów tożsamości*.

W tym roku powstała też najbardziej radykalna próba podważenia integralności wewnętrznej materializmu dialektycznego, która nie będzie miała kontynuacji aż do *Głównych nurtów marksizmu*. Chodzi tu o artykuł pt. *Aktualne i nieaktualne pojęcie marksizmu*. Autor pisał tam o przyszłej utracie przez ten kierunek tożsamości wśród innych prądów naukowych i o utracie aktualności przewidywań Marksa co do przyszłego biegu dziejów. Zachowały one jedynie „wartość taką, jaką mają utopie - bardziej bodźca moralnego, niż naukowej teorii”<sup>8</sup>. Metodologiczną i filozoficzną wartość marksizmu Kołakowski ograniczał do sfery nauk społecznych. Wyróżniał on dwa zbiory istotnych: swoistych i nieswoistych cech marksizmu, będących w różnym stopniu cechami myśli Marksa, Engelsa i ich kontynuatorów. Wśród swoistych cech myśli Marksa wymieniał gatunkowy subiektywizm.

<sup>8</sup> Cyt. za: L. Kołakowski: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*. Londyn 1989, t. II, s. 27-35.

W artykule pt. *Sens ideowy pojęcia lewicy* omawiany autor przeformułował pojęcie lewicowości w ten sposób, by mogło ono służyć wyodrębnieniu grupy intelektualistów skupionych wokół tygodnika „Po prostu”, działaczy Rad Robotniczych i tych członków PZPR, którzy uznali, że upadek stalinizmu odsłonił strukturalny kryzys socjalizmu i przeciwstawiali się próbom wypracowania, „nowej ortodoksji” przez rządzącą ekipę. Tradycyjne znaczenie pojęcia „lewica” Kołakowski uznał za nazbyt spopularyzowane („stopień uczestnictwa w tym procesie społecznego rozwoju, który zmierza do zniesienia wszystkich warunków, gdzie możliwości zaspokojenia ludzkich potrzeb są hamowane przez stosunki między ludźmi”) i zaproponował nowe rozumienie tego terminu, które w 1959 roku rozwinął w charakterystyce postawy światopoglądowej i reguły metodologicznej „radykałnego racjonalizmu”, bardziej znanej jako postawa „błazna”. Tak pojęta lewicowość miała polegać na ideowej i moralnej postawie „permanentnego rewizjonizmu wobec rzeczywistości, opartej na doświadczeniu historii i jej rozwojowych tendencji”.

### **Twórczość eseistyczna Leszka Kołakowskiego w latach 1959-1962.**

Po upadku powstania węgierskiego i likwidacji „Po prostu”, zainteresowania „rewizjonistów” przeniosły się w sferę teoretyczną. Powstał wówczas znany esej Leszka Kołakowskiego pt. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, który wywarł znaczny wpływ na późniejszy rozwój marksizmu w Polsce i określił, w oczach większości czytelników, filozoficzny wizerunek jego autora do 1968 roku. Do pewnych wątków tej pracy powrócę w dalszym ciągu rozważań, tu jednak należy zanalizować również znane studium pt. *Kapłan i błazen*, będące chyba najoryginalniejszą interpretacją antropologicznych treści niedogmatycznego marksizmu, jakiej dokonał Krakowski przed powstaniem *Obecności mitu*. Zawarta w tym tekście propozycja odczytania problematyki teologicznej, jako zmistyfikowanego wyrazu problematyki historiozoficznej, antropologicznej i teoriopoznawczej filozofii XIX wieku i współczesnej, posiada antycypację w wątkach metodologicznych opublikowanej w 1958 r. monografii o Spinozie pt. *Jednostka i nieskończoność*, oraz kontynuację w artykule pt. *Mistyka i konflikt społeczny*, zarysującym program badań nad mistycyzmem przy wykorzystaniu instrumentarium, określonego przez autora jako materialistyczne.

W przedmowie do *Jednostki i nieskończoności* autor postawił sobie za zadanie „zinterpretować klasyczne kwestie metodologiczne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologu i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej (... )”<sup>9</sup>. Ten feuerbachowski i przejęty w zmienionej formie przez Marksa postulat odnajdziemy

L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958, s. 5.

w wyżej wspomnianym eseju pt. *Kapłan i błazen*, opatrzonym znamienym podtytułem: *Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*. Wprowadzenie paraleli między religijną teodyceą a świecką eschatologią historiozoficzną było świadomym nawiązaniem do *Końca wieku ideologii* Raymonda Arona, ale też do krytyki „diamatu” jako światopoglądu naukowego, operującej szerokim pojęciem religii, występującym u Durkheima i posługującej się pojęciem społecznego mitu (S. Ossowski, J. Chałasiński). Podobne paralele można odnaleźć w niektórych pracach szkoły frankfurckiej, a także w tomistycznej sowietologii, znanej Kołakowskiemu z wczesnych lat 50. (G. Werter).

Autor rozszerzał analogię między teodyceą a świecką eschatologią na całokształt europejskiej myśli filozoficznej i teologicznej. W ten sposób otrzymał coś na kształt prawidłowego wzorca stałych, kantowskich form, w jakich od średniowiecza do współczesności realizowała się duchowa kultura Europy. Teocentryczna i antropologiczna wizja świata w koncepcji Kołakowskiego odpowiadają sobie tak ściśle pod względem zasadniczych rozstrzygnięć w dziedzinie teorii poznania, ontologii i grupy zagadnień, dających się określić mianem „filozofii człowieka”, że można użyć w stosunku do nich wprowadzonego przez C. Levi-Straussa pojęcia struktur homologicznych.

Teodycea i historiozofia posiadały, zdaniem autora, rys wspólny: przeobrażanie faktów w wartości i zniesienie różnicy między ludzką istotą a istnieniem. Podobnie, problem natury i łaski w koncepcji teocentrycznej odpowiadał rozmaitym rozstrzygnięciom determinizmu historycznego w wizji antropocentrycznej. Satanizm uzyskał ścisły odpowiednik w zagadnieniu utopii. W filozofii z kolei problem absolutu teoriopoznawczego został przez Kołakowskiego zinterpretowany jako transformacja problemu objawienia, spór zaś o granice udziału doświadczenia i racjonalnego namysłu w rozstrzyganiu konfliktowych sytuacji poznawczych miał, jego zdaniem, ścisły odpowiednik w sporach o udział wiary i rozumu w poznaniu. Dla naszych rozważań najistotniejsze jest dostrzeżenie przez autora prekursorstwa teologii mistycznej w stosunku do: praktycznej interpretacji wiedzy (pragmatyzmu), dialektyki (filozofia Eriugeny została zestawiona z dialektyką Hegla), oraz z całościowej interpretacji bytu, której przykładem był dla autora Bergson.

Zainteresowanie mistycyzmem nie było w twórczości Kołakowskiego czymś nowym. Widoczne jest ono w cytowanej powyżej monografii, poświęconej Spinozie, gdzie filozof dostrzegał antyalienacyjny charakter jego myśli. Religijność mistyczna XVII wieku była dla niego wówczas „czymś analogicznym do plebejskich nurtów wczesnego chrześcijaństwa w ich stosunku wobec systemu rządzenia i religijnych tradycji imperium rzymskiego.

Dostrzeżenie prekursorstwa mistycyzmu wobec takich zjawisk współczesnej myśli filozoficznej, jak poszukiwanie wyrazu dla dążenia człowieka do samowładności, pragmatyzmu, całościowej interpretacji bytu i dialektyki prowadziło do umieszczenia tego fenomenu naprzeciwko tradycji spinozjańskiej, heglowskiej i marksowskiej. W okresie późniejszym, do czego wypadnie jeszcze powrócić, Kołakowski przeprowadzi również paralełę między mistycyzmem a egzystencjalizmem. W ten sposób cała problematyka prometejska okazywała się spadkobierczynią treści religijnej heterodoksji, jakby w myśl poglądu M. Merleau-Ponty'ego, uważającego religię za „symboliczny wyraz ludzkiego dramatu”.

Takie potraktowanie zjawisk religijnych znacznie utrudniało ich redukcjonistyczne wyjaśnianie i skłaniało do przyjęcia postawy rozumiejącej. W 1959 r., równolegle nieomal z esejem pt. *Kapłan i błazen*, ukazuje się artykuł pt. *Mistyka i konflikt społeczny*, w którym autor *Jednostki i nieskończoności* sformułował program wyjaśniania mistycyzmu metodami marksistowskiej historiografii. Kołakowski podkreślał, że chodzi o fenomen „zadziwiająco ahistoryczny, bez własnego rozwoju”. Stąd, jego zdaniem, mała przydatność zakładania, jako hipotezy wyjaśniającej korelacji historycznych tego zjawiska ze specyficznym położeniem jakiejś klasy społecznej. W miejscach tych poszukiwań proponował zwrócenie uwagi na sytuacje powtarzające się trwale w historii, w tym zwłaszcza na sytuację „prawie uniwersalnego konfliktu między świadomością indywidualną a organizacją”<sup>10</sup>. Wytlumaczenie funkcjonalne mistycyzmu możliwe jest zatem „w ramach konfliktów, wynikających z utrwalania się i istnienia wyalienowanych aparatów władzy kościelnej”.

W badaniach nad funkcjonalnym aspektem religijności bewyznaniowej Kołakowski posłużył się m. in. socjologią wiedzy Karla Mannheima, którą dość istotnie zmodyfikował. Mannheimowski postulat nieredukowania fenomenów z dziedziny historii myśli do kategorii przyjętej *a priori* ontologii społecznej, przy zachowaniu nienaruszonej materialistycznej czy socjologicznej perspektywy badawczej, autor przekształcił w postulat zakazu interpretacji zjawisk religijnych przy udziale przyczyn nadprzyrodzonych, połączony z uznaniem względnej autonomii potrzeb religijnych, bez jednoczesnego kwestionowania prawomocności wyjaśnień genetycznych i funkcjonalnych.

O ile Karl Mannheim przyjmował teoretyczną możliwość wyjaśniania zjawisk kultury w kategoriach „ekonomii i polityki” (co jednak uważał za nie zawsze wykonalne i pożądane), o tyle Kołakowski uznawał deklaratywnie możliwość tłumaczenia poprzez stosunki społeczne struktur, których część

<sup>10</sup> Tenże: *Mistyka i konflikt społeczny. O możliwości interpretacji mistycyzmu metodami materialistycznego pojmowania dziejów*. „Studia Filozoficzne 1959, nr 3, s. 8.



stanowią zjawiska religijne, nie dawał jednak żadnych wskazówek co do charakteru i sposobu przeprowadzenia takiej redukcji. Ten niejasny status zjawiska religijnego, które nie mogło być traktowane instrumentalnie, ale i nie mogło być traktowane w humanistyce tak, jak w społeczności wierzących dobrze oddaje sformułowanie, przywodzące na myśl program „socjologii rozumiejącej” F. Znanieckiego i J. Chałasińskiego: „(...) tam, gdzie konflikt społeczny usiłuje się rozwiązać środkami ideologicznymi, możliwość skuteczności ideologii zakłada z konieczności, że nie jest ona tylko instrumentem, ale również odpowiedzią na pewne potrzeby, że wszelkie ideologie, mity i symbole byłyby najzupełniej bezużyteczne, gdyby ich wyznawcy wiedzieli, że są one w ścisłym sensie środkami służącymi osiągnięciu innych celów - wtedy właśnie nie byłiby wyznawcami ideologii”. Stanowisko to ułatwiło omawianemu autorowi stosowanie niemożliwych do akceptacji przez marksistowskie religiznawstwo metod fenomenologicznych, przypisujących ideologiom - w tym wierzeniom religijnym - bytu intencjonalnego. W 1959 r. Kołakowski nie odrzucał jeszcze przekonania o przemijalności potrzeb religijnych (skoro ludzkie potrzeby są w ogóle zmienne), chociaż pogląd ten nie pociągał za sobą postulatu laicyzacji. Antropocentryczne stanowisko badawcze autor oddzielał od antropocentryzmu jako światopoglądu. W eseju pt. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy rewizja marksizmu* nie prowadziła do tak oryginalnej interpretacji problemów europejskiej kultury. Subiektywizm gatunkowy Kołakowskiego zbliżał się do „filozofii praktyki” A. Gramsciego i - być może - do refleksji S. Brzozowskiego. Zdaniem autora, stosunki między człowiekiem a jego środowiskiem są relacjami między gatunkiem a przedmiotami jego potrzeb, natura została potraktowana jako opór dla ludzkich popędów, świadomość ma natomiast przedindtelektualną i praktyczną genezę.

W ujęciu tym filozofia jest narzędziem samouświadamienia człowieka, nie prowadzi jednak do pozytywnego ateizmu. „Świadomość uwolniona od alienacji, wedle Marksa, znosi Boga znosząc ateizm, to znaczy odmawiając odpowiedzi na tradycyjne pytanie: czy świat jest stworzony przez kogoś spoza świata? Odkrycie świata jako produktu ludzkiego jest w istocie aktem tego społecznego *quasi-cogito*, które nie wymaga usprawiedliwienia przez dalsze racje, ponieważ nie jest tezą teoretyczną, ale stanem społecznej świadomości, potwierdzającym własną autonomię (...).”

Zestawienie omówionych wyżej wątków trzech artykułów Kołakowskiego ujawnia szereg niespójności w jego ówczesnej wykładni marksizmu, a zarazem ukazuje bogactwo możliwości reinterpretacji tego kierunku i wprowadzania obcych mu treści, aż do utraty przezeń tożsamości.

W żadnym z zaprezentowanych wyżej tekstów nie powraca kategoria „rozumu dialektycznego”, autor nie wykazuje też zainteresowania problematy-

ką fetyszyzmu towarowego. W eseju o Karolu Marksie i klasycznej definicji prawdy przyjęcie samowładności gatunku ludzkiego kazało odrzucić Kołakowskiemu ateizm pozytywny wraz z religią, ale artykuł o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia zwracał uwagę na niewygasłą sensowność pytania o Absolut, świadczącą o jego żywotności w kulturze i sugerował trwałość tej sytuacji. Rozważania o języku jako narzędziu opanowania rzeczywistości, obok Marksowskiego przeświadczenia o wypowiedalności i rozwiązywalności wszystkich problemów, zawierały sprzeczny z nim pogląd o niewypowiedalności kontaktu z rzeczywistością w przeżyciu estetycznym, powołującym do istnienia surrealistyczne dzieła sztuki, ewokujące z kolei takie przeżycia u odbiorców. Otwierało to możliwość rehabilitacji irracjonalizmu, przynajmniej jako autentycznego wyrazu niemożliwych do przezwyciężenia w danych warunkach historycznych sytuacji alienacyjnych. Jak wyżej wspomniałam, tak właśnie zostało zinterpretowane zjawisko mistycyzmu w *Jednostce i nieskończoności*, oraz w *Mistyce i konflikcie społecznym*. Samo pojawienie się tych zagadnień w twórczości Kołakowskiego świadczyło o tym, że ani religia nie została zniesiona, ani pozytywny ateizm nie został przekroczony, czyli że społeczne *quasi-cogito* nie stało się punktem wyjścia prometejskiej przebudowy kultury.

W omawianym okresie Kołakowski traktował alienację jako zjawisko nie poddające się całkowitej eliminacji. Świadczy o tym jego charakterystyka postaw kapłańskiej i błazeńskiej, nawiązująca bardziej do Sartre'owskiego podziału na *être en soi* i *être pour soi*, niż do kategorii marksistowskich. Postawę „kapłańską” określa „dążenie do nieistnienia”, tzn. „głód samookreślenia się przez znajdujący się poza nami absolut”. Nie można wyeliminować jej całkowicie z kultury. Postawa „błazeńska” wyraża potrzebę kwestionowania wszystkich istniejących pewników. Permanentny krytycyzm został potraktowany przez omawianego autora jako niezbędny składnik twórczego stosunku do życia. Stąd też obrona niepozytywistycznych kierunków filozoficznych: marksizmu, psychoanalizy i fenomenologii, nie odwoływała się do ich treściowej zawartości, a do możliwych metod, które wykazały „umiejętność przekraczania swoich własnych absolutów oraz wykrywania ukrytych założeń swego własnego radykalizmu”.

Pomimo deklarowanej solidarności z krytyczną i twórczą postawą „błazna”, esej zawierał istotny rys pesymizmu: uznanie konieczności i efektywności destrukcji wiary w absoluty religijne i filozoficzne szło w parze ze stwierdzeniem kulturowego znaczenia myślenia konserwatywnego i „magicznego”, uosabianego przez trwałość postawy „kapłańskiej”. Adaptacja prometeizmu obecna w eseju pt. *Kapłan i błazen* przywołuje na myśl krytycyzm Maxa Horkheimera, który w studium pt. *Materializm a metafizyka*, pochodzącym z 1933 r., dostrzegał „zakłamanie w każdej filozofii, która

próbuje usprawiedliwić nieuzasadnioną nadzieję lub tylko ukryć jej bezzasadność” i otwarcie pisał o pesymizmie, płynącym z wiedzy o niemożności naprawienia krzywd, które wydarzyły się w przeszłości. W jego stanowisku można dostrzec jednak znamioną różnicę w stosunku do Horkheimerskich deklaracji: widoczne od 1956 r. odrzucanie konstrukcji dialektycznych i skupienie uwagi na zjawiskach niezmiennych i trwałych w ludzkim świecie, a nawet beczasowych, co w eseju pt. *Kapłan i błazen* zaowocowało próbą synchronicznego ujęcia całokształtu europejskiej kultury duchowej i doprowadziło do badań nad mistycyzmem, zadeklarowanych w *Mistyce i konflikcie społecznym*. Rolę katalizatora odegrały tu zapewne dwa czynniki: załamanie ontologicznej i epistemologicznej koncepcji *Totalität*, aktualizujące „z miejsca” wszystkie filozoficzne i ideologiczne spory, które marksizm, traktowany nie jako metoda, a jako system pozytywnych rozstrzygnięć, zdawał się roz wiązywać, oraz zdroworozsądkowe, antyutopijne przeświadczenie, że *nihil novi sub sole*, wyrastające z obserwacji praktyki „realnego socjalizmu”, znajdujące wyraz choćby w wolteriańskiej ironii opublikowanego wówczas *Klucza niebieskiego, albo opowieści budujących z historii świętej*. Nie oznaczało to wcale odrzucenia postawy oświeceniowo-emancypacyjnej, ale i uniemożliwiało proste oddanie jej wartościom. Była to sytuacja przypominająca młodzieńczy *Sturm und Drang*, kiedy deklaracje solidarności z macierzystą rodziną pokrywają często zaprawiony goryczą bunt, a akty nieposłuszeństwa mogą być paradoksalnym wyrazem rzeczywistego szacunku. Nieprzypadkowo w tym czasie właśnie Kołakowski stał się głównym w Polsce promotorem książki L. Goldmanna pt. *Le dieu caché*, którą traktował nie tylko jako cenną próbę ożywienia marksistowskiej metodologii nauk społecznych, ale z zainteresowaniem potraktował przedstawioną w niej koncepcję „tragedii odmowy”, polegającej na egzystencjalnej niemożności pogodzenia sprzecznych wartości, konstytuujących gatunkową istotę człowieka. Książka ta odegrała w twórczości Kołakowskiego, i całej tzw. warszawskiej szkoły historyków idei, ważną rolę w destrukcji marksizmu, czyniła bowiem w ten sposób zinterpretowane *Myśli* Pascala dziełem prekursorskim, zarówno wobec koncepcji „człowieka totalnego”, jak i kierkegaardowskiego absurdu. To pogłębiło namysł nad egzystencjalistycznym pojęciem alienacji, a w pisarstwie omawianego filozofa doprowadziło wprost do podjęcia zagadnienia przygodności ludzkiej w aspekcie religijnym.

Rozpad charakterystycznej dla ideologu spójnej wizji rzeczywistości najbardziej widoczny jest w eseju pt. *Nieracjonalności racjonalizmu*, którego fragment został opublikowany w „Argumentach” w 1959 r.<sup>11</sup> W tym przypadku rolę wyzwalającego czynnika odegrał spór z neopozytywizmem,

<sup>11</sup> Cyt. za: Tenże: *Pochwała niekonsekwencji...*, wyd. cyt, t. II, s. 114-153.

atakującym marksizm za niespełnianie kryteriów naukowości. W Polsce stanowisko takie podtrzymywał Andrzej Malewski w artykułach drukowanych w „Studiach Filozoficznych” w latach 1957-1958, zaś w prasie emigracyjnej Zbigniew Jordan na łamach paryskiej „Kultury”. W eseju pt. *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy* Kołakowski podkreślał wprawdzie, że „Marks nie uważał nigdy, by poznanie ludzkie, jakkolwiek niezdolne do wyzwolenia się ze swych granic drogą wizji intuicyjnej, było skazane na tworzenie obrazu rzeczywistości nieuchronnie mechanistycznego”, ale sam nie przedstawiał żadnego niepozytywistycznego ideału racjonalności. W *Nieracjonalnościach racjonalizmu* dążył do wykazania, że sens racjonalności w empiryzmie logicznym wyczerpuje się w funkcji takiego konstruowania obrazu rzeczywistości, który sprzyja technicznemu opanowaniu przyrody, zaś działalność zmierzająca w tym kierunku jest podejmowana w wyniku przyjęcia pewnej opcji wartościującej. Świadczyło to nie tylko o dostrzeganiu jednostronności pozytywizmu, ale i o uznaniu jego niezastępowalności w funkcji praktyczno-technologicznej. Świadczyło też o tym, że poszukiwanie różnego od pozytywistycznego ideału racjonalności ma służyć obronie wartości odmiennych niż rozwój nauki. Znaczenie racjonalizmu, które Kołakowski przeciwstawił empiryzmowi logicznemu, nawiązywało do zarysowanego w *Światopoglądzie i życiu codziennym* ideału prometejskiego, traktowanego tu jednak jako idea służąca wypracowaniu postawy, zdolnej do wykrywania źródeł własnego radykalizmu. „Radykalny racjonalizm” jest stanowiskiem światopoglądowym i postulatem metodologicznym w naukach humanistycznych. Rodzi się on jako wyraz adekwatnej samoświadomości gatunkowego wyobcowania człowieka „z dobrotliwej, ale i bezlitosnej opieki natury”, a także jako wyraz podobnego stanu świadomości jednostki w odniesieniu do bytu społecznego. Wynikiem uprzytomnienia sobie przez człowieka własnej kondycji jako niesprowadzalnej do świata przyrody organicznej jest poczucie absolutnej odpowiedzialności za swój los.

Czułość wobec absolutu drzemącego w każdym akcie akceptacji, nawet jeśli dotyczy ona prawdy logicznej, stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia dojrzałości. Autor odrzucał bezpośrednią przydatność radykalnego racjonalizmu do konstruowania światopoglądów określonych pozytywnie w swej zawartości treściowej: „Racjonalizm nie szuka dla siebie usprawiedliwień. Nie podaje racji, na mocy których żąda, by go przyjęto, nie nosi legitymacji, ponieważ nie ma nad sobą żadnej władzy, której imieniem mógłby się legitymować, żadnej zasady wyższej i bardziej ogólnej. Jego racją jest to, że jest, a tym, że jest, kwestionuje istnienie wszystkiego”. Jego konsekwencją nie jest jednak Sartre’owski nihilizm z *Młodości*. „Chodzi (... ) o ćwiczenie się w umiejętności przybierania rozmaitych skór, umiejętność supozycyjnych przejść na różne inne punkty widzenia, które nieoczekiwa-

nie pozwalają ujrzeć jakieś nieprzeczuwane widoki. Racjonalizm, gdy wątpi, żąda dyscypliny w wątpieniu, żadnej dyscypliny jednak nie chce przeobrażać w odrębną metafizykę, nie chce również z aktu wątpienia czynić metafizyki.

Niewiara w absoluty epistemologiczne nie powoduje ich automatycznego odrzucenia, a jedynie zachęca do wypróbowania przeciwnych możliwości. Autor akceptuje pluralizm, zachęca do praktykowania etyki sytuacyjnej, nie proklamuje totalnego sceptycyzmu, lecz uwrażliwia na zmienność kryteriów wyboru. Człowiek jest bowiem istotą ciągle „niezakończoną”, ale posiadającą pewien ustalony kontur, a jako jednostka - działającą zawsze w określonej sytuacji. W swej funkcji autokrytycznej Radykalny racjonalizm” mógł zwracać się przeciwko własnym, prometejskim korzeniom. Jednocześnie ideał „człowieka całkowitego” nie został tu po prostu odrzucony. W zarysowanym powyżej ujęciu zaczął spełniać podwójną i niejednoznaczną rolę zarazem negatywnego punktu odniesienia oraz pozytywnej namiastki syntezy w sferze metateoretycznej, gdzie przeciwstawne wizje świata stają się możliwe do zrozumienia i zaakceptowania dzięki uchwyceniu ich funkcji w kulturze, zawierającej przeciwieństwa nieprzezwyćzalne w dialektycznej jedności, ale posiadającej pewien jednolity zarys, dostępny temu, kto wzniesie się ponad ograniczenia poszczególnych opcji. Postawa taka może też spełniać rolę koncyliatorską w sporach między niesprowadzalnymi do siebie wizjami świata i punktami widzenia. Nie mogąc stanowić podstawy światopoglądu, „radykalny racjonalizm” mógł być fundamentem niezależnej etyki, regulującej współżycie między rozmaitymi wizjami świata i nieskażonej ekskluzywnością żadnej z nich.

Opisana postawa ujawnia ten wymiar praktyczny w znanym studium pt. *Etyka bez kodeksu*, gdzie krytyka moralności „kodeksowej” została potraktowana jako pożyteczna szkoła tolerancji, płynącej z poczucia własnej niedoskonałości. Autor uważał swoją propozycję za możliwą do przyjęcia przez reprezentantów różnych systemów wartości (także - wartości chrześcijańskich), chociaż wiązał ją szczególnie mocno z umiarkowanym prometeizmem. „Radykalny racjonalizm” spełnia, moim zdaniem, rolę punktu zwrotnego w uwalnianiu się filozofii Kołakowskiego od naleciałości ideologicznych. Dzieje się tak ze względu na jego krytyczny i autokrytyczny charakter, tzn. z uwagi na możliwość poddania ocenie każdego stanowiska filozoficznego z jego metateoretycznej perspektywy. Odtąd powrót do całościowej wizji bytu i kultury był już niemożliwy w obrębie tej myśli.

**„Filozofia pozytywistyczna” i teza o praktyczno-technologicznej funkcji nauki.** Książka pt. *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego* należy wprowadzić do późniejszego okresu myśli Kołakowskiego (ukazała się w 1966 r. ), jej tematyka koresponduje jednakże *znaną* z *Nieracjo-*

*nalności racjonalizmu* uwagą o pozytywizmie jako ideologicznym uzasadnieniu dążeń do technologicznej eksploracji przyrody. Stąd warto przypomnieć w tym miejscu istotne wątki tej pracy.

Potraktowanie pozytywizmu jako ważnego nurtu myśli europejskiej, nie ograniczonego do XIX i XX wieku było wyrazem podejścia typowego raczej dla historyka idei niż historyka filozofii. Kołakowski dostrzegał źródła tego nurtu myśli europejskiej w tak na pozór odległych od siebie zjawiskach, jak średniowieczny nominalizm, empiryzm R. Bacona, w zwróceniu przez mistyków uwagi na praktyczne funkcje wiedzy i języka, w elementach metody kartezjańskiej, w okazjonalizmie, czy empiryzmie P. Gassendiego. Tak szerokie potraktowanie omawianego fenomenu było możliwe po przyjęciu jego projektującej definicji, przy czym autor nie ukrywał częściowej arbitralności doboru cech konstytutywnych (zaliczył do nich: fenomenalizm, regułę nominalizmu, zaprzeczenie wartości poznawczej sądów oceniających i wypowiedzi normatywnych, oraz postulat jedności metody wiedzy). Odsłonięcie podstawowego problemu pozytywizmu, konfundującego wobec prometejskich nadziei na pełną emancypację człowieka m. in. dzięki rozwojowi nauki nastąpiło, zdaniem Kołakowskiego, w twórczości Davida Hume'a. Wykazanie, że wiedza doświadczalna nie posiada żadnego uprawomocnienia logicznego odebrało jej wartość poznawczą, pozostawiając jedynie użyteczność dla biologicznego przetrwania gatunku. W ten sposób wyniki krytyki Hume'a uosabiają klęskę antymetafizycznego programu Oświecenia. Krakowski zwracał uwagę na podobne konsekwencje modernistycznego empiriokrytycyzmu, „którego smutek zbiega się z nihilizmem Nietzschego”, pragmatyzmu, oraz programu logicznego empiryzmu. Autor podtrzymywał znany z *Nieracjonalności racjonalizmu* pogląd, że ideologiczny charakter pozytywnego nurtu, widoczny zwłaszcza w scjentyzmie i empiryzmie logicznym polega na próbie „utwierdzenia samowystarczalności nauki jako czynności, która wyczerpuje wszelkie możliwe umysłowe oswajanie świata”. W tej funkcji pozytywizm jest „aktem ucieczki od pytań angażujących”, tzn. od całej problematyki, związanej z rozumianą szeroko *condition humaine*. Krytyka ta ulegała jednak pesymistycznemu pogłębieniu: innym skutkiem tego myślowego kierunku było doprowadzenie do ostatecznej konsekwencji separacji faktów i wartości, tzn. weberowskie „odczarowanie” świata, znoszące nawet samocelowość poznawczej funkcji nauki.

Czy zatem cała tradycja pozytywistyczna zasługiwała na miano „alienacji rozumu” (tak brzmiał tytuł angielskiego przekładu dziełka Kołakowskiego)? Byłoby to uproszczeniem: wysiłki tego nurtu były, zdaniem autora, całkowicie uprawnione, dopóki wyrażały samowiedzę nauki i przeciwdziałały jej ideologicznym zniekształceniom. Właściwie samo pojęcie „alienacji” okazywało się nieadekwatne, bowiem pozytywizm odsłaniał rzeczywistość, a nie - wy-

obcowany charakter naukowego poznania. Alternatywą, ocalającą nie tylko praktyczną, ale i poznawczą wartość wiedzy mógł okazać się „rozum dialektyczny”, odrzucony już w filozofii Kołakowskiego jako funkcja scjentyistycznego poznania i zastąpiony przez metateoretyczne stanowisko „radykałnego racjonalizmu”, bądź odwołanie do metafizycznego, niepsychologicznego podmiotu, tzn. neokantowskiej „świadomości transcendentalnej”, czy Jazni transcendentalnej” E. Husserla. W każdym razie namysł nad zagrożeniem autonomii wartości w świecie, do którego opisu i zmiany nieprzydatna okazała się kategoria alienacji stanowił jeden z powodów zainteresowania fenomenologicznym programem autora *Idei*.

**Pesymizm i filozofia mitu (1961-1966).** Rezygnacja z neoheglowskiej syntezy, przy jednoczesnej tęsknocie za nią, generowała też zainteresowanie metafizyką Edmunda Husserla. W eseju pt. *Husserl-filozofia doświadczenia rozumiejącego* Kołakowski twierdził wprawdzie, że autor *Idei* zlekceważył problem języka, tj. kulturowej i historycznej relatywizacji wiedzy dyskursywnej, ale uczynił jakby mimo woli uwagę, że „absolut epistemologiczny nie jest możliwy inaczej, jak dzięki absolutowi boskiemu w formie bezpośredniego objawienia lub w pośredniej przez zapewnienie prawomocności naszej percepcji”. Powoływał się przy tym na E. Gilsona i jego rozważania nad argumentem „zwodziciela” u Kartezjusza. Będzie to w przyszłości centralny punkt *Obecności mitu*. We wstępie do *Filozofii egzystencjalnej* Kołakowski zauważał, że filozofia egzystencjalna nie stwarza podstaw do obrony nieredukowalności podmiotowości, pozbawia ją bowiem określonego charakteru, tak jak i mistycyzm. Występuje tu próba ukonstytuowania dwóch pozytywnych rzeczywistości równie absolutnych i równie pozbawionych poza sobą racji: bytu ludzkiego, zmuszonego, by aktem spontanicznej decyzji nadawać sens światu ludzkiemu, a ten akt pozbawiony jest racji, oraz bytu pozaludzkiego. Stąd filozofia egzystencji opisuje tylko negatywną granicę intelektu.

Jednocześnie, może pod wpływem badań nad historią mistycyzmu, rośło zainteresowanie Kołakowskiego mitem ściśle religijnym. Szczególnie ważny pod tym względem wydaje się artykuł pt. *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, opublikowany w „Argumentach” w 1964r. Definicja symbolu religijnego została tu zaceipnięty prawdopodobnie od P. Tillicha. Kołakowski uznawał za nieprzydatną fenomenologiczną metodę wyjaśniania zjawisk religijnych, z powodu unieważnienia przez nią pytania genetycznego, ale nieprzekonujące wydały mu się również redukcjonizmy: marksistowski i freudowski, oraz wyjaśnianie potrzeb religijnych bezradnością człowieka wobec sił natury. Według Kołakowskiego, symbol religijny posiada wartość samostną, tj. istnieje obszar ludzkich potrzeb odnoszący się bezpośrednio do tych symboli, przy czym pytanie o swoistą strukturę tego obszaru nie jest empi-

rycznie sensowne (próby dotarcia do „prapoczątku” wierzeń religijnych są z góry skazane na niepowodzenie). Pytanie takie można prawomocnie postawić na gruncie filozofii religii. Kołakowski zaproponował wyjaśnienie, które nie unieważniało pytania genetycznego, ale nie było też sprawdzalną hipotezą, odwołał się bowiem do koncepcji natury ludzkiej i jej potrzeb. Według tej koncepcji, źródła religii są takie same, jak „radykalnego racjonalizmu”: „Bezwzględny stopień emancypacji człowieka od natury, to zarazem bezwzględny stopień doświadczanego braku opieki (...). Przyroda nie zaspokaja potrzeb integracyjnych, nie pozwala tedy, by człowiek traktował siebie jako rzecz przez odniesienie do przyrody. Religia przywraca mu status rzeczy przez odniesienie do absolutu, tj. umieszcza jego życie, cierpienie i śmierć w ramach racjonalnie pomyślanego ładu, wewnątrz którego okazują się one wartościami”<sup>2</sup>. Tak potrzeba uprzedmiotowienia, deklaratywnie uznawana przez autora w eseju pt. *Kapłan i błazen* doprowadziła do uznania niezbywalności religii w kulturze. Wątek ten wzmacniało odkrycie irracjonalnego aktu wiary u podstaw każdej historycznej rekonstrukcji, bez którego dzieje stawały się ciągiem oderwanych i pozbawionych sensu zdarzeń (*Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*). W tym czasie wzrasta krytycyzm autora do „realnego socjalizmu” i pesymizm w stosunku do możliwości ograniczenia zła w świecie; interesował się też myślą erasmiańską. Wyrazem tego jest np. filozoficzna powiastka pt. *Metafizyczna konferencja z demonem*, włączona po publikacji w „Twórczości” do zbioru pt. *Rozmowy z diablem*. W 1965 r. ukazuje się też słynny esej pt. *Jezus Chrystus - prorok i reformator*, przełamujący otwarcie niepisaną wrogość marksistów wobec założyciela chrześcijaństwa, ale podkreślający prometejskie wątki jego przesłania. W tym samym duchu interpretował Kołakowski myśl Teilharda de Chardin i religioznawstwo M. Eliade’go.

Wszystkie te wątki: niedosyt z powodu instrumentalno-technologicznego modelu racjonalności neopozytywistycznej i lęk przed empirystycznym relatywizmem, rozczarowanie do metafizyki Husserla i egzystencjalizmu, wreszcie - jako główna przyczyna wymienionych problemów i ostateczne załamanie wiary w ludzką *Totalität* - wszystko to znajdzie radykalne rozwiązanie w *Obecności mitu*.

Definicja pojęcia mitu występująca w *Obecności mitu* nie znajdowała, pod względem zakresu, ścisłego odpowiednika zarówno w ówczesnej światowej myśli antropologicznej, jak i w polskim religioznawstwie i filozofii kultury, dotyczyła bowiem nie tylko religijnych wizji świata, ale i konstrukcji z dziedziny nauk dedukcyjnych i metafizyki<sup>13</sup>. Złożyła się na nią zarów-

<sup>12</sup> Tenże: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 255.

<sup>13</sup> Zakres pojęcia mitu obejmuje „(...) część - zresztą rdzenną, choć ilościowo nieznaczną - mitów religijnych, mianowicie tak zwane mity początku, ogarnia nadto pewne konstrukcje, obecne (w utajeniu



no tradycja antropologiczna, wiążąca mit z rozumiejącym uczestnictwem, w odróżnieniu od typowego dla nauk przyrodniczych wyjaśniania (tzn. cała tradycja humanistyki rozumiejącej, od Wilhelma Dilthey'a poprzez Oswalda Spenglera, neokantystów marburskich, M. Heideggera i K. Jaspersa, Lwa Szestowa), pewne wątki antropologii Levi-Straussa oraz psychoanaliza C. G. Junga i fenomenologia M. Eliadego. Te rozmaite inspiracje nie doprowadziłyby jednak do takiej syntezy, gdyby nie krytycyzm autora wobec wszelkich dążeń do zniesienia obcości i przypadkowości człowieka w świecie bądź w obrębie antropocentryzmu, bądź teocentryzmu, bądź wreszcie poprzez uznanie takiej sytuacji za normalną, nieuniknioną i nie wymagającą przezwyciężenia.

Sfera mitu została przeciwstawiona tu „pracy analitycznego umysłu”, który jest w kulturze ludzkiej „organem praktycznego oswajania środowiska fizycznego”. Ta dziedzina ludzkiej świadomości odznacza się, zdaniem Kołakowskiego, pewnym szczególnym rozdzieleniem: kryteria jej są tak skonstruowane, że pozwalają na odrzucenie z zakresu prawomocnej wiedzy tego, co nie ma szans na praktyczne zastosowanie, sam jednak wysiłek naukowy wymaga wartościującego uzasadnienia, a więc - uzasadnienia mitycznego. Mimo potrzeby takiego uzasadnienia dla uprawiania nauki w wymiarze ogólnospołecznym, języki mitu i nauki nie dają się do siebie sprowadzić. Oplakane efekty tego wysiłku są widoczne w religijnej metafizyce, podejmując bowiem próżny wysiłek dotarcia do niewarunkowanego bytu za pomocą prawomocnego naukowo języka, okazuje się ona wyrazem prób włączenia mitu w porządek technologiczny. Widać tu kontynuację jednego z najdawniejszych w filozofii omawianego myśliciela wątków krytyki tomistycznej metafizyki.

Kołakowski odrzucał prawomocność prób naukowego wykazania przedmiotowej ciągłości mitu, tzn. teorii archetypów Eliadego i Junga. Te wysiłki religioznawcze mogły być, jego zdaniem, postrzegane tylko jako przejaw dążeń ekumenicznych w obrębie mitycznego świata. Przeświadczenia mityczne są odniesione intencjonalnie do „nieempirycznej realności niewarunkowej”. Tu autor skorzystał z możliwości zdystansowania się od nadawania swym twierdzeniom ontologicznego statusu, jaką stwarza fenomenologiczne pojęcie aktu intencjonalnego: obecność i niezbywalność w kulturze intencji mitycznej nie przesądza statusu bytowego tego, do czego jest ona odniesiona. Natomiast funkcjonalne podejście do istoty mitu zapoznaje

lub *explicite*) w naszym życiu intelektualnym i afektywnym, te mianowicie, które pozwalają nam warunkowe i zmienne składniki doświadczenia wiązać teleologicznie przez odwołanie się do realności bezwarunkowych (... )”. (L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Kraków 1981, s. 7).

jego faktyczną naturę, odsłaniającą się jedynie w wyniku uznania jego autonomii.

Jako autonomiczne potrzeby generujące odpowiedzi na ostateczne pytania, niezależne od historycznie określonej struktury społeczeństw, autor wymieniał: 1) potrzebę rozumiejącego ogarniania realności empirycznych; 2) potrzebę wiary w osobową trwałość ludzkich wartości. Są one nietrwałe z dwóch powodów: ze względu na możliwość przetrwania dziedzictwa osobowości tylko w zreifikowanej formie oraz fizyczną zniszczalność rzeczy i cywilizacji; 3) wyzwolenie człowieka od zjawiskowej zmienności bytu poprzez poszukiwanie jego ciągłości. Potrzeby te są wynikiem doświadczenia podstawowego dla ludzkiego bycia w świecie: fenomenu obojętności tego świata. Jest ono wspólne wszystkim przeżyciom traumatyzującym: bólowi fizycznemu, antycypacji śmierci, zetknięciom ze śmiercią innych ludzi. Obojętność przejawia także natura, traktowana jako przedmiot zabiegów technologicznych i ludzkie środowisko, powstałe w ich wyniku. Także dostępne formy międzyludzkiej komunikacji nie chronią przed pojawieniem się niedosytu: nie stwarzają takiej szansy ani związki erotycznej, ani próby bezwarunkowego zespolenia ze wspólnotą. Rozwiązania nie może także przynieść rezygnacja z prób oswojenia świata: trwanie w rozpacz jest psychologicznie niemożliwe i kończy się samounicestwieniem, zaś „porzucenie nadziei na doskonałe rozwiązania i czerpanie nadziei z częściowych satysfakcji” nie chroni przed rozpaczą, którą opisywał Kierkegaard. „Jeśli istotnie «wszystko lub nic» działa na obszarze naszego fundamentalnego odniesienia do bytu, projekt stawienia czoła obojętności świata w pełni samowiedzy jest bądź zgodą na rozpacz, bądź inną próbą mistyfikacji, która liczy na częściowe rozwiązania tam, gdzie możliwe są tylko globalne albo żadne”.

Zagadnienie obcości świata prowadzi autora do próby podjęcia na nowo problemu ludzkiej kondycji, określonej przez starcie między naturą a kulturą. Zdaniem Kołakowskiego, pojawienie się narzędzi, umożliwiające czynne, fizyczne przekształcanie przyrody spowodowało wytworzenie się duchowego dystansu między człowiekiem a otoczeniem oraz samouprzedmiotowanie, przejawiające się w rozdzieleniu ustosunkowującej się do siebie świadomości. W ten sposób człowiek stał się niezrozumiały dla samego siebie jako podmiot również w swym wymiarze biologicznym, oczywiście - w granicach dostępnej sobie świadomości.

Pozostają dwie możliwości: albo absolutyzacja własnej świadomości i uznanie jej za konstytuującą naturę i świat wartości, co prowadzi do skrajnego sceptycyzmu, a to równoznaczne jest z samobójstwem gatunku; albo konieczność odniesienia do realności mitycznych, wyposażonych w cechy ludzkiego trwania - „pamięci i wyprzedzającego wybiegania w przyszłość”. Mit jest więc nieusuwalnym składnikiem kultury i podstawą więzi inte-

grujących życie zbiorowej jednostkową świadomość, okazuje się bowiem podstawą wszystkich operacji rozumiejących. Implikuje to uznanie konserwatywnej koncepcji regulacyjnej funkcji tradycji i autorytetu, wyprzedzającej myślenie analityczne.

Konserwatywną proweniencję posiada również u Kołakowskiego rozgraniczenie między mitami wierzytelstwa i dłużnictwa. Mity dłużnictwa, zgodnie z którymi „doskonałość spełniona jest w bycie, który historię wyprzedza”, budzą osobistą odpowiedzialność za realizację bezczasowych, obligatoryjnych wartości, oraz wytwarzają wzajemną więź, opartą na poczuciu dłużnictwa wobec bytu. Ceną tej więzi pozostaje jednak inercja. W przypadku świadomości wierzytelstwa, tzn. świadomości skierowanej ku przyszłościowej utopii, zachodzi sytuacja przeciwna: mity te, nie odwołujące się do ponadosobistej, zastanej wspólnoty kultu, utrwalają pretensje i tworzą poczucie wspólnoty ludu wybranego na podstawie aspiracji jednostkowych. Powstają w ten sposób wewnętrznie sprzeczne społeczeństwa, zorganizowane wokół wartości przeciwnych *ethosom* wspólnoty. Z tego powodu koniecznym ich spoiwem stają się nietolerancja i fanatyzm, a także poszukiwanie integracji opierającej się na agresji zewnętrznej. Pierwotna nauka Jezusa budząca fascynację autora jest przykładem pierwszego wzorca, pretenduje bowiem do wytworzenia uniwersalnej więzi międzyludzkiej opartej na braterstwie w grzechu. Więź ta wyprzedza rytualne praktyki kultowe. Z kolei historia chrześcijaństwa w epoce instytucjonalizacji Kościoła realizuje wzór wspólnoty opartej na micie wierzytelstwa.

Jak przedstawia się na tym tle zarys świadomości mitycznej sytuacji filozofii? Jak wspomniano wyżej, metafizyka tomistyczna nie posiada, zdaniem autora, statusu autonomicznego, stanowiąc po prostu nieudaną próbę „unaukowienia” mitu. Sytuacja filozofii została określona na podstawie wyjaśnienia źródeł pytań epistemologicznych i logicznych, rewizji podstawowych pojęć metafizyki, takich jak „byt”, „nicość”, i „istnienie”, oraz krótkiego zarysu destrukcji współczesnych wielkich filozofii metafizycznych o proweniencji fenomenologicznej (Husserl, Jaspers, Sartre), systemu Whitehead’a oraz wysiłków prometejskich (Marks, Nietzsche, Brzozowski, Merleau-Ponty) i neopozytywistycznych. U podłoża każdej z tych prób Kołakowski odnajduje niewyrażnione założenia mityczne, bądź konstatuje paraliż realizacji projektu teoriopoznawczego w wyniku tych założeń. Już sama analiza pytania gnoseologicznego odkrywa jego mityczne korzenie. Po odrzuceniu topologicznego sensu tego słowa nasuwa się interpretacja, według której chodzi o problem istnienia rzeczy, gdy nie zachodzi akt percepcji, ewentualnie o to, czy rzecz należy do zbioru rzeczy ze względu na sytuację percepcyjną. Pytanie, czy rzecz jest poza aktem percepcyjnym, wymaga określenia znaczenia przysłówka „poza”, który charakteryzuje „stosunek topologi-

czny, albo w szerszym znaczeniu, negację jakiegokolwiek przynależności elementu do zbioru”. Odpowiedź na to pytanie musiałaby zakładać intuicję istnienia owego zbioru rzeczy, co jest niemożliwe z uwagi na jego ogólność nie dającą się zrelatywizować do żadnego zbioru wyższego rzędu, a więc obdarzonego istnieniem absolutnym, którego intuicji nie posiadamy. Nie jest nim jaźń, gdyż, jak wykazywali zdaniem autora, św. Augustyn, James i Husserl - nie jest ona dana w doświadczeniu, lecz stanowi abstrakt wnoszony weń z zewnątrz. W ten sposób okazuje się, że pytanie o bytową niezależność rzeczy zostało wadliwie postawione. Tym błędem obarczona jest cała klasyczna ontologia: jeśli w przekazywalnym doświadczeniu w sensie naukowo dopuszczalnym nie ma intuicji nieuwarunkowanego istnienia, tak, jak nie ma w nim intuicji niebytu, to większość jej dociekań jest nieprawomocna, a ściślej - niewypowiadalna.

Niepowodzeniem, zdaniem autora, zakończyła się również XX-wieczna próba restytuowania metafizyki racjonalistycznej, podjęta przez Husserla. Kołakowski rozwinął tu swą krytykę, znaną z eseju o autorze *Medytacji kartezjańskich* z 1961 roku. Argumentacja ta zostanie powtórzona w przyszłości w pracy pt. *Husserl i poszukiwanie pewności* (1974). Redukcja ejdetyczna nie jest wolna od tego, co autor *Badań logicznych* określał jako „psychologizm”, tzn. od naleciałości myślenia potocznego i subiektywnych treści świadomości. Utopijnym projektem byłaby próba uwolnienia się na poziomie ejdetycznej redukcji od struktur języka. Redukcja transcendentálna znów, według wyznania samego Husserla w *Ideach*, uniemożliwia ustalenie statusu bytowego tego, co dane w treściach świadomości - stąd niemożność przejścia od ontologii formalnej do materialnej, czyli pokonanie odwrotnej drogi w stosunku do *epoche*. Dlatego w filozofii egzystencjalnej zaniechano prób przekroczenia intencjonalności świadomości. Jedną z możliwych konsekwencji powstałego stanu rzeczy okazał się radykalny antropocentryzm.

Próba absolutyzacji ludzkiego całościowego projektu ustanawiającego świat i wykreowania prometejskiej utopii wydawała się autorowi skazana na niepowodzenie. Kołakowski poddał tu głębokiej krytyce swą dawniejszą drogę poszukiwań, odrzucając aktywistyczną interpretację filozofii Marksa (dokonaną przez Brzozowskiego i Gramsciego) i myśl M. Merleau-Ponty’ego jako miejsca spotkania marksizmu z egzystencjalizmem i najbardziej radykalnej, jego zdaniem, próby odrzucenia metafizyki.

Jak widać z powyższych wywodów, nie tylko prometeizm nie da się usprawiedliwić, ale i całe, właściwe klasycznej metafizyce dążenie do odnalezienia pierwotnego, pozaludzkiego punktu obserwacyjnego. Usiłowanie interpretowania ludzkiej sytuacji w świecie poprzez wyniki nauki jest obarczone *petitio principii* (najbardziej widoczne jest to u E. Macha).

Mimo to, Kołakowski uznał za słuszną obawę Husserla, że próba redukcjonistycznego wyjaśnienia logiki zagraża istocie kultury duchowej Europy, uznając za równie słuszne kwestionowanie przez sceptyków prób dotarcia do nieuwarunkowanej świadomości. Nauka nie podlega wprawdzie ekspansji mitów religijnych, ale jej obecność w sferze kultury wymaga odniesienia do bytu nieuwarunkowanego, którym jest mityczny Rozum. „Wiara w Rozum jest opcją mityczną, wykracza tedy poza uprawnienia Rozumu. Jest potrzebna, aby człowieczeństwo mogło się ukonstytuować jako obecność Rozumu w świecie nierozumnym. Jest potrzebna dla samokonstytucji człowieczeństwa, dla samoidentyfikacji, dla radykalnej samowiedzy bycia czym innym niż plazmą o wrażliwości bardziej zróżnicowanej. Mit Rozumu ma przeciwdziałać zgodzie człowieka na własną przypadkowość”.

Zdaniem autora, neopozytywizm stanowi opcję całkiem uprawnioną w tym sensie, że pytania nauki i jej reguły prawomocności nie domagają się odwołań mitycznych, bo odnoszą się do sfery praktycznych manipulacji środowiskiem. Jednak dążenie nauki do nadania sensu całości swej wiedzy, nawet wówczas, gdy deklaruje się jako demaskatorska wobec mitotwórstwa, jest już wkroczeniem w sferę opcji mitycznej. Podobnie, obecność mitu ujawnia się we wszystkich próbach scalenia i usensownienia świata: w uznaniu ludzkiej wolności i miłości (ludzki podmiot nabiera wówczas cech właściwych absolutowi), w sztuce, a nawet - w logice. Można zredukować te przejawy pierwiastka mitycznego zasadniczo do dwóch postaci: mitu religijnego i mitu Rozumu. Status mitu antropocentrycznego pozostaje na razie niejasny: jego próby przekształcenia w filozofię i praktycznej, totalnej realizacji zakończyły się niepowodzeniem, ale czy przyznanie ludzkiemu podmiotowi cech osobowego absolutu, by można było mówić o jego wolności i uznać go za godnego miłości mogły zakładać zupełne odrzucenie tej opcji w wersji egzystencjalistycznej, czy też umiarkowanie prometejskiej? Autor zawieszał na razie to pytanie.

Nie jest możliwe sprowadzenie tych mitów do porządku wiedzy. Wysiłki metafizyczne są zawsze obarczone błędem mnożenia bytów: substancjalizacją podmiotu i przedmiotu poznania, wykraczaniem poza dane bezpośredniego doświadczenia i rzeczywiste intuicje (taki jest więc los pojęć ontologicznych, jak „byt”, „nicłość”, „istnienie” i „świadomość transcendentalna”). Bezskuteczne są gwałty na języku, przystosowanym do projektowania, wyrażania i uzasadniania badań naukowych i operacji technologicznych, oraz do wypowiedzania treści religijnych, lecz niezdolnym do ujęcia bytu nieuwarunkowanego poza sferą kultu religijnego i sztuką.

*Obecność mitu* doprowadziła do ostatecznych możliwości ewolucję „radykalnego racjonalizmu”. Filozofia okazuje się w tym ujęciu obszarem kultury ujawniającym paradoksalność ludzkiej kondycji: niszczenie własnych

podstaw mitycznych jest nigdy nie zakończoną jej pracą, gdy uświadamia sobie swą własną niemoc i pośrednio, ukazując swą jałowość - optuje za mitem religijnym. Tak została otwarta przestrzeń do krytycznego podsumowania dorobku marksizmu, tradycji religijnej i Oświecenia. Należy pamiętać, że areną zmagania tych idei stała się teraz dla Kołakowskiego kultura pojęta statycznie, niby rozdarty na sferę faktów i wartości byt w *vision tragique du monde*, czy zamknięty w swych kategoriach ludzki świat neokantystów.

**Obrona wartości społeczeństwa otwartego i krytyka marksizmu w emigracyjnej twórczości Kołakowskiego.** Wszystkie teksty Leszka Kołakowskiego powstałe na emigracji, poczynając od *Tez o nadziei beznadziejności* (1970), cechuje nieprzejednany krytycyzm wobec marksizmu jako ideologu państw Realnego socjalizmu” i ruchu rewolucyjnego. Jednocześnie, zgodnie z własną teorią mitu, ukazywał on znaczenie chrześcijaństwa dla ożywienia i obrony wartości społeczeństwa otwartego. W słynnym esej pt. *Czy diabeł może być zbawiony?* (1972)<sup>14</sup>. Kołakowski wykazywał, zgodnie z perspektywą zarysowaną już w esej pt. *Kapłan i błazen*, zakorzenienie współczesnych problemów filozofii człowieka w dawnych sporach teologicznych, wyprowadzając zagadnienie prometejskiego stosunku do zła ze sporu pelagianizmu i augustynizmu, wykazując, że wiara w całkowite usunięcie ontologicznego zła jest wyrazem próżnej nadziei, podszytej rozpaczą w obliczu totalnie przypadkowego świata, zaś lekarstwem na to okazać się może ortodoksyjna interpretacja Augustyńskiej nauki o grzechu pierworodnym, uznająca wolność ludzką i uwalniająca współczesną świadomość od złudzeń historyzmu i kultu postępu, godzących w wartości wolnego społeczeństwa. Autor optował wówczas za „szarym” chrześcijaństwem (tzn. otwartym i posługującym się środkami ubogimi) i świadomym swych ograniczeń socjalizmem. Esaj pt. *Rewolucja jako piękna choroba* (1973) identyfikował ruchy rewolucyjne jako „wynaturzony wariant religijnego mesjanizmu”. W tekście pt. *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu* (1980) Kołakowski przestrzegał przed relatywizmem kulturowym jako zagrożeniem dla podstawowych wartości Europy, w tym - uniwersalizmu właśnie. W *Reprodukcji kulturalnej i zapominaniu* (1980) ukazywał, że warunkiem trwania cywilizacji jest przechowanie w jej obrębie beczasowych, mitycznych *eidos*, bez których niemożliwe jest zachowanie ciągłości. W swych doraźnych odniesieniach teksty te zwykle są wymierzone przeciwko rewolucyjnym i utopijnym złudzeniom, a także przeciwko nadziejom wiązanim z realnym socjalizmem, ugodonością wobec niego, bądź relatywizmowi jako wewnętrznej chorobie społeczeństw demokratycznych. Teksty te pełniły też ważną rolę w kształtowaniu ideowego profilu opozycji demokratycznej w Polsce i pań-

<sup>14</sup> Cytowane artykuły przytaczam za: L. Kołakowski: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984.

stwach Europy Wschodniej. Wystąpienia te zawsze związane są z podstawowymi treściami filozofii mitu i kultury omawianego filozofa.

Największym osiągnięciem twórczości Kołakowskiego w latach 1970-1976 było zakończenie redakcji pierwszego i napisanie dwóch pozostałych tomów *Głównych nurtów marksizmu*.

Dostrzeżenie podstawowych antycypacji marksizmu w tradycji neoplatonско-hegłowskiej nie powinno budzić zdziwienia - wobec rekonstrukcji korzeni tradycji prometejskiej dokonanej w Polsce. Spinozjańska koncepcja substancji wyrażała wszak dla autora immanentną socjalizmowi tęsknotę za przewyżczeniem wyalienowania jako konsekwencji jednostkowości istnienia. Ta sama tęsknota miała w *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* ożywiać mistycznego Erosa w ogóle, wyrażać w niej miała się istota fenomenologicznie ujętego zjawiska miłości, tzn. totalnego pragnienia istniejącego tylko dzięki „ruchowi eksterioryzacji”, kierowanemu wolą zanegowania odseparowanego bytu. Paralela między prometeizmem a mistycyzmem została już zarysowana w eseju pt. *Kapłan i błazen*, więc wszystkie przesłanki wprowadzenia takiej genealogii filozofii Marksa istniały już wcześniej.

W swych uwagach do *Głównych nurtów marksizmu* H. Temkinowa zwraca uwagę na wypływający z zainteresowań Kołakowskiego subiektywizm w rekonstrukcji filozofii Marksa<sup>15</sup>. Rzeczywiście, autor zwraca uwagę na to, co w poglądach twórcy *Kapitału* najsilniej oddziaływało na niego w okresie intelektualnej przyjaźni z Tadeuszem Krońskim i później, w okresie rewizjonistycznym. Można to wytłumaczyć częściowo w ten sposób, że redakcja pierwszego tomu monumentalnego dzieła powstała jeszcze w Polsce, chociaż po ukończeniu całości filozof wniósł do niego poprawki. Kołakowski dostrzega znaczenie marksizmu w odkryciu przezeń nowej perspektywy filozoficznej polegającej na postawieniu w centrum antropocentryzmu zagadnienia ludzkiej przypadkowości. Poza tym zwraca uwagę na pewne szczegółowe zagadnienia wypływające z tego problemu zasadniczego: np. na marksizm jako „hermeneutykę podejrzeń”, czy nawet te wątki wczesnej Marksowskiej filozofii praktyki, które przyczyniły się do ukształtowania jego koncepcji postawy „błazeńskiej” i „radikalnego racjonalizmu”. Komentując np. doktorską tezę Marksa na temat demokrytejskiej i epikurejskiej filozofii przyrody spostrzega, że, zdaniem autora, „gdy filozofia jako wola zwraca się przeciw empirycznej rzeczywistości, wówczas jako system jest sama dla siebie przeciwnikiem; w swojej aktywnej formie zwalcza samą siebie jako formę skostniałą”.

W charakterystyce poglądów Marksa Kołakowski szczegółowo uwzględnił narodziny jego koncepcji „człowieka pełnego”, pokonującego własne

<sup>15</sup> H. Temkin: *Marks i marksizmy (Uwagi do Leszka Kołakowskiego „Głównych nurtów marksizmu”, t. 1-3, Paryż 1976-1978)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 32, 1992, s. 227-243.

rozdwojenie na sferę interesu prywatnego i sferę współdziałania”, wysunięcie przez młodego filozofa hasła „przewrotu socjalnego” i znaczenie, jakie dla przezwyciężenia socjalizmu utopijnego miało sformułowanie przez Marksa postulatu zrozumienia przez ludzi sensu własnych zachowań i teorii pracy wyobcowanej. Opisując młodomarksowskie pojęcie ideologii, Kołakowski czyni uwagę, że było ono punktem wyjścia dla XX-wiecznej socjologii wiedzy Mannheima. Podtrzymuje również tezę, że *Ideologia niemiecka* nie wnosi nowej perspektywy, a jedynie uzupełnia ideę ogólnej emancypacji człowieka jako istoty gatunkowej przez koncepcję walki klasowej. Zwraca też uwagę na podbudowanie w wyniku tego połączenia omawianej teorii przez rewolucyjną eschatologię, co w przyszłości miało dać początek jej totalitarnym realizacjom. Poświęca też sporo miejsca pojęciu alienacji i „fałszywej świadomości” i interpretuje epistemologię Marksa jako gatunkowy subiektywizm.

Znamienne dla „rewizjonistycznej” interpretacji Marksa jest podejście Kołakowskiego do teorii ekonomicznej, wyłożonej w *Kapitale*. Za jej kluczowe założenia uważa twierdzenie, że „robotnik nie sprzedaje swej pracy, lecz siłę roboczą”, oraz wykrzykie „podwójnego charakteru pracy - abstrakcyjnej i konkretnej”. Założenia te uważa za „ostateczną formułę Marksowskiej teorii odczłowieczenia”. Kołakowski przedstawił syntetycznie kategorie fetyszyzmu towarowego, zagadnienie alienacji pracy i jej wytworów, alienację procesu uspołecznienia, naturę kapitalizmu i jego dziejową misję oraz kwestię wartości dodatkowej, a także sprzeczności kapitalizmu i problem ich zniesienia. Na uwagę zasługuje autorski komentarz - krytyka Marksowskiego pojęcia wartości dodatkowej i teorii wyzysku. Autor powołuje się tu na takich ekonomistów i politycznych myślicieli, jak Böhm-Bawerk, Sombart, Struwe, Bernstein, Pareto, Joan Robinson i Raymond Aron. Nie wprowadza jednak najbardziej radykalnych i najspójniejszych wewnętrznie poglądów przedstawicieli ekonomii neoliberalnej L. von Misesa i F. Hayeka (w II połowie lat 70. popularnych wprawdzie tylko w kręgach konserwatywnych), którzy wypracowali konkurencyjną wobec Marksowskiej teorię spontanicznie rozwijającego się i nie poddanego niczyjej świadomej kontroli społeczeństwa katalaktycznego, wychodząc m. in. od zapoznanej przez ekonomistów manchesterskich i Marksa informacyjnej funkcji ceny. Kołakowski podzielał wprawdzie pogląd o empirycznej nieprzydatności odwołującej się do pojęcia pracy Marksowskiej teorii wartości, zatrzymał się jednak na rewizjonistycznej krytyce ekonomicznych konsekwencji teorii alienacji i wyzysku, rozwijanej przez myśliciela z Trewiru. Ograniczenie wyzysku jest, zdaniem Kołakowskiego, uzależnione od „stopnia społecznej kontroli nad przeznaczeniem i rozdziałem produktu dodatkowego”, toteż „w warunkach, kiedy nie istnieje tytuł własności, przysługujący prywatnym osobom, lecz



istnieje monopol dysponowania środkami produkcji i rozdziału, zastrzeżony monopolistycznie dla niewielkiej grupy rządzących i nieograniczony żadnymi mechanizmami przedstawicielskiej demokracji, wyzysk nie jest zniesiony, lecz spotęgowany”. Przeciwnieństwem zarówno wolnokonkurencyjnego kapitalizmu, jak i totalnie upaństwowionego modelu gospodarki „realnego socjalizmu” jest dla autora współczesny mu, europejski model „państwa dobrobytu”.

Charakteryzując filozofię Engelsa, Kołakowski podtrzymał wszystkie jej negatywne oceny, znane z jego rewizjonistycznej twórczości: to właśnie autor *Dialektyki przyrody* okazuje się odpowiedzialny za dogmatyczny podział filozofii na materializm i idealizm, pokutujący w późniejszym scjentyistycznym marksizmie, oraz za powstanie samej scjentyistycznej orientacji, która nie przyczyniła się w niczym do rozwoju nauki.

Drugi tom przedstawia rozwój marksizmu jako teorii ruchu robotniczego i doktryny akademickiej. Podtytuł *Rozwój* dobrze oddaje stosunek autora do przedstawianego etapu rozwoju tego filozoficznego kierunku, bowiem odnotowuje on w jego obrębie zjawiska najbardziej interesujące, chociaż nie związane z głównym nurtem recepcji dokonanej przez K. Kautsky'ego i opartej na rozwijaniu głównych wątków filozofii F. Engelsa, przystosowanej do potrzeb scjentyzmu. Chodzi o te próby ożywienia ściśle filozoficznych treści marksizmu, które bądź próbowały wzbogacić tę doktrynę o etyczne treści kantyzmu, bądź odróżniały Engelsowski materializm od rozwijanej przez siebie Marksowskiej antropologii (Sorel, Brzozowski, w jakimś stopniu - A. Labriola). Z sympatią odnosi się także do polskiej recepcji marksizmu w tym okresie, uznając ją za pozbawioną tendencji dogmatycznych (K. Kelles-Krauz, L. Krzywicki).

Najciekawszą próbą wzbogacenia socjalizmu o ogólnoludzkie treści kantowskiej etyki i epistemologii były, zdaniem autora, propozycje neokantystów marburskich (H. Cohena i K. Vorlandera). Według niego, nieprzypadkowy był związek tych dążeń z wyobrażeniem przyszłego społeczeństwa jako swobodnego zrzeszenia ludu pracującego. Szczególną wartość ma, w oczach Kołakowskiego, neokantowska krytyka filozofii Hegla za zniesienie podziału na *Sein* i *Sollen*, oraz przypomnienie tych wątków filozofii królewieckiego myśliciela, które zbliżały ją nie tylko do socjalizmu, ale też do radykalnej demokracji. Z powagą traktuje również poszukiwanie transcendentnych podstaw nauk społecznych w filozofii M. Adlera, O. Bauera i K. Rennera. Stwierdza współbieżność ich wysiłków ugruntowania powszechnej ważności ludzkiej wiedzy poprzez odwołanie do nieempirycznej „świadomości transcendentalnej” z dążeniami Husserla. Jednocześnie czyni mimochodem uwagę, że „można również przypuścić, że racjonalizm nie jest w ogóle zdolny ugruntować pretensji wiedzy do obiektywności”. W ten spo-

sób Kołakowski nawiązał do rozważań zawartych w *Obecności mitu*. Autor odnosił się z aprobatą do Adlerowskiego ujęcia religii jako niezbywalnego wyrazu samookreślenia się człowieka jako istoty rozumnej i jego niewiary w możliwość zniesienia religii poprzez ustanowienie ludzkiej *Totalität*. Jednak austromarksizm był, zdaniem Kołakowskiego (a opinię tę dzielił z Goldmannem), odejściem od Marksowskiej autentycznej filozofii *praxis*, znoszącej rozróżnienie między bytem a powinnością w akcie rewolucyjnej przemocy i przewyżniającej w ten sposób totalnie alienację. Właściwym spadkobiercą dialektyki Marksa okazał się zatem György Lukács.

O ile filozofia Sorela budzi nieufność autora ze względu na połączenie w jej obrębie roszczeń prawicowego i lewicowego radykalizmu i usprawiedliwienie niszczycielskich, rewolucyjnych dążeń przez jego koncepcję nieciągłości kultury, implikowaną przez teorię *corsi* i *ricorsi*, o tyle myśl Stanisława Brzozowskiego traktuje jako jedno z najciekawszych zjawisk marksizmu i polskiej kultury w ogóle. Ceni on w niej zwłaszcza samoczynne i naturalne jakby przewyżczenie antropocentryzmu. Kołakowski podkreśla, że przewyżczenie to dokonało się w wyniku dostrzeżenia, że twórczość, pozbawiona respektu dla tradycji i „historycznie powstałych skupisk energii społecznej”, sprzeniewierza się sobie samej, skazując się na narcyzm, natomiast charakterystyczne dla filozofii „pracy” uczynienie człowieka zbiorowego podmiotem swej twórczości jest wyrazem arbitralnego dekretu, zaś powodzenie heroicznego wysiłku samoutwierdzenia w obliczu pozaludzkiej przyrody okazuje się uzależnione od czysto fizycznej, a nie - moralnej przewagi nad nierozumnymi siłami.

Takie odczytanie przesłania autora *Głosów wśród nocy* czyni z niego oczywistego prekursora ewolucji filozoficznej L. Kołakowskiego, prekursora pozbawionego jednak najtragiczniejszego doświadczenia: oglądania przeobrażania się prometejskiej wizji w totalitarny koszmar.

Osobne zagadnienie stanowi krytyka leninizmu, zajmująca w *Głównych nurtach* sporo miejsca. Kołakowski podkreśla uproszczenia i dyletantyzm adaptacji myśli Hegla i Engelsa, dokonanej przez Plechanowa, prekursorskiej wobec Lenina, i skłonność do nadawania przez niego dogmatycznego charakteru pojęciom, kategoriom i prawom dziejowym (np. wprowadzenie przejętego później przez „diamat” podziału na materializm dialektyczny i związany z nim materializm historyczny, co było dogmatyczną petryfikacją Engelsowskiego ontologizmu). Zarzuty Kołakowskiego wobec Leninowskiej „teorii odbicia” i instrumentalno-technologicznej koncepcji „praktyki” nawiązują także do jego rewizjonistycznego stanowiska. *Materializm i empiriokrytycyzm* ocenił jako „produkt bezwartościowy, operujący nadzwyczaj prostą argumentacją potocznego rozsądku, a najczęściej zastępujący argumenty bądź cytatami z Engelsa, bądź pełnymi wściekłości wyzwiskami

pod adresem przeciwników”. Natomiast *Zeszyty filozoficzne* są zbyt ogólnikowe i wykazują za wiele cech dyletanckich, by traktować je jako znaczącą próbę adaptacji myśli Hegłowskiej. Główne *novum* w interpretacji marksizmu, dokonanej przez Lenina, to podporządkowanie doktryny celom politycznym, stanowiące zresztą jedną z możliwych i uprawnionych jej reinterpretacji, ukazujących zawarty w niej totalitarny potencjał. „Skoro na przykład prawo nie jest «niczym więcej», jak narzędziem ucisku klasowego, to naturalny wydaje się wniosek, iż nie ma istotnej różnicy między rządzeniem za pomocą prawa a arbitralną dyktaturą. Skoro wolności polityczne są «niczym więcej», jak instrumentem burżuazji, którego używa ona do swych klasowych interesów, to całkiem poprawnie wysnuć stąd można, iż ruch komunistyczny nie powinien się uznawać za związanej obroną tych wolności wtedy, gdy dochodzi do władzy”. W twórczości Lenina doszło zatem do takiego przeformułowania doktryny, że stała się ona maksymalnie skutecznym narzędziem w realizacji partyjnej *Realpolitik* w zdobyciu władzy w wyniku zamachu stanu, a później - w utrzymaniu jej i wprowadzeniu totalitarnej dyktatury. Przydatna okazała się przy tym zdolność teorii Lenińskiej do organizowania sprzecznych z marksizmem interesów (np. narodowościowych, chłopskich), posługiwania się nimi, a następnie przedstawiania jako zgodnych z realizacją dyktatury proletariatu, czy urzeczywistniania celu światowej rewolucji.

Trzeci tom *Głównych nurtów marksizmu* był rozrachunkiem autora z marksizmem jako najważniejszym doświadczeniem duchowym, społecznym, politycznym, a niejednokrotnie - także osobistym działaczy i intelektualistów jego czasów i pokolenia wcześniejszego. Podobnie, jak w przypadku dwóch pierwszych tomów, trudno omówić wszystkie wątki wykładu Kołakowskiego, w którym zwięzłe charakterystyki poglądów poszczególnych teoretyków sąsiadują z prezentacjami faktów z zakresu historii idei i historii politycznej.

Autor podtrzymał swoją negatywną ocenę leninizmu, lecz odpowiedzialnością za przeobrażenie doktryny w narzędzie ustroju totalitarnego obarczył głównie stalinizm. Wizerunek społeczeństwa i kultury (w tym - filozofii) w ZSRR lat 1926-1953 przywodzi na myśl późniejszą demaskację totalitarnych skutków rewolucji proletariackich, dokonaną przez Melwina Laskiego. Uderza tutaj wyeksponowanie opresywnych skutków doktryny jako narzędzia absolutnej władzy w rękach aparatu państwowego. Rozpoznanie Kołakowskiego różni się nieco od konserwatywnych i neokonserwatywnych diagnoz „socjalizmu realnego” (do tego tematu wypadnie jeszcze powrócić). Intelektualne spory okresu leninizmu uderzają, zdaniem autora, swoim prymitywizmem i oderwaniem od ogólnego nurtu kultury europejskiej. Źródłem praktycznej klęski opozycji trockistowskiej okazuje się jej niezdolność

do obnażenia rzeczywistych korzeni stalinizmu, a nawet - do wyzwolenia z urojeniowej wizji świata, stanowiącej integralny składnik sowieckiej świadomości. Maoizm został przedstawiony jako doprowadzenie do skrajności Leninowskiej metody wykorzystywania doktryny do organizowania i realizacji społecznych i grupowych interesów całkowicie sprzecznych z treściami marksizmu.

Kołakowski analizuje z uwagą pięć zasadniczych osiągnięć intelektualnych ożywienia antropologicznych wątków w marksizmie lat 20. i 30.: neoheglowską interpretację marksizmu, dokonaną niezależnie od siebie przez Geörgy Lukácsa i Karla Korsch, zbliżony pod względem inspiracji, ale dość odmienny we wnioskach „komunistyczny rewizjonizm” Antonio Gramsciego, „teorię krytyczną” szkoły frankfurckiej, filozofię utopii Ernsta Blocha oraz wschodnioeuropejski i francuski rewizjonizm, w obrębie którego najważniejszy okazał się dorobek polskich myślicieli. W oryginalnej filozofii Lukácsa trzy wątki zdają się sprzyjać totalitaryzmowi:

1. Odrzucenie możliwości „zewnątrznej” kontroli nad ruchem proletariackim. Wynika to z założenia, że rewolucja robotnicza jest aktem całkowitego zniesienia „fetyszyzmu towarowego”, a jej sens, w którym dochodzi do przewyciężenia wszystkich instytucji społeczeństwa burżuazyjnego - w tym również nauk pozytywnych, separujących podmiot od przedmiotu poznania i fakt od wartości - odsłania się jedynie z perspektywy uczestnictwa w tym ruchu, tworzącym przyszłość, tzn. realizującym świadomą, społeczną *Totlität*; 2. Założenie dystansu między „empiryczną” a „prawdziwą” świadomością proletariatu, wymagającą mediacji w postaci awangardy klasy robotniczej, tzn. partii komunistycznej; 3. Konsekwencją dwóch powyższych punktów okazuje się praktyczne uznanie awangardy klasy robotniczej za rzeczywisty podmiot dziejów. Takie same zarzuty spotkały również, krytyczną skądinąd wobec hegemonii partii komunistycznej, myśl Karla Korsch, którego stanowisko autor określił jako niebezpieczny „radyczny utopizm”.

Zupełnie odmiennie ustosunkowuje się Kołakowski do „filozofii praktyki” Antonia Gramsciego. Nazywa go „najbardziej oryginalnym pisarzem politycznym w poleninowskim pokoleniu komunistycznym” i podkreśla te wątki, które w filozofii „praxis” przeciwdziałały totalitarnym zniekształceniom: uznanie wszystkich rodzajów wiedzy - w tym - przyrodniczo-pozytywistycznej, z właściwymi jej procedurami, za uprawniony składnik ludzkiego, potwierdzonego przez praktykę, sposobu organizowania obrazu świata, zmniejszenie, w stosunku do teorii Lukácsa, dystansu między świadomością intelektualistów a innych grup społecznych, oraz podkreślanie pochodnego charakteru teorii w stosunku do realnie przeżytych doświadczeń grup społecznych. Te cechy myśli Gramsciego, pomimo zachowania przezeń utopijnej wiary w możliwość realizacji komunizmu *tout court*, dostarczyły mu

teoretycznej podbudowy krytyki stalinizmu i obrony koncepcji robotniczego samorządu.

Myśl Gramsciego stanowiła, według Kołakowskiego, ważny składnik świadomości „rewizjonistycznej”, najpełniej rozwiniętej w polskiej refleksji intelektualnej w latach 1956-1968, a którą charakteryzował postulat „rewindykacji podmiotowości ludzkiej w opozycji do leninowskiej doktryny”. O sprawie tej pisałam obszernie w pierwszej części charakterystyki poglądów omawianego filozofa.

Pomiędzy tymi dwoma biegunami sytuują się inne metody interpretacji marksizmu jako gatunkowego subiektywizmu. Ogólnie można stwierdzić, że Krakowski odrzuca te wątki myśli marksistowskiej, które akcentują totalny charakter krytyki kultury burżuazyjnej i dosłownie traktują zmodyfikowany często postulat rewolucji jako całkowitego zniesienia alienacji. Tak zatem głównym argumentem przeciwko stanowisku szkoły frankfurckiej jest ukazywanie niszczycielskich skutków krytyki uprawianej z pozycji rewindykacji syntezy rozumu teoretycznego i praktycznego. „Teoria krytyczna”, zdaniem autora, prowadzi do sprzyjania „nowemu barbarzyństwu”, tzn. ruchom kontrkultury, bądź do wyrażania całkowitej bezradności wobec wyalienowanej kultury współczesnej („dialektyka negatywna” Th. W. Adomo). Pośrodku mieszczą się rozwiązania połowiczne, tj. adaptacja „russoistycznych” wątków marksizmu u E. Fromma, czy pozbawiona pozytywnego programu społecznego teoria J. Habermasa.

Filozofia utopii Ernsta Blocha spotyka się z niejednoznaczną oceną. Kołakowski bezlitośnie obnaża jej brak językowej precyzji, ale zwraca uwagę na ożywczy wpływ tej wizji „totalnego człowieka”, realizującego się poprzez nieograniczoną kreację na myśl byłej NRD, zdominowanej przez „diamat”. Za ważną cechę myśli Blocha uznaje Kołakowski odkrycie przez niego utopijnego źródła refleksji Marksa: neopłatońskiej tęsknoty za zjednoczeniem z całością bytu. Jak wiadomo, ten rys europejskiej tradycji filozoficznej traktował jako ważne źródło totalitarnych pokus.

Autor zachował także pozytywne zdanie o epistemologii genetycznej Luciena Goldmanna, którą potraktował jako przykład twórczej adaptacji myśli Lukácsa do metodologii nauk humanistycznych, podkreślając korzyści płynące z porzucenia właściwej autorowi *Geschichte und Klassenbewusstsein* koncepcji proletariackiej rewolucji.

Stosunek Kołakowskiego do marksizmu nie jest jednoznaczny, ponieważ nie traktuje go on jako zjawiska jednolitego kulturowo. Oryginalna filozofia Marksa i jej kontynuacje stanowią ważną część europejskiej historii idei, a omówiona książka jest, używając wypowiedzianego przy innej okazji porównania M. Króla, jej podsumowującą i gorzką recenzją. Recenzja ta nabiera cech bezlitosnej demaskacji i przestrogi, gdy Kołakowski mówi o mark-

sizmie jako zwodniczej obietnicy ciągle aktualnej, całościowej wizji świata i człowieka, zaspokajającej humanistyczną potrzebę sensu i żądanie uniwersalnej metody przekształcania świata, czy to przez totalne pokonanie alienacji i świadome tworzenie społecznej *Totalität*, czy to przez zdobycie naukowych narzędzi przewidywania i urzeczywistniania globalnych prognoz. Marksizm jako całościowy światopogląd i ideologia stanowi, według autora, modelowy przykład totalnej ekspansji mitu na obszar wszystkich dziedzin kultury, z niszczycielskimi skutkami takiego przerostu. Proces ten był tym większym zagrożeniem, że chodziło o mit całkowitej emancypacji człowieka, wrogi chrześcijańskiej tkance kultury europejskiej. J. A. Kłoczowski trafnie umieszcza Kołakowskiego wśród krytyków marksizmu, wywodzących jego korzenie z gnostyckiego stylu myślenia i dysydenckich sekt chrześcijańskich. Od pierwszych marksizm przejął dążenie do połączenia religii i nauki (i w efekcie - do znieprawienia obu), od drugich - nadzieję na radykalną przemianę świata. Pod tym względem można zestawzić myśl omawianego autora z ocenami marksizmu, dokonanymi przez Erica Voegelina i Alaina Besançona, a samo dzieło uznać za jeden z najwcześniejszych i najwybitniejszych przykładów rodzącej się w II połowie lat 70. neokonserwatywnej krytyki socjalizmu. Tu jednak pojawia się pierwsza dwuznaczność. Pisząc o stosunku Kołakowskiego do mitu, J. A. Kłoczowski zwrócił uwagę na gnostyckie korzenie jego interpretacji grzechu pierworodnego jako drogi do odkrycia wartości poprzez ich pogwałcenie. Rozwój filozofii kultury autora *Jeśli Boga nie ma...* może być ujęty jako jedna z możliwych realizacji tego archetypu: od fascynacji „rewolucją jako piękną chorobą”, poprzez coraz bardziej krytyczne wobec rzeczywistości „realnego socjalizmu” tropienie antropologicznych źródeł marksizmu, w trosce o uzdolnienie go do adaptacji całości kulturowego dziedzictwa po to, by odkryć wreszcie fundamentalną słabość ludzką, uniemożliwiającą spełnienie prometejskiego mitu, a wyrażoną w chrześcijańskiej tradycji. Ważną w tym rolę odegrał namysł nad *vision tragique du monde* L. Goldmanna i myślą Pascala, a pełne uświadomienie tej prawdy nastąpiło w najradykalniejszej refutacji „człowieka totalnego” - w *Obecności mitu*. Marksizm był zatem tą drogą grzechu, która przywiodła pokolenie połowy naszego wieku do odnowienia wartości chrześcijańskich, liberalnych i konserwatywnych - zdaje się mówić autor, wyrażając w ten sposób również powszechne doświadczenie neokonserwatywne.

Jednak nie wszystko w *Głównych nurtach...* daje sprowadzić się do historycznego, zaprawionego goryczą podsumowania „największej fantazji naszych czasów”. Przekonuje o tym porównanie konstrukcji tej pracy z sowietologicznymi studiami Alaina Besançona: *Les origines du léninisme, Pomieszaniem języków i Anatomią widma*. Francuski badacz zbudował idealny model strukturalny leninizmu jako opanowującej całokształt życia społecz-

nego ideologu, kładąc szczególny nacisk na zniekształcenia języka i skutki odejścia od gospodarki rynkowej. W porównaniu z tym wizerunkiem prezentacja marksizmu, której dokonał Kołakowski, uderza bogactwem, wewnętrznym zróżnicowaniem i niejednoznacznością stosunku autora do przedstawianych zjawisk. Besançon lepiej osiągnął „efekt obcości”, skupiając się na tym, co oddzielało społeczeństwa obywatelskie od totalitaryzmu typu sowieckiego. Kołakowski stara się w obrębie samego marksizmu odróżnić zagrożenia od tego, co było hamulcem na drodze do uzasadnień opresyjności, stanowiło teoretyczną zdobycz, wносиło nowe moralne wartości, czy wzbogacało wizję człowieka i kultury. Wydaje się przy tym, że Kołakowski więcej korzysta z intelektualnych zdobyczy marksizmu XIX-wiecznego niż z „rewizjonizmu” sobie współczesnego. Ważne są tutaj dwa przykłady: austromarksizm i myśl Stanisława Brzozowskiego. O ile ten drugi dostarczył wzorca wychodzenia z radykalnego antropocentryzmu, na co wskazywałam powyżej, o tyle ten pierwszy, dzięki separacji sfery bytu i powinności ukazuje, co jest możliwe do ocalenia z moralnego przesłania socjalizmu. Kluczem do zrozumienia tego procesu wydaje się emigracyjna recepcja myśli Kanta, dokonana przez Kołakowskiego. W eseju pt. *Kant a zagrożenie cywilizacji* (1981) stwierdza on, że Kantowska nauka o równości wszystkich ludzi jako podmiotów moralnych i ugruntowanie jej w uniwersalnym, niezależnym od empirii rozumie praktycznym wyraża najcenniejszą dla każdego społeczeństwa świadomość autonomiczności i niesprowadzalności do faktów sfery moralnej. Odwołując się do tego postulatu podmiotowego traktowania wszystkich ludzi, będzie Kołakowski bronił pojęcia „sprawiedliwości społecznej” w artykule, pt. *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*, pochodzącym z 1995 r.<sup>16</sup> Odwołując się do Kantowskiej teorii wolności, będzie jej bronił przeciwko opierającej się na koncepcji pozytywnej wolności „demokracji socjalnej”. Propozycja poszukiwania równowagi między różnymi, konkurencyjnymi i ograniczającymi się nawzajem systemami wartości - w tym także socjalistycznymi - została sformułowana w znanym eseju pt. *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?* (1978). Wydaje się, że moralna refleksja Kanta pełni dla Krakowskiego ważną rolę pośredniczącą między mitem religijnym a tradycją Oświecenia: głosząc godność człowieka jako autonomicznego podmiotu moralnego, nadaje mitom wolności i równości charakter niezdołnych do tworzenia utopii mitów dłużnictwa.

Główne nurty marksizmu przestrzegały przed marksizmem jako ideologią i stwarzały możliwość jej przewyciężenia w obrębie ortodoksyjnej tradycji chrześcijańskiej, rodzącego się neokonserwatyizmu rewindykującego libe-

<sup>16</sup> L. Kołakowski: *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?* „Gazeta Świąteczna” nr 105 (z 6-8 V, 1995 r.

ralną ekonomię, ale też otwierały przestrzeń dla dyskusji nad żywotnością nietotalitarnej tradycji lewicowej.

**Filozofia mitu i kultury Leszka Kołakowskiego w latach 80. i 90.** W omawianym okresie nie doszło już w myśli Leszka Kołakowskiego do tak głębokiej ewolucji, jak w latach 1964-1976, wyraźne jest natomiast rozwijanie poszczególnych aspektów filozofii mitu, nawiązujących tym razem wprost do chrześcijańskiej tradycji i jej teologicznej problematyki (*Jeśli Boga nie ma...*; *Horror metafizyczny*), nowe polemiki z liberalizmem i filozofią postmodernistyczną oraz podjęcie na nowo próby określenia miejsca kontrreformacji i Oświecenia w kulturze duchowej nowożytności i czasów współczesnych (*Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*).

Często komentowany traktat pt. *Jeśli Boga nie ma...*, opublikowany nakładem wydawnictwa „Znak” w 1988 r., został jeszcze przed ogłoszeniem w Polsce uznany za bezpośrednią kontynuację *Obecności mitu*<sup>17</sup>. Autor mocniej jeszcze niż w poprzedniej książce podkreślił tu antyprometejski charakter wszystkich uniwersalnych religii, a w szczególności - chrześcijaństwa, a także wzmocnił swe przekonanie o zasadniczej nieprzekraczalności kondycji ludzkiej, określonej w religijnym micie upadku i raju utraconego. W pierwszym rozdziale książki Kołakowski zamieścił obronę teodycei jako wyrazu ludzkiej potrzeby usensownienia (tj. odniesienia do wartości) cierpienia i porażki. Ta spontaniczna teodycea wyrasta z wiary ludzi, że „mimo wszystkich potworności świata o ich życie troszczy się dobry opiekun”. To przeświadczenie nie daje się uprawomocnić w postaci racjonalistycznego rozumowania, czego przykład mogą stanowić wszystkie zastrzeżenia logiczne do usprawiedliwienia Boga i uzasadnienia największej możliwej doskonałości stworzenia, przeprowadzonego w *Teodycei* Leibniza. Dążenia te mogą przybierać też kształt totalitarny, a za przykład może tu służyć metafizyka Hegla i ewolucjonizm Teilharda de Chardin. Mimo tego stanowi ono właśnie najmocniejszą ostoję człowieka wobec losu, co przekazują nam wielkie dokumenty starożytnej wiary, bowiem najgłębszym sensem każdej wielkiej religii, a chrześcijaństwa w szczególności, jest uzdolnienie człowieka do przeżywania życia jako porażki. Teodycea uczy więc, że wszystkie nasze cierpienia zostają przechowane w nieuwarunkowanym bycie, a pod ich wpływem rzeczywistość ulega wzbogaceniu.

Przykład teodycei wskazuje, że ani procedury umysłu analitycznego, ani nauki przyrodnicze nie są w stanie dotrzeć do sfery *sacrum*. Kołakowski podtrzymuje tu pogląd o słuszności Hume'owskiej krytyki metafizyki racjonalistycznej, znany z *Obecności mitu*. Widać to w jego krytyce ontolo-

<sup>17</sup> E. Wolicka: *Kołakowskiego kłopoty z religią*, „Znak” 1985, nr 368-369, s. 86-99.



gicznego dowodu na istnienie Boga, oraz pięciu „dróg” Tomasza z Akwinu. Mimo to zwraca uwagę, że dowody te w niewłaściwym języku usiłują wysłowić ważne religijne intuicje. Tak np. metafizyczna koncepcja przystępności wyraża podstawowe odczucie nietrwałości świata jako całości i domaganie odniesienia jej do koniecznego, logicznie samoutrzymującego się Absolutu (taki jest sens pytania „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic?”). Mimo to sfera *sacrum* nie jest zupełnie bezużyteczna dla ustalenia podstaw myślenia naukowego. Kołakowski przypomina tu swój wywód niezbędności mitu rozumu dla uprawomocnienia dążeń do nadania powszechnej ważności wiedzy naukowej, znany z *Obecności mitu*, choć tu wyraża go innym językiem. Uzasadnia mianowicie, że bez uznania absolutnego podmiotu nie jest możliwe używanie predykatu „prawdziwy”. Chodzi przy tym o „prawdę” w znaczeniu semantycznym, transcendentalną we wczesnohusserlowskim znaczeniu tego słowa (tj. niezależną od faktu jej empirycznego wypowiedzenia bądź potwierdzenia, co uchyla jej historyczną relatywizację). Autor zastrzega też, że nie chodzi mu o kryteria prawdy, a o prawomocne posługiwanie się tym pojęciem w sensie logicznym. Zdaniem Kołakowskiego, aby coś w tym znaczeniu było prawdziwe, musi istnieć nieomylny podmiot, posiadacz całej prawdy, wiedza częściowa nigdy bowiem nie może spełnić warunku nieomyślności, bowiem może ona zmienić zawsze znaczenie dzięki odniesieniu do nierelatywnej całości. Etyczne argumenty za uznaniem nieprzekraczalności horyzontu religijnego zostały wyłożone w ostatnim rozdziale pt. *Język i sacrum. O wypowiedzaniu niewypowiadalnego*. Najmocniejszym spośród nich jest uznanie porządku tabuicznego za podstawę moralności nie odwołującej się do siły. Tabu stanowi konieczny warunek utrzymania moralnego porządku w kulturze, bowiem „nie przyświadczamy naszym moralnym wierzeń przez uznanie ich prawdy, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcimy”. Tak autor wyjaśnia sens przypowieści o grzechu pierworodnym: stajemy się ludźmi z chwilą przekroczenia moralnego porządku i odkrycia go poprzez to naruszenie w tym samym akcie, tzn. przez rozpoznanie *condition humaine* w doświadczeniu winy i porażki. Bez odniesienia do realności mitycznych, gdzie wino okazuje się pogwałceniem nieempirycznego porządku, możliwym do wyrównania dzięki dobrowolnej ofierze, głównym czynnikiem organizującym współzycie międzyludzkie musiałby okazać się wszechobecny przymus.

W *Jeśli Boga nie ma...* Kołakowski uznaje po raz pierwszy wyraźnie doświadczenie mistyczne za rdzeń doświadczenia religijnego, wprowadza także paralelę między postawą mistyczną i sceptyczną w dziedzinie epistemologii, która zainspirowała J. A. Kłoczowskiego. Podkreśla również znaczenie odniesień do niewypowiadalnego obszaru *sacrum* dla przeciętnego świadomości nietrwałości ludzkiego bytu osobniczego.

Wylaniająca się z *Jesli Boga nie ma...* obrona porządku sakralnego pozostawia niejasność co do stosunku autora do metafizyki, bowiem wywody te zdają się, podobnie, jak w *Obecności mitu* wskazywać, że język religii znacznie lepiej zdaje sprawę ludzkiej relacji do tej dziedziny bytu niż filozofia. Obronę metafizyki w tej właśnie funkcji zawiera *Horror metafizyczny*. Kołakowski uznaje tam biblijnego Boga osobowego, będącego punktem odniesienia dla etyki, za byt różny od bezczasowego Absolutu, fundującego podstawy epistemologii i będącego niezbędnym punktem odniesienia w doświadczeniu kruchości świata. Człowiek jako istota tworząca kulturę nie może zaprzestać gwałtów na języku, bo nie może zaprzestać docierania do bezczasowych *eidos*, danych nam wyłącznie w doświadczeniu historycznym. Książka kończy się ostrożną pochwałą stanowiska hermeneutyki H. G. Gadamera.

Wydaje się jednak, że ten ton antyprometejski nie doprowadził nigdy autora do zanegowania tradycji Oświecenia. Świadczy o tym ocena współczesnej cywilizacji przemysłowej i demoliberalnej w świetle augustyńskiej nauki o grzechu pierworodnym i ocena tejże nauki, dokonana z perspektywy współczesnej europejskiej kultury, przedstawiona na kartach książki pt. *Bóg nam nic nie jest dłużny*, traktującej o sporze jansenistyczno-jezuickim.

Pierwsza część omawianej pracy pod prowokacyjnym tytułem *Dlaczego Kościół potępił naukę świętego Augustyna?* zwraca uwagę, że teoria podwójnej predestynacji była wyrazem ciągle żywej w chrześcijaństwie pokusy gnostycznej, tzn. pokusy potępienia materii. Stąd bulla *Unigenitus* jawi się autorowi jako wyraz odrzucenia przez Kościół ostatecznych wniosków tej koncepcji w obliczu rosnącej sekularyzacji ówczesnej kultury i konieczności dostosowania katolicyzmu do tego procesu. Szczególną nieufność Kołakowskiego wzbudza nacisk na skażenie woli w Augustyńskiej teologii i teza o neodpartym działaniu łaski, posiadająca, jego zdaniem, zdolność mobilizacji ideowej Kościoła jako wspólnoty ludu wybranego, ale obarczona totalitarnymi konsekwencjami. Książka zawiera interpretację „zakładu” Pascala, odbiegającą od przyjętej przez Goldmanna perspektywy „świadomości tragicznej”. Kołakowski akcentuje te wątki Pascalowskiej *condition humaine*, które bliskie są jego filozofii kultury: tezę o niesprowadzalności do siebie porządków wiary, ducha i ciała, co implikuje zarówno konieczność przyznania świeckiemu rozumowi pełnej autonomii w jego dziedzinie, jak i uznania wiary religijnej za dziedzinę „sacrum”, niedostępną poza sferą kultu. Bliski jest też autorowi pogląd, że laicyzacja stanowi wynik poddania „namiętnościom”, a nie kwestią emancypacji rozumu. Jednocześnie sprzeciwia się występującej u Pascala koncepcji winy płynącej z samego faktu posiadania ciała, w augustyńskiej perspektywie bowiem zawsze czynimy moralne zło, kierując się własną wolą. Niepewność zbawienia i ontologiczna niesprowadzalność do siebie trzech porządków, między którymi rozpięty jest czło-

wiek, oraz tytułowa teza o zupełnej nieobliczalności Boga wobec całkowicie od niego zależnego stworzenia, czynią religię Pascala wprost nieznośną dla ludzi, łaknących pocieszenia. Stąd nie stał się on prekursorem przemian w Kościele nowożytnym.

Ostatecznie autor opowiada się za tzw. semipelagianizmem, a właściwie - chrześcijańskim humanizmem głoszącym, że człowiek nie ma wprawdzie wolności ustanawiania reguł dobra i zła, ale ma pełną wolność wyboru między nimi w sytuacjach, które nie zostały raz na zawsze określone, a nowożytna kultura i wiążąca się z nią prometejska wiara w nieograniczone ludzkie możliwości przyniosła, prócz utopijnych zagrożeń - także wyzwolenie.

**Leszek Kołakowski jako historyk idei.** Dziełem, które wydatnie przyczyniło się do ukształtowania metodologicznego paradygmatu formacji, określonej przez Pawła Śpiewaka mianem warszawskiej szkoły historyków idei<sup>18</sup> stała się opublikowana w 1958 r. monografia Leszka Kołakowskiego pt. *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. W książce tej autor kładł nacisk na antynomiczną jedność prezentowanego przez siebie metafizycznego systemu i w ten sposób przyczyniła się do wypracowania właściwej całemu środowisku badawczemu wizji kultury. Dawała również wyraz omówionemu wyżej zainteresowaniu Krakowskiego metafizyką racjonalistyczną i mistycyzmem.

Druga monografia pt. *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, wydana w 1965 r., kontynuowała ten wątek zainteresowań omawianego autora. Dzieli się ona na dwie grupy stosunkowo autonomicznych studiów, nie wyodrębnionych jednak w postaci osobnych części. Pierwszą grupę tworzą studia poświęcone poszczególnym kierunkom bezwyznaniowego chrześcijaństwa XVI i XVII wieku w Niderlandach: m. in. ruchowi ireniczemu (Erazm, Sebastian Franek, Kaspar Schwenkfeld), anabaptyzmowi (Menno Simons, Obbe Philipsz), kolegianctwu, ruchowi remonstranckiemu, bezwyznaniowemu chrześcijaństwu ewangelicznemu Dirka Camphuysena, oraz konfliktowi między wiarą a rozumem wewnątrz ruchu kolegianckiego (Jan Bredenburg). Część druga koncentruje się na heterodoksalnej mistyce katolickiej i protestanckiej, z jednym wyjątkiem najbardziej, zdaniem autora, udanej reinterpretacji mistycyzmu na gruncie katolickiej kontrreformacji, tzn. doktryny Pierre'a de Bérulle'a, założyciela Oratorium.

Część założeń metodologicznych tej pracy została omówiona w poprzedniej części artykułu, przy charakterystyce studium pt. *Mistyka a konflikt społeczny*, które zostało włączone jako wstęp do książki. Tu należy zwrócić uwagę na zastosowanie fenomenologicznej metody analizy zjawisk religij-

<sup>18</sup> P. Śpiewak: *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*. „Więź” 1981, nr 5, s. 39-48.

nych w rozdziale, poświęconym mistycyzmowi Anioła Ślązaka (chodzi o analizę zjawiska miłości mistycznej). Znamienny dla ewolucji stanowiska filozoficznego Kołakowskiego w I połowie lat 60. był program „historiografii ekspresjonistycznej”, tzn. postulat śmiałego wprowadzania do historycznej analizy konstrukcji pojęciowych i typów idealnych, charakteryzujących „doskonałe, niejako graniczne sytuacje”, których fakt spełniać nie może. Autor przyjmował wielość możliwości tworzenia takich modeli, ograniczonych tylko uwrażliwieniem badacza na warunki jego czasu, a także wymaganiem uczciwości wobec faktów. Ten weberowski wątek świadczy o dużym uwrażliwieniu Kołakowskiego na udział aksjologicznego pierwiastka w metodologii humanistyki, co znalazło później wyraz w artykule pt. *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zjawiska historycznego*, oraz w *Obecności mitu*.

Ważną kontynuacją badań Kołakowskiego z dziedziny historii idei jest również scharakteryzowana powyżej książka pt. *Bóg nic nam nie jest dłużny*. Prezentuje ona typowe cechy jego pisarstwa historycznego: podkreślanie dziejowej ciągłości ideowych paradygmatów i położenie nacisku na te aspekty ich ewolucji, które wynikały z ich wewnętrznych możliwości, a także dostrzeżenie w tych przemianach „znaków czasu” kultury europejskiej. Sam wybór tematyki pozostaje zgodny z dotychczasowymi zainteresowaniami autora, który religijne odzwierciedlenie podstawowych ludzkich problemów i ich artykulację w myśli XVII wieku uznaje za jedno z najważniejszych zjawisk, które ukształtowało duchowe oblicze współczesności.

**V. UCZNIOWIE.** Leszek Kołakowski nie posiada w Polsce kontynuatorów całokształtu swej myśli, chociaż wpłynął na wiele twórczych indywidualności, aktywnych w dziedzinie filozofii, historiografii idei, kultury i polityki. Do najwybitniejszych jego współpracowników, oprócz Bronisława Baczki i Andrzeja Walickiego, należeli: Barbara Skarga, badaczka polskiego i francuskiego pozytywizmu, oraz francuskiej myśli metafizycznej XIX wieku, współredaktorka monumentalnych przedsięwzięć wydawniczych (*Bibliografia filozofii polskiej; 700 lat myśli polskiej; Polska myśl filozoficzna i społeczna, Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*), która w swej obecnej twórczości podejmuje zagadnienie rehabilitacji myślenia metafizycznego (*Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*). Współtwórcy warszawskiej szkoły historyków idei: Jan Garewicz, znawca i tłumacz filozofii Artura Schopenhauera, autor m. in. pracy pt. *Rozdroża pesymizmu; Jednostka i społeczeństwo w koncepcji A. Schopenhauera* i Adam Sikora, badacz polskiego mesjanizmu, autor m. in. monografii pt. *Posłannicy Słowa*. Lech Szczucki i Zbigniew Ogonowski, których zainteresowania badawcze dotyczą polskiej myśli filozoficznej XVI i XVII wieku.

Do uczniów Leszka Kołakowskiego zaliczyć natomiast można: Krzysztofa Pomiana, współtwórcę warszawskiej szkoły historyków idei, autora m. in. monografii pt. *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, poświęconej XVII-wiecznej *épublique des lettres*, która jest rozszerzoną wersją pracy doktorskiej, przygotowanej pod kierunkiem L. Kołakowskiego. Stanisława Cichowicza, którego działalność translatorska koncentruje się na problematyce metafizycznej, bliskiej autorowi *Obecności mitu* (np. jego przekłady P. Ricoeura), podobnie, jak i twórczość własna. Marka J. Siemka, który w latach 70. i 80. rozwijał, bliskie rewizjonistycznemu piarstwu L. Kołakowskiego, wątki niedogmatycznego marksizmu, czerpiąc z dorobku m. in. G. Lukácsa, L. Goldmanna, M. Heideggera i przedstawicieli szkoły frankfurckiej, tłumacza prac G. Lukácsa i znawcę filozofii heglowskiej. Krzysztofa Michalskiego, autora pierwszych w Polsce prolegomenów do filozofii M. Heideggera (*Heidegger i filozofia współczesna*), znawcę twórczości E. Husserla, autora *Sein und Zeit* i F. Nietzchego, których myśl w znacznym stopniu oddziaływała na jego filozofię kultury. Zofię Rosińską, autorkę pierwszej w Polsce monografii twórczości C. G. Junga (*Jung*), której zainteresowania badawcze dotyczą psychoanalizy i hermeneutyki oraz adaptacji tych teorii w estetyce, filozofii kultury i religii. Karola Toeplitza, badacza filozofii S. Kierkegaarda, autora monografii poświęconej jego twórczości i licznych przyczynków z zakresu historii myśli egzystencjalistycznej. Bohdana Chwedeńczuka, zajmującego się problematyką epistemologiczną, m. in. zagadnieniem prawdy. Twórczość omawianego filozofa jest także stałym punktem odniesienia w refleksji Stefana Morawskiego, wybitnego historyka idei i estetyka.

Należy wspomnieć też o datującej się od połowy lat 80. recepcji myśli Kołakowskiego w kręgu filozofii katolickiej. Na uwagę zasługuje zainteresowanie Jana Andrzeja Kłoczowskiego i Bogdana Piwowarczyka filozofią mitu i kultury omawianego myśliciela. Dawniejsze, bo sięgające okresu rewizjonistycznego, są wpływy piarstwa Kołakowskiego w twórczości Józefa Tischnera.

Myśl autora *Głównych nurtów marksizmu* miała duże znaczenie dla ukształtowania ideowego oblicza opozycji demokratycznej w Polsce lat 70. Dla działaczy związanych z KOR najważniejsze znaczenie miały, oprócz dzieła o marksizmie, trzy artykuły: powstałe w 1970 roku *Tezy o nadziei i beznadziejności*, próba sformułowania etosu opozycyjnego intelektualisty pt. *Intelektualiści* oraz esej *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?*, a także wystąpienia potępiające wprowadzenie stanu wojennego. Ewolucja światopoglądowa omawianego filozofa ułatwiła byłym rewizjonistom zbliżenie do Kościoła katolickiego. Natomiast związana z Krakowskim Towarzystwem Przemysłowym liberalno-konserwatywna prawica ceniła przede wszystkim *Główne nurty marksizmu* jako wybitne studium sowietologiczne.

Ślady recepcji myśli Krakowskiego są dotąd widoczne u autorów tak różnych, jak Marcin Król, Adam Michnik czy Bronisław Łagowski.

Dużą rolę w propagowaniu emigracyjnej myśli Kołakowskiego odegrał Instytut Literacki w Paryżu, ukazujące się w Londynie wydawnictwo „Aneks” i paryskie „Zeszyty Literackie”.

Oddziaływanie poszczególnych dzieł i wątków pisarstwa L. Kołakowskiego jest trudne do oceny. Można jedynie stwierdzić, że polska humanistyka i myśl polityczna byłyby dużo uboższe, gdyby nie wpływ pism tego myśliciela: zarówno dostępnych powszechnie w bibliotekach jego prac okresu rewizjonistycznego, jak i przewożonych do 1989 r. z zagranicy i publikowanych nakładem wydawnictw niezależnych książek z dojrzałego okresu jego twórczości.

**VI. KOMENTARZ.** Niełatwym zadaniem jest objęcie filozofii kultury Leszka Kołakowskiego - z racji jej wielowątkowości. Wydaje się jednak, że ewolucja twórczości tego autora od prometeizmu do zarysowanej powyżej filozofii mitu posiada pewien zasadniczy kierunek, który tu starałam się zrekonstruować. Jest to bardzo oryginalna i, być może, najbardziej konsekwentna we współczesnej filozofii próba wyprowadzenia wniosków z upadku koncepcji człowieka historycznego, przy zachowaniu zarówno zdobyczy myśli chrześcijańskiej, jak i dziedzictwa Oświecenia. Kołakowski prezentuje nam zasadniczo statyczną wizję kultury rozpiętej między mitem religijnym a mitem rozumu, nie wykluczającą umiarkowanych i pozbawionych rewindykacyjnego charakteru realizacji mitu antropocentrycznego (w celu obrony godności ludzkiej, ważnej w semipelagiańskiej koncepcji człowieka). Myśl Leszka Kołakowskiego sytuuje się na metateoretycznym poziomie refleksji zakładającym pełną samowiedzę wszystkich ograniczeń własnego języka filozofii, co uodparnia ją na próby immanentnej krytyki.

TADEUSZ ŚLIPKO SJ

Wydział Filozoficzny TJ w Krakowie

## TADEUSZ STYCZEŃ SDS

**I. DZIEŁA.** *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne.* Lublin 1972; *Zarys etyki, cz. I. Metaetyka.* Lublin 1974; *Etyka niezależna?* Lublin 1980; *ABC etyki.* Lublin 1981, wyd. 4 Lublin 1990; *W drodze do etyki.* Lublin 1984; *Wprowadzenie do etyki.* Lublin 1993, wyd. 2 Lublin 1995; *Solidarność wyzwala.* Lublin 1993; *Urodziłeś się, by kochać.* Lublin 1993; *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”.* Tekst i komentarze. Lublin 1994; *O etyce Karola Wojtyły - uczeń.* Częstochowa 1997.

Przedmiotowa bibliografia prac ks. prof. Tadeusza Stycznia - nawet po odliczeniu wymienionych pozycji - przekracza liczbę 300 publikacji. Jest to bibliografia wielojęzyczna, przeważnie polska, ale widnieją w niej także teksty w języku niemieckim, włoskim, angielskim, a nawet hiszpańskim i portugalskim. Składają się na nią artykuły, niekiedy w rozmiarach większych rozpraw, recenzje, okolicznościowe przemówienia, wywiady, a wreszcie wstępy do cudzych dzieł i komentarze. W tym zestawie na wyszczególnienie zasługują: *Spór o naukowość etyki.* „Więź” 1967/10; *Doświadczalny punkt wyjścia etyki.* „Studia Philosophiae Christianae” 1968/4 (2), wraz z S. Kamińskim; *Doświadczenie moralności.* W: K. Kłósak (red.): *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne.* Kraków 1971; *O głównym przedmiocie etyki.* „Studia Philosophiae Christianae” 1971/7 (1); *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia.* „Zeszyty Naukowe KUL” 1979/22, nr 1-3; *Prawda o człowieku a etyka.* „Roczniki Filozoficzne” 1982/24, z. 2; *Nienarodzony-miarą demokracji.* „Ethos” 1989/2, nr 6/7; *Osoba ludzka: wolność przeciw naturze?* „Ethos” 1991/4, nr 15/16; *Na początku była prawda. (U genezy pojęcia osoby).* „Ethos” 1996/9, nr 33/34; *Wolność i prawo. Za czy przeciw życiu? Etyk wobec „nieskuteczności” prawdy.* „Ethos” 1996/9, nr 33/34.

**II. OPRACOWANIA.** Filozoficznej twórczości ks. Tadeusza Stycznia krótką wzmiankę poświęcił J. Seifert, ogólną zaś charakterystykę naszkicował J. Galarowicz w: E. Coreth SJ-W, M. Neidl-G, Pfligerdorfer (hrsg): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, 3 B., Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert.* Graz-Wien 1990; T. Ślipko podobny szkicowy zarys podał w: H. Dahm, A. Ignatow (hrsg): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas.* Darmstadt 1996; *Was ich festgestellt habe, das hält mich fest. Ich bin, wenn ich in der Wahrheit bin. Ein Gespräch über Tadeusz Styczeń's Referat.* Rocco Buttiglione: *Tadeusz*

Styczeń. W: M Crespo (hrsg): *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik. Jubiläumsband der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein 1986-1996*. Heidelberg 1988.

W polskiej literaturze poglądy ks. Stycznia omawiali: E. Kaczyński: *Kilka uwag na marginesie propozycji etyki* ks. prof. Tadeusza Stycznia. „Roczniki Filozoficzne” 1981/29, z. 2; W. Chudy: *Etyka niezależna etyką chrześcijańską*. „Znak” 1980/32, nr 8/9; K. Krajewski: *Etyka niezależna*. „Życie i Myśl” 1981/31, nr 2 (320); tenże: *Tadeusz Styczeń. W drodze do etyki*. „Roczniki Filozoficzne” 1985-1986/33-34, z. 2; B. Bakies: *Wokół koncepcji etyki Stycznia*. „Roczniki Filozoficzne” 1981/29, z. 2; J. Galarowicz: *Myśl etyczna personalizmu*. W: J. Pawlica (red. ): *Etyka. Zarys*. Kraków 1992; tenże: *Filozofia chrześcijańska - personalizm etyczny*. W: *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*. Kraków 1993; R. Buttiglione. *Wprowadzenie*. W: T. Styczeń: *Solidarność wyzwala*. Lublin 1993; tenże: *Wprowadzenie*. W: T. Styczeń: *Urodziłeś się, aby kochać*. Lublin 1993.

**III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE.** Tadeusz Styczeń, syn Tadeusza i Anny z d. Kapusta, urodził się w Wołowicach koło Krakowa w dniu 21 XII 1931 roku. Studia teologiczne odbył w latach 1950-1955 na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, po likwidacji Wydziału na UJ na tymże Wydziale opartym już na prawie kanonicznym przy Seminarium Duchownym w Krakowie, gdzie też otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bpa Franciszka Jopa. Po ukończeniu podstawowej formacji teologicznej podjął specjalistyczne studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Katedrze Etyki kierowanej podówczas przez ks. doc. Karola Wojtyłę. Najważniejsze etapy tych studiów wyznacza uzyskanie magisterium w r. 1960 na podstawie pracy pt. *Koncepcja cnoty u N. Hartmanna*, a r. 1963 obrona rozprawy doktorskiej pt. *Problem możliwości etyki u J. Locke’a*. W tym też roku objął etat pracownika naukowego KUL w Katedrze Etyki w charakterze adiunkta. W r. 1971 odbył kolokwium habilitacyjne nad rozprawą pt. *Problem możliwości etyki jako nauki empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, której recenzentami byli prof. Tadeusz Czeżowski oraz ks. doc. Tadeusz Ślipko. W tymże r. 1971 objął etat docenta i kontynuował działalność naukowo-dydaktyczną u boku kardynała Karola Wojtyły. W roku 1981 uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego. Nieco wcześniej, gdyż w r. 1978, objął po kard. Wojtyłe kierownictwo Katedry i Zakładu Etyki KUL, dołączając do tej funkcji obowiązki dyrektora Instytutu Jana Pawła II oraz naczelnego redaktora kwartalnika „Ethos”, redaktora „Roczników Filozoficznych” (z. 2), współredaktora zagranicznego kwartalnika „Anthropotes” (Uniwersytet Laterański - Rzym) oraz współpracownika czasopism: „Il Nuovo Areopago”



i "La Nuova Europa". W 1992 roku ks. Styczeń otrzymał tytuł profesora oraz stanowisko profesora zwyczajnego w KUL.

Działalność dydaktyczna oraz organizacyjna ks. prof. Tadeusza Stycznia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim stanowi zasadnicze pole jego aktywności, ale nie jedyne. Rozwijał tę aktywność także w innych polskich i zagranicznych uczelniach oraz instytutach naukowych. W 1975 roku gościł jako *visiting professor* na Uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji; zalicza się do grona profesorów Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Należy do członków-założycieli International Academy of Philosophy in Dallas, USA (r. 1981), funkcjonującej aktualnie w Księstwie Liechtenstein, miewa na tej uczelni wykłady i wchodzi w skład jej Senatu. Jest członkiem kilku towarzystw naukowych: Societas Ethica z siedzibą w Strasburgu, Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Od r. 1981 pełni funkcję Konsultora Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, bierze czynny udział w pracach Rady Naukowej, założonego przez bpa K. Majdańskiego, Instytutu Studiów nad Rodziną w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie-Łomiankach, przed paru laty zabierał głos jako ekspert Senackiej Komisji do Spraw Konstytucji. Po roku 1994 jest członkiem Rady Kierowniczej Akademii Życia w Rzymie.

**IV. POGLĄDY. A. Metaetyka.** W roku 1963 ks. Tadeusz Styczeń opublikował pierwszy większych rozmiarów artykuł pt. *Możliwość etyki naukowej u J. Locke'a*. Fakt ten oznacza nie tylko zapoczątkowanie badawczych poszukiwań autora na polu etyki filozoficznej, ale zarazem merytoryczny kierunek jego przemyśleń oraz ośrodek filozoficzny, z którego czerpał intelektualne bodźce do podjęcia pasjonującej go problematyki. W centrum analiz ks. Stycznia znalazł się metaetyczny problem, którego klasycznym sformułowaniem stała się teza D. Hume'a głosząca niemożliwość przejścia od zdań orzekających typu, jest" do zdań normatywnych typu „powinien”. Rozpoczęte pod wpływem tych bodźców poszukiwania prowadził w duchu metafizycznych osiągnięć naukowego ośrodka KUL-owskiego i po linii sugestii ze strony kierownika katedry, ks. doc. Karola Wojtyły. Dojrzałą postać osiągnęły one ostatecznie w rozprawie habilitacyjnej, opublikowanej w r. 1972 pod tytułem *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*. Krytyczną warstwę tej rozprawy można zredukować do lapidarnych stwierdzeń. Całej grupie rozwiązań inspirowanych empirystyczno-pozytywistyczną orientacją teoriopoznawczą (neopozytywizm, naturalizm M. Schlicka, emotywizm) zarzuca, że kierując się zbyt ciasną koncepcją doświadczenia popada w konflikt z potocznym doświadczeniem moralnym. Natomiast kierun-

kom racjonalistyczno-intuicjonistycznym (K. Kant, G. E. Moore, W. D. Ross, M. Scheler) ma to przede wszystkim za złe, że jedno z nich przyjmuje „nie-uznane wprost i nienazwane własnym imieniem źródło informacji”<sup>1</sup> (Kant), inne z kolei u podstaw swych teorii zakładają „urzeczowione abstrakty, zre-izowane hipostazy”<sup>2</sup> (Scheler), a nie „samą rzecz”, której poznawcze ujęcie wprowadza etykę na trop właściwej jej metaetycznej orientacji. Tym bardziej odcina się ks. Styczeń od „różnych metafizycznych prakseologii lub felicytologii funkcjonujących w niektórych systemach filozoficznych pod nazwą etyki”<sup>3</sup>. Autor nie nazywa ich po imieniu, ale nie trudno się domyślić, że chodzi tu, między innymi, także o tradycyjną teorię etyki chrześcijańskiej opartej na idei celu ostatecznego.

Negacja empirystycznego doświadczenia, fenomenologicznej intuicji typu Schelera oraz zasad rozumowych zaostreza pytanie, jakim sposobem wykrywa autor ową „samą rzecz”, która umożliwia wypracowanie teorii moralności „empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej”. Ks. Styczeń rozcina ten węzeł radykalnie i za jednym zamachem. Decyduje się przewyciężyć Hume’owską trudność na tym samym terenie, na którym się zrodziła. Odwołuje się przeto do „doświadczenia etycznego”, rozumianego jednak inaczej, aniżeli we wspomnianych poprzednio kierunkach.

Ogólnie mówiąc, doświadczenie w rozumieniu ks. Stycznia oznacza wszelkie bezpośrednio poznawcze ujęcie rzeczywistości i dlatego w odniesieniu do moralności bywa różnie nazywane. Określa się je czasem „intuicją dobra i zła”, „poczuciem słuszności, (... ) obowiązku, zmysłem moralnym lub sumieniem”<sup>4</sup>. Oryginalność lubelskiego filozofa ujawnia się jednak dopiero wtedy, kiedy przystępuje do wykrycia w owej rzeczywistości moralnej tego jej realnego składnika, który ma istotne znaczenie dla ukształtowania autentycznie etycznego doświadczenia, a tym samym zaistnienia podstawowego faktu etycznego. Autor upatruje w nim elementarne „datum moralne”. Formułuje więc tezę, że na tym fundamencie uzyskuje się możliwość zbudowania postulowanej przez siebie etyki „empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej”.

Wpierw musi jednak nazwać własnym imieniem owo elementarne „datum moralne”. Odpowiedź ks. Stycznia brzmi: jest nim przeżycie „bezwzględnej powinności (lub niepowinności) spełnienia określonych jako dobre (lub złe) czynów”<sup>5</sup>. Autor jest jednak świadom, że struktura tego zjawiska nie jest

<sup>1</sup> *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 103.

<sup>2</sup> Dz. cyt., s. 118.

<sup>3</sup> Tamże, s. 24.

<sup>4</sup> *Zarys Etyki. Cz. I. Metaetyka*, s. 19.

<sup>5</sup> *Problem możliwości etyki...*, wyd. cyt., s. 26.

strukturą prostą. Rozróżnia więc w nim przeżycie powinności oraz samą powinność. Tę ostatnią wysuwa zdecydowanie na czoło dalszej analizy. W myśl jego wywodów powinność ta charakteryzuje się trzema właściwościami: jest zawsze konkretna, zobowiązuje tylko osobę i odnosi się tylko do osoby, czyli przedstawia się nam jako „bezwzględnie powinno osobie przez osobę”. W sumie, wyraża ona zjawisko realne, międzyosobowe, ujmowane aktem poznawczym szczególnego typu, mianowicie „w tzw. sądzie egzystencjalnym”<sup>7</sup>. W koncepcji ks. Stycznia stwierdzenie to urasta do rangi bezpośredniej racji, aby etykę uznać za naukę empirycznie uprawomocnioną. Pozostaje wszakże do rozwiązania problem, jak się przedstawia mechanizm, mocą którego konkretne „bezwzględnie powinienem” przeobraża się w „powinienem powszechnie ważne”. Autor staje na stanowisku, że wspomniana powszechność, jest i może być tylko dziełem bezpośredniego intelektualnego wglądu w przedmiot, w sposób jego bycia”<sup>8</sup>. Polega zaś „przede wszystkim na przekształceniu konkretnego stosunku moralnego (... ) wedle warunków podyktowanych wymogami realizmu i właściwego tej dziedzinie empiryzmu oraz wymaganiami nieodzownymi dla teorii uniwersalnego traktowania jej przedmiotu”<sup>9</sup>. Zgodnie z wyjaśnieniem autora, ostatecznym efektem tej uniwersalizacji jest swoisty „obszar zmiennych”, podatnych na ścisłą determinację: „wedle warunku uniwersalizacji przebiegać je mogą zawsze i tylko imiona osób, natomiast wedle warunku realizmu i empiryzmu - zawsze i tylko imiona realnych konkretnych osób”<sup>10</sup>.

Zbudowaną przez siebie konstrukcję podstawowego faktu etycznego poddaje autor ostatecznościowej interpretacji zamykającej logiczny ciąg jego rozumowania. Interpretacja ta zmierza do „wyjaśnienia ujawnionego już (w opisie uniwersalizującym) przedmiotu”<sup>11</sup>. Sprowadza to myśl ks. Stycznia na grunt metafizyki bytu i metafizyki osoby, które ukazują mu „Konieczne Istnienie Osobowe”, czyli Boga. Tylko bowiem takie istnienie zdolne jest w apodyktyczny sposób zagwarantować, co i dla czego osobie od osoby jest „bezwzględnie powinno”. Zastosowany przez ks. Stycznia zabieg interpretacyjny tłumaczy, jego zdaniem, dzięki czemu skonstruowana przezeń teoria moralności staje się teorią nie tylko „empirycznie uprawomocnioną”, ale także „ogólnie ważną”.

Metaetyczna koncepcja etyki, stanowiąca owoc przemyśleń ks. Stycznia w pierwszym okresie jego filozoficznej twórczości, nie była jednak ostatnim

<sup>6</sup> Tamże, s. 142.

<sup>7</sup> Tamże, s. 151.

Tamże, s. 161.

Tamże, s. 163.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 169.

wypowiedzianym przezeń głosem w tej materii. Dalsze badania autora zmierzały do pogłębienia i wzbogacenia pierwotnie zarysowanej teorii. Pierwszym zaś zagadnieniem, z którym przyszło mu się na tej drodze zmagać, było pytanie, czy i w jakim stopniu budowana na wskazanym przezeń fundamencie etyka jest „etyką niezależną”, i dlaczego taką być musi.

Przygotowaniem do odpowiedzi na zadane pytanie jest wyjaśnienie ze strony autora, jak on rozumie i jak należy rozumieć „niezależność” etyki. Wysuwa więc tezę, że warunkiem niezbędnym niezależności etyki jest oparcie jej na takiej zasadzie, której zarówno treść jak i prawomocność nie implikuje odniesienia do jakiegokolwiek systemu filozoficznego i religijnego. Prekursorów takiego podejścia do problematyki etycznej widzi ks. Styczeń w osobach dwu polskich etyków: Tadeusza Kotarbińskiego i Tadeusza Czeżowskiego. Natomiast własny swój pogląd zaprezentował w pracy opublikowanej w 1980 roku pt *Etyka niezależna?* Przewodnie idee własnej koncepcji autora dadzą się sprowadzić do kilku twierdzeń.

Podstawowym źródłem poznania etycznego jest intelektualne bezpośrednie doświadczenie etyczne<sup>12</sup>.

Najbardziej elementarnym faktem stwierdzonym za pomocą tego doświadczenia jest konkretne poznawcze ujęcie konkretnej sytuacji międzyosobowego stosunku<sup>13</sup>.

Treścią tej powinności jest afirmacja osoby ludzkiej przez osobę ze względu na nią samą, czyli ze względu na przysługującą jej godność („*persona humana est affirmanda propter seipsam*”)<sup>14</sup>.

Sąd ten jest sądem logicznym uprawomocnionym na mocy intelektualnego wglądu w obiektywny stan rzeczy, czyli jest on oczywisty i bezpośrednio rozstrzygalny<sup>15</sup>.

Uogólnienie tego sądu dokonuje się na zasadzie *sui generis* indukcyjnego odniesienia afirmacji konkretnej osoby przez inne konkretne osoby na wszystkie istniejące osoby afirmowane i afirmujące<sup>16</sup>.

I wreszcie wniosek końcowy: zawartość treściowa tych wszystkich sformułowań przekonuje, że mieszczą się one bez reszty w granicach dostępnej człowiekowi empirii i na tej podstawie twierdzeniom opartej na nich etyki przysługuje status metodologicznej autonomii. Zyskują one bowiem walor twierdzeń naukowo uprawomocnionych bez pomocy założeń filozoficznych i religijnych. W tym zakresie jest to etyka „niezależna”.

<sup>12</sup> *Etyka niezależna?*, s. 65 ss.

<sup>13</sup> Tamże, s. 68.

<sup>14</sup> Tamże, s. 70.

<sup>15</sup> Tamże, s. 67.

<sup>16</sup> Tamże, s. 68-69.

Dopiero z chwilą, kiedy ogólny „sąd powinnościowy” (że się powinno afirmować osobę) chce się przekształcić w „sąd słusznościowy” (że należy to czynić tak, a nie inaczej), okazuje się konieczność uzyskania opisowej informacji o afirmowanej osobie. Informacje te uzyskuje etyk od antropologii filozoficznej oraz humanistycznych nauk szczegółowych, np. psychologii lub socjologii. Także w wypadku, kiedy etyk staje wobec konieczności ostatecznościowej interpretacji realnego, obiektywnie danego istnienia powinności moralnej afirmowania osoby, musi sięgnąć do założeń metafizyki. Implikuje to znowu uznanie Bytu absolutnego jako jedynej relacji uniesprzeczniającej wszelkie istnienie przygodne. W tych dwu punktach postulowana przez ks. Stycznia etyka przestaje być „etyką niezależną”. Pozostaje w metodologicznej zależności od antropologii i metafizyki. A zatem - stwierdza ks. Styczeń w konkluzji swoich wywodów - metodologiczna niezależność etyki jest niezależnością ograniczoną, nie zaś absolutną, jak mniema Tadeusz Kotarbiński.

Drugim obszarem, w którym zaznacza się proces rozbudowy i pogłębiania zaprezentowanej przez ks. Stycznia koncepcji etyki, jest fundamentalne w świecie jego filozoficznych idei pojęcie powinności moralnej. Od samego początku podkreśla, że chodzi mu przede wszystkim o treściowy aspekt tej kategorii, nie zaś o sam akt przeżycia powinności. W sformułowaniu ks. Stycznia, jak to nie raz było powiedziane, wyrażeniem treści tej powinności jest zasada: „osobę ludzką należy uszanować ze względu na nią samą” (*„persona humana est affirmanda propter seipsam”*). Wydaje się jednak, że zasada ta nie dawała badawczego spokoju jej protagoniście. W różnych późniejszych publikacjach bywała poddawana narastającym treściowo wyjaśnieniom, których syntetycznym wyrazem stał się tekst stanowiący rozszerzoną wersję wykładu wygłoszonego na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu (wrzesień 1995 r.). Tytuł tego tekstu, utrzymany w barokowej stylizacji, mówi sam za siebie: *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od każdorazowego stwierdzenia: „to oto jest (tak)” do zasady etycznej: Osobie jako osobie należyna jest od każdej osoby afirmacja dla niej samej. Quaestio disputata*. Zapowiedziany w tym tytule problem i jego rozwinięcie tłumaczy celowość streszczenia przynajmniej tych wątków myślowych, które dotyczą bezpośrednio naszego tematu.

W centrum metaetycznych rozważań ks. Stycznia znajduje się niezmiennie elementarne „datum morale”. Jak wiadomo, normatywne sedno tego *datum* wyraża zasada: „Osobę należy szanować ze względu na nią samą”. W młodzieńczym stadium swej twórczości ks. Styczeń żywił przekonanie, że o prawomocności tej zasady decyduje bezpośrednia oczywistość sądu egzystencjalnego, jej zaś uniwersalizacja dokonuje się drogą przekształcenia

konkretnego stosunku moralnego w schemat ogólnie ważny mocą logistycznych operacji po linii odpowiednich warunków, o których już była mowa. Stanowisko to podtrzymuje autor w tym samym zasadniczo sensie również w pracy pt. *Zarys etyki. Cz. I. Metaetyka* (1974). Warto sprawdzić, jak ks. Styczeń podchodzi do tego zagadnienia w 1995 roku.

Za punkt wyjścia obiera tezę: *primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*, innymi słowy - podstawowy fakt antropologiczny i podstawowa zasada etyczna pozostają względem siebie w stosunku zamienności. Do uprawomocnienia tej tezy zmierza jednak tym razem w inny sposób, aczkolwiek nadal drogą bezpośredniego wglądu w *datum* doświadczenia<sup>17</sup>. Znamionną innowacją w tym względzie jest przesunięcie owego *datum* doświadczenia w głębsze rejony rzeczywistości, a mianowicie w dziedzinę poznania istniejącego bytu. Na tym poziomie pierwotnym *datum* doświadczenia „jest każdorazowy akt, a zarazem fakt, mocą którego dajemy wyraz stwierdzeniu: to (tak) oto jest”<sup>18</sup>. Przed osobę wysuwa się tu na plan pierwszy „prawda”. Konsekwentnie owo pierwotne *datum* doświadczenia zostało określone jako akt „auto-informacji”.

Dalszy krok analizy przebiega w trzech etapach, które w największym streszczeniu sam autor sprowadza do trzech fundamentalnych stwierdzeń. W myśl pierwszego, auto-informacja przekształca się mocą tkwiącej w niej „asercji” w „auto-imperatyw” afirmowania prawdy jako prawdy. Tę wewnętrzną więź auto-informacji z auto-imperatywem jej afirmowania ukazują - zdaniem autora - przede wszystkim sytuacje konfliktowe. Świadcstwo asercji nie pozwala, aby człowiek, nawet w sytuacji potężnego nacisku zewnętrznego, zaprzeczył prawdzie uznanej już przez siebie za prawdę. Nad wszystkimi sytuacjami życiowymi niezmiennie góruje zasada: *prawdzie jako prawdzie należy jest afirmacja dla niej samej*”. Z chwilą zaś, kiedy się uwzględni bezwarunkowość i bezinteresowność asercji prawdy, zasada ta przybiera nową postać: „*Prawdzie jako prawdzie należy się miłość*”.

Kolejny krok analizy polega na wykryciu związku, jaki zachodzi między uznaną przez człowieka prawdą a „*sui generis* auto-konstytucją samego siebie”<sup>19</sup>. Wiążącym je spoiwem jest specyficzne „powiernictwo prawdy”, które czyni go odpowiedzialnym za akceptowaną prawdę i formuje w ten sposób jego fundamentalną opcję życiową.

Przypieczętowaniem tych dwu stwierdzeń jest zamykająca je konkluzja „Odkrywając w sobie samym strukturę własnego «ja» (...) jako strukturę powiernika prawdy odkrywam przez to strukturę 'ja' jako ja, czyli strukturę

<sup>17</sup> Art. cyt, s. 9 (maszynopis).

<sup>18</sup> Tamże, s. 9-10.

<sup>19</sup> Tamże, s. 23.

każdego innego ja"<sup>20</sup>, bez żadnego wyjątku. Odnosząc zaś tę konstatację do ustalonej wcześniej zasady "prawdzie jako prawdzie należy się miłość", można ją przekształcić w formułę "osobie od osoby należy się miłość"<sup>21</sup>. W ten sposób, przez uniwersalizację akceptacji zasady o człowieku i jego tej prawdy powiernictwa, dokonuje się uniwersalizacja zasady "*persona est affirmanda propter seipsam*". Innymi słowy: „Com sam stwierdził (auto-informacja), temu nie wolno zaprzeczyć (auto-imperatyw)”<sup>22</sup>, czyli moment informatywny ("jest"), wyrażając antropologiczny aspekt człowieczeństwa, wiąże się w jedno z jego momentem normatywnym ("należy się szacunek"). Autor w tej koniunkcji dostrzega formułę treściowo tożsamą z zasadą "*primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*", ale już w mocnej oprawie szeroko zakrojonej wizji prymatu prawdy i jej imperatywnej mocy. Empiryczny charakter etyki nie uległ nadwyżeniu, natomiast jej ogólna ważność została zakorzeniona w najgłębszych warstwach ludzkiej rzeczywistości. W zdaniu tym - jak można sądzić - zawiera się kwintesencja aktualnej metaetycznej myśli ks. Stycznia. W niej to zawarł "swe antropologiczne i etyczne zarazem *credo*"<sup>23</sup>, a także odsłonił jej przedostatnie stadium. Ostatnie bowiem stadium refleksji etycznej w płaszczyźnie określenia (ujasnienia) istotnej treści naczelnej zasady etycznej jest jej metafizyczne wyjaśnienie.

**B. Podstawy etyki.** Metaetyka, choć ma niewątpliwie rację bytu w zakresie badań filozoficzno-etycznych i zajmuje uprzywilejowane miejsce w twórczości ks. Stycznia, mimo wszystko pełni w strukturze etyki rolę pomocniczą. Jej zadaniem jest przygotować swego rodzaju filozoficzne instrumentarium przy uprawianiu należycie uprawomocnionej etyki. Samej przeto etyki jako teorii moralności zastąpić nie może, chyba w doktrynach, które w ogóle przekreślają możliwość budowania etyki jako normatywnej dyscypliny filozoficznej. Ks. Styczeń z całą energią przeciwstawia się tym minimalistycznym tendencjom. Ma więc przed oczyma jakąś wizję całościowo ujętego systemu etyki; owszem, podjął nawet próbę jej opracowania. Świadczy o tym wspomniana już praca pt. *Zarys etyki. Cz. I. Metaetyka*. Tego zamysłu - jak dotąd - niestety do końca doprowadzić nie zdołał. Zamiast tego przedstawił swoje poglądy na podstawowe zagadnienia etyki w niewielkiej rozmiarach publikacji pt. *ABC etyki*, której pierwsze wydanie ukazało się w r. 1981, ostatnie - piąte - w r. 1993 jako *Aneks do zbiorowej edycji rozpraw i artykułów ks. Stycznia pt. Wprowadzenie do etyki*.

<sup>20</sup> Tamże, s. 25.

<sup>21</sup> Tamże, s. 28.

<sup>22</sup> Tamże, s. 29.

<sup>23</sup> Tamże, s. 31.

Autor dzieli swój wykład na dwie części. W pierwszej szkicuje *Dzieje etyki*, drugą - systemową - poświęca *Problematyce etyki*. Dla zrozumiałych zgoła racji pominiemy charakterystykę historycznego rysu rozwoju doktryn filozoficzno-etycznych, natomiast z większą uwagą przyjrzyć się nam wypada części drugiej. Idzie zaś szczególnie o to, aby wydobyć na światło dzienne te elementy, które stanowią "*specificum*" jego koncepcji etyki jako to, co w niej nowe i jemu tylko właściwe.

Autor wyodrębnia cztery bloki tematyczne, każdy z nich skoncentruje się na jednym z fundamentalnych zagadnień etycznych. Wprowadzeniem w sedno przyświecającej mu wizji etyki są rozważania nad „*Istotą powinności moralnej i dobra moralnego*”. Rozpoczyna je od naświetlenia przedmiotu etyki, przede wszystkim jej przedmiotu formalnego niezbędnego dla sprecyzowania odpowiedzi na pytanie, czym etyka jest, i na tym tle rozpatruje problem normy moralności. W ujęciu ks. Stycznia problem ten sprowadza się do ujawnienia źródła powinności moralnej. Źródłem tym jest "wartość osobowa adresata działania: godność osoby (drugiego bądź własnej) lub wartość rzeczy"<sup>24</sup>, w pierwszym przypadku - wartość bezwarunkowa, w drugim - ograniczona w zależności od jej instrumentalnego charakteru. Jak widać, ustalenia te - zasadniczo rzecz biorąc - mieszczą się w ramach ustaleń znanych z metaetycznych rozważań autora.

Kolejnym blokiem tematycznym są rozważania zatytułowane *Szczegółowa treść powinności i dobra moralnego*. Tu uściślenia ks. Stycznia budzą już czujność czytelnika. Autor, szkicując swoje stanowisko, posługuje się terminami będącymi w powszechnym użyciu w tradycyjnej etyce tomistycznej, ale myliłby się ten, kto je chciał "po tomistycznemu" rozumieć. Ks. Styczeń nadaje im bowiem sens radykalnie zmieniony. Chodzi tu o objaśnienie takich terminów, jak intencja, przedmiot i okoliczności aktu. Ks. Styczeń precyzuje je stosując własne kategorie sądu powinnościowego i słusznościowego. intencja oznacza zatem sąd powinnościowy, w którym podmiot działania afirmuje osobę adresata działania (cudzej lub własnej), okoliczności natomiast i przedmiot pełnią rolę wyznaczników przedmiotowej zdatności działania do doskonalenia tejże osoby. W tym charakterze stanowią przedmiot sądu słusznościowego.

Na tej dwupoziomowej płaszczyźnie kształtuje się moralna jakość działania jako czynu moralnie dobrego w aspekcie intencji oraz czynu moralnie słusznego w aspekcie okoliczności i przedmiotu. Zasadą normującą funkcjonowanie sądu słusznościowego jest idea niezmiennej natury ludzkiej. Niezbędne zatem okazuje się prawidłowe tej natury rozpoznanie, gdyż stwarza to podstawę dla formowania ogólnie ważnych norm postępowania. Z ko-

<sup>24</sup> ABC etyki. W: Wprowadzenie do etyki, s. 280.



lei dzięki tym normom leży w mocy działającego podmiotu korygować słusznościowe sądy moralne jako warunki i kryterium dobrej intencji. Na kanwie snutych w tym kontekście wywodów formułuje ks. Styczeń własne spojrzenie na opozycję zachodzącą między teleologizmem a deontologizmem oraz autonomizmem a heteronomizmem. Jego zdaniem, proponowany przezeń personalizm stwarza możliwość likwidacji toczonych przez te kierunki sporów na zasadzie integrowania elementów prawdy zawartych w skłóconych ze sobą kierunkach przy równoczesnym wskazaniu drogi do przewyciężenia dzielących je błędnych jednostronności. I tak, jeśli chodzi o spór teleologizmu z deontologizmem, rzecz sprowadza się do "wypracowania pojęcia skutku (konsekwencji) działania z jednej strony, z drugiej zaś do ujawnienia źródła przedmiotowej treści (przedmiotu) czynu"<sup>25</sup>. Natomiast kontrowersja autonomizmu z heteronomizmem staje się bezprzedmiotowa w świetle analizy dwojakiego aspektu osoby w roli normy moralności: "w aspekcie ontologicznym jest ona normą w samym podmiocie działania i z nim się bytowo utożsamia (...). W aspekcie epistemologicznym norma jest niezależna od podmiotu, czyli obiektywna"<sup>26</sup>.

Teorię sumienia, która jest trzecią, wyraźnie przez ks. Stycznia wyeksponowaną, częścią jego zarysu etyki ogólnej, rozpatruje autor z dwu punktów widzenia: 1<sup>o</sup> jako subiektywną normę moralności oraz 2<sup>o</sup> jako najbliższe źródło poznania etycznego.

Sumienie rozumiane w ścisłym znaczeniu wyróżnia się tym, że wyraża powinność spełnienia konkretnego czynu wobec konkretnej osoby zgodnie z przedmiotową normą moralności. W tym charakterze stanowi ostateczną, ale subiektywną normę moralności i dzięki temu staje się "dla podmiotu jedynym sposobem kierowania sobą w świetle prawdy o dobru"<sup>27</sup>. Niezawodne jest ono tylko na poziomie powinnościowego sądu intencji ("*persona affirmanda*"). Z chwilą, kiedy formułuje sądy słusznościowe w obszarze okoliczności i przedmiotu aktu, narażone jest na niebezpieczeństwo błędu. Toteż „obowiązek kontroli sumienia jako normy normowanej ("*norma normata*") (... ) dopełnia (... ) obowiązek działania zawsze zgodnie z sumieniem"<sup>28</sup>. Takie ujęcie funkcji sumienia zwie autor teorią "etyki odpowiedzialności", bądź "personalizmem integralnym". Widzi w nim też drogę do rozstrzygnięcia sporu między zwolennikami tzw. "etyki usposobienia" a obrońcami "etyki skutku".

Sumienie, obok funkcji subiektywnej "normy normowanej", pełni ponadto w teorii ks. Stycznia ważną rolę jako "najbliższe źródło poznania mo-

<sup>25</sup> Tamże, s. 283.

<sup>26</sup> Tamże, s. 285.

<sup>27</sup> Tamże, s. 286.

<sup>28</sup> Tamże.

ralnego dla etyki i legitymacji jego twierdzeń"<sup>29</sup>. Tę wszakże problematykę wyodrębnił w osobny dział swego zarysu, zatytułowany *Metoda i struktura etyki*. Za punkt wyjścia obrał znowu znaną nam już koncepcję trójwarstwowo uformowanych sądów: powinnościowego, słusnościowego oraz egzystencjalnego, odpowiednio do trzech aspektów przedmiotu etyki, którym niezmiennie jest zjawisko "powinieniem". Na kanwie tego rozróżnienia, ale tym razem w odniesieniu do sądów sumienia, rekapitułuje zasadnicze tezy metaetyki zarysowanej w zrelacjonowanych już pracach.

W zakończeniu rozważań nad podstawami etyki podejmuje ks. Styczeń problematykę zła moralnego i dramatycznego rozdarcia, jakie powoduje ono w moralnej świadomości człowieka. Zadania, jakie w związku z tą sytuacją stają przed człowiekiem, zwie "problematyką moralnego wyzwolenia człowieka (seteriologia etyczna)"<sup>30</sup>. W poszukiwaniu dróg do urzeczywistnienia tego programu autor kieruje wzrok ku Objawieniu, które stwarza szansę rozwiązania tego problemu, dla etyki do rozwiązania niemożliwego<sup>31</sup>.

**C. Człowiek, wolność, prawda, życie.** Jak widać, systematyczna teoria podstaw etyki zajmuje w twórczości ks. Stycznia znacznie skromniejszą pozycję aniżeli koncepcja metaetyczna. Nie inaczej ma się sprawa ze szczegółową problematyką etyczną, która nie doczekała się w ogóle całościowego ujęcia choćby w szkicowym tylko zarysie, jak to ma miejsce w przypadku fundamentalnych zagadnień etyki. Stało się tak zapewne dlatego, że badawcze jego zainteresowania poszły w innym kierunku. Zdominowało je kilka pojęć etycznych, z których trzy, a mianowicie wolność, prawdę i życie uczynimy przedmiotem krótkiej charakterystyki. Przegląd ten zostanie uzupełniony migawkowym ujęciem jednej kategorii, której w etyce pominąć niepodobna. Chodzi o pojęcie człowieka.

Pojęcie wolności w etycznej myśli ks. Stycznia pełni przede wszystkim rolę psychologicznego warunku "bezwzględnie powinienem". Objawia się więc człowiekowi w chwili, kiedy uświadamia on sobie swoje przeżycie "mogę, nie muszę". Wolność oznacza zatem alternatywną moc człowieka: czyni go zdolnym poddać się imperatywnemu nakazowi "powinien", ale czyni go też władnym temu nakazowi się przeciwstawiać. Tę charakterystyczną zwrotność woli podporządkuje i zwraca we właściwym kierunku struktura "bezwzględnego powinienem". W samym wnętrzu tego "powinieniem" tkwi jego związek z prawdą. Mocą tego związku wolność, zawieszona niby na łuku między prawdą a nieprawdą, skazana jest na jedną decyzję: uznać rozpoznaną prawdę i być jej wierną. W przeciwnym razie, jak ze

<sup>29</sup> Tamże, s. 287.

<sup>30</sup> Tamże, s. 291.

<sup>31</sup> Por. *Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Zbawiciela*, s. 29 (maszynopis tekstu wykładu monograficznego w r. akad. 1997/1998).

swoistą emfazą podkreśla ks. Styczeń, człowiek skazuje się na duchowe "samobójstwo": ztraca swoją osobową tożsamość. Wolność pozostaje przeto autentyczną wolnością tylko w związku i na gruncie prawdy, przede wszystkim prawdy o człowieku jako wartości samej w sobie, ale też i reszty świata. Myśl ta przewija się nieprzerwanym wątkiem w wielu publikacjach ks. Stycznia, ale kwintesencja jego poglądu zawiera się w pełnym patosu tytule niewielkiej rozmiarami, ale treściowo ważkiej książki wydanej w roku 1987 (wyd. 2 1998) pt. *Wolność w prawdzie*. Na tych też podstawach opiera się soteriologiczna koncepcja autora ukazująca drogi moralnego wyzwania człowieka.

Logiczną konsekwencją antropologicznej wizji człowieka zawartej w aksjomacie "osoba ludzka jest godna szacunku dla niej samej" oraz w koncepcji immanentnego związku wolności z prawdą jest stanowisko ks. Stycznia w sprawie prawa do życia dzieci nienarodzonych. Niewątpliwie ilość publikacji poświęconych temu zagadnieniu, szczególnie po r. 1988, jak również działalność na wielu polach, w tym także na forum parlamentarnym, wynikała w przypadku naszego autora z zapotrzebowania społecznego. Toczyła się w naszym kraju w owym czasie wielka debata w związku z inicjatywą legislacyjną wprowadzenia w polskim prawie karnym antyaborcyjnych regulacji. Niemniej jednak merytoryczną stronę wystąpień ks. Stycznia zdeeterminowały jego filozoficzno-etyczne idee. W imię głoszonej przez siebie prawdy o człowieku, którą ks. Styczeń rozciąga na wszystkie etapy ludzkiego życia od samego poczęcia po ostatnie tchnienie, deklaruje się w sposób jednoznaczny jako bezkompromisowy obrońca życia nienarodzonych przed wszelkimi na to życie aborcyjnymi zamachami. Wprowadzenie prawnej jego ochrony uważa za niezbędną, aczkolwiek nie jedyną, gwarancję tego moralnego postulat. Dodatkowym, wyróżniającym się akcentem w jego apologii na rzecz nienaruszalnego prawa do życia nienarodzonych, jest wyartykułowanie społeczno-politycznego aspektu sprawy. W uznaniu tego prawa i jego legislacyjnym zabezpieczeniu upatruje ks. Styczeń kryterium i konsekwencję ustrojowych założeń współczesnych demokracji: ogarniają one przecież swym normatywnym zasięgiem wszystkich obywateli, niezależnie od ich biologicznego i społecznego statusu. W tym duchu formułował tytuły rozwijających te idee publikacji, jak np.: *Nienarodzony - miarą i szansą demokracji*, bądź mocniej jeszcze: *Państwo solidarne z nienarodzonym czy totalitaryzmu cięć dalszy?*

Z kolei słów kilka poświęćmy pojęciu człowieka. W rozważaniach autora filozoficzno-etyczny status człowieka wyrażają formuły: "*datum anthropologicum*", "*antropologia normatywna*", "*natura człowieka*". Status ten jednak - zgodnie zresztą z naturą rzeczy - jawi się w dwojakim aspekcie. Pojęciem człowieka posługuje się więc ks. Styczeń najpierw w tych kon-

tekstach, w których naświetla on fakt elementarnego doświadczenia etycznego od strony człowieka jako podmiotu tego doświadczenia. Człowiek występuje wtedy raz w roli "osoby godnej szacunku dla niej samej", kiedy indziej "powiernika prawdy", bądź też asertywnej "auto-informacji", z której wyłania się jego własny "auto-imperatyw", zawsze jednak w charakterze tego, ku któremu zwrócone jest "bezwzględnie powinienem", i który mocą swej moralnej wartościowości określa treściową zawartość tego "powiniennem". Obok tego w zasadniczym sformułowaniu metaetycznego problemu oplecionego wokół owego "bezwzględnie powinienem", ten sam człowiek funkcjonuje w odmiennej jeszcze postaci: jest tym, który przeżywa owo "bezwzględnie powinienem", innymi słowy - występuje jako podmiot tego samego doświadczenia. Takim jest w sytuacjach konfliktowych, kiedy "bezwzględnie powinienem" ściera się z nacierającym na nie "łatwiej mi będzie", ale też w chwilach dramatycznego splotu życiowych powikłań, czego ilustracją jest często w rozważaniach autora występujący motyw "Kowalskiego" z tragicznych chwil stanu wojennego, dylematu Antygony nad zwłokami brata, czy też Sokratesa w ateńskim więzieniu.

Ks. Tadeusz Styczeń ma pełną świadomość tej biegunowej przeciwstawności miejsca człowieka w etykotwórczych sytuacjach ludzkiego działania<sup>32</sup>. Mimo to filozoficzna optyka tego człowieka jest w oczach autora zasadniczo ta sama: jest on stale widziany w aspekcie świadomościowego ujęcia jego ludzkiej rzeczywistości. Dotyczy to szczególnie wizji człowieka w charakterze przedmiotu elementarnego *datum* doświadczenia. Zmienne manifestacje jego wartościowości są zawsze rezultatem wglądów ludzkiego intelektu ujmującego tę wartościowość wraz z poznawczym ujęciem jej źródła i podstawy jej obiektywnej wartości, wśród których autor wymienia także kategorię "natury ludzkiej". W tym wszakże miejscu rodzi się pytanie: czy autor ma wystarczające uzasadnienie dla tego rodzaju twierdzenia, skoro pojęcie natury ludzkiej, bez której nie ma mowy o obiektywności etyki "ogólnie ważnej", nie poddał racjonalnej analizie właśnie pod kątem jej roli w konstytuowaniu obiektywnych podstaw moralności? Zadowolił się powołaniem się na wyniki nauk szczegółowych, antropologii filozoficznej, nawet teologii.

**V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY.** Wartość filozoficznego dzieła nie przejawia się wyłącznie w treściowej zawartości wyrażonego w nim świata idei. Potwierdza ją również zdolność promieniowania tych idei na umysły społecznego otoczenia. W przypadku nauczyciela akademickiego odbiorcą tych idei są przede wszystkim jego uczniowie i kontynuatorzy, szczególnie zaś ci, którzy z jego inspiracji i pod jego kierunkiem pisali i obro-

<sup>32</sup>

Por. Uwagi o istocie moralności. "Roczniki Filozoficzne" 1974/21 (2), s. 21-33.

nili rozprawy doktorskie. Ks. prof. Styczeń w ciągu swojej długoletniej działalności dydaktycznej wypromował siedmiu doktorów, wśród których widnieją nazwiska obecnego ks. bpa Henryka M. Tomasika oraz ks. prof. Andrzeja Szostka, aktualnego rektora KUL. W osobie też tego ostatniego ma najwybitniejszego kontynuatora swojej etycznej myśli. Ponadto służył koleżeńską pomocą pisząc recenzje prac doktorskich na innych uczelniach oraz jedną recenzję w przewodzie habilitacyjnym.

**VI. KOŃCOWE UWAGI.** Zarysowane w niniejszym szkicu filozoficznoetyczne poglądy oraz dydaktyczna działalność ks. prof. Tadeusza Stycznia nie wyczerpują całokształtu jego twórczości, nawet w ściśle filozoficznym obszarze. Jak się jednak zdaje, to, co zostało powiedziane, podaje wystarczający zasób informacji, aby urobić sobie zdanie, jakie zajmuje on miejsce we współczesnym świecie etyki w Polsce, szczególnie zaś w polskiej etyce chrześcijańskiej. Ambicją ks. Stycznia - jak można wnosić - jest włączyć się w szeroki nurt reinterpretacji podstawowych nawet teorematów etyki chrześcijańskiej i teologii moralnej pod kątem wyzwań narzuconych tym dyscyplinom przez cywilizacyjny rozwój współczesnego świata, ks. Styczeń realizuje ten program w wyraźnej opozycji do relatywistycznych i permissywnych tendencji wielu zachodnioeuropejskich i amerykańskich, w tym także katolickich, ośrodków filozoficznych i teologicznych. Głosi zdecydowaną apologię obiektywnych i absolutnych podstaw moralności i opartych na nich ogólnie ważnych i niezmiennych norm postępowania. Od tej strony widziana jego etyka nie odbiega od fundamentalnych założeń etyki chrześcijańskiej. Także terminologiczna aparatura stosowana przez ks. Stycznia w znacznym stopniu pozostaje w zgodzie z językiem etyki tradycyjnej. Niemniej jednak treściowa zawartość używanych przez ks. Stycznia terminów - jak to sugerują już wzmianki w toku odtwarzania jego poglądów - wykazuje w wielu przypadkach znaczne różnice w porównaniu z ich odpowiednikami w etyce tradycyjnej. Tym bardziej głębokie różnice dzielą intuicjonistyczną orientację etyki ks. Stycznia od racjonalnej metody myślenia etyki tradycyjnej. Filozoficzno-etyczne dzieło ks. Stycznia zaleca się zatem jako oryginalny twór myśli filozoficznej, ale w jakim stopniu udany - to już jest sprawa przyszłości. Do dyskusji na ten temat zachęca zresztą sam autor<sup>33</sup>.

### Streszczenie

Rekonstrukcja etycznej myśli ks. prof. Tadeusza Stycznia ukazuje jasno, że głównym polem jego badawczych poszukiwań była problematyka metaetyczna. Naczelne zadanie, jakie sobie postawił, polegało na wykazaniu, że

<sup>33</sup> *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 31.

jest możliwe zbudowanie etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. W tym celu za podstawowe źródło poznania uznał doświadczenie etyczne, które pojmował jako intuicyjną zdolność intelektu do ujmowania rzeczywistości moralnej aktem bezpośredniego poznania. Wykryte tą drogą elementarne „datum moralne” polega na przeżyciu „bezwzględnej powinności (lub niepowinności) spełnienia określonych jako dobre (lub złe) czynów”. Dalsza analiza treści tej powinności doprowadziła autora do sformułowania zasady „osobie ludzkiej należy się szacunek dla niej samej” i oparcia jej na autorytecie Boga jako jedyne go Bytu absolutnego. Ewolucja etycznej myśli ks. Styczenia wzbogaciła z czasem ideę osoby przez włączenie w jej treść zasady bezwzględnej wierności osoby względem prawdy przez nią samą uznanej.

W problematyce podstaw etyki normatywnej ks. Styczeń zajął stanowisko absolutyzmu etycznego. Ponadto występował przy różnych okazjach jako zdecydowany obrońca nienaruszalnego prawa do życia każdego człowieka, w tym również osób nienarodzonych.

### **Zusammenfassung**

Die vorgeführte Rekonstruktion des ethischen Gedankenguts von Prof. Dr. Tadeusz Styczeń zeigt deutlich, daß das Hauptthema seiner wissenschaftlichen Untersuchungen die metaethische Problematik war. Die Hauptaufgabe, die er sich gestellt hat, bestand darin zu zeigen, daß es möglich ist, die Ethik als eine empirisch begründete und allgemeingültige Theorie der Moral aufzubauen. Zu diesem Ziel nahm er - als grundlegende Quelle der Erkenntnis - die ethische Erfahrung an. Diese ist sodann als die intuitive Fähigkeit des Intellekts konzipiert worden, die sittliche Realität durch einen direkten Erkenntnisakt zu erfassen. Das auf diesem Weg herausbekommene elementare "datum morale" besteht im Erleben der "unbedingten Pflicht, bestimmte Taten als gute zu vollziehen bzw. als schlechte zu unterlassen". Eine weitere Analyse des Gehalts dieser Pflicht brachte den Autor zur Formulierung des Prinzips: "der menschlichen Person gebührt aufgrund ihrer selbst Hochachtung". Dieses Prinzip ist auf der Autorität Gottes als des absolut einzig Seienden begründet. Die Evolution des ethischen Denkens von T. Styczeń hat im Laufe der Zeit die Idee der Person dadurch bereichert, daß er in diese Idee den Gehalt des Prinzips der unbedingten Treue der Person zu den von ihr selbst anerkannten Wahrheiten mit eingeschlossen hat.

Im Hinblick auf die Grundlagen der normativen Ethik nahm T. Styczeń die Position des ethischen Absolutismus an. Darüber hinaus trat er bei verschiedenen Gelegenheiten als unermüdlicher Verteidiger des unantastbaren Rechts auf das Leben jedes geborenen und ungeborenen Menschen auf.

RYSZARD WYSOKIŃSKI  
Uniwersytet Gdański

## WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ

Kompletny wykaz twórczości piśmienniczej Władysława Tatarkiewicza (wydania do 1989 roku), a także spis jego wykładów uniwersyteckich, odczytów i wykładów publicznych, wywiadów oraz wystąpień w programach Polskiego Radia i Telewizji zawiera publikacja Janusza Krajewskiego *Władysław Tatarkiewicz. Bibliografia*. Wrocław 1992. Opracowanie to prezentuje również literaturę o życiu i twórczości uczonego powstałą w latach 1910-1989. Poniżej wymieniam tylko najważniejsze dzieła i zbiory prac Profesora oraz omówienia jego dorobku (szczególnie studia najnowsze).

**I. DZIEŁA.** *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*. Giessen 1910 (przekł. I. Dąbmskiej; *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Warszawa 1978); *O bezwzględności dobra*. Warszawa 1919; *Historia filozofii*, t. 1-2. Lwów 1931, t. 3, Kraków 1950; *O szczęściu*. Kraków 1947; *Dominik Merlini*. Warszawa 1955; *Łazienki Warszawskie*. Warszawa 1957; *Historia estetyki*, t. 1-3. Wrocław 1960-1967; *O sztuce polskiej XVII i XVIII wieku: architektura i rzeźba*. Warszawa 1966; *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Warszawa 1911; *Droga przez estetykę*. Warszawa 1972; *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa 1975; *O doskonałości*. Warszawa 1976; *Parerga*. Warszawa 1978; *Zapiski do autobiografii*. W: T. i W. Tatarkiewiczowie: *Wspomnienia*. Warszawa 1979.

**II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA.** *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa 1960; M. Jaworski: *Władysław Tatarkiewicz*. Warszawa 1975; J. J. Jadacki: *Rozdział z historii filozofii polskiej: Władysław Tatarkiewicz*. „Studia Filozoficzne” 1986/12 (256); R. Wiśniewski: *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*. W: *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej* (praca zbiorowa). Lublin 1989; S. Borzym: *Filozofia polska 1900-1950*. Wrocław 1991, s. 149-150; B. Dziemidok: *Sztuka, wartość, emocje*. Warszawa 1992, rozdz. IX; *Pozbawienie profesora Władysława Tatarkiewicza prawa nauczania (dokumenty i wspomnienia)*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1995/2; T. Rzepa: *Na czym polega mądrość? Poszukiwanie odpowiedzi w autobiografii filozofa*. „Przegląd Humanistyczny” 1995/3; R. Jadczak: *Władysław Tatarkiewicz - historyk filozofii i estetyki*. „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1995/9 (43); tenże: *Mistrz i jego uczniowie*. Warszawa 1997, s. 181-192; S. Borzym: *Ta-*

tarkiewicz jako filozof. W: *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów* (praca zbior. ). Warszawa 1997; J. J. Jadacki: *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 1998, s. 261-280; R. Wysokiński: *Władysław Tatarkiewicz - człowiek i styl*, cz. I. „Edukacja Filozoficzna” vol. 24, 1997, cz. II. „Edukacja Filozoficzna” vol. 25, 1998.

**III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE.** Władysław Tatarkiewicz urodził się 3 kwietnia 1886 roku w Warszawie jako syn cenionego adwokata, Franciszka Ksawerego i Marii z Brzezińskich (ziemiańskiej rodziny z Lubelskiego). Dziadek Władysława, Jakub Tatarkiewicz (1798-1854) zapisał się w historii polskiej sztuki jako jeden z najwybitniejszych rzeźbiarzy klasycyzmu. Uczeń Thorwaldsena, twórca przedstawień alegorycznych, portretowych i kompozycji monumentalnych (m. in. pomnika Potockich w Wilanowie), był także teoretykiem sztuki i autorem cennych pamiętników.

Władysław Tatarkiewicz ukończył V Męskie Gimnazjum Filologiczne w Warszawie z rosyjskim językiem nauczania w 1903 roku, po czym rozpoczął poszukiwanie życiowej drogi od uczestnictwa w tajnych kółkach samokształceniowych. To tam właśnie, jako student prawa, zetknął się z wybitnym filozofem Adamem Mahrburgiem, którego pozytywistyczne podejście do uprawiania filozofii znajdzie w Tatarkiewiczzu wrażliwego, twórczego kontynuatora. Usunięty z Uniwersytetu Warszawskiego po wiecu w 1905 roku, z zakazem studiowania na terenie cesarstwa rosyjskiego, Tatarkiewicz udał się w podróż edukacyjną do Szwajcarii, Francji i Niemiec. W Zurychu, Paryżu i Berlinie (m. in. u Georga Simmla) słuchał wykładów z psychologii, historii, archeologii, antropologii, zoologii, chemii oraz, oczywiście, filozofii, przy czym, jak stwierdził po latach: „chodziłem raczej na interesujące mnie monografie, a porządnego kursu historii filozofii czy logiki nigdy nie przesłuchałem”<sup>1</sup>.

W 1907 roku przenosi się do Uniwersytetu w Marburgu. Pierwszy rok studiów u Hermanna Cohena poświęcił na poznanie Platona, w drugim zgłębiał Kanta. Arystoteles został Tatarkiewiczowi podsunęty przez profesora jako temat na miarę scholastycznej wciąż (jak sądził Cohen) filozofii polskiej. Za obronioną w 1910 roku dysertację *Die Disposition der aristotelischen Prinzipien* otrzymuje stopień doktora filozofii.

Po powrocie do kraju, młody uczony kieruje swe kroki do Lwowa. Ten bardzo krótki staż (1910-1911) u Kazimierza Twardowskiego wydaje się dla jego drogi naukowej niezwykle ważny. Badacze (np. Jan Woleński) upatrują w Tatarkiewiczzu jednego z najwybitniejszych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (mimo, że późniejszy autor *Drogi do filozofii* był obecny tylko na dwóch wykładach i dwóch ćwiczeniach mistrza). Najogólniej rzecz

<sup>1</sup> Trwanie i twórczość. Rozmowa „Studiów Filozoficznych” z prof. W. Tatarkiewiczem., *Studia Filozoficzne* 1976/4(125), s. 3.



ujmując, Tatarkiewicza łączyła z owym nurtem myślenia trzeźwość refleksji, troska o język i analiza znaczeń.

Następny rok (1911-1912) Tatarkiewicz spędził w Paryżu, gdzie w College de France słuchał Henri Bergsona, Paula Janeta i Andre Michela. Jednakże, jak stwierdza, znalazł w nich więcej przyjemności niż „treściwego pożywienia”. Po powrocie do Warszawy wykłada na Kursach Naukowych Miłkowskiego i Katolickiego Związku Kobiet oraz w Polskim Towarzystwie Psychologicznym, publikuje artykuły i recenzje z zakresu filozofii i historii sztuki w tutejszej prasie („Przegląd Filozoficzny”, „Sztuka”, „Świat”, „Ziemia”), działa w Towarzystwie Opieki nad Zabytkami Przeszłości, penetruje archiwa i biblioteki Petersburga w poszukiwaniu materiałów ikonograficznych i korespondencji Stanisława Augusta.

Dnia 18 listopada 1915 roku ma miejsce pierwszy wykład Tatarkiewicza na Uniwersytecie Warszawskim, poświęcony dziejom filozofii na tej wszechnicy. W roku następnym Tatarkiewicz zostaje prezesem Polskiego Towarzystwa Psychologicznego i zastępcą prezesa Warszawskiego Instytutu Filozoficznego. Trzy lata później, w roku ślubu z Teresą z Potworowskich (przyszłą tłumaczką m. in. Hume’a i Conrada), ukazuje się jego pierwsza dojrzała praca: *O bezwzględności dobra*, będąca wykładem poglądów aksjologicznych i etycznych. Na jej podstawie Tatarkiewicz habilituje się na Uniwersytecie Lwowskim.

W reaktywowanym po odzyskaniu niepodległości Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie, uczony uzyskuje jedną z katedr filozofii (mianowany profesorem nadzwyczajnym w kwietniu 1920 roku), a wolny czas poświęca na skatalogowanie tamtejszego, liczącego ponad czterysta pozycji, zbioru późnoscholastycznych rękopisów. W czasie wojny polsko-rosyjskiej wstępuje do wojska polskiego (zdemobilizowany po 2 miesiącach). W maju 1921 roku w Grand Palais w Paryżu wygłasza odczyt o sztuce polskiej. W jesieni tegoż roku Tatarkiewicz zostaje mianowany profesorem historii i teorii sztuk na Uniwersytecie Poznańskim, a dwa lata później wraca do Warszawy, by objąć katedrę filozofii, którą kierować będzie z przerwami (nauczanie podziemne na trzech uniwersytetach w czasie okupacji i odsunięcie od zajęć dydaktycznych w okresie stalinowskim 1949-1957) do przejścia na emeryturę w 1960 roku.

Od lat 20. do końca 70. Władysław Tatarkiewicz uczestniczy w międzynarodowych kongresach filozofii, estetyki i historii sztuki, wykłada m. in. na Uniwersytecie Jagiellońskim, w Instytucie Pedagogiki w Katowicach, w Instytucie Filmowym w Krakowie, na wydziałach architektury Politechniki Krakowskiej oraz Politechniki Warszawskiej, w Wyższej Szkole Muzycznej w Warszawie czy tamtejszym Państwowym Instytucie Pedagogiki Specjalnej, występuje z wykładami publicznymi m. in. w PAN i w warszawskim

Muzeum Narodowym. W pracy naukowej i dydaktycznej pomagała profesorowi biegła znajomość ośmiu języków: rosyjskiego, francuskiego, niemieckiego (w 1951 roku tłumaczy II tom *Czarodziejskiej Góry* Thomasa Manna pod pseudonimem Jan Łukowski), angielskiego, włoskiego oraz łaciny i greki.

Władysław Tatarkiewicz wykładał w Szwajcarii, Holandii i Belgii, w krajach skandynawskich i w Brazylii, we Włoszech, Francji, w Niemczech, w Anglii, w Czechosłowacji, na Węgrzech, w Związku Radzieckim, w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie. Jak wylicza Jerzy Pelc - „Paryż i Wenecja, Ateny i Amsterdam, Bonn i Uppsala, Bukareszt, Bruksela i Urbino są miastami kongresów, w których brał udział”<sup>2</sup>.

Profesor Tatarkiewicz był członkiem zwyczajnym Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, przewodniczącym Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego i Instytutu Filozoficznego. W latach 1923-1948 pełnił funkcję redaktora naczelnego „Przeglądu Filozoficznego”, a w latach 1960-1963 - „Estetyki”. W 1930 roku został członkiem Polskiej Akademii Umiejętności, a od roku 1947 wszedł do jej zarządu. Od roku 1956 uczestniczył w pracach Polskiej Akademii Nauk. Wchodził w skład Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii. Był członkiem siedemnastu międzynarodowych towarzystw naukowych, m. in. Institut International de Philosophie (IIP - od 1930 r. ), Fédération Internationale des Sociétés Philosophiques (FISP), Comité International d'Histoire d'Art (CIHA), Union Académique Internationale (UAI). W jednym zaś z wywiadów stwierdza: „Najzaszczytniejszą bodaj z mych czynności było przewodniczenie Zarządowi Szkół Średnich i Wyższych od 1935 r. poprzez całą II wojnę aż do połączenia się Towarzystwa z ZNP w r. 1945. Funkcji tej zawdzięczam pewną znajomość szkolnictwa średniego i tej wspaniałej a niedocenianej kategorii ludzi, jaką byli i są nauczyciele szkół średnich”.

Władysław Tatarkiewicz był laureatem nagrody naukowej PAU (1949), Nagrody Fundacji Alfreda Jurzykowskiego (1968), został odznaczony Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski (1938), Orderem Oficerskim Legii Honorowej Republiki Francuskiej (1939, dekret podpisany w 1946 r. ), Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski (1968). Dwa lata przed śmiercią został udekorowany Komandorią Legii Honorowej oraz Krzyżem Komandorskim "Phoenix" republiki Grecji. Był doktorem *honoris causa* trzech uniwersytetów.

Władysław Tatarkiewicz zmarł 4 kwietnia 1980 roku. Swoją bogatą księgozbiór przekazał Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

<sup>2</sup> J. Pelc: *Tatarkiewicz - humanista*. „Studia Filozoficzne” 1981/1 (182), s. 14.

<sup>3</sup> *Trwanie i twórczość*, art. cyt., s. 18.

**IV. POGLĄDY. 1. Rozwój.** „Jak podzielić na okresy to, co robiłem? Okresy te podzieliłbym tematycznie: w latach 1915-1925 najwięcej zajmowałem się etyką. 1925-30 - wyłącznie historią filozofii, potem do wojny i podczas wojny tym, co można by nazwać filozofią życia (i co znalazło wyraz w książce *O szczęściu*). Od połowy wojny i lata po wojnie pracowałem znów nad historią filozofii XIX w. i współczesną (III tom *Historii filozofii*). Od 1950 - prawie wyłącznie nad estetyką. Pod względem stanowiska filozoficznego nie umiałbym wskazać wyraźnych przemian: około 1915 moja pozycja filozoficzna była mniej więcej gotowa (zaczątki w niemieckim art. z 1912).

Kto by chciał zająć się mym pisarstwem, niech pamięta, że bardzo długo miałem dwa zawody: filozofię i historię sztuki. Nie łączyły się ze sobą, przebiegały raczej równolegle: skarżyłem się na to jeszcze w przedmowie do książeczki z r. 1951. Potem połączyły się w pracach z estetyki (...). W latach trzydziestych po skończeniu *Historii filozofii*, przeważały prace z historii sztuki”<sup>4</sup>.

Tak osiemdziesięcioośmioletni uczony periodyzuje własną twórczość. Czyni to w sposób równie prosty i przejrzysty, jak w przypadku bohaterów swej historycznej trylogii. Ponieważ obiektywizm profesora spotyka się tu z najoczywistszą kompetencją, na tym trafnym zestawieniu poprzestańmy.

**2. Filozofia.** Władysław Tatarkiewicz zajmował się analizą nie tyle rzeczywistości, ile naszych pojęć o niej, skonstruowanych na bazie powszechnego, naturalnego poznania. Był zdania, że oparte na wspólnym wszystkim ludziom obrazie świata konstrukcje pojęciowe należy poddać krytyce językowej i logicznej, a oczyszczając je w ten sposób - można dotrzeć do prawd nie budzących wątpliwości, intuicyjnie bądź rozumowo akceptowanych przez trzeźwo myślących ludzi. Tę filozofię rozsądku, w wydaniu Tatarkiewicza bliską pod wieloma względami pozytywizmowi, brytyjskiej szkole analitycznej czy szkole lwowsko-warszawskiej, charakteryzuje więc realizm, nieufny stosunek do rozwiązań metafizycznych, krytyczny rozbiór pojęć oraz historyczną erudycją bogaty pluralizm. Jak trafnie ujął to ks. J. Popiel: „O Tatarkiewiczu można powiedzieć, że w pracach filozoficznych pozostaje historykiem, a w historycznych filozofem”<sup>5</sup>.

**2. 1. Epistemologia i metodologia.** Sytuacja poznawcza człowieka w ujęciu Tatarkiewicza ma charakter twórczy. Człowiek jest „skazany na twórczość”: poczynawszy już od scalania wrażeń, które umożliwiają dostrzeganie rzeczy jednostkowych, poprzez zespalande tychże w klasy, nadawanie im nazw ogólnych, pozwalających na porozumiewanie się, aż po tworzenie wielkich idei, teorii świata czy Boga. Wyodrębnieniu tych poziomów po-

<sup>4</sup> Listy Władysława Tatarkiewicza do Andrzeja Nowickiego. „Studia Filozoficzne” 1980/9 (178), s. 8.

<sup>5</sup> J. Popiel: *Filozofia Władysława Tatarkiewicza*. W *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa 1960, s. 14.

znania odpowiada wyszczególnienie jego trzech etapów: 1) poznania naturalnego, wspólnego w swej osnowie wszystkim ludziom, ale zawsze fragmentarycznego, zmiennego i względnego (uwarunkowanego wyposażeniem biologicznym, psychicznym oraz sytuacją społeczną i interesem podmiotu, a także kontekstem rzeczy); 2) poznania naukowego, które polepsza wiedzę potoczną poprzez jej rozszerzanie, korygowanie, uściślanie, porządkowanie i ograniczanie zakresu własności rzeczy do poddających się wyżej wymienionym operacjom. Tatarkiewicz proponuje podział nauk na formalne (aprioryczne, operujące pojęciem pewnika: matematyka i logika) i realne (empiryczne). Te ostatnie bądź ustalają zachodzące między przedmiotami prawa (nauki nomologiczne, najczęściej o charakterze analitycznym, np. fizyka), bądź ustalają typy (nauki typologiczne, mają charakter historyczny lub systematyczny). Uczony wyróżnia typy ciągle, nieciągłe, ewoluujące i stałe oraz alternatywne. O ile nauki przyrodnicze występują zarówno w postaci nomologicznej, jak i typologicznej (geologia historyczna, systematyka roślin), o tyle humanistyka mieści się w ramach nauk typologicznych (uczony zwraca uwagę na graniczny charakter psychologii w takiej klasyfikacji). Spośród tych ostatnich Tatarkiewicz z oczywistych względów szczególnie wiele uwagi poświęcił historii, przede wszystkim metodologii badania dziejów filozofii, estetyki i sztuki.

Ciągle ścieranie się dwóch antagonistycznych postulatów stawianych przed historią filozofii: postulatu czystości i postulatu kompletności, zmusza uczonego do wyborów pomiędzy „biograficznym” a „problemowym” lub „kulturalistycznym” typem uprawianej nauki. Historię zagadnień uważa profesor za wyższy od historii filozofów stopień dziejopisarstwa. Sam uprawiał oba typy badań, przy czym, o ile w *Historii filozofii* przeważa typ „biograficzny” ze względu na swój bardziej podstawowy charakter, to w aksjologicznej i w estetycznej historiografii rozwija Tatarkiewicz również dzieje pojęć, problemów i stanowisk. Stara się także ogarnąć zarówno zewnętrzne uwarunkowania myśli filozofów, takie jak środowisko, w którym się rozwijali, ich nauczyciele i lektury, wydarzenia współczesne, zagadnienia wówczas dyskutowane, jak również wewnętrzną spójność refleksji i prawomocność rozstrzygnięć. Pracę historyka podzielił na kilka zasadniczych etapów: wybór faktów (segregacja materiału i selekcja danych), ich interpretacja (w historii pojęć to szczególnie walka z synonimami i homonimami), scalenie wybranych faktów w układ, uporządkowanie (typologia i periodyzacja), powiązanie (źródła i zależności), korekta poprawności rozumowania i krytyka założeń. Analiza naukowa historyka przekracza zakres niepodważalnych twierdzeń i wymaga twórczej inicjatywy na wszystkich stopniach organizacji historycznego materiału. Już na poziomie wyboru faktów badacz zmuszony jest do podjęcia arbitralnych decyzji. Pole dla jego wyobraźni i pomysłowości

rozszerza się w miarę powiększania zakresu badań. „Z interwencjonizmu nie wynika, by historia musiała być subiektywna: wynika natomiast, że musi, jak każda nauka, być wysiłkiem zbiorowym, że tylko stopniowo zbliżyć się może do celu, że interwencja interwencję uzupełnia”<sup>6</sup>.

Ostatnim wreszcie rozróżnieniem jest wyodrębnienie nauk czystych czyli teoretycznych, i nauk stosowanych, badających możliwości i sposoby zmiany istniejącego stanu rzeczy.

3) Refleksja filozoficzna jest dziedziną uogólnień przekraczających granice niezawodnego poznania, choć dotyczy tego, „co dla ludzkości najważniejsze i najcenniejsze”. Dziełem Tatarkiewicza jest rozpoznanie dwóch typów filozofii. Typ maksymalistyczny stawia sobie rozległe zadania i, przekonany o możliwości ich rozwiązania, uznaje prawdy transcendentalne, intuicyjne, aprioryczne, idealne, duchowe. Ta filozofia podziwu i ambicji ma charakter wybitnie pozytywny. Wywodzi się z tradycji platońskiej i jest wiedzą o prawdziwym bycie, o pierwszych przyczynach, o najwyższych celach, o istotnej naturze świata. Typ minimalistyczny jest ostrożny i nieufny; analizuje możliwości naszego poznania, przekonania poddaje krytyce, oczyszcza je z błędów, ale i z pewności. Kierując się nie tyle celem, co środkami, jakimi rozporządza - uznaje tylko te minima, które są względnie stałe. A są w filozofii, zdaniem Tatarkiewicza, trwałe dwa rodzaje twierdzeń: 1' niektóre tzw. „prawdy częściowe”, szczegółowe, które od momentu odkrycia nie zostały zakwestionowane, ale które nie wystarczają do filozoficznych rozstrzygnięć; oraz 2' twierdzenia wielokrotnie podważane, ale nieustannie wracające w historii filozofii - „klasyczne”. Minimalizm preferuje pierwszy typ prawd, podczas gdy drugi - zdaje się charakteryzować filozofię stanowiska pośredniego między minimalistycznym a maksymalistycznym. Cechuje ono, zdaniem Tatarkiewicza, największych filozofów od Arystotelesa i Kartezjusza począwszy. Historia filozofii staje się szkołą myślenia, drogą ku samooczyszczeniu umysłu. Zbliżanie się do prawdy polega na gromadzeniu i szeregowaniu prawd cząstkowych w kilku, często pozornie przeciwnych liniach rozwojowych historii, a nie na udoskonalaniu i pogłębianiu jednego kierunku, jakiejś jednej szczególnej filozofii. I jeśli mówi Tatarkiewicz o poruszaniu się w tym rozwoju „naprzód”, to w wyrażnie heglowskim rozumieniu relacji prawdy i myśli<sup>7</sup>. Sam, stosując właściwą nauce metodę analityczną, preferuje w swej filozofii postawę „teoretycznego skupienia czynnego” (badawczego),

<sup>6</sup> W. Tatarkiewicz: *O pisaniu historii filozofii*. W: tenże: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Warszawa 1971, s. 74.

<sup>7</sup> „Żadna poszczególna filozofia nie zawiera całej prawdy, ale tylko całokształt historycznego jej rozwoju, wszystkie filozofie zestawione razem” (W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. II. Warszawa 1981, s. 216). To odkrycie autora *Fenomenologii Ducha* nazywa Tatarkiewicz „pierwszą bodaj pogłębiającą próbą głębszego zrozumienia dziejów filozofii” (tamże).

nakierowanego na wykrywanie znaczeń, czyli analizę pojęcia. Zasadą tej metody jest, oparty na intuicji, przegląd możliwie różnorodnych przykładów zastosowań danego terminu i określenie stanowisk, z jakich termin ten rozpa-trywano, czyli teorii.

Krytyka teorii może iść w dwóch kierunkach. Może wykazać, że dane stanowisko błędnie odzwierciedla stan rzeczy, lub udowodnić niewłaściwość czy nielogiczność rozumowania. Taka analiza prowadzi do korekty badanego zakresu klasy, ustalenia nie dających się zakwestionować własności rzeczy. Niemożliwość zdefiniowania pewnych nazw nie powinna nas irytować; „Nie we wszystkich bowiem wywodach - Tatarkiewicz cytuje swego starożytnego mistrza - trzeba szukać tego samego stopnia ścisłości”<sup>8</sup>. Warto na zakończenie wspomnieć, że profesor wyróżnia dwa porządki pojęć: porządek bytu i porządek wartości, kwestionując tym samym metafizyczne znaczenie dobra, prawdy i piękna jako własności transcendentalnych. Systematyzm zatem i interwencjonizm, semantyzm i historyzm charakteryzują Tatarkiewiczowską wersję analitycznie pojętej filozofii.

**2. 2. Wobec metafizyki.** „Rozumiem potrzebę systemu filozoficznego, ale mnie ten trud nie pociąga. Czasem myślę, że nie jest to zadanie na miarę człowieka, w każdym razie nie na moją”<sup>9</sup>. Tatarkiewicz nazywa siebie synop-tykiem, czyli współpatrzącym; jego realizm i epistemologiczny antyreduk-cjonizm prowadzi do stwierdzenia, że rzeczywistość istnieje obiektywnie i jest wieloaspektowa. Dwie koncepcje świata, jakie przewijały się w historii myśli: obiektywistyczna (człowiek jest częstką świata) i subiektywistyczna (świat powstaje w myśli ludzkiej) - są konieczne, zdaniem Tatarkiewicza, by nie zagubić się we wszechświecie. „Jak dotychczas jednak dualizm ten jest bardziej faktem niż tematem rozważań, przedmiotem teorii. Myślę, że on istnieje”<sup>10</sup>.

Na podstawie dygresji, ocen czy opinii zawartych m. in. w historycznych charakterystykach filozofów, można odtworzyć elementy Tatarkiewiczowskiego poglądu na świat. Do nich należą: przekonanie, że przeciwieństwa są zawarte w zjawiskach<sup>11</sup>, że zjawiska posiadają stałą naturę<sup>12</sup>, że rzeczy zmienne są w wiecznym ruchu<sup>13</sup>, a stałe własności przysługują tylko pojęciom<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*, I, 3; cyt. za: W. Tatarkiewicz: *O szczęściu*. Warszawa 1985, s. 5.

<sup>9</sup> Cyt. za: S. Kisielewski *Spotkanie z Władysławem Tatarkiewiczem*. „Tygodnik Powszechny” 28 (1974), nr 38, s. 2.

<sup>10</sup> M. Sadzewicz: „... a jednak żyję bez przerażenia”. Prof. W. Tatarkiewicz o reakcji człowieka na drugi rozkwit fizyki. „Stolica” 14(1959), nr 6 (579), s. 18.

<sup>11</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 34.

<sup>12</sup> Tamże, s. 27.

<sup>13</sup> Tamże, s. 87.

<sup>14</sup> Tamże.

Natomiast z funkcjonujących w tradycji filozoficznej systemów najbliższy jest mu - jak wyznaje - arystotelesowski<sup>15</sup>.

Na rzeczywistość, zdaniem profesora, składają się: natura, kultura i cywilizacja. Tę ostatnią określa Tatarkiewicz jako to wszystko, co ludzkość dodała do natury dla ułatwienia sobie życia. Przez kulturę zaś rozumie „przeżycia i czynności poszczególnych ludzi, którzy wydali cywilizację i z cywilizacji korzystają”. Cywilizacja obejmuje zatem wytwory, czynności, organizacje (ustrój kraju, prawa, moralność, wiarę i wiedzę) i ideologię warunkującą charakter wyżej wymienionych. Kultura oznacza subiektywny, wewnętrzny stan jednostki, opanowanie własnej natury, duchową nadbudowę nad cywilizacją.

Realizm i teza o kontrolnej funkcji naturalnego obrazu świata chronią Tatarkiewicza zarówno przed nadużyciami maksymalistów, jak i przesadną ostrożnością minimalistów, a wyżej przedstawione rozumienie rzeczywistości ma bardziej socjologiczny niż metafizyczny charakter. Bo też i stosunek filozofa do teorii bytu był nieufny: „Za każdą metafizyczną tezę - właśnie dlatego, że jest metafizyczna i wykracza poza stwierdzone fakty - można dawać argumenty *pro* i *contra*, a zarówno jedne jak i drugie nie mogą być nieodparte”<sup>17</sup>.

W pracy *Dzieje sześciu pojęć*, poświęconej analizie podstawowych zagadnień estetycznych, można natrafić również na terminy i problemy wchodzące w zakres klasycznej metafizyki, a więc: rodzaje bytów (naturalne i wytworzone), ich czynniki (elementy i forma), pięć pojęć oznaczanych nazwą „forma”, poglądy na powstanie świata (dualizm Boga i materii, emanacjonizm i kreacjonizm). Te badania profesora mają charakter głównie historyczny, ale są wyrazem jego swoistej refleksji metafizycznej - ostrożnej i pokornej, ale uważnej i wrażliwej. „Chciałem na podstawie historii wyjaśnić sobie, jakie są możliwości tego świata, możliwości myśli i twórczości”<sup>18</sup> - zanotuje we wspomnieniach. Jego pluralistyczna, antyredukcyjna filozofia ma charakter propedeutyki (ale i zawsze potrzebnej skłonny ku totalizacji myślicielom - „terapeutyki”) raczej niż rejestru metafizycznych rozstrzygnięć.

**2. 3. Aksjologia. 2. 3. 1. Aksjologia ogólna.** Określana przez Tatarkiewicza początkowo mianem „etyki” ogólna teoria wartości jest przez niego rozumiana jako teoria tych własności rzeczy, dzięki którym rzecz staje się dobrem (lub złem). Własność taka jest zjawiskiem do tego stopnia prostym,

<sup>15</sup> Zob.: S. Kisielewski, art. cyt.

<sup>16</sup> W. Tatarkiewicz: *Cywilizacja i kultura*. W: tenże: *Parerga*. Warszawa 1978, s. 71.

<sup>17</sup> Tenże: *Materializm*. W: *Świat i Życie. Zarys encyklopedyczny współczesnej wiedzy i kultury*. Lwów-Warszawa 1934-1936, t. III, szp. 534.

<sup>18</sup> Tenże: *Zapiski do autobiografii*. W: T. i W. Tatarkiewiczowie: *Wspomnienia*. Warszawa 1979, s. 157.

że niedefiniowalnym, poddającym się jedynie zabiegom oczyszczającym z funkcjonujących w potocznym uzusie językowym wieloznaczności. Stojąc na stanowisku epistemologicznej autonomii wartości i racjonalistycznego intuicjonizmu aksjologicznego (w sensie metodologicznym), Tatarkiewicz jest antynaturalistą (niemożliwe jest wyprowadzanie zdań o wartościach ze stwierdzeń o faktach), maksymalistą głoszącym obiektywizm i absolutyzm dobra i zła (wartości pozytywnej i negatywnej), zawsze ugruntowanych w złożonych, względnych i zmiennych przedmiotach. Finezyjna, wnikliwa analiza i krytyka relatywizmu i subiektywizmu etycznego stanowi główny walor pierwszego i najważniejszego dzieła filozofa z tego zakresu - *O bezwzględności dobra*.

Wartości w szerokim rozumieniu Tatarkiewicz dzieli na własne, wewnętrzne, bezwzględne (cenne same przez się, np. piękno, zdrowie) i wartości pochodne, zewnętrzne, względne, uzyskiwane przez rzeczy drogą kontaktu czy zależności od rzeczy wartościowych. Takie wartości własne jak poznawcze, moralne czy wartości uczuć - właściwe są tylko ludziom, podczas gdy wartości estetyczne (również zaliczane do własnych) odnoszą się także do rzeczy. Na pograniczu wartości ludzkich i rzeczowych Tatarkiewicz umiejscawia wartości vitalne.

Wspomnieć jeszcze trzeba o dokonanych przez profesora rozróżnieniu pięciu koncepcji dotyczących hierarchii wartości: 1) „niearchimedesowej”, ustanawiającej nieskończoną przepaść między wyższymi i niższymi wartościami (Tatarkiewicz bliski jest zaakceptowaniu nieskończonej przewagi dóbr moralnych nad pozostałymi); 2) „archimedesowej”, dopuszczającej przewagę wielu wartości niższego rzędu nad mniejszą ilością wartości wyższych; 3) odrzucającej różnicę między rodzajami wartości samych w sobie i uzależniającą pozycję indywidualnego dobra od jego wielkości; 4) relatywizującej wysokość wartości do subiektywnych ocen i upodobań podmiotu (Tatarkiewicz aprobuje takie podejście przy porównywaniu wartości pochodnych) i 5) negującej możliwość jakiegokolwiek hierarchii w wyniku przyjęcia założenia, że wartości w ogóle nie istnieją.

Najogólniejszy zarys porządku wartości w ujęciu Tatarkiewicza przedstawia Ryszard Wiśniewski: „<sup>1</sup> Wartości moralne —uczciwość i dobroć jako dwie podstawowe wartości dla tej dziedziny dóbr, <sup>2</sup> Wartości poznawcze (intelektualne) - prawda i twórczość; <sup>3</sup> Wartości estetyczne - piękno i jego odmiany w szerokim znaczeniu (są to wartości rzeczy będących przedmiotami przeżyć estetycznych); <sup>4</sup> Wartości hedoniczne (uczuciowe) - przyjemność i jej odmiany; <sup>5</sup> Wartości vitalne - życie, zdrowie, siły, uroda (na-



zywane także wartościami naturalnymi, zajmują go rzadko)”<sup>19</sup>. Podkreślane przez Tatarkiewicza trudności w każdorazowym formułowaniu sądów zdają się wskazywać, że powyższa hierarchia wartości choć obiektywna, nie jest bezwzględna, a już na pewno „w świecie bezwzględnych dóbr nie ma bezwzględnych reguł postępowania”<sup>20</sup>.

**2. 3. 2. Etyka.** Zdania etyczne, tworzone na bazie zdań pierwszych, mogą przybierać postać norm, przepisów, nakazów i zaleceń. Każda z tych postaci zakłada jakiś sąd wartościujący, na mocy którego funkcjonuje. I tak, Tatarkiewicz wyróżnia cztery rodzaje sądów etycznych: o dobrach lub wartościach, o słuszności, o moralności oraz o zasłudze. Sąd o wartości jest sądem prostym, ogólnym i abstrakcyjnym. Może mieć dwojaką postać: bądź stwierdza obiektywną własność na mocy kryterium oczywistości, bądź dotyczy dóbr nie będących dobrami samymi przez się, lecz środkami, warunkami lub zbiornikami dóbr. Sąd o wartości abstrahuje od danej sytuacji i rzeczy, jakiej dana cecha dotyczy. Sąd o słuszności jest sądem jednostkowym i odnosi się do konkretnego czynu wraz z jego skutkami, stwierdzając czy jest on najlepszy z możliwych. Sąd ten - jedyny z czterech - ma charakter normatywny, mimo że, ponieważ dotyczy działania i to działania w przyszłości, nieobca jest mu doza niepewności. Tatarkiewicz wyróżnia dwa sposoby rozumienia sądów o słuszności w dziejach etyki. Według jednego, zwanego przezeń stanowiskiem Brentany-Moore’a, sąd ten osiągamy przez porównanie sądów o dobrach, rachunek przyjemności i korzyści, własnych i cudzych interesów. Drugie stanowisko, reprezentowane przez Hume’a i Pricharda, podnosi rolę nakazów, „z których słuszności bezpośrednio bez żadnej kalkulacji zdajemy sobie sprawę” (nakazy uczciwości lub nakazy dobroci). O ile sąd o słuszności był sądem przed wyborem, o tyle sąd o moralności jest oceną intencji dokonywanego bądź dokonanego już czynu, zakładającą, iż sprawca winien się kierować kryterium słuszności. Sąd o zasłudze ma natomiast wymiar psychiczny - dotyczy wysiłku włożonego w słuszny i moralny postępek. Wysiłek bowiem dopiero jest warunkiem zasługi. Tatarkiewicz podkreśla równą wartość i wzajemną niesprowadzalność powyższych sądów, wynikającą z różnorodności spraw, jakich dotyczą.

Najprostsze i najogólniejsze zasady etyczne regulujące - zdaniem autora *Etycznych podstaw rewindykacji i odszkodowań* - ludzkie wybory to zasady sprawiedliwości, szczęścia i moralności, uzupełnione bardziej szczegółowymi: etyczną zasadą konsekwencji, zasadą mniejszej lub większej wytłumaczalności zła, zasadą powszechnej korzyści, moralnego uprawnienia, prawdziwej własności i słusznego prawa. Ważnym momentem w etycznej myśli

<sup>19</sup> R. Wiśniewski: *Podstawy aksjologii Władysława Tatarkiewicza*. W: *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów niezależnej myśli etycznej* (praca zbior. ). Lublin 1989, s. 303.

<sup>20</sup> W. Tatarkiewicz: *O bezwzględności dobra*. W: tenże: *Droga do filozofii...*, wyd. cyt., s. 289.

Tatarkiewicza jest teza o niesamodzielnosci zasady szczęscia. By stac sie celem etycznie slusznym, musi ona byc uzupełniona zasadą sprawiedliwosci (równowartość szczęscia każdego człowieka i każdego narodu) i zasadą moralności (konieczność skonfrontowania szczęscia z dobrem moralnym). W wyniku krytycznej analizy powszechnie funkcjonujących użyć, uczony konstruuje dwojaką, uwzględniającą subiektywno-obiektywny charakter tego znaczenia, definicję terminu „szczęście”: „Szczęściem jest trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z życia. Albo: jest nim życie dające trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie”<sup>21</sup>. Nie jest zatem szczęście dobrem pojedynczym, lecz u każdego człowieka różnym dóbr zespołem. Rozpatrując relację szczęscia i moralności, Tatarkiewicz dokonuje przeglądu możliwych i zaistniałych w historii stanowisk, wykazując ich błędy lub braki. Sam opowiada się (za Arystotelesem) za tezą, iż moralność jest jednym z czynników szczęscia. Miara życia ludzkiego może być także ideał doskonałości, a więc pełni i harmonii, osiągniętej przez zestrojenie różnorodnych zalet. Ideał ten również scala pozytywnie ludzkie życie, ale w odróżnieniu od szczęscia - na obiektywnym podstawie.

**2. 3. 3. Estetyka.** Analityczną, historyczno-filozoficzną estetykę Władysława Tatarkiewicza charakteryzuje pluralizm, tak w sferze koncepcji (przepisy, opisy, wyjaśnienia), przedmiotu (teoria piękna, dzieła sztuki oraz przeżycia), jak i w stanowisku wobec każdej z tych sfer. O pięknie rzeczy zaświadcza subiektywny wymiar upodobania względem obiektywnych własności przedmiotu: proporcji, odpowiedniości, subtelności, wdzięku, wzniosłości, malowniczości i poetyczności. Tatarkiewicz odrzuca, jako jednostronne: absolutyzm i uniwersalizm, spirytualizm i sensualizm estetyczny. Dziełem sztuki jest taki świadomy wytwór człowieka, zdolny wywoływać u odbiorcy przeżycia zachwytu, wzruszenia bądź wstrząsu, który albo odtwarza rzeczywistość, albo kreuje formy nowe, albo też wyraża przeżycia twórcy. Od dzieł plastycznych i muzycznych odróżnia Tatarkiewicz literaturę, jako jedyną dziedzinę artystyczną o funkcji semantycznej. Obok przeżyć *stricto sensu* estetycznych (postawa skupienia zmysłowego), uzasadnione mogą być przeżycia literackie (w skupieniu rozumowym), poetyckie (w marzeniu), a nawet czysto intelektualne (skupienie badawcze).

Anormatywny charakter Tatarkiewiczowskiej estetyki decyduje o jej umiarze i otwarciu, ale też - dzięki wnikliwości i precyzji analiz i kompleksowości ujęcia - przesądza o krytycznym stosunku filozofa do sztuki współczesnej późnym latom jego życia.

**2. 4. Historia filozofii.** „*Historia filozofii* - zauważa Mieczysław Milbrandt - została napisana tak, żeby ten, kto z nią obcuje, wszędzie mógł do-

szukać się jednostronności typowych dla danego poglądu na świat”<sup>22</sup>. Owe jednostronności to właśnie pary przeciwieństw, jakie w ramach najbardziej ogólnego podziału maksymalizm - minimalizm przewijają się w dziejach myśli w postaci kierunków i prądów filozoficznych: realizm - idealizm, materializm - spirytualizm, indywidualizm - uniwersalizm, substancjalizm - relacjonizm, empiryzm - racjonalizm, sceptyczny humanizm - personalizm.

Kolejnym działaniem w Tatarkiewiczowskiej teorii, porządkującym materiał pracy historyka, jest periodyzacja. Uczony przyjmuje trójczołowy podział dziejów filozofii naszego kręgu kulturowego (starożytność - średniowiecze - nowożytność), zgodny z powszechnym odbiorem historii cywilizacji kontynentu. Każda z tych er rozpada się na podobne podokresy: 1' analizy i rozwoju, 2' krytyki i oświecenia, 3' systemów, 4' szkół.

Niewątpliwy obiektywizm autora *Historii filozofii*, wynikający z analitycznego i semiologicznego podejścia do opracowywanych pojęć i systemów, z konsekwentnego śledzenia rozumowania, z konfrontacji założeń, przesłanek i wniosków - nie ogranicza jego prawa do sądów i ocen, a co za tym idzie - sympatii i niechęci. Wręcz przeciwnie - czyni zeń tym groźniejszego polemistę. I aczkolwiek forma tych krytyk i ich kultura sprawiają, że są mało zauważalne, to przewijają się przez całe dzieło uczonego. Kryterium preferencji i polemik tkwi w przyjętej teorii poznania i obrazie świata. Mianem „wielkich i bliskich” określił Tatarkiewicz dwóch filozofów: Arystotelesa i Pascala. Im też poświęcił szczególnie wiele uwagi, wydobywając wielowarstwowość metafizycznych, etycznych i estetycznych poglądów Stagiryty i rekonstruując podział i hierarchię dóbr u autora *Prowincjałek*.

Wspomnijmy w tym miejscu, że do dziś niedościgniona *Historia filozofii* Tatarkiewicza była pierwszą polską prezentacją całokształtu dziejów filozofii zachodnioeuropejskiej.

Niewątpliwą zasługą profesora jest też przypomnienie wybitnych polskich filozofów XIX stulecia, ukazanie ich wagi i aktualności także w naszych czasach, w *antologii Jakiej filozofii Polacy potrzebują*.

**2. 5. Historia estetyki.** Stworzenie tak pełnego obrazu całokształtu dziejów myśli estetycznej europejskiego kręgu kulturowego było możliwe dzięki przyjęciu przez Tatarkiewicza pionierskiej w tej dziedzinie metodologii „estetyki implikowanej”. Wydobyte niezwerbalizowanych założeń, norm i motywów praktyki artystycznej (szczególnie w uboższym w dywagacje artystycznoteoretyczne średniowieczu, ale i w nowożytności), odsłoniło nie tylko faktyczną ciągłość refleksji estetycznej, ale pozwoliło wydobyć relacje zachodzące między postulowanymi a realizowanymi dyrektywami w obszarze sztuk pięknych: zgodności w antyku i renesansie, rozbieżności w późnym

<sup>22</sup> Cyt. za: A. Łaszowski: *Dialog o Profesorze*. W: tenże: *Literatura i styl życia. Szkice, wspomnienia, rozmowy*. Warszawa 1985, s. 275.

gotyku i w dojrzałym baroku. Otwartość i pluralizm w rozumieniu podstawowych kategorii estetycznych zyskały potwierdzenie w materiale historycznym dzieł i traktatów, w analizie doksograficznej i systematycznej (szczególnie *Dzieje sześciu pojęć*).

**2. 6. Filozofia życia.** Na kartach rozpraw i traktatów Władysława Tatarkiewicza oraz w udzielanych przezeń wywiadach natrafiamy na wiele rozproszonych uwag i refleksji z pogranicza filozofii i psychologii, dotyczących człowieka, jego życia i spraw, przemijania, szczęścia i śmierci - jednym słowem zagadnień, które nazwać można ogólnym mianem szeroko pojętej myśli egzystencjalnej. Dywagacje o charakterze analitycznym przeplatają się tutaj z bardzo osobistymi wyznaniami, a dojrzałość i głębia tej refleksji pozwala mówić wręcz o Tatarkiewiczowskiej filozofii życia.

Preferowane przez uczonego (trzecie z przezeń wyróżnionych), rozumienie „życia ludzkiego” zaciera granicę między „moją” i „cudzą” egzystencją, poprzez położenie akcentu na ich wzajemne przenikanie i dopełnianie. Myśliciel rozróżnia trzy zasadnicze rodzaje ludzkich czynności: pracę, zabawę i tzw. stan trzeci. „Pracą (... ) w szerokim znaczeniu jest każda czynność wykonywana dla jakiegoś celu, który jest poza nią, a zabawą każda czynność, która ma swój cel w sobie”<sup>23</sup>. Mianem „stanu trzeciego” określa badacz wszystkie czynności i przeżycia posiadające wyłącznie przyczynę, a nie mające celu, a więc występujące w miłości, modlitwie, obcowaniu ze sztuką oraz w twórczości. Stanowią one „najbardziej osobistą postać egzystencji człowieka”. O ile tak ważne doświadczenie jakim jest miłość nie znalazło w dziele Tatarkiewicza szerszego opisu, to pojęcie samotności poddał on szczegółowej analizie<sup>24</sup>.

Profesor sformułował również (dynamiczną) teorię osobowości, typologię ludzkich charakterów. Połączył dwa przeciwstawne w tradycji filozoficznej spojrzenia na dyspozycje człowieka stwierdzając, że osobowość jednostki jest wynikiem wrodzonych uwarunkowań jego natury i nabytych, kształtowanych przez koleje życia. Ludzi można podzielić według ich potrzeb. I tak, przewaga chęci bycia kimś wyróżnia typ ambicjonalny, posiadania czegoś - posesywny, działania- aktywny, poznawania-kontemplacyjny (badawczy), jak najgłębszego i najczęstszego odczuwania - emocjonalny. Dążenia te stanowią zespół dyspozycji kierunkowych, istotnych dla zagadnienia szczęścia, przy czym tak w opisach teoretycznych, jak i refleksjach o sobie Tatarkiewicz występuje przeciwko wygórowanym ambicjom, akcentując rolę śmiałości, która (w odróżnieniu od odwagi, będącej cnotą) jest czynnym usposobieniem. Drugi rodzaj dyspozycji - instrumentalne, takie jak inteligencja, pamięć i inne

<sup>23</sup> W. Tatarkiewicz: *O szczęściu*, wyd. cyt., s. 166.

<sup>24</sup> Tamże, s. 236-237.

zdolności umysłowe, na szczęście - zdaniem badacza - wpływają pośrednio. Niemniej na temat pamięci Tatarkiewicz zamieścił kilka ważkich uwag, które raz jeszcze dają świadectwo dużej umiejętności wnikliwej obserwacji psychologicznej filozofa.

Uczony rozróżnia dwa powszechne i podstawowe podziały, które odnoszą się do naszego odbioru innych ludzi: na żywych i martwych oraz na wielkich i bliskich. Ważne, że w relacjach do odbieranych pod tym kątem ludzi „szacunek był i jest stosunkiem do wielkości, a zaufanie do bliskości”<sup>25</sup>.

Egzystencjalny aspekt myśli Tatarkiewicza zdobywa szczególnie piękny wyraz w refleksjach o czasie, przemijaniu, starości i śmierci. Subiektywna względność czasu, trudne zalety wielu późnego, przywiązanie do własnego życia i własnego „czasu straconego” - te wątki prowadzą filozofa do zagadnienia tragizmu: sytuacji, z której nie ma dobrego wyjścia. W wymiarze eschatologicznym uczony wyróżnia dwa tragizmy: niepewności (tragizm Pascala) i pewności negatywnej (tragizm egzystencjalistów). Jest jednak - zwierza się Tatarkiewicz - coś, co osłabia lęk przed śmiercią: zmęczenie, nasycenie, znużenie życiem, wynikające z ubytku sił i bogactwa doświadczeń.

**2. 7. Filozoficzna psychologia uczuć.** Tatarkiewiczowska definicja szczęścia, poprzez pojęcie zadowolenia, odwołuje się w nieunikniony sposób do psychiki człowieka, przede wszystkim do jego sfery emotywnej, zmuszając niejako badacza do uporządkowania i wyjaśnienia relacji zachodzącej między tak pojętym szczęściem a różnymi poziomami dodatnich (przyjemności) i ujemnych (przykrości) stanów uczuć ludzkich. Przedmioty wzbudzające przyjemność, sprowadzone do kilku podstawowych, typowych grup, stają się następnie kryterium klasyfikacji typów ludzkich, okresów ludzkiego życia, ras i kultur, epok dziejowych, kierunków filozoficznych, teorii szczęścia i ludzkich o nim marzeń. Stany przyjemne o szczególnej intensywności noszą nazwę radości i zadowolenia; przechodzą często w trwałe nastroje, które badacz określa odpowiednio słowami „wesołość” i „pogoda”. Jednakże „nie jest wcale konieczne by szczęśliwy był wesoły”. Natomiast cenną cechą charakteru jest poczucie humoru. Psychologicznie rozumiane szczęście przejawia się najjaskrawiej w maksymalnych postaciach radości i zadowolenia, tj. w upojeniu (największe napięcie i podniecenie psychiczne) lub w ukojeniu (błogość, zupełne odprężenie pogodne i melancholijne).

Tatarkiewicz dokładnie analizuje złożoną i często paradoksalną relację szczęścia i przyjemności konstatując: „Nie jest prawdą, że szczęście osiąga się zawsze przez przyjemności. Ale tak samo nie jest prawdą twierdzenie stoickie, że poprzez przyjemności nie można w ogóle szczęścia osiągnąć”.

Tenże: *Wielcy i bliscy*. W: tenże: *Parerga*, wyd. cyt., s. 134.

<sup>26</sup> Tenże: *O szczęściu*, wyd. cyt., s. 99.

Podobnie jak przyjemności, przykrości mogą mieć charakter wrażeniowy (cielesny) bądź wyobrazeniowy (duchowy). Cierpienie jest w Tatarkiewiczowskim układzie pojęć przeciwieństwem radości, tak jak zmartwienie - negatywnym odpowiednikiem zadowolenia. Cierpienie jest również do szczęścia potrzebne. Związane jest często z wysiłkiem niezbędnym do osiągnięcia uszczęśliwiającego celu. Stanowi kontrastowe względem zadowolenia, a przez to wzmacniające je odczucie rzeczywistości. Pobudza psychikę człowieka, wyrywa go ze smętnej zazwyczaj stagnacji uczuć. A także, zauważa myśliciel, „samo przez się cierpienie ma dla niektórych ludzi ładunek radości”. Źródła szczęścia to przede wszystkim: fakt życia, dobra zewnętrzne, ich ilość, same wyobrażenia dóbr realnych, przedmioty bezinteresownego upodobania, uczucia żarliwe, przyjemna praca. Ale zadowolenie z życia zależy nie tylko od okoliczności zewnętrznych, lecz także od charakteru, osobowości człowieka: „charakter człowieka stanowi jego fatum wewnętrzne”<sup>27</sup>. Za Bertrendem Russellem wymienia Tatarkiewicz osiem „przyczyn nieszczęścia” podkreślając, że najtrudniejsze do usunięcia są przeszkody psychiczne: lęki i kompleksy, gdyż terapia racjonalnej perswazji ma w sferze emocjonalnej ograniczoną skuteczność, a wyrugowanie źle funkcjonujących dyspozycji wiąże się często z likwidacją tych, które powodują radości. Konstatacją godną zaiste mędrca jest i ta, iż „teorie, jakie ludzie na ten [usunięcia przeszkód na drodze do szczęścia - R. W.] temat tworzą, zarówno laicy, jak i filozofowie, są budowane na podstawie własnego doświadczenia i mogą nie odpowiadać doświadczeniom innych ludzi”<sup>28</sup>.

**3. Historia sztuki.** Zainteresowania Władysława Tatarkiewicza dziejami sztuki, choć również wielostronne, nie przybrały jednak postaci opracowania równie całościowego, co *Historia filozofii* i *Historia estetyki*. Niemniej monografie polskich artystów i dzieł (głównie z okresu XVII-XIX w. ) mają wartość nie tylko ze względu na swój pionierski charakter, ale i na wciąż nieprześcignioną wnikliwość, kompetencję i kompleksowość ujęcia. W powszechnej świadomości Tatarkiewicz jest znawcą klasycyzmu warszawskiego i wileńskiego, badaczem stylu stanisławowskiego i jego najsłynniejszego przykładu, Łazienek Warszawskich. Pamiętać jednak trzeba również o studiach poświęconych takim obiektom, jak Królikarnia czy Pałac Staszica, oraz takim artystom, jak Jakub Tatarkiewicz, Dominik Merlini, Aleksander Orłowski, Stanisław Noakowski czy August Zamoyski.

Wybitnym wkładem uczonego do dziejów polskiej sztuki było wyodrębnienie dwóch typów w architekturze sakralnej XVI w.: lubelskiego i ka-

<sup>27</sup> Tamże, s. 341-342.

<sup>28</sup> Tamże, s. 272.

liskiego, omówienie trzech dworów podlaskich i opisanie typu nagrobka z figurami kłęzącymi.

Nie dziwi też chyba, że wszechstronny umysł humanisty przyciągały również tak odległe od siebie zjawiska, jak barokowa architektura Brazylii, twórczość Witkacego czy malarstwo Paula Cezanne'a i Władysława Strzebińskiego.

Odnotujmy także szkice metahistoryczne: *Rozwój w sztuce*, *O pojęciu typu w architekturze*, *Uwagi o potrzebach historii sztuki* czy *O znaczeniu terminu klasycyzm*.

**4. Język i styl.** Rzadką u filozofów, a u Tatarkiewicza mającą wymiar bezsprzecznie artystyczny, jest stylistyczna strona jego twórczości (ale także dydaktyki mówionej). Postulowany przezeń i realizowany ład myślenia znajduje wyraz w prostocie słownictwa, przejrzystości dystynkcji, elegancji stylu. Rzeczowość i jasność, oszczędne stosowanie przymiotników, używanie konstrukcji paralelnych, „architekturyzacja” składni i sekwencji zdań oraz muzyczna wrażliwość językowa szarmonizowana z logiką wywodu stawiają go w rzędzie luminarzy polskiej literatury.

**V. UCZNIOWIE.** Długa i bogata działalność dydaktyczna profesora Władysława Tatarkiewicza uczyniła zeń ojca polskiej dwudziestowiecznej inteligencji. Dość wymienić choćby kilka nazwisk: Maria i Stanisław Ossowsky, Jan Salamucha, Stefan Świeżawski, Bolesław Miciński, Jerzy Pelc czy Andrzej Nowicki. A przecież z wykładami uczonego stykały się dziesiątki wybitnych przedstawicieli filozofii, psychologii, historii, literatury, sztuki, stanowiące przekrój przez ideowe i polityczne orientacje jakże wielu pokoleń polskiego społeczeństwa. Formacyjny charakter działalności nauczycielskiej Tatarkiewicza w dwudziestoleciu międzywojennym wzbogaci się o wymiar intelektualnie i moralnie terapeutyczny dla wielu z tych, którym dane było dojrzewać w ideologicznym kanonie jałowego doktrynerstwa marksistowskiego, ale również i tych, którzy szansę wolności intelektualnej upatrywali w tomizmie roszcującym sobie absolutystyczne w istocie pretensje do wiekuistej uniwersalności.

**VI . KOMENTARZ.** Zakres, charakter, fundamentalna ranga i niezwykła recepcja dorobku Władysława Tatarkiewicza sprawiają, że nie sposób bez niego wyobrazić sobie dwudziestowiecznej filozofii polskiej. Zestawienie ważniejszych reakcji polemicznych wobec poszczególnych aspektów dzieła tego iście renesansowego humanisty przedstawia w sumarycznej formie Jacek J. Jadacki (1986). W tym miejscu zatem nadmienimy tylko o problematyczności Tatarkiewiczowskiego rozumienia i oceny doskonałości moralnej. Utożsamiając ją z egocentrycznym perfekcjonizmem i przeciwstawiając ek-

strawersyjnej z istoty życzliwości i dobroci dla innych, uczony zapoznaje, jak sądzę, chociażby tak ważny dla naszej tradycji kulturowej ideał doskonałości chrześcijańskiej, który w swym głębokim (choć, co prawda, rzadko w praktyce podejmowanym a i doktrynalnie fałszowanym) sensie warunkuje czy wręcz utożsamia sens doskonałości z otwartą i oddaną postawą wobec bliźniego, uwrażliwiając na właściwe starożytnym koncepcjom życia, a podnoszone przez Tatarkiewicza zagrożenia purystyczną autokreatywnością motywowaną ambicjonalnie. Wspomnijmy również o zazwyczaj niedostrzeganej (a zapewne uwarunkowanej konstytucją fizyczną myśliciela) nieobecności muzyki i muzykologii w życiu i twórczości naszego estetyka i estety.

Nie sposób na koniec nie powtórzyć wielokroć formułowanej opinii, że prawdziwa wielkość tego skądinąd obcego spektakularnym ekscesom intelektualnym filozofa polega na niezwyklej harmonijności jego pisanego i przeżytego dzieła. Bogaty, mądry humanizm, który realizował swym życiem w sposób zaiste wyjątkowy, wyróżnia go spośród licznych grona wyrobników filozoficznych epoki wysokiej (i egzystencjalnie wyjąłwiającej) specjalizacji.

### Streszczenie

Władysław Tatarkiewicz (1886-1980) - filozof, historyk filozofii, estetyki i sztuki był postacią, której życie i dzieło odegrało pierwszoplanową rolę w formowaniu polskiej elity intelektualnej XX wieku. Jego filozofię rozsądku charakteryzuje realizm, nieufny stosunek do rozwiązań metafizycznych, krytyczny rozbiór pojęć (szczególnie z zakresu etyki, estetyki i psychologii filozoficznej), systematyzm oraz historyczną erudycją bogaty pluralizm. Zaproponował nową klasyfikację nauk, metodologię analizy pojęć i teorii oraz badań historycznych, własną koncepcję szczęścia, teorię sądów etycznych, wnikliwą argumentację obiektywizmu i absolutyzmu aksjologicznego przy relatywizmie reguł słusznego postępowania. Jego estetykę cechuje pluralizm, analitycyzm i historyzm. Jest autorem pierwszej w Polsce i wciąż nieodścignionej prezentacji dziejów filozofii europejskiego kręgu kulturowego. Monumentalna *Historia estetyki* Tatarkiewicza, dzięki zastosowaniu przezeń nowatorskiej metodologii „estetyki implikowanej”, stanowi fundamentalne dzieło z tego zakresu w skali światowej. Jako historyk sztuki położył podwaliny pod badania nad architekturą polską XVI oraz przełomu XVIII i XIX wieku. Język i styl jego prac zapewniły mu trwałe miejsce w literaturze polskiej. Wszechstronność, harmonia, tolerancja i niezłomność moralna nadają życiu Władysława Tatarkiewicza charakter swoistego dzieła sztuki, będącego urzeczywistnieniem humanizmu i mądrości filozofa.



## Zusammenfassung

Wladyslaw Tatarkiewicz (1886-1980) - Philosoph, Historiker der Philosophie, der Ästhetik und Kunst war die Person, deren Leben und Werk die Hauptrollen in der Formation der polnischen, intellektuellen Elite des 20. Jahrhunderts spielten. Seine Philosophie der Vernunft charakterisiert der Realismus, mißtrauisches Verhältnis zu den metaphysischen Lösungen, kritische Zerlegung der Begriffe (vor allem aus dem Bereich der Ethik, der Ästhetik und der philosophischen Psychologie), der Systematismus und der reich an historischer Gelehrsamkeit Pluralismus. Er hat die neue Klassifikation der Wissenschaften, die Methodologie der Begriff - und Theorieanalyse sowie der historischen Forschungen, eigene Konzeption des Glücks, die Theorie der ethischen Meinungen, tiefgründige Argumentation des Objektivismus und des axiologischen Absolutismus bei dem Relativismus von Regeln einer richtigen Handlung vorgeschlagen. Seine Ästhetik kennzeichnet Pluralismus, Analytismus und Historismus. Er ist der Autor der in Polen ersten und immer noch unübertrefflichen Präsentation der Geschichte der Philosophie des europäischen Kulturkreises. Monumentale *Geschichte der Ästhetik* von Tatarkiewicz bildet - dank der von ihm verwendeten, neuartigen Methodologie der „Ästhetik *implicite*“ - das fundamentale Werk aus diesem Bereich im Weltmaßstab. Als Kunsthistoriker hat er die Grundlagen der Forschungen nach der polnischen Architektur des 16. Jahrhunderts und um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert geschaffen. Die Sprache und der Stil seiner Arbeiten haben ihm eine feste Position in der polnischen Literatur gesichert. Allseitigkeit, Harmonie, Toleranz und moralische Beständigkeit geben dem Leben von Wladyslaw Tatarkiewicz den Charakter eines eigenartigen Kunstwerkes, das die Verwirklichung des Humanismus und der Klugheit des Philosophen ist.



ZOFIA MAJEWSKA  
UMCS w Lublinie

## ROMAN INGARDEN

**I. DZIEŁA.** *Szkice z filozofii literatury*. Łódź 1947<sup>1</sup>; *Spór o istnienie świata*, t. 1. Kraków 1947, t. 2, Kraków 1948; *Das literarische Kunstwerk*, 2. Aufl. Tübingen 1960; *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst*. Tübingen 1962; *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I. Tübingen 1964, Bd. II, Tübingen 1965; *Przeżycie, dzieło, wartość*. Kraków 1966; *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerk*. Tübingen 1968, także Darmstadt 1968; *Erlebnis, Kunstwerk und Wert*. Tübingen 1969, także Darmstadt 1969; *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Stuttgart 1970; *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972; *Über die kausale Struktur der realen Welt. Der Streit...* III. Tübingen 1974.

W 1957 roku PWN w Warszawie rozpoczęło edycję *Dzieł filozoficznych* Ingardena. Wydano następujące pozycje: *Studia z estetyki*, t. 1 1957, t. 2 1958, t. 1-2 wyd. 2, 1966, t. 3 1970; *O dziele literackim*, tłum. M. Turowicz, 1960, wyd. 2, 1988; *Spór o istnienie świata*, wyd. 2, t. 1 1960, t. 2 1961; *Z badań nad filozofią współczesną*, 1963; *U podstaw teorii poznania*, 1971; *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, 1972; *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Półtawski, 1974; *O poznawaniu dzieła literackiego*, tłum. D. Gierulanka, 1976; *Spór o istnienie świata*, t. III, tłum. D. Gierulanka, 1981; *Wykłady i dyskusje z estetyki*, oprac. A. Szczepańska, 1981; *Spór...*, t. I-II, wyd. 3 zmien., fragm. tłum. D. Gierulanka, 1987; *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, 1989; *Studia z teorii poznania*, oprac. A. Węgrzecki, 1995.

**II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA.** A. T. Tymieniecka: *Essence et Existence*. Paris 1957; *For Roman Ingarden*, ed. A. T. Tymieniecka, 's-Gravenhage 1959; *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, red. Z. Żarnecka. Warszawa - Kraków 1964; *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”. Warszawa 1972 [bibliografia 1915-1971]; W. Schopper: *Das Seiende und der Gegenstand*. München 1974; *Roman Ingarden and Contemporary Polish Aesthetics*, ed. P. Graff, S. Krzemiń-Ojak. Warszawa 1975; *Ingardeniana*, ed. A. T. Tymieniecka. „Analecta Husserliana” Vol. IV 1976; *Ingardeniana II*, ed. H. H. Rudnick, ibid. Vol. XXX 1990 [bibliografia 1915-1989]; *Ingardeniana III*, ed. A. T. Tymieniecka, ibid., Vol. XXXIII 1991; B. Kotowa: *Założenia filozoficzne programu*

<sup>1</sup> Wymieniam tylko powojenne polskie i niemieckie (redakcje autorskie) książki.

*badań literackich Romana Ingardena*. Warszawa-Poznań 1980; B. -O. Song: *Das Kausalproblem bei Roman Ingarden*. Tübingen 1980; J. W. Sama: *Fenomenologia Romana Ingardena na tle filozofii Edmunda Husserla*. Kielce 1981; A. Szczepańska: *Estetyka Romana Ingardena*. Warszawa 1989; A. Nowak: *Ingarden contra Ingarden*. Kraków 1990; J. Barski: *Die Strukturen der ästhetischen Kommunikation in Denken von Roman Ingarden*, s. 1. 1992; D. Ulicka: *Ingardenowska filozofia literatury*. Warszawa 1992; *Estetyka Romana Ingardena*, red. L. Sosnowski. Kraków 1993; M. Gołaszewska: *Roman Ingarden. Człowiek i dzieło, Roman Ingarden. The Man and his Work*. Kraków 1993; J. Hartman: *Sposób istnienia rzeczy materialnej według „Sporu o istnienie świata” Romana Ingardena*. Lublin 1993; A. Tyszczyk: *Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena*. Lublin 1993; *Kunst und Ontologie*, Hrsg. W. Galewicz, E. Ströker, W. Stróżewski. „Elementa” 62, 1994; *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, red. B. Skarga. Warszawa 1994, s. 164-185; *Spór o Ingardena*, red. J. Dębowski. Lublin 1994; Z. Majewska: *Książeczka o Ingardenie*. Lublin 1995; B. Ogrodnik: *Ontologia czasu konkretnego*. Katowice 1995; R. Poczobut: *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego*. Lublin 1995; *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzecki. Kraków 1995; *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki. Warszawa - Kraków 1995; *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht/Boston/London 1997, s. 348-350; Krzysztof Okopień: *Uprzedmiotowanie: krytyka ontologii Romana Ingardena*. Warszawa 1997; *Wielcy filozofowie polscy*. Warszawa 1997, s. 163-178.

**III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE.** Roman Witold Ingarden (5 II 1893 - 14 VI 1970) urodził się i zmarł w Krakowie. Jego droga do filozofii - jak sam podkreślał - wiodła przez literaturę, która szczególnie go interesowała w czasach młodości. Uznał, że prace dotyczące literatury pozbawione są podstaw metodologicznych. Rozpoczął studia filozoficzne z zamiłowania oraz matematyczne i fizyczne ze względów zarobkowych (7 X 1911-11IV 1912, Uniwersytet Lwowski). Rozczarowanie spowodowane zwłaszcza sposobem wykładania matematyki skłoniło go do podjęcia decyzji o studiach zagranicznych. Po zasięgnięciu porady K. Twardowskiego wyjechał do Getyngi. Studiował filozofię (u E. Husserla, A. Reinacha, H. Maiera, L. Nelsona), psychologię (u G. E. Müllera), matematykę (m. in. u D. Hilberta). Ingarden przebywał na uniwersytetach w Getyndze (29 IV 1912-14 X 1914, 6 V 1915 - 17 IV 1916), Wiedniu (23 X 1914 - 5 V 1915) i Fryburgu Badeńskim (13 V 1916-18 X 1917). Miał okazję słuchać M. Schelera, który w Getyndze wygłosił dwie serie wykładów prywatnych. W czasach fryburskich zaprzyjaźnił się z E. Stein. W styczniu 1918 roku obronił we Fryburgu

rozprawę doktorską *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. Poza filozofią przedmiotami egzaminacyjnymi były matematyka i fizyka.

Po powrocie do Polski Ingarden pracował jako nauczyciel w gimnazjach w Lublinie, Warszawie, Toruniu i Lwowie. Po uzyskaniu habilitacji na podstawie rozprawy *Essentiale Fragen* (27 VI 1924) rozpoczął wykłady jako docent na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (od 1925 r.). Od września 1927 r. do marca 1928 r. przebywał na zagranicznym stypendium. Spotkał F. Kaufmanna, E. Stein, H. Conrad-Martius, przeprowadził we Fryburgu rozmowy z Husserlem, w Marburgu z M. Heideggerem. W Paryżu uczęszczał na wykłady P. Janeta i E. Le Roya. Dopiero w grudniu 1933 roku otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego Katedry Filozofii Uniwersytetu Jana Kazimierza.

W czasie II wojny światowej filozof pełnił funkcję profesora w Katedrze Germanistyki we Lwowskim Uniwersytecie Państwowym im. I. Franki. Wykładał historię literatury niemieckiej i teorię literatury. Od stycznia 1942 do czerwca 1944 r. uczył matematyki w Szkole Technicznej dla Polaków. Uczestniczył też w tajnym nauczaniu uniwersyteckim i napisał dwa tomy *Sporu o istnienie świata*. H. Michejda skomentowała ten fakt słowami: „Trudno by było w kronikach współczesnej filozofii znaleźć coś dającego się z tym porównać”<sup>2</sup>.

W czerwcu 1944 roku Ingarden przybył do Pieskowej Skały, gdzie pozostał aż do wyzwolenia Krakowa. Pod koniec stycznia 1945 roku nadeszło zaproszenie do prowadzenia wykładów na Uniwersytecie Jagiellońskim. Rozpoczął je w marcu jako „zagraniczny profesor”. Organizacja Uniwersytetu Wrocławskiego (obsada katedr) odbywała się z jego współudziałem. Niepewna sytuacja w Krakowie sprawiła, że zastanawiał się nad przeniesieniem do Wrocławia. Jednakże po otrzymaniu nominacji na profesora nadzwyczajnego (12 VI 1946) objął II Katedrę Filozofii na UJ. Wykładał do końca czerwca 1950 r. Od grudnia 1949 r. sprawował opiekę nad Katedrą Filologii Germańskiej. W listopadzie 1950 r. otrzymał płatny urlop do czasu zlikwidowania zajmowanej przez niego katedry. Prośba J. Kleinera o przeniesienie Ingardena do Katedry Logiki nie odniosła rezultatu. W listopadzie 1952 r. formalnie został przeniesiony do Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Nadal obowiązywał go zakaz prowadzenia zajęć dydaktycznych. Wykłady rozpoczął ponownie w marcu 1957 r., a we wrześniu tegoż roku powierzono mu jednomyślnie kierownictwo Katedry Filozofii UJ. Sprawował je do momentu przejścia na emeryturę w 1963 roku. W 1961 r. zorganizował Sekcję Estetyki w Krakowskim Oddziale Polskiego Towarzystwa

<sup>2</sup> H. Michejda: *Whitehead i Ingarden*. W: *Szkice filozoficzne*, op. cit., s. i5.

Filozoficznego. W ramach tej sekcji odbyło się 45 posiedzeń, w których uczestniczyli m. in. historycy i teoretycy literatury oraz sztuk plastycznych.

Władysław Tatarkiewicz napisał o Ingardenie: „... we Lwowie uformował siebie, a w Krakowie uformował szkołę, polską szkołę fenomenologiczną”<sup>3</sup>. Ingarden brał udział w wielu międzynarodowych kongresach filozoficznych i estetycznych. Wygłaszał odczyty w polskich i zagranicznych towarzystwach naukowych oraz uniwersytetach. Wspomnę jedynie o dwu dłuższych pobytach w USA (IX 1959 - I 1960) oraz w Norwegu (IX - XI 1967). Należał do Międzynarodowego Towarzystwa Fenomenologicznego, Amerykańskiego Towarzystwa Estetycznego. Otrzymał nagrodę im. Jurzykowskiego w USA w 1966 roku oraz dyplom Gottfried-von-Herder-Preis w Austrii w 1968 roku.

**IV. POGLĄDY.** Najważniejszą rolę dla rozwoju naukowego Ingardena odegrało spotkanie z filozofią fenomenologiczną; z Edmundem Husserlem oraz grupą jego getyńskich i fryburskich uczniów. Nie przesądziło ono wszakże rezultatów Ingardenowskich badań. Ingarden, pomimo szacunku żywionego dla swego nauczyciela, bardzo wcześnie przeciwstawił się jego autorytetowi i budował własną filozofię, w dużej mierze zainspirowaną tym, co uważał za słabość Husserlowskiego stanowiska. Polemika z Husserlem zaowocowała na dwu planach jego rozważań: w bezpośrednich wypowiedziach na temat Husserlowskiej filozofii<sup>4</sup> i w kontrpropozycji teoretycznej, którą określono mianem drugiej fenomenologii<sup>5</sup>.

Ingarden przejął od Husserla pojmowanie filozofii jako nauki ścisłej i niepowątpiewalnej. Husserl określał filozofię jako opisową naukę dotyczącą „istoty transcendentalnie czystych przeżyć”<sup>6</sup>. Redukcja fenomenologiczna, poprzez zawieszenie naturalnego przeświadczenia o istnieniu świata realnego i uchylenie dogmatyzmu nauk szczegółowych, umożliwia dotarcie do niepowątpiewalnej poznawczo sfery - czystej świadomości. Jest ona sferą pełnych sensu aktów intencjonalnych. Zadaniem transcendentalnej fenomenologii jest prześledzenie, w jaki sposób czystej świadomości konstituuje się sens jej korelatów. Ingarden zgłasza zastrzeżenia zarówno wobec redukcji transcendentalnej, jak i wobec rozważań konstytutywnych. Husserl, według Ingardena, za wąsko pojmuje przedmiot badań filozoficznych - ogranicza je

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz: *Roman Ingarden*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena*, op. cit., s. 55.

<sup>4</sup> Por. *Z badań nad filozofią współczesną*, op. cit., s. 383-628; E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa 1982, s. 237-291; *Wstęp do fenomenologii Husserla*, op. cit.; *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?* „*Studia Filozoficzne*” 4-5 1970, s. 3-14.

<sup>5</sup> Por. A. T. Tymieniecka: *Editorial: The Second Phenomenology*. W: *For Roman Ingarden*, op. cit., s. 1-5; A. B. Stępień: *O filozofii Romana Ingardena*. „*Ruch Filozoficzny*” 2-4, 1964, s. 153-159; A. Półtawski: *Czysta świadomość a antologia Ingardena*, ibid., 1, 1972, s. 11-14.

<sup>6</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 233.

do zakresu poznania przeżyć immanentnych i ich intencjonalnych odpowiedników. Ponadto już w punkcie wyjścia przesądza rozwiązanie problemu zależności świata realnego od czystej świadomości. Ingarden utrzymuje zasadę bezpośredniego doświadczenia i wynikającą z niej metodę opisu fenomenologicznego oraz badania eidetyczne. Nawet zachowane wątki Husserlowskiego programu ulegają istotnej modyfikacji.

Najczęściej dokonania Ingardena sytuowane są w obrębie trzech działów filozofii: ontologii, teorii poznania i estetyki<sup>7</sup>. Poprzestanę na tej schematycznej strukturyzacji.

**1. Ontologia.** Systematycznym wykładem Ingardenowskiej ontologii jest *Spór o istnienie świata*. Przygotowaniem do niego były: *Essentiale Fragen* wprowadzające odróżnienie pojęcia idei (*eidos*) i istoty (*Wesen*) oraz zarysowujące teorię idei; *Bemerkungem zum Problem Idealismus-Realismus* (1929), w których Ingarden wyszczególnił trzy grupy zagadnień filozoficznych (ontologiczne, metafizyczne i teoriopoznawcze) oraz rozróżnił sposoby istnienia i momenty bytowe jako podstawowe pojęcia ontologii egzystencjalnej. Bardziej szczegółowe kwestie ontologiczne omówił w dziełach: *Das literarische Kunstwerk* (1931, ontologia przedmiotu czysto intencjonalnego); *Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes* (1935, ontologia formalna samoistnego przedmiotu indywidualnego).

Ontologia pojmowana jako nauka o możliwych sposobach istnienia zajmuje w badaniach filozofa pozycję wyróżnioną. Nie zawiera ona sądów egzystencjalnych (nie twierdzi, co faktycznie istnieje). Ingarden wyróżnia następujące dziedziny istnienia: dziedzinę przedmiotów indywidualnych, dziedzinę idei, dziedzinę jakości idealnych<sup>8</sup>. Pojęcie istoty odnosi do przedmiotów indywidualnych (samoistnych i niesamoistnych)<sup>9</sup>. W różnych przedmiotach indywidualnych stwierdzamy identyczność określonych momentów, wyznaczających pewien ich zakres. Ten dobór identycznych momentów, któremu odpowiada wiele indywidualnych egzemplifikacji, określa filozof mianem idei. Idee cechują się dwustronnością budowy: jako idee mają charakterystyczną budowę różniącą je od przedmiotów indywidualnych oraz od jakości idealnych; są ideami czegoś, czyli różnią się między sobą zawartością, wyznaczając zakres „podpadających pod nie” przedmiotów indywidualnych. Ontologia bada jedynie zawartość idei i konieczne związki po-

7 Najbardziej ambitną próbę wniknięcia w strukturę dokonań filozoficznych Ingardena zaprezentowała Gierulanka. Wyróżniając ontologię, epistemologię, metodologię, logikę, filozofię języka, estetykę i teorię sztuki, aksjologię, antropologię i studia krytyczne, zilustrowała graficznie relacje pomiędzy nimi. Por. id.: *Filozofia Romana Ingardena*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena*, op. cit., s. 71-90.

<sup>8</sup> Por. *Spór...*, t. I, wyd. 3, op. cit., s. 50.

<sup>9</sup> Por. *ibid.*, t. II, cz. 1, s. 367-369.

między jakościami idealnymi. Jakości idealne występują w zawartości idei w postaci stałych i zmiennych - egzystencjalnych, formalnych i materialnych. W sferze faktów nie może istnieć nic, co byłoby sprzeczne z czystymi możliwościami. Badania ontologiczne powinny stanowić początek wszelkiego rozważania filozoficznego. Są też teoretycznie wcześniejsze i ogólniejsze od nauk szczegółowych. Ontologia stanowi filtr eliminujący problemy i rozstrzygnięcia niespójne z ideą badanych przedmiotów. Posługuje się aprioryczną analizą zawartości idei, ale nie traci związku z szeroko pojętym doświadczeniem. Poznanie aprioryczne jakości idealnych pojmowane jest przez Ingardena intuicyjnie, co umożliwia ontologii wyznaczenie szerokiego zakresu badań. Poznanie zależności pomiędzy jakościami idealnymi obejmuje zarówno widzenie istotnościowe, jak i pewne operacje myślowe. Jest zatem czymś pośrednim pomiędzy intuicją eidetyczną a dedukcją. Operacje myślowe nie mogą być odseperowane od intuicji, ich wyniki muszą być potwierdzone przez ponowne akty bezpośredniego doświadczenia<sup>10</sup>.

Ponieważ każdy przedmiot możemy rozpatrywać ze względu na jego sposób istnienia, budowę formalną (formą jest to, co niejakościowe w przedmiocie - np. bycie podmiotem własności, bycie własnością) i uposażenie jakościowe (własności, które przedmiotowi przysługują), zatem rozważania ontologiczne muszą objąć trzy obszary: egzystencjalny, formalny i materialny. Sposób istnienia daje się w przedmiocie wyodrębnić jedynie abstrakcyjnie. Jednakże nie jest on czymś prostym, lecz stanowi swoistą całość, w której - na drugim szczeblu abstrakcji - można wyróżnić momenty bytowe. Filozof wyszczególnia następujące momenty bytowe: samoistność (autonomia) i niesamoistność (heteronomia), pierwotność i pochodność, samodzielność i niesamodzielność, niezależność i zależność, trwałość i kruchość, aktualność i nieaktualność, nieszczelinowość i szczelinowość. Dopuszczalne kombinacje momentów bytowych wyznaczają możliwe sposoby istnienia: byt absolutny (ponadczasowy); byt pozaczasowy (idealny); byt czasowy (realny) w trzech odmianach (przeszłej, teraźniejszej i przyszłej); byt czysto intencjonalny<sup>11</sup>. Ontologia formalna obejmuje zagadnienia dotyczące: samoistnego przedmiotu indywidualnego (jednostronność budowy formalnej, pełnia uposażenia jakościowego); przedmiotu czysto intencjonalnego (dwustronność budowy formalnej, miejsca niedookreślenia w zawartości tegoż przedmiotu); idei (dwustronność budowy, stałe i zmienne<sup>12</sup> w zawar-

<sup>10</sup> Por. *U podstaw teorii poznania*, op. cit., s. 285 (poznanie aprioryczne *sensu stricto* i *sensu largo*), 290-291, 310, 338.

<sup>11</sup> Por. *Spór...*, t. I, op. cit., s. 244-249.

<sup>12</sup> Zmiennych w zawartości idei Ingarden nie utożsamia z miejscami niedookreślenia przedmiotu czysto intencjonalnego. Zmienne nie są prostym brakiem pewnych momentów przedmiotowych, lecz konkretyzacją możliwości wyznaczonych przez stałe zawartości idei (Por. *ibid.*, t. II, cz. 1, s. 230-231).



tości); stanu rzeczy; stosunku; istoty przedmiotu indywidualnego; tożsamości przedmiotu trwającego w czasie; formy czystej świadomości. Należy podkreślić, że esencjalizm Ingardena nie wyklucza zmienności przedmiotów trwających w czasie, gdyż wprowadza on pojęcie tożsamości dynamicznej. Ponieważ świat realny zdaje się stanowić pewną całość wyższego rzędu (wielość przedmiotów indywidualnych powiązanych pewnymi relacjami), konieczne stają się rozważania nad dziedzinami przedmiotowymi i formą świata.

Dla ukonstytuowania się jedności świata realnego istotne znaczenie ma sieć związków przyczynowo-skutkowych, dlatego Ingarden osobny tom poświęcił zagadnieniom determinizmu. Wskazał na trudności, do jakich prowadzi łączenie pojmowania czasu jako matematycznego jednorodnego *continuum* z przekonaniem o różnicy czasowej między przyczyną a skutkiem. Autor traktuje teraźniejszość jako rozciągłą i wbrew powszechnym opiniom opowiada się za równoczesnością bezpośredniej przyczyny i jej skutku. Dowodzi też niesprzeczności tego twierdzenia z umiarkowanym determinizmem.

Podstawą poznania filozoficznego jest ontologia, ale celem jest metafizyka jako nauka o istocie całości faktycznie istniejącego bytu. Formułuje ona sądy egzystencjalne o wszystkich dziedzinach przedmiotowych, w tym o ideach. Ingardenowska koncepcja dwustronności budowy formalnej idei umożliwiła takie rozgraniczenie zainteresowań poznawczych. O ile ontologia bada jedynie zawartość idei (to, że są ideami czegoś), o tyle metafizyka rozpatruje „idee jako idee”. Metafizyki - poza sformułowaniem ogólnej koncepcji - Ingarden nie zbudował. Nie rozstrzygnął zatem zagadnienia sposobu istnienia świata realnego, które jest zagadnieniem metafizycznym. Wiadomo wszakże, że skłaniał się do rozstrzygnięcia realistycznego.

**2. Teoria poznania.** Źródłem kwestii epistemologicznych są błędy i złudzenia poznawcze. Powodem sporu o istnienie świata realnego była zasadnicza niepewność spostrzeżenia zewnętrznego, dlatego często ten spór sytuowano na płaszczyźnie teoriopoznawczej, co Ingarden uważał za nieporozumienie. „Teoria poznania ma przede wszystkim wykryć zawartość naczelnej idei ogólnej poznania w ogóle, bez względu na to, przez jakiego rodzaju podmiot byłoby ono osiąganе, w jakich aktach świadomości uzyskiwane i jakiego by się przedmiotu dotyczyło”<sup>13</sup>. Musi zanalizować zasadnicze kategorie poznawcze: podmiot, przedmiot, akt, stosunek między aktem poznawczym a przedmiotem poznania, wynik poznawczy. Ingarden wyróżnia czystą teorię poznania, kryteriologię i krytykę poznania<sup>14</sup>. Zadania pierwszej zosta-

<sup>13</sup> U podstaw teorii poznania, op. cit, s. 382.

<sup>14</sup> Por. *Spór...*, t. I, op. cit., s. 63-64

ły wymienione, druga dostarcza kryteriów do oceny wartości poznawczej rezultatów poznania. Są nimi przeciwstawne pary wartości: prawdziwość (obiektywność) i fałszywość; adekwatność (zupełność) i nieadekwatność; pewność i niepewność; niesprzeczność i sprzeczność; spójność i luźność<sup>15</sup>. Krytyka poznania ocenia faktycznie uzyskane wyniki poznawcze.

Ingarden przede wszystkim bronił samej możliwości uprawiania teorii poznania. Nie godził się z tendencjami sceptycznymi, wykazującymi nieuchronność błędów logicznych na tym obszarze filozoficznym. Jednym ze skutecznych środków zapobieżenia tego rodzaju błędom jest redukcja transcendentna, której zasięg stosowania Ingarden ograniczał do obszaru epistemologii. Na tej płaszczyźnie jego stanowisko jest też najbliższe Husserlowskiemu. Filozof stawiał teorii poznania maksymalne zadania. Uważał, że powinna ona dostarczyć poznania absolutnego, cechującego się niepowątpiewalnością. Badania epistemologiczne mają charakter częściowo ontologiczny, częściowo metafizyczny<sup>16</sup>. Ontologia poznania (czysta epistemologia) posługuje się poznaniem apriorycznym i immanentnym. Zasadnicze znaczenie dla jej możliwości odgrywa istnienie tzw. intuicji przeżywania, chroniącej od regresu w nieskończoność. Intuitywne przeżywanie aktu polega na jego maksymalnym rozjaśnieniu - spełniamy akt i jesteśmy świadomi jego przeżywania i tego, co w nim dane. Dla uprawomocnienia aktu poznawczego nie musimy zatem nadbudowywać kolejnego skierowanego nań aktu spostrzeżenia immanentnego<sup>17</sup>. Ze względu na zadania absolutystyczne czysta epistemologia ma być niezawisła od innych nauk, ale i inne nauki są niezawisłe od niej. Prawdziwość sądu zależy bowiem od obiektywnego stanu rzeczy, nie zaś od naszej wiedzy o prawdziwości tego sądu. Metafizyka poznania (epistemologia stosowana) na podstawie zasad i kryteriów wypracowanych przez ontologię musi dotrzeć do istoty faktycznych sytuacji poznawczych i ocenić faktycznie uzyskane rezultaty poznawcze.

Ingarden był przeciwnikiem subiektywizmu i konwencjonalizmu epistemologicznego. Nie godził się z relatywizacją kategorii opisujących rzeczywistość, z uznawaniem ich tylko za konstrukty ludzkiego umysłu. Sądził, że zawierają one obiektywną treść. Opowiadał się za dostosowaniem poznania do struktury i własności przedmiotów. Różnym rodzajom przedmiotów powinny odpowiadać różne metody badawcze. W nauce tylko funkcja poznawcza jest odkrywczą, funkcja powiadamiania o wynikach poznawczych jest wtórna. Filozof zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw wynikających z faktu, iż rezultaty poznawcze przekazywane są drogą językową. W orzekaniu

<sup>15</sup> Por. *Studia z teorii poznania*, op. cit., s. 38-39.

<sup>16</sup> Por. *U podstaw teorii poznania*, op. cit., s. 348.

<sup>17</sup> Por. *ibid.*, s. 368.

natrafiamy na wyrażenia językowe, które nie mają korelatu w naocznych danych doświadczenia. Tego typu wyrażenia nie są jednak autonomiczne, lecz pochodzą i zależą od orzekania odbywającego się na gruncie spostrzegania<sup>18</sup>. Możemy zachować dystans wobec języka, wyzwolić się od zrutowizowanych czynności orzekania, przełamać stereotypy semantyczne i syntaktyczne. Język jest naszym wytworem, a więc podlega korektom.

**3. Estetyka.** Ingarden początkowo wyróżniał dwa działy filozoficznej nauki o sztuce: filozofię sztuki i estetykę (filozofię przeżycia estetycznego)<sup>19</sup>. Wraz z autonomizowaniem się problematyki estetycznej w jego dorobku naukowym, zrewidował to stanowisko. Określił przedmiot estetyki filozoficznej jako spotkanie artysty (*resp.* odbiorcy) z dziełem sztuki<sup>20</sup>. Tylko takie pojmowanie przedmiotu estetyki zapewnia jej jednolitość i unika jednostronności subiektywizmu bądź obiektywizmu. Nie każdy kontakt ze sztuką stanowi przedmiot badania estetyki filozoficznej, lecz spotkania przebiegające w postawie estetycznej - motywowane pragnieniem ucieleśniania, współkonstituowania i uchwytywania wartości. Tak pojęta estetyka obejmuje: ontologię dzieł sztuki i przedmiotu estetycznego; fenomenologię procesu twórczego i przeżycia estetycznego; fenomenologię stylów artystycznych i ich stosunku do wartości; ontologię i fenomenologię wartości artystycznych i estetycznych; teorię poznania dzieła sztuki i przedmiotu estetycznego; teorię sensu i funkcji sztuki w ludzkim życiu (metafizykę sztu-

Podstawowe rozróżnienia ontologiczne Ingardena to: fundament bytu dzieła sztuki; dzieło sztuki jako intersubiektywny przedmiot czysto intencjonalny; przedmiot estetyczny<sup>22</sup>. Przedmioty czysto intencjonalne stanowią najsłabszą postać bytu, dla swego zaistnienia i utrzymania się w bycie domagają się istnienia przedmiotów o mocniejszym statusie egzystencjalnym: realnych przedmiotów, w których są utrwalone, przeżyć świadomych twórcy, od których są pochodne, obcowania estetycznego odbiorcy, który je utrzymuje w istnieniu. Tożsamość dzieła literackiego gwarantowały ponadto idealne pojęcia, choć w okresie powojennym filozof odniósł się z rezerwą do tego poglądu.

Wspomniałam, że przedmioty czysto intencjonalne mają dwustronną budowę formalną. W Ingardenowskiej formalnej ontologii istotne znaczenie odgrywają pojęcia formy bycia podmiotem własności i formy bycia własnością. Przedmioty czysto intencjonalne są podmiotami własności jako inten-

<sup>18</sup> Por. *Z teorii języka...*, op. cit., s. 114.

<sup>19</sup> Por. *Studia z estetyki*, L 1, wyd. 2, op. cit., s. 291-292.

<sup>20</sup> Por. *ibid.*, L 3, s. 9.

<sup>21</sup> Por. *ibid.*, s. 11.

<sup>22</sup> Por. *O dziele literackim*, wyd. 2, op. cit., s. 415-416, 443; *Studia z estetyki*, t. 3, op. cit., s. 266-267.

cjonalne struktury (jako specjalna odmiana bytów) i są podmiotami swojej zawartości (fingują rzeczywistość o określonym statusie egzystencjalnym, formie i materii) - Ingarden mówi więc o ich dwupodmiotowości. W zawartości dzieł sztuki występują miejsca niedookreślenia, dlatego filozof uznał je za schematyczne (wyjątek stanowi dzieło architektoniczne). Obcowanie odbiorcy z dziełem sztuki w postawie estetycznej prowadzi do wypełnienia miejsc niedookreślenia i ukonstytuowania przedmiotu estetycznego. Konsekwencją tych dystynkcji pojęciowych było odróżnienie wartości artystycznej (dzieła sztuki) od wartości estetycznej (przedmiotu estetycznego).

Filozof swoje badania dotyczące dzieł sztuki rozpoczynał od analiz zawartości idei poszczególnych rodzajów dzieł sztuki (literackiego i jego przypadków granicznych, muzycznego itd. ). Rozwazał ich możliwy sposób istnienia, ich budowę wielowarstwową i wielofazową. Jednakże jego celem było ujęcie dzieł sztuki z aksjologicznego punktu widzenia - uchwycenie osadzonych na poszczególnych warstwach i fazach jakości wartościowych stanowiących swoistą polifoniczną harmonię, podbudowującą syntetyczną wartość dzieła. Problemy aksjologiczne związane ze sztuką podjął w okresie powojennym. Wynikało to z dokonywanej przez niego systematyzacji zagadnień, ustalania ich teoretycznego powiązania, logicznego pierwszeństwa i następstwa. Dopiero znając anatomię dzieła sztuki (neutralny szkielet), można podjąć problem jego wartości. W dziele sztuki Ingarden wyróżniał jakości aksjologicznie neutralne i aksjologicznie walentne. Trudności w definiowaniu jakości starał się przezwyciężyć poprzez ich wzajemne korektywne odniesienia pojęciowe (neutralne - doniosłe aksjologicznie, artystyczne - estetyczne, pozytywne - negatywne) oraz poprzez odwoływanie się do doświadczenia, w którym uchwytujemy jakości. Filozof poszukiwał przedmiotowych uwarunkowań wartości estetycznej. Wśród jakości aksjologicznie doniosłych występują: momenty estetycznie neutralne, ale artystycznie wartościowe; nadbudowane nad nimi momenty estetycznie wartościowe (pozytywnie lub negatywnie); wartość estetyczna<sup>23</sup>. Jakości artystyczne są momentami konstrukcyjnymi dzieła pełniącymi funkcje artystyczne: wyznaczają syntetyczną wartość artystyczną dzieła; warunkują naoczne pojawienie się w przedmiocie estetycznym momentów estetycznie walentnych. Ingarden wyróżnił dwie odmiany jakości artystycznych: kunszt, mistrzostwo (przejaw doskonałości wykonania); sprawność do oddziaływania na odbiorcę. Występują one w doborach i ulegają wzajemnym modyfikacjom, nie mogą być zatem rozpatrywane w izolacji. Jakość ujemna nierzadko prowadzi do zamierzonego efektu artystycznego i w doborze z innymi jakościami prowadzi do wyższej wartości artystycznej, niż umożliwiałyby to do-

<sup>23</sup> Por. *ibid.*, s. 258, 289.

bór jakości dodatnich artystycznie. „Stopień konieczności związków pomiędzy różnymi wyliczonymi tutaj momentami, występującymi w danym dziele sztuki, właściwie rozstrzyga o tym, w jakiej mierze to jest dzieło sztuki. (...) jeżeli jest to arcydzieło, to nic się tam nie da zmienić, bo jakakolwiek zmiana psuje efekt całości”<sup>24</sup>. Filozof zaznaczał, że jakości artystyczne nie tylko egzystencjalnie fundują nadbudowane wartości artystyczne i momenty doniosłe estetycznie, ale współdeterminują ich charakter jakościowy. Nie twierdził jednak, że jakości artystyczne automatycznie wyznaczają wartość artystyczną. Rodzajowa i stylowa różnorodność sztuki nakazywała się liczyć z wielorakimi zależnościami pomiędzy jakościami artystycznymi a ufundowanymi na nich wartościami artystycznymi i jakościami estetycznie walewnymi. Konieczne i wystarczające ugruntowanie jakości estetycznie wartościowych w jakościach artystycznych traktował Ingarden jako teoretyczny przypadek graniczny. Dopuszczał warunkowanie jakości estetycznych przez perceptora i kontekst kulturowy<sup>25</sup>. Jakości estetyczne dane są w przeżyciu estetycznym na podłożu ukonstytuowanego przedmiotu estetycznego. Decydują o syntetycznej wartości estetycznej tego przedmiotu. Wartości estetyczne są zróżnicowane jakościowo i obejmują np. piękno, ładność, brzydotę, urok, wdzięk, wielkość, dojrzałość, doskonałość<sup>26</sup>.

O ile wartości artystyczne są relacyjne, bo służą ukonstytuowaniu się przedmiotu estetycznego, o tyle wartości estetyczne są nierelacyjne, bo niczemu już nie służą. Są po to, by je chłonać w kontemplacji estetycznej. Warto zacytować słowa filozofa: „Zawsze mówię o dziele sztuki w konkretyzacji, to dzieło musi tam być, ze wszystkimi nowymi szatami, kiedy zostaje trafnie ukonkretnione pod postacią przedmiotu estetycznego. Przedmiot estetyczny to nie jest coś innego w stosunku do dzieła, tylko to jest coś więcej niż dzieło”<sup>27</sup>. Sądzę, że ta wypowiedź rozwiewa wiele wątpliwości, jakie budziły często Ingardenowska koncepcja dzieła sztuki i konkretyzacji estetycznej.

**4. Inne obszary filozofii.** Dorobek Ingardena trudno byłoby zamknąć w trzech omówionych działach filozofii. Należałoby wspomnieć o filozofii języka, metodologii, filozofii człowieka, aksjologii, studiach krytycznych dotyczących innych myślicieli. Poszczególne obszary filozofii w refleksji Ingardena nie stanowią części odizolowanych, ale otwierają perspektywę na inne zagadnienia o zróżnicowanym stopniu ogólności. Refleksję metodologiczną odnajdujemy w ontologii, teorii poznania i estetyce. Filozofia języka pojawiła się w związku z rozważaniami nad dziełem literackim i naukowym.

<sup>24</sup> *Wykłady i dyskusje z estetyki*, op. cit., s. 406.

<sup>25</sup> Por. *ibid.*, s. 412, 415; *Studia z estetyki*, t. 3, op. cit, s. 261.

<sup>26</sup> Por. *ibid.*, s. 289-293.

<sup>27</sup> *Wykłady i dyskusje z estetyki*, op. cit., s. 426.

Do antropologii filozoficznej prowadziły fragmenty *Sporu* (rozważania nad czasem, formą czystej świadomości), szkice z *Księżeczki o człowieku*. Aksjologia stanowiła ogólniejszą płaszczyznę dla badań dotyczących wartości estetycznych i moralnych. Wiązała się z antropologią, bo człowiek żyje na granicy dwóch światów - przyrodniczego i kulturowego. Wytwory kulturowe zaspokajają ludzkie potrzeby duchowe, są wyrazem tęsknoty za wartościami absolutnymi (estetyczne i moralne) oraz za kontemplacją jakości metafizycznych, które odsłaniają zakrytą w normalnych warunkach postać bytu, jego tajemnicę<sup>28</sup>.

Kryterium aksjologiczne jest nieprzydatne dla odróżnienia filozofii od nauk szczegółowych. Podział opierający się na takim kryterium przebiega bowiem nie pomiędzy filozofią a naukami szczegółowymi, ale wewnątrz filozofii i nauk szczegółowych<sup>29</sup>. Filozofa interesują nie tyle faktycznie istniejące wartości, ile problem, jakie wartości są w ogóle możliwe. Zasadnicze problemy stojące przed aksjologią ogólną są następujące: sposób istnienia wartości; forma wartości i jej stosunek do nosiciela; typologia wartości; wysokość wartości i kwestia ich hierarchii; istnienie wartości autonomicznych (nie uwarunkowanych egzystencjalnie przez inne wartości); obiektywność wartości (ugruntowanie wartości w przedmiocie, który jest jej nosicielem)<sup>30</sup>. Ingarden opowiada się za pluralizmem aksjologicznym, stąd też w jego filozofii wyraźna jest tendencja, by stawiane zagadnienia nie były rozstrzygane generalnie, lecz częściowo (w odniesieniu do poszczególnych grup wartości). Uświadamiał on sobie liczne trudności, z którymi musi uporać się aksjologia, ale formułował je po to, by szukać dróg ich przewyciężania. Świadomość błędów i złudzeń popełnianych przy poznawaniu rzeczy materialnych nie prowadzi na ogół do radykalnego agnostycyzmu. Zatem iluzje aksjologiczne zdarzające się w faktycznych rozpoznaniach wartości czy historyczna zmienność poglądów na ich temat - nierzadko stymulowana względami pozapoznawczymi - nie dowodzą, że nie ma szansy na zbudowanie wiedzy aksjologicznej. Dysponujemy w tej dziedzinie intuicjami i hipotezami teoretycznymi. Wprawdzie Ingarden przyznał *explicite*, że wypracowane przez niego pojęcia egzystencjalno- i formalno-ontologiczne są niewystarczające do precyzyjnego określania wartości, lecz świadczy to tylko o tym, że nie stosował mechanicznie swojej aparatury pojęciowej. W analizach etycznych przyjmował wartości pierwotne i nadbudowane. Piętrowa budowa systemu wartości oraz ich gradacja przemawia na rzecz ładu aksjologicznego<sup>31</sup>. Ingarden nie wykluczał konfliktów moralnych, ale był preko-

<sup>28</sup> Por. *O dziele literackim*, op. cit., s. 368-376; *Spór...*, t. II, cz. 2, wyd. 3, op. cit., s. 105.

<sup>29</sup> Por. *ibid.*, t. I, op. cit., s. 10.

<sup>30</sup> Por. *Studia z estetyki*, L 3, op. cit., s. 221.

<sup>31</sup> Por. *Wykłady z etyki*, op. cit., s. 266, 326-327.

nany, że odkrywając porządek aksjologiczny mamy szansę na dokonywanie pożądanych zmian w świecie. Bycie człowiekiem wymaga jednak nieustannego wysiłku, podjęcia nie kończącego się wyzwania.

W podejmowanych przez Ingardena problemach, sytuujących się na obszarze różnych działów filozofii, tkwi też *implicite* filozofia kultury. Filozof wskazał na szczególny status egzystencjalny wytworów kulturowych. Pojmował kulturę jako swoiście ludzką aktywność, motywowaną dążeniem do obcowania z wartościami.

**V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY.** Ingarden wiarę w potrzebę i sens uprawiania filozofii zaszczerpił swoim uczniom. W okresie powojennym wypromował następujących doktorów: M. Gołaszewską, M. Hempolińskiego, J. Leszczyńskiego, J. Makotę, J. Pawlicę, A. Półtawskiego, J. Świecimskiego, J. Tischnera, A. Węgrzeckiego. Brał udział w habilitowaniu: Z. Augustynka, J. Gałęckiego, D. Gierulanki, Gołaszewskiej, M. Kokoszyńskiej-Lutmanowej, H. Mehlberga, A. B. Stępnia, W. Stróżewskiego. Do grona jego uczniów lub współpracowników należeli: W. Cichoń, Z. Kudero-wicz, G. Küng, J. Lipiec, B. Łagowski, Z. Majewski, H. Poświatowska, E. Skarżyński, E. Sowa, S. Surma, A. Szczepańska, J. Szewczyk, A. T. Tymieniecka, K. Wojtyła, L. Zgoda.

Nawiązania do filozofii Ingardena w myśli polskiej są częste i bardzo zróżnicowane. Ingarden mówił o sobie: „ja nie jestem wiernym fenomenologiem”<sup>32</sup>. Uczniowie filozofa są nierzadko niewiernymi ingardenistami”. Wybierają określone wątki myślowe z jego dzieła, lecz poddają je licznym przekształceniom. Gołaszewska głównie w zakresie badań estetycznych, Pawlica i Węgrzecki w sferze etyki i antropologii rozwijają i przekraczają pomysły Mistrza. Do Ingardenowskiego pojęcia bytu czysto intencjonalnego nawiązuje Lipiec, uważając je za jedną z najważniejszych zdobyczy kategoryalnych dwudziestowiecznej filozofii. Dokonuje on zarazem modyfikacji terminologicznych, podejmuje nie rozstrzygnięte przez Ingardena egzystencjalne problemy wartości, prezentuje pomysłówą i stosującą różnorodne kryteria typologię wartości. Półtawski wyróżnia się ugruntowywaniem realizmu (zwłaszcza realistycznej koncepcji świadomości). Kontynuacje klasycznej koncepcji filozofii i Ingardenowskiej aksjologii znajdujemy w pracach Stóżewskiego. Szewczyk jest twórcą polskiego marksizmu fenomenologicznego. Antropologia i etyka Wojtyły zyskała sobie miano fenomenologii tomizującej”. W perspektywie filozofii spotkania i dialogu zagadnienia aksjologiczne sytuuje Tischner. Punkt ciężkości jego rozważań przesuwają się z ontologii na metafizykę, doświadczenie aksjologiczne i dra-

<sup>32</sup> Ibid., s. 336.

mat ludzkiego istnienia. Odrzuciwszy wymiar transcendentálny i ontologiczny fenomenologii, Tymieniecka zwraca się w stronę jej wymiaru kosmicznego. Rozwijana przez nią „fenomenologia życia” programowo głosi współpracę z przedstawicielami nauk szczegółowych (humanistycznych i przyrodniczych). Zapoczątkowana przez Ingardena tzw. „polska szkoła fenomenologiczna” wyróżnia się umiejętnością czerpania z różnorodnej tradycji filozoficznej.

Znakomitym przewodnikiem po Ingardenowskiej filozofii są prace Stępnia. Przy maksymalnej dbałości o adekwatną prezentację poglądów Ingardena, autor nie stroni od krytyki zewnętrznej. Formułuje zastrzeżenia wobec koncepcji ontologii, ale wysoko ceni wyniki analiz ontologicznych (teorię idei, analizy egzystencjalne, zakwestionowanie Husserlowskiego transcendentalizmu). Za godne wykorzystania uważa też propozycje epistemologiczne i estetyczne. Zdaniem Stępnia - Ingarden dowiódł, że można połączyć zadania analityczne i syntetyczne filozofii. Zaleca zatem pobieranie u niego nauk metodologicznych.

Jedno jest niewątpliwe - polski i światowy pejzaż filozoficzny bez Ingardena byłby zupełnie odmienny i o wiele uboższy. Nie sposób przecenić inspiracji płynących z jego myśli dla filozofii i szczegółowej humanistyki. Wskazywali na nie R. Fieguth, G. Küng, B. Smith. W humanistyce polskiej Ingardenowskie kategorie estetyczne nierzadko funkcjonują bez odsyłaczy. Należałoby wspomnieć o próbach konfrontacji fenomenologii Ingardena z filozofią o inspiracjach analitycznych (T. Czeżowski, J. J. Jadacki, J. Paśniczek, J. Perzanowski, P. M. Simons, J. Woleński, U. Żegleń). Nie tylko literalne czy transgresywne nawiązania, ale i namysł krytyczny lub polemiczny oznacza pogłos intelektualny.

**VI. KOMENTARZ.** Filozofia Romana Ingardena wzbudziła rozbieżne opinie - od apologetycznych do druzgocąco krytycznych. Ocena myśli Ingardena zależy w dużym stopniu od koncepcji filozofii przyjmowanej przez jego interpretatorów i polemistów, aczkolwiek trudno byłoby tutaj ustalić proste uwarunkowania. Nierzadko bowiem zdecydowani przeciwnicy Ingardenowskiego sposobu filozofowania doceniają włożony weń wysiłek analityczny i konstrukcyjny, bronią fragmentarycznych obszarów dokonań filozofa. Zaś sympatycy intelektualni doceniając jego zasługi dla filozofii, potrafią zachować krytyczny dystans wobec niektórych rozstrzygnięć.

Wieloletnia polemika Ingardena z Husserlem sprowokowała różne stanowiska wśród polskich i zagranicznych filozofów. Sądzę, że nie należy patrzeć na Ingardena jak na historyka filozofii, którego zadaniem jest prezentacja czyichś poglądów. Był on przede wszystkim samodzielnym filozofem,



mówił przecież: „Kto chce być filozofem, musi raz zacząć żyć intelektualnie na własną odpowiedzialność - inaczej w ogóle nie warto zabierać się do filozofii”<sup>33</sup>. Z tej perspektywy dyskusje nad przynależnością Ingardena do fenomenologii nabierają drugorzędnego znaczenia.

U podstaw Ingardenowskiego stylu filozofowania leży przekonanie o wartości wiedzy oraz tęsknota za pochwyceniem tajemnic metafizycznych - łączą się w nim zatem motywy intelektualne i emocjonalne. Filozofowanie było dla Ingardena sposobem życia, usensowienia go, nadania mu godności. Był to wybór aksjologiczny, którego filozof był świadom i który w pełni akceptował, cytując maksymę: *primum philosophari, deinde vivere*. Po dokonaniu tego wyboru miał prawo twierdzić, że teoria nie jest tak odległa od życia, jak się powszechnie sądzi. Horyzont aksjologiczny, otaczający tę filozofię sytuuje ją w klimacie intelektualnym współczesności. Anachroniczna w kontekście najnowszych nurtów filozoficznych wydaje się wiara w możliwość zbudowania filozofii naukowej. Nie była ona jednak oznaką naiwności<sup>34</sup>. Ingardenowski optymizm poznawczy stanowić może *antidotum* na szerzące się zwątpienie. Krytyka relatywizmu aksjologicznego może okazać się ostoją dla tych, którzy w czasach „kryzysu wartości” poszukują osi orientacji.

Otwartość Ingardenowskiej filozofii, wielowersyjność stawianych przez niego hipotez teoretycznych stwarzała szansę na poprowadzenie badań dalej. Jeśli moc inspirującą filozofii dostrzeżemy w formułowaniu problemów - a nie podawaniu rozwiązań - to Ingarden pozostawił wystarczająco wiele „miejsc niedookreślonych”, by znaleźć kontynuatorów. Nie znaczy to, że impulsy płynące z dzieł filozofa mamy zawęzić do płaszczyzny „konkretyzacyjnej”. Wierności Ingardenowi dochowuje się nie poprzez literalną zgodność z jego propozycjami, ale poprzez „myślenie na własną odpowiedzialność”. Publikacje z ostatnich lat świadczą o tym, że jest szansa na przezwyciężenie wewnętrznego napięcia jego filozofii - bariery między ontologią a metafizyką. Doniosłość Ingardenowskiej filozofii objawia się w tym, co z niej wyrasta.

## Streszczenie

Roman Ingarden (1893-1970) urodził się i zmarł w Krakowie. Wykładał na uniwersytetach we Lwowie (1925-1941) oraz Krakowie (1945-1950, 1957-1963). Był uczniem E. Husserla, ale przeciwstawiał się jego idealiz-

<sup>33</sup> Cyt. za: D. Gierulanka: *Filozofia Romana Ingardena*, op. cit., s. 90.

<sup>34</sup> W 1959 r. o sytuacji w filozofii powiedział: „Od filozofii, która byłaby nauką ścisłą, jesteśmy dziś bardziej niż kiedykolwiek oddaleni” (*Z badań nad filozofią współczesną*, op. cit., s. 624).

mowi transcendentalnemu. Uznawany jest za twórcę drugiej fenomenologii. Jego dokonania obejmują obszar ontologii, teorii poznania i estetyki.

Ontologia pojmowana jako nauka o możliwych sposobach istnienia została systematycznie zaprezentowana w *Sporze o istnienie świata*. Miała ona stanowić przygotowanie do metafizyki jako nauki o istocie całości faktycznie istniejącego bytu. Teoria poznania analizuje zawartość ogólnej idei poznania, dostarcza kryteriów do oceny wartości faktycznie uzyskiwanych rezultatów poznawczych. Na tej płaszczyźnie Ingarden utrzymuje redukcję transcendentalną. Przedmiot estetyki stanowi spotkanie artysty (*resp.* odbiorcy) z dziełem sztuki. Ingarden przyznawał dziełom sztuki czysto intencjonalny sposób istnienia, analizował ich budowę, podejmował problemy przeżycia estetycznego, wartości artystycznych i estetycznych. Największy oddźwięk, zarówno w filozofii jak i szczegółowej humanistyce, znalazły Ingardenowskie badania estetyczne.

### Summary

Roman Ingarden was born and died in Cracow. He gave lectures at universities in Lvov and Cracow. He was one of E. Husserl's students, but he refuted his transcendental idealism. Ingarden is recognised as the founder of the second phenomenology. His achievements include the field of ontology, epistemology and aesthetics.

Ontology is understood as science concerning possible ways of existence. It was systematically presented in *Controversy on the Existence of the World*. It was to be preparation for metaphysics as science about the essence of the whole of the actually existing being. Epistemology analyses the content of general idea of cognisance, provides criteria for evaluation of the value of actually obtained cognitive results. In this field Ingarden maintains transcendental reduction. The subject of aesthetics constitutes the meeting of an artist (*resp.* receiver) with a work of art. Ingarden subscribed to works of art purely intentional way of existence, analysed their structure, entered upon the problem of aesthetic experience, artistic and aesthetic values. Ingarden's aesthetic research had the biggest response in philosophy as well as in the humanities.

JOANNA GÓRNICKA  
Uniwersytet Warszawski

## IJA LAZARI PAWŁOWSKA

**I. DZIEŁA. Książki:** *Etyka Gandhiego*. Warszawa 1965; *Gandhi*. Warszawa 1967; *Schweizer*. Warszawa 1976; *Nehru*. Warszawa 1991.

**Najważniejsze rozprawy naukowe:** *Idiograficzna koncepcja historii*. „*Studia Filozoficzne*” 1958/1; *O pojęciu typologicznym w humanistyce*. „*Studia Filozoficzne*” 1958/4; *Tworzenie pojęć nauk humanistycznych wedle koncepcji Leona Petrażyckiego*. W: *Fragmenty Filozoficzne. Księga Pamiątkowa [druga] ku uczczeniu czterdziestolecia pracy nauczycielskiej w Uniwersytecie Warszawskim profesora Tadeusza Kotarbińskiego*. Warszawa. 1959; *Gandhi w obronie indyjskiego pariasa...* „*Przegląd Humanistyczny*” 1959, r. III/5; *Sprzeczność i konfliktowość w systemie etycznym*. „*Studia Filozoficzne*” 1961/3; *Zasada życzliwości (ahimsy) w etyce Gandhiego*. „*Studia Filozoficzne* 1962/1”; *Gandhi i jego postulat ascetyzmu*. „*Kultura i Społeczeństwo*” 1962/4; *O pojęciu dojrzałości moralnej.*, „*Zdrowie Psychiczne*” 1962; *O rodzajach relatywizmu etycznego*. „*Studia Filozoficzne*” 1965/4; *O pojęciu moralności*. „*Etyka*” 1966/1; *O twórczości Marii Ossowskiej*. „*Studia Filozoficzne*” 1966/2; *Problem unaukowienia etyki*. „*Etyka*” 1967/2; *Alberta Schweizera postulat szacunku dla życia*. W: *Księga [trzecia] pamiątkowa ku czci profesora T. Kotarbińskiego*. Warszawa 1967; *The Moral Philosophy of Gandhi*. "Gandhi Marg. ", 1967/april; *Pamięci Alberta Schweizera*. „*Etyka*” 1967/2; *Etyka zawodowa*. „*Etyka*” 1969/4; *Rodzaje sporów etycznych*. W: *Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla M. Ossowskiej*. Warszawa 1969; *Le probleme d'une approche scientifique a l'ethique*. "Scientia. Revue internationale..." , 1969/mars-avril; *Styl polityki Gandhiego*. „*Współczesność*” 1969/12; *Professional ethics and social roles*. "United Asia. International magazine..." " 1969/3; *Über die Arten des Ethischen Argumentirens*. "Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie" 1969/4; *Cultural Relativism*. "United Asia, International Magazine..." " 1969/1; *Moralność a natura ludzka*. „*Etyka*” 1970/6; *Gandhi i Szwajcar*. „*Azja i Afrika siegodaynia*” 1971/1; *Leon Petrażycki teoretyk moralności i moralista*. „*Etyka*” 1971/9; *Etyki zawodowe jako role społeczne*. W: *Etyka zawodowa*, pod red. A. Sarapaty. Warszawa 1971; *Społeczna rola indyjskiego mędrca*. „*Studia Filozoficzne*” 1971/5; *Listy z Indii*. „*Nurt*” 1972/ 3-6); *Wzorce indyjskiego perfekcjonizmu.*, „*etyka*” 1973/12; *Model dedukcyjny w etyce*. „*Studia Filozoficz-*

ne" 1973/8; *Mahatma czyli wielki duchem*. „Kultura” 1973/5; *Metaetyka. Słowo wstępne do zbioru artykułów*. „Etyka” 1973/11; *Patterns of Hindu Perfectionism*. W: *Abstracts, XV World Congress*. Wana 1973; *Professional ethics as dahrma*. "Darshana International" 1974/2; *W poszukiwaniu modelu integracji nauk*. „Studia Filozoficzne” 1975/4; *Etyczne wskazania T. Kotarbińskiego*. „Studia Filozoficzne” 1976/; *Etyczne treści Bhagawad Gity*. „Studia Filozoficzne” 1976/10-11; *Humanizm Franciszka z Asyżu*. „Ateneum Kapłańskie” 1977/1; *Własny i cudzy świat wartości*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1977/2; *Pryncypializm i sytuacjonizm w etyce*. „Studia Filozoficzne” 1978/7; *Wie ist Unmenschlichkeit zu verhuten*. "Schweizerischen Reformiertes Volksblatt" 1978/2; *Nauczyciel akademicki a głoszenie ocen*. „Zeszyty KUL” 1978/2; *O wedantycznym stylu życia. Człowiek i Światopogląd* 1979/1-2; *Albert Schweizer Ethik...* "Albert Schweizer-Echo" 1979/4; *Kręgi ludzkiej wspólnoty*. „Etyka” 1981/18; *O potrzebie norm bezwarunkowo obowiązujących*. „Studia Filozoficzne” 1982/1-2; *Jesteśmy przeciw karze śmierci*. „Więź” 1983/3; *Trzy pojęcia tolerancji*. „Studia Filozoficzne” 1984/8; *O wierności zasadom moralnym*. „Duszpasterstwo Środowisk Twórczych”, zeszyt 1984/3; *Relatywizm etyczny*. „Etyka” 1985/21; *Zur Ethik der psychologischen Forschung*. "Ethik der Wissenschaften" 1985/Band3; *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*. „Etyka” 1985/22; *Jeszcze o pojęciu tolerancji*. „Studia Filozoficzne” 1987/1; *Henryk Elzenberg o Gandhim i pacyfizmie w stulecie urodzin*. *Studia Filozoficzne* 1987/8; *Idea tolerancji w pracy nauczyciela akademickiego*. „Etos, Stowarzyszenie Pax” 1989/1; *Zwierzę nie jest rzeczą*. W: *Zwierzęta a wychowanie dzieci i młodzieży*, oprac. zbior. Warszawa 1991; *Etyczne aspekty obywatelskiego sprzeciwu*. „Etyka” 1990/25; oraz m. in.: redakcja naukowa, wybór i przygotowanie do druku w PWN obszernej antologii tekstów polskich i obcojęzycznych *Metaetyka*. Warszawa 1975, a także liczne recenzje, przekłady i sprawozdania naukowe.

**II. INFORMACJE BIOGRAFICZNE.** Ija Lazari-Pawłowska urodziła się w roku 1921 w Amiszycach (powiat Smoleńsk) z mieszanego małżeństwa włosko-rosyjskiego. Przez całe niemal życie związana była z Łodzią. Tam w 1939 roku zdała maturę, a następnie w latach 1945-1950 studiowała filozofię i socjologię na Uniwersytecie Łódzkim. Dyplom uzyskała na podstawie pracy *Poglądy metodologiczne Leona Petrażyckiego*. Filozoficzną drogę Iji Lazari-Pawłowskiej wyznaczali Tadeusz i Janina Kotarbińscy oraz Maria i Stanisław Ossowsky, czego wyraźne ślady daje się dostrzec w jej twórczości. Jej ścisłe grono przyjaciół w tym okresie tworzyli późniejsi znani i wybitni filozofowie: Klemens Szaniawski, Leszek Kołakowski, Marian Przełęcki. Zainteresowania naukowe Iji Lazari-Pawłowskiej koncentrowały się

na metodologii nauk oraz filozofii moralnej. W roku 1951 Ija Lazari-Pawłowska wyszła za mąż za Tadeusza Pawłowskiego, późniejszego profesora logiki i estetyki. W roku 1956 objęła pół etatu w Zakładzie Historii i Teorii Moralności u Marii Ossowskiej w Polskiej Akademii Nauk, kończąc jednocześnie pracę doktorską w Łodzi pod kierunkiem profesor Janiny Kotarbińskiej *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych*; doktorat uzyskała w roku 1958. Ostatecznie Lazari-Pawłowska definitywnie związała się naukowo z Łodzią, zajmując się już do końca życia problematyką etyczną. Swojego rodzaju przełomem w jej życiu intelektualnym było zapoznanie się z myślą Gandhiego. Powstała w ten sposób jej habilitacja, w dwa lata później opublikowana jako rozprawa pt. *Etyka Gandhiego*. Kontakt z kulturą indyjską został podtrzymany dzięki dwukrotnej podróży Lazari-Pawłowskiej do Indii (1965, 1970); rezultatem tych podróży była popularna monografia na temat postaci i poglądów J. Nehru (1991). Ija Lazari-Pawłowska była postacią bardzo aktywną zawodowo. Oprócz tego, że wykładała nieprzerwanie na Uniwersytecie Łódzkim, uczestniczyła aktywnie w międzynarodowym życiu naukowym. Brała udział w wielu kongresach, była członkiem wielu krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych (Societas Ethica, Leibniz-Gesellschaft, Schopenhauer-Gesellschaft, Internationale Assoziation von Philosophinnen, Assotiation Albert Schweizer, Erich Fromm Society). Organizowała liczne sympozja i zjazdy naukowe, m. in. seminaria etyczne w Domu Alberta Schweizera w Alzacji. Pisała i publikowała w kilku językach. Jest autorką czterech książek oraz około dwustu rozpraw naukowych i recenzji. Zmarła w Łodzi w 1994 roku.

**III. POGLĄDY.** Ija Lazari-Pawłowska jest bardzo ważną postacią polskiej etyki powojennej. Wyraźnie zaznaczyła się jej naukowa indywidualność i duchowa niezależność w środowisku akademickim; jej prace oprócz tego, że ciągle czytane i dyskutowane, są obok dzieł Marii Ossowskiej podstawą nauczania etyki w szkołach i na uniwersytetach.

Obszar zainteresowań Lazari-Pawłowskiej jako filozofa moralnego jest ogromny: od pytań o status etyki jako refleksji filozoficznej i kształt modeli uzasadnień, poprzez analizę potocznych znaczeń języka moralnego aż po własną deklarację moralnych preferencji oraz moralną publicystykę. Każdy, kto respektuje Hume'owską zasadę oddzielenia faktów, a więc także ich opisu, i wartości, wie, jak trudne to zadanie zachować w kwestiach moralnych i obyczajowych: sumienność i dystans badacza i jednocześnie pozostać nieobojętnym na zło i ludzka krzywdę. Lazari Pawłowska umiejętność tę opłaniała. Z nieskazitelną sumiennością przedstawiała i próbowała wyjaśnić zawiłe zjawiska intelektualne związane z moralnością, bogactwo ludzkich

postaw i stanowisk etycznych - jednocześnie jednak wyraźnie manifestowała swe moralne sympatie.

Jako etyk była w swym stylu filozofowania bliska Marii Ossowskiej i Tadeuszowi Kotarbińskiemu; wspominała o tym z dumą i chętnie powoływała się na ich autorytet. Broniła cnót wielkich i małych: ludzkiego życia, godności i autonomii, ale także prostej, codziennej uczciwości. Występowała w obronie słabszych i pokrzywdzonych, brzydziła się fanatyzmem i przemocą. W swych analizach dbała o klarowność i metodologiczną rzetelność.

Prace Iji Lazari-Pawłowskiej obejmują trzy grupy zagadnień. Są to problemy metodologiczne związane z moralnością, prezentacja wybranych postaci wybitnych moralistów ostatnich czasów oraz eseje, w których wyrażone są własne poglądy moralne uczoney. Czasem wątki te mieszają się ze sobą w tej samej rozprawie, jednak w niczym nie zaciemnia to przedmiotu rozważań autorki i precyzji jej wykładu.

Z właściwą sobie analityczną ostrożnością Ija Lazari-Pawłowska nie buduje jednoznacznego pojęcia moralności (*O pojęciu moralności*. „Etyka” 1966), ponieważ świadoma jest różnorodności intuicji semantycznych związanych z tą kategorią, a także zdaje sobie sprawę z trudności wyodrębnienia norm moralnych z całego normatywnego obszaru naszych myśli i zachowań. Zdaniem Lazari-Pawłowskiej o tym, czy z moralnością mamy do czynienia mogą decydować różne kryteria: psychologiczne (wewnętrzne poczucie powinności lub wyrzuty sumienia), socjologiczne (społeczna sankcja potępienia lub uznania), systemowe (normy moralne to te, które wypływają z filozoficznego projektu etycznego) oraz treściowe (o moralnym charakterze norm decyduje ich treść, przy czym dobrze jest odróżnić normy moralne w bezwzględnym sensie od norm strategicznych, czyli norm, których ważność zrelatywizowana jest do wcześniej przyjętych założeń, nierzadko o charakterze osobisto-utyлитarnym.) Choć Lazari-Pawłowska nie formułuje jednoznacznie swego rozumienia dobra, a jedynie pozwala się go domyślać, warto dodać, że właśnie to ostatnie kryterium (treściowe) wraz ze wspomnianym dodatkowym zastrzeżeniem, jest dla Lazari-Pawłowskiej najistotniejsze, ono bowiem pozwala wyłonić w moralności elementy bezinteresowności. Jest to ze strony uczoney zarazem pewna deklaracja normatywna, potwierdzająca jej metodologiczne stanowisko: wyznaczenie obszaru moralności jest zawsze pewną decyzją aksjologiczną.

Rozważania te prowadzą Lazari-Pawłowską do pytań o sens i zasadność stanowiska relatywistycznego w etyce. Trudno o systematykę trafniejszą i lepiej porządkującą związane z relatywizmem intuicje językowe. Spośród czterech typów relatywizmu (aksjologiczny, metodologiczny, sytuacyjny i kulturowy) Lazari-Pawłowska wybiera jako przedmiot analiz ten, który pozwala jej określić swe własne stanowisko na temat statusu i obowiązywał-

ności norm moralnych. Reprezentuje ona pogląd, który można by nazwać relatywizmem umiarkowanym (lub umiarkowanym sytuacjonizmem). Dopuszcza on uznanie za jednakowo słuszne opinii jedynie pośrednio związanych z moralnością (obyczajowość), opinii mało doniosłych (np. reguły poruszania się na jezdni) lub opinii dotyczących t.z.w. tragicznego wyboru, czyli wyboru mniejszego zła (czyje życie poświęcić, jeśli nie można ocalić obu? ). Pozostałe normy moralne związane m. in. z zakazem zabójstwa, zakazem wyrządzania krzywdy, naruszania ludzkiej godności itd. - zatem te, których znaczenie jest dla systemu etycznego fundamentalne - nie mogą podlegać żadnej relatywizacji. Obowiązują bez zastrzeżeń i w każdych okolicznościach. Lazari-Pawłowska odrzuca jednak skrajny moralny pryncypializm nie dopuszczający nigdy wyjątków, podobnie jak odrzuca skrajny sytuacjonizm, pozwalający uzależnić kierunek postępowania od doraźnych spodziewanych skutków. Jej stanowisko jest umiarkowane; w szczególnie trudnych sytuacjach możemy przyzwolić na naruszenie istotnej normy moralnej, zwłaszcza gdy zmusza nas do tego trudny wybór mniejszego zła. Jedyną wskazówką może być wówczas werdykt sumienia. „Etyka sytuacyjna ma cechy sympatyczne. Stanowi ona opozycję przeciwko dogmatyzacji życia moralnego, rygoryzmowi, sztywnej kodeksowości lekceważącej subtelniejsze różnice między sytuacjami oraz stanowi opozycję przeciwko pozbawianiu jednostki autonomii w zakresie jej moralnych decyzji. (...) Wydaje się jednak, że tym właśnie różnią się ludzie bardziej wrażliwi moralnie od mniej wrażliwych, że wyrządzanie pewnych rodzajów zła jakimkolwiek człowiekowi traktują jako absolutnie niedopuszczalne.” (*Problemy etyki sytuacyjnej*. W: I. Lazari-Pawłowska: *Etyka. Pisma wybrane*, 1992).

Także na uwagę zasługuje przeprowadzona przez Lazari-Pawłowską analiza źródeł i sposobów rozstrzygania sporów etycznych. Choć trudno w tej dziedzinie o ostateczne słowo, Lazari-Pawłowska porządkuje zarówno potoczne jak i filozoficzne opinie dotyczące istoty sporów etycznych, w przekonaniu, że przynajmniej ich część ma za swe źródło nieporozumienia logiczne i semantyczne. Przede wszystkim odróżnia więc dyskusje wokół empirycznego tła niezgody moralnej od dyskusji czysto aksjologicznych. Wśród tych ostatnich wyróżnia spory doktrynalno-religijne, spory o hierarchię wartości, spory terminologiczne oraz niezgodę moralną zakorzenioną w naszych emocjach. I w tych rozważaniach, bynajmniej nie mącąc ich klarowności, uczona pokazuje przy okazji własne stanowisko aksjologiczne, m. in. wypowiadając się przeciwko karze śmierci, nienawiści, poniżeniu i krzywdzie; stara się dowieść, że usunięcie metodologicznego nieporządku w dyskusji nierzadko doprowadza do zgodnej konkluzji spierających się stron.

Jak jednak może bronić się określony system wartości w konflikcie z innym systemem? Zapewne kwestia uzasadniania norm moralnych była dla

Lazari-Pawłowskiej zagadnieniem niezwykle istotnym. Świadectwem tego był ogromny wysiłek, jaki włożyła w przygotowanie do druku obszernej antologii poświęconej współczesnym dyskusjom metaetycznym, m. in. wokół kryteriów uzasadniania systemów moralnych (*Metaetyka*, 1975). Ija Lazari-Pawłowska miała w tej kwestii własny wyrobiony pogląd. Wszystkie spory etyczne po głębszej analizie dają się sprowadzić do różnicy w założeniach normatywnych, które przyjmujemy drogą swojego rodzaju pierwotnej moralnej intuicji. Co więcej, wszystkie rozważania metaetyczne badające status sądów etycznych oraz ich prawomocność z pozycji moralnie neutralnej, w istocie zawsze wyrażają aksjologiczne preferencje autora. System wartości pojmuje więc Lazari-Pawłowska jako wywodzący się z normatywnych przekonań jego twórcy system dedukcyjny, wewnętrznie spójny i podporządkowany t.z.w. normom naczelnym. Normy naczelne można poddawać operacjom logicznym, badać w granicach pewnego systemu ich niesprzeczność oraz praktyczną konkluzywność - jednak nie sposób ich uzasadnić, ponieważ tworzą one pewnego rodzaju moralne *a priori*, ugruntowane w naszej moralnej wrażliwości.

Teza ta, w istocie silnie antynaturalistyczna, ale także wolna od religijnych dogmatów, prowadzi Lazari-Pawłowską do dalszych ustaleń. Oto nie istnieje żaden empirycznie określony podmiot moralny; idea ta w gruncie rzeczy jest tworem naszej etycznej wrażliwości i wyobraźni. Co prawda tak skonstruowanym, a w istocie zaprojektowanym bytom moralnym przypisujemy pewną godność, szanujemy ich autonomię i bronimy przed niepotrzebnym cierpieniem, ale to my sami, niejako arbitralnie decydujemy kogo chcemy objąć moralną troską. „Nie znajdziemy żadnych empirycznych cech ani w ludziach ani w innych stworzeniach, które by nam nieodparcie wyznaczały krąg wspólnoty (...). Nie jest co prawda tak, że nasze wybory są całkowicie niezależne od naszej wiedzy o świecie, ale sama znajomość faktów tutaj nie wystarcza. Potrzebne jest jeszcze owo najbardziej elementarne poczucie solidarności, które z drugiej istoty czyni bliźniego” (*Kręgi ludzkiej wspólnoty -Etyka*, wyd. cyt., s. 29). Myśl ta, która pozwoliła uczonej zająć się także losem krzywdzonych przez człowieka zwierząt, wprowadza nas zarazem w jej świat wartości. Łączą się w nim wątki umiarkowane, tzw. negatywnego utylitaryzmu (eliminacja cierpienia) oraz nuty personalistyczne (obrona godności ludzkiej i autonomii). Są to wartości wyrażone „oczywistością serca” (tamże, s. 28), swoistym aktem afirmacji moralnej, wpływającej z naszych doświadczeń, intuicji i wrażliwości. Wspierają się one na milcząco założonej idei nieempirycznej podmiotowości ludzkiej, dla której Lazari-Pawłowska domaga się prawa do nietykalności duchowej i fizycznej, prawa do życia, niezależności i do społecznego szacunku. Są to jej podstawowe idee moralne; wokół nich skonstruowana jest koncepcja humanizmu



jako moralnej podstawy porozumienia między ludźmi i obrony wszystkich istot zdolnych do cierpienia przed krzywdą.

Spośród wielu deklaracji normatywnych Lazari-Pawłowskiej rozmieszczonych w różnych jej pracach, czasem także przy okazji z pozoru chłodnych dywagacji metodologicznych, warto wybrać kilka najistotniejszych. Są to jej wypowiedzi na temat kary śmierci, sylwetki nauczyciela akademickiego, tolerancji i głosu w obronie traktowanych okrutnie zwierząt

Na temat kary śmierci stanowisko Lazari-Pawłowskiej jest jednoznacznie abolicjonistyczne. Pominąwszy wątpliwą skuteczność tej nieodwracalnej kary, istotne są, zdaniem autorki, także inne, nieledwie kantowskie argumenty: „Czy można manipulować życiem ludzkim, żeby osiągnąć pożądane skutki? Zabić jednego, żeby drugiego odstraszyć? ” (*Rodzaje sporów etycznych*, tamże, s. 135). Polemizując z M. Weberem (*Nauczyciel akademicki a głoszenie ocen*, tamże), Lazari-Pawłowska domaga się, by nauczyciel akademicki zawsze uczciwie przekazywał słuchaczom moralne wskazówki, pod warunkiem wszelako, by pokrywały się one zawsze z jego rzeczywistymi przekonaniem.

Zagadnieniom tolerancji uczona poświęciła kilka naukowych rozpraw, przygotowując jednocześnie obszerną monografię książkową na ten temat dla wydawnictwa PWN; przedsięwzięcie przerwała jej śmierć w roku 1994. Choć w opublikowanych rozprawach Lazari-Pawłowska stara się jedynie odtworzyć neutralne znaczenia tolerancji, widoczne są tam także jej własne moralne poglądy. Najogólniej biorąc, stanowisko jej jest tolerancji przychylnie. Szacunek dla cudzej podmiotowości i uznanie jej prawa do niezależności moralnej skłaniać nas powinno ku postawom tolerancyjnym wobec działań i poglądów innych niż nasze własne, nawet jeśli ich nie akceptujemy. Zrozumienie moralnego punktu widzenia innej osoby jest świadectwem postawy życzliwej dla ludzi i pełnej szacunku dla ich odmienności. Jednak wyrażnie zdefiniowany system wartości Lazari-Pawłowskiej, które, jej zdaniem, stoją na straży każdej cywilizacji, nie pozwala jej na zbyt daleko posuniętą obronę tolerancji. Nie wydaje się możliwe, by wyraziła zgodę na ludzką krzywdę lub przemoc. W rozważaniach Lazari-Pawłowskiej na temat tolerancji interesujące są również analizy ludzkich motywów leżących u podłoża postaw tolerancyjnych. Jesteśmy tolerancyjni, ponieważ skłania nas do tego szacunek dla autonomii każdej istoty ludzkiej, zwykła życzliwość i niechęć do konfliktów - ale niekiedy również motywy niższego rzędu: strach, konformizm, obojętność lub lenistwo.

Osobnej uwagi domaga się stanowisko Lazari-Pawłowskiej na temat stosunku człowieka do zwierząt; manifestowała je często i w różnych środowiskach. Broniła zwierząt przed ludzkim okrucieństwem na wsi, protestowała przeciwko ich niepotrzebnemu cierpieniu w laboratoriach badawczych,

ubolewała nad instrumentalnym traktowaniem wielkich przyjaciół gatunku ludzkiego: psa czy konia.

Jej stanowisko było wyraźne i nieprzejednane: zwierzę cierpi podobnie jak człowiek, należy mu się więc, podobnie jak człowiekowi, ochrona przed cierpieniem i brutalna przemocą. W literaturze polskiej brak chyba lepszej i gruntowniejszej apologii zagrożonych przez cywilizację ludzką naszych „młodszych braci” niż przejmująca rozprawa *Zwierzę nie jest rzeczą*. Autorka pokazuje w nim bezmyślny ludzki egoizm gatunkowy pozwalający na zadawanie zwierzętom niepotrzebnego bólu, oskarża człowieka o degradowanie zwierząt do roli przedmiotów i o brak moralnej wrażliwości. Podstawą do tych oskarżeń jest przyjęte przez uczoną szerokie rozumienie moralnego podmiotu: tylko od nas samych zależy kogo obejmujemy tą kategorią i z kim pocujemy więź moralnej solidarności. Jeśli obejmujemy nią również zwierzęta, ów świat istot zdolnych do cierpienia, lecz słabszych od nas i bezbronnych, to także one domagają się naszej troski i obrony.

Dużą część twórczości Iji Lazari-Pawłowskiej, choć może filozoficznie nie najbardziej doniosłą, zajmują prace poświęcone innym myślicielom, także związanym z moralnością. Są to książki o Gandhim, Schweizerze, Nehru, rozprawy o Petrażyckim, Elzenbergu, Ossowskiej i Kotarbińskim. Nieprzypadkowy jest to dobór nazwisk. W każdej z prezentowanych koncepcji Lazari-Pawłowska znajdowała bliskie sobie wątki: próbę rozpoznania i opisanie zjawisk moralnych, obronę przed cierpieniem, ideę opieki nad słabszym i potrzebującym, wizję społecznej solidarności, szacunek dla życia, godności wszystkich istot - nie tylko ludzkich.

Wątki indyjskie pasjonowały Lazari-Pawłowską szczególnie. Odebrała kilka podróży do Indii; znała doskonale indyjską kulturę, dobrze ją rozumiała i próbowała wykorzystać swe intelektualne doświadczenia w filozoficznej twórczości. Zapewne pod wpływem kontaktów z kulturą Indii kształtowały się niektóre jej idee, także jej zdaniem aktualne w doświadczeniach schyłku XX wieku: idea solidarności i życzliwości (*ahimsa*), tolerancji (także religijnej), idea walki bez przemocy, szacunku dla przeciwnika czy obywatelskiego sprzeciwu. Przyjaźniła się z Albertem Schweizerem; z pewnością zaważyło to na jej poglądach na kwestie zwierząt.

Ija Lazari-Pawłowska była osobą skromną i łagodną, nieledwie nieśmiałą, lecz pełną entuzjastycznej wiary w moralny postęp. Była myślicielem o nieskazitelnym warsztacie badawczym i wielkiej sile moralnych przekonań. Była również człowiekiem odpowiedzialnym, świadomym politycznych ograniczeń, lecz odważnym. Wierzyła, że moralność można uprawiać nie służąc żadnej ideologii, nie popadając w religijny dogmat i nie wdając się w politykę. Także tym przypominała swoich mistrzów. Żyjąc i tworząc w trudnych czasach starała się być filozoficznie i światopoglądowo niez-

leżna; zyskało jej to pozycję naukowego i moralnego autorytetu w wielu środowiskach. „Brak aktualnej szansy współkształtowania zjawisk w makroskali nie musi stępiać poczucia odpowiedzialności za ten maleńki kawałek świata, w którym człowiek żyje i działa” (*O obywatelskim sprzeciwie*, tamże, s. 83).

**IV. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY.** Jak wspomnieliśmy, Ija Lazari-Pawłowska była uczennicą Tadeusza Kotarbińskiego i Marii Ossowskiej. Całe życie kontynuowała ich styl filozofowania, metodologiczny warsztat i sposób podejścia do zagadnień moralnych. Starła się tę odziedziczoną po polskim neopozytywizmie tradycję przekazać innym, stawiając zawsze na pierwszym miejscu czystość sformułowań i konsekwencję obranych przekonań. Podobnie jak Ossowska i Kotarbiński, broniła spraw ważnych i wielkich, ale bliskie jej były także ideały prostej, codziennej uczciwości, wzajemnego zaufania i pomocy w potrzebie. I tę postawę również starała się przekazać swym uczniom. Wierność autorytetom młodości nie przyćmiła jednak wybitnej indywidualności Lazari-Pawłowskiej jako człowieka i filozofa. W pracach metodologicznych szła torem Marii Ossowskiej, jednak wyraźniej niż ona manifestowała swe moralne preferencje. Bliskie jej były ideały moralne Kotarbińskiego, jednak lepiej je umiała wyłożyć i trafniej filozoficznie uzasadnić.

Ija Lazari-Pawłowska była profesorem Uniwersytetu Łódzkiego i jednym z głównych jego filarów. Jej naukowy autorytet i zasięg wpływów jej twórczości obejmowały jednak całe polskie środowisko filozoficzne, zwłaszcza środowisko etyków akademickich. Miała - i ma nadal - czytelników, uczniów i kontynuatorów także w Warszawie, Krakowie, Toruniu i Lublinie. Była jednym z najbardziej znanych etyków polskich za granicą.

### Streszczenie

Autor przedstawia sylwetkę wybitnego polskiego etyka i filozofa, Iji Lazari Pawłowskiej (1921-1944). Kontynuowała ona neopozytywistyczną tradycję polskiej filozofii, wzorując się na myśli etycznej Tadeusza Kotarbińskiego i Marii Ossowskiej. Jej filozoficzna refleksja obejmuje zagadnienia metodologiczne (znaczenie pojęć w humanistyce), rozważania metaetyczne (status sądów etycznych, sposoby uzasadniania systemów normatywnych) oraz deklaracje aksjologiczne w duchu syntezy umiarkowanego utylitaryzmu (obrona przed cierpieniem) i filozofii personalistycznej (obrona godności i autonomii). Była także znawcą kultury indyjskiej, o czym świadczą jej liczne rozprawy na ten temat. Na uwagę zasługuje metodologiczna sumienność Lazari-Pawłowskiej oraz aktualność głoszonych przez nią ideałów.

### **Summary**

The author presents the great Polish moral philosopher and logician, Ija Lazari-Pawlowska (1921-1944). She was continuing the neopositivist tradition of Polish philosophy, following ethical thought of Tadeusz Kotarbiński and Maria Ossowska. In the philosophical reflection she concentrates on (1) methodology (problem of meaning in humanities) and (2) metaethics (the nature of value judgments and methods of justification of normative systems). Her axiological preferences are the expression of moderate utilitarianism (elimination of suffering) and ethical personalism (protection of human dignity and personal autonomy). Professor Lazari-Pawlowska was also a specialist of Indian culture and philosophy; she wrote much on this subject. Her moral ideas and methodological statements are still very actual.

WITOLD P. GLINKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

## OBLICZA TRANSCENDENCJI W MYŚLI FILOZOFICZNEJ KS. JÓZEFA TISCHNERA

**Zarys rozprawy doktorskiej**

**Promotor: prof. dr hab. Maciej Potępa**

**Obrona: Uniwersytet Łódzki - rok 1998**

Autor pracy zmierzał do wyeksponowania oryginalnych i śmiałych propozycji antropologiczno-aksjologicznych podejmowanych na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat przez ks. Józefa Tischnera. Swoistością Tischnerowskiego myślenia jest zainteresowanie kryzysem wartości, doświadczanym przez współczesnego człowieka. Tischner, skłonny do łączenia etosu filozofa z etosem chrześcijanina, pragnie nadać swej myśli kształt i wartość argumentu w „sporze o istnienie człowieka”.

Praca koncentruje się na zagadnieniu transcendencji będącej u Tischnera zarówno „hermeneutycznym kluczem” służącym eksplikacji wielowarstwowego sensu Tischnerowskiego „myślenia człowieka” jak i stanowiącym szczególnie problem filozoficzny.

Wstęp ma przybliżyć filozoficzny zamysł Tischnera, któremu idzie nie tyle o apodyktycznie ugruntowaną **wiedzę** o „byciu” człowieka, ile o wyświecenie uniwersalnych momentów ludzkiego doświadczenia aksjologicznego i ludzkiego dramatu. Zamiast ku „różnicy ontologicznej” (między bytem a byciem), Tischner zwraca się ku „różnicy dialogicznej” (opisywanej przez dynamikę *spotykających się* podmiotów dialogu). Filozofa, upatrującego w człowieku bardziej tajemnicę niż problem, mniej interesuje to, o co zwykło się pytać, niż **ten, kto** pyta oraz **dlaczego** to robi. Ów pytający okazuje się wpisany w obszar zakreślony horyzontem aksjologicznym oraz - stanowiącym dlań „transcendentalną” podstawę sensu - agatologicznym.

Wskazuje się również na odrębność metody Tischnera w stosunku do „czystej” fenomenologii Husserla. Tischner odstępuje od rygorów tej ostatniej, jako że poszukując źródeł refleksji o człowieku wśród doświadczanych przezeń fenomenów, nie traktuje ich jak korelatów podmiotu transcendentalnego, lecz podmiotu moralnego.

Rozdział I poświęcono bliższemu określeniu sensu transcendencji w myśli Tischnera: szkicując jej pozytywną charakterystykę oraz konfrontując negatywnie z wybranymi wątkami tradycji przedtischnerowskiej. Zasygnali-

zowano mnogość odczytań tej kategorii u Tischnera: od zastosowania hermeneutycznego, poprzez miejsce zajmowane w filozofii dialogu, następnie poprzez sens Boskiego i ludzkiego *sanctum*, wreszcie w obrębie doświadczenia prywatnego inicjującego łańcuch desolidaryzacji i solidaryzacji egotycznych przybliżających człowiekowi sferę wartości, jako tych, które będąc ważne, domagają się urzeczywistnienia. Autor stara się dowieść, iż „nadużycie semantyczne” pochodzące z wieloznaczności omawianego terminu, paradoksalnie, uposaża go operatywnością na polu podejmowanego przez Tischnera dyskursu o ludzkiej egzystencji. Zarazem, z uwagi na wieloznaczność, kategoria ta nie nadaje się do tworzenia systemu.

Następuje bliższe odróżnienie transcendencji Tischnerowskiej (jako „przekraczania kwantytatywnego”) od rozumianej tradycyjnie („przekraczanie kwalitatywne”). Transcendentne (u Tischnera) to: „znane”, choć zarazem skłaniające człowieka do zaangażowania, do wysiłku „wyjścia mu naprzeciw”. „Transcendentne” zaś (w ujęciach tradycyjnych, np. w tomizmie), to nieznane, radykalnie zewnętrzne, zdystansowane wobec człowieka w swej absolutnej odmienności, słowem wykluczające jakąkolwiek formułę rzeczywistego zbliżenia.

Rozdział II odróżnia transcendencję od „transcendencji” na tle obszarów problemowych wytyczanych przez takie pary kontrydiktoryjnie zestawionych pojęć, jak: 1) **scena** (miejsce dramatu człowieka) - świat (uniwersum bytów); 2) człowiek-osoba - byt stworzony; 3) Bóg-Osoba - Bóg-Absolut.

Zarysowano dramat osoby ludzkiej: agatoidetyczny, bo rozgrywający się między Dobrem, które ocala i złem, które potępia, oraz tragiczny, gdyż jego „ostatniego słowa” (jak u Gadamera), nadającego ostateczny sens całości, niepodobna przewidzieć. Dramat **człowieka** (pierwszeństwo wymiaru posesualnego nad egzystencjalnym - człowiek najpierw **ma** siebie, by w rezultacie **być**) jest zarazem dramatem **z człowiekiem** (będąc dla siebie jesteśmy poprzez innych). Zatem okazuje się człowiek podmiotem dwóch dramatów (zewnętrznego i wewnętrznego) i jako taki staje wobec transcendencji ich sensu: nieustannie generując jego treść i uposażając ważnością.

Rozdział III omawia podmiotowe warunki transcendencji. Przedstawiono koncepcję Ja-aksjologicznego, wyjaśniono różnicę między teorią egotyczności Ingardena i Tischnera, wskazano warunki solidaryzacji egotycznej po to, by wyjaśnić rolę doświadczeń: nadziei, wolności i pragnienia - w odróżnieniu od (kolejno): pamięci, zniewolenia i potrzeby.

Rozdział IV zawiera analizę „transcendentalnych” warunków transcendencji. Należą do nich wartości (wśród nich prawda i piękno) oraz Dobro, które pojawia się u Tischnera jako podstawowy „aksjomat” ludzkiego dramatu. W swej metaforze mówienia o Dobru Tischner odwołuje się do Platona i św. Augustyna. Z rozumieniem tego pojęcia- uposażającego kategorii

transcendencji swoistym sensem - ściśle wiąże się Tischnerowskie rozróżnienie między sferą *sacrum* (odnoszącą się do świata ontycznego) a *sanctum* (wyrażającym świętość tego, co osobowe i napotykanie „wewnątrz” dialogu). Człowiek „rozumiejący się” na Dobru (odczytujący jego kerygmat) i na złu, uosabia istotę hermeneutyczną.

Rozdział poprzedzający rekapitulację pracy traktuje o **spotkaniu**, stanowiącym kulminację doświadczeń transcendencji, stających się udziałem człowieka.

Celem pracy było przybliżenie sylwetki ks. Józefa. Tischnera, jako reformatora filozoficznej recepcji kategorii transcendencji. Ta, z pojęcia technicznego staje się metaforą hermeneutycznego procesu, który odsłania przed człowiekiem aksjologiczny sens jego istnienia. Tischnerowska „aksjologia fundamentalna” nie pretenduje do poziomu refleksji ontologicznej. Wyraża natomiast, zakorzenioną w agatologii, uniwersalną wizję człowieka, który siebie oraz Drugiego rozpoznaje w nieustającym procesie generowania sensów odczytywanych z wnętrza horyzontu dramatu: pomiędzy Dobrem i złem.





*RYSZARD T. SITEK*  
WSP w Słupsku

## **OD HISTORII DO TERAŹNIEJSZOŚCI** **Proces historyczny i trwanie w perspektywie metodologicznej** **tzw. „Warszawskiej Szkoły Historyków Idei”**

**Zarys rozprawy doktorskiej**

**Promotor: prof. dr hab. Bronisław Burlikowski**

**Obrona: Uniwersytet Śląski w Katowicach - rok 1998**

Bohaterem zbiorowym rozprawy są reprezentanci środowiska tzw. „Warszawskiej Szkoły Historyków Idei”. W zamierzeniu autora leżało nade wszystko podjęcie próby rekonstrukcji podstawowych założeń metodologicznych czy wręcz meta-metodologicznych tworzących zręby warsztatu badawczego, świadomość metodologiczną tytułowego środowiska, w jej części wspólnej, aprobowanej przez każdego z historyków idei skupionych w drugiej połowie lat 50. i w latach 60. wokół Bronisława Baczki i Leszka Kołakowskiego. Dążąc do odsłonięcia związków pomiędzy przyjętą przez analizowanych historyków idei metodą a specyficzną sytuacją historyczną, jaka wytworzyła się w Polsce po Październiku 1956 roku, tła dla historycznych analiz dostarczyły autorowi procesy zachodzące w polskim zinstytucjonalizowanym życiu filozoficznym w okresie od lat 40. począwszy, po koniec lat 60. Pozostawały one w ścisłym związku z rzeczywistością społeczno-polityczną Polski owego okresu, rzeczywistością na każdym kroku ingerującą w życie intelektualne i naukowe.

Pracę otwiera fragment pt. *Zamiast wstępu. Kontrowersje wokół terminu „Warszawska Szkoła Historyków Idei”*. Przedstawiono w nim podziały występujące w polskiej filozofii marksistowskiej przełomu lat 50. i 60. W części tej autor stara się również prześledzić sposób, w jaki doszło do pojawienia się i funkcjonowania tego terminu jako nazwy własnej, a zarazem pojęcia służącego do opisu życia filozoficznego w powojennej Polsce.

„Szkołę” tworzyły osoby połączone więzami towarzysko-przyjacielskimi, należące do tej samej, dotkniętej wojną, generacji o zbliżonych biografiach intelektualnych. Właśnie fragmenty biografii intelektualnych Bronisława Baczki, Leszka Kołakowskiego, Jerzego Szackiego i Andrzeja Walickiego, obejmujące lata 1945-1968, skonfrontowane z sytuacją w filozofii i humanistyce polskiej tego okresu złożyły się na zawartość rozdziału pierwszego: *Charakterystyka i lokalizacja „szkoły” w polskiej kulturze humanistycznej*.

Dysertant potraktował twórczość analizowanych autorów jako ilustrację szczególnej drogi do filozofii, do filozofii kultury, drogi, której punktem wyjścia był marksizm (zaprzeczenie np. drogi G. Lukácsa do marksizmu przez filozofię). Prehistoria późniejszego środowiska „warszawskich historyków idei” pozostawała w ścisłych związkach z pobytem B. Baczkę, L. Kołakowskiego, także J. Szackiego, T. Krońskiego czy A. Sikory oraz innych (poza A. Walickim) w partyjnym Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych (w 1954 r. przemianowanym na Instytut Nauk Społecznych) przy KC PZPR. Wytworzone wówczas więzi instytucjonalno-personalne oraz załączki wspólnoty poglądów na sposób i metodę uprawiania historii filozofii były następnie kontynuowane i rozwijane podczas spotkań i dyskusji, których forum stało się, prowadzone przez B. Baczkę w IFiS PAN w drugiej połowie lat 50 i w latach 60., konwersatorium poświęcone problematyce historyzmu.

„Szkoła” konstituowała się w warunkach rozkładu, obowiązującego do połowy lat 50., stalinowskiego paradygmatu filozofii marksistowskiej. Sprzyjało to, po 1956 roku, pośpiesznemu nadrabianiu zapóźnień, ponownemu odkrywaniu czy „odkurzaniu” zapomnianych, ze względów ideologicznych, idei i autorów. Ceną płaconą za szybkie nadrabianie utraconych wcześniej perspektyw były uproszczenia oraz uleganie fascynacjom mód intelektualnych. Historycy idei sytuowali się, przynajmniej do końca lat 50., w obrębie marksizmu, w jego październikowym, „otwartym” paradygmacie, który zresztą aktywnie, obok takich osób (głównie socjologów) jak Julian Hochfeld czy Zygmunt Bauman, współtworzyli. Podejmowana - w sposób otwarty zwłaszcza przez L. Kołakowskiego - próba refutacji podstawowych dogmatów doktryny, szybko zwróciła na siebie uwagę tzw. „oficjalnych czynników życia filozoficznego”. Krytycy, wywodzący się z kręgu funkcjonariuszy aparatu władzy, dla napiętnowania poglądów L. Kołakowskiego i B. Baczkę posłużyli się terminem „rewizjonizm”, posiadającym w obrębie marksizmu i ruchu komunistycznego konotację jednoznacznie pejoratywną. Cezurę zamykającą okres istnienia środowiska wyznacza rok 1968. Wówczas to restrykcje po tzw. „wydarzeniach marcowych” doprowadziły do dezintegracji środowiska i wyjazdu głównych jego przedstawicieli z Polski.

Formacja reprezentowana przez „warszawskich historyków idei” kształtowała się w wyraźnej, skrajnie biegunowej wręcz opozycji do prezentyzmu i schematyzmu właściwego ortodoksji stalinowskiej. Sens tej orientacji oraz funkcje, jakie miała ona do spełnienia w obrębie marksizmu, oddaje lapidarny tytuł recenzji J. Szackiego z prac B. Baczkę: *Historia zamiast doktryny*. Z buntu przeciwko stalinizmowi, przeciwko jego filozofii roszczącej sobie prawo do wszechkompetencji, zrodziła się świadomość metodologiczna „Warszawskiej Szkoły Historyków Idei”, postawa badawcza, którą dysertant im przypisał. Postawę tę, której zasadnicze zręby kształtowały się w drugiej

połowie lat 50., w rozprawie nazwano (z pełną świadomością umownego i ogólnikowego charakteru użytego sformułowania) „**postawą rozumiejącego obserwatora procesu historycznego**”.

Analizie tej postawy, czy - używając języka „warszawskich historyków idei - światopoglądu środowiska, poświęcono drugi rozdział rozprawy - *Historyk idei jako rozumiejący obserwator procesu historycznego. Źródła programowej postawy badawczej*. Funkcję „twardego rdzenia” w postawie poddanej analizie, będącej zarazem programem badawczym, spełniały nie podlegające dowodzeniu poglądy metafizyczne. Ich odzwierciedleniem w programie badań historyczno-filozoficznych stały się: tzw. hipoteza antropocentryczna L. Kołakowskiego oraz nawiązujące do fałszywej świadomości pojęcie kryptoproblemu autorstwa B. Baczki.

Aspekt podmiotowy analizowanej postawy współwyznaczały natomiast poglądy na rolę intelektualisty. Programowy sceptycyzm L. Kołakowskiego zderzał się w tym obszarze z wzorem - propagowanej przez A. Walickiego - postawy humanisty ogarniętego misją posłannictwa.

Zarówno błazen L. Kołakowskiego, który, umieszczony w obrębie humanistyki rozumiejącej, zatracił piętno „negatywizmu” jakim był silnie naznaczony, jak i kapłan A. Walickiego, służyli tym samym wartościom - wolności, pluralizmowi, tolerancji, krytycyzmowi i odwadze intelektualnej, **wartościom, które legły u podstaw postawy rozumiejącego obserwatora procesu historycznego**.

W kolejnym, trzecim rozdziale zatytułowanym *Rekonstrukcja metodologii „Warszawskiej Szkoły Historyków Idei”*, autor, po konstatacji konsekwencji wynikających z uprawiania historii filozofii w konwencji historii idei, poddaje analizie przedmiot i zakres badań historyczno-filozoficznych podejmowanych w kręgu „Warszawskiej Szkoły Historyków Idei” oraz kategorii teoretyczne, jakimi posługiwali się jej adepci. Swoich obserwacji dokonuje w głównej mierze na materiale, który ukazał się drukiem w latach 60., uznając prace z tego okresu za najbardziej reprezentatywne dla „szkoły”, a zarazem za najbardziej dojrzały przejaw metodologicznej samowiedzy środowiska.

Analizowani historycy idei, dokonując wyboru przedmiotu badań, podążali zapewne w ślad za K. Mannheimem. Szczególne znaczenie przypisywali badaniom okresów przejściowych, międzyformacyjnych, a więc okresom zmian form, wyrazu i treści ideologii. Przedmiotem badań *par excellence*, a zarazem jednostką badawczą - czynią światopogląd. Historia idei, jaką uprawiali, to historia światopoglądów, całościowych wizji świata. Nawiązując do konstruktu teoretycznego G. Lukácsa, odtwarzając modele światopoglądowe, czynią to nie na poziomie świadomości realnej, rzeczywistej, ale świadomości potencjalnej, maksymalnie możliwej, jaką można było wyinterpretować z prac analizowanych myślicieli. Zarówno w tym, jak i w pro-

cedurach wyjaśniania skonceptualizowanych przez siebie struktur myśli, „warszawscy historycy idei” wyraźnie nawiązywali do koncepcji „wizji świata” oraz strukturalizmu genetycznego francuskiego marksisty L. Goldmanna.

Dążąc do połączenia badania genetycznego z analizą strukturalną, śledzenia dynamiki z tworzeniem typologii, swoimi propozycjami włączali się w ten sposób w grono uczestników głośnych w latach 60. i 70. dyskusji metodologicznych pomiędzy zwolennikami strukturalizmu a stronnikami wyjaśniania genetycznego.

„Warszawscy historycy idei”, podobnie jak inni historycy filozofii, czy wręcz wszyscy parający się historią, stali się udziałowcami nierozstrzygalnego - w powszechnej opinii - **dylematu historiografii idei**. W ich pracach znajdował on swój wyraz w dwóch, nawzajem sobie przeciwstawnych, postaciach historyzmu. Poddane zostały one analizie w rozdziale czwartym *Od historii do terażniejszości*. Pierwsza z nich - nazwana przez J. Szackiego historyzmem radykalnym - ujawnia się w sposobie traktowania tekstu poddanego interpretacji myśliciela, a więc w bezpośrednim podejściu do tego faktu, jaki dla historyka idei stanowi analizowany zespół poglądów. Myśliciel przeszłości, uwięziony w swoim czasie, rozważany jest na tym poziomie jako nie podlegający ocenie w kategoriach prawdy i fałszu, „fakt” właśnie; fakt zamknięty we własnym kredowym kole; fakt, dla którego wytworów duchowych jedynym sensem historycznego istnienia jest los świadomości fałszywej, jedyną dostępną wiedzą - wiedza fragmentaryczna, historycznie zrelatywizowana, prawdą - prawda nigdy ostateczna.

Obok tej wersji historyzmu, w pracach „warszawskich historyków idei” z połowy lat 60. pojawia się, i odgrywa nie mniej istotną rolę, jej przeciwieństwo - kojarzące się z prezentyzmem.

Wykraczanie poza pierwotnie deklarowane *credo* metodologiczne („Filozofie i światopoglądy rozpatrywane są w nich z historycznego punktu widzenia...”), to swoiste - używając określenia Stefana Świeżawskiego - „przełamywanie historyzmu”, w którym miejsce historii zajmuje filozofia, odbywa się już na etapie tworzenia, konstruowania przedmiotu badań. Odbywa się to poprzez stosowanie zabiegów zbliżonych do interpretacji adaptacyjnej.

W stałej interferencji między dwoma przeciwstawnymi postaciami historyzmu, między „faktem” jaki stanowi pozostawiony przez myśliciela tekst a modelem skonstruowanym na miarę pytań stawianych przez współczesność, realizowało się także zbliżenie postawy badawczej „warszawskich historyków idei” do weberowskiego ideału historyka: badacza, który, przejmując pewien zespół wartości, unika zarazem bezpośrednich wypowiedzi wartościujących, posługującego się w swych pracach narracją w najwyższym stopniu zobiektywizowaną.

**W tej swoistej symbiozie dwóch postaci historyzmu ucieleśnia się wizerunek historyka idei jako budującego przymierze między czasami dawnymi a nowymi.**

Rozdział piąty i ostatni: „*Warszawska Szkoła Historyków Idei*” - *szkoła naukowa sensu stricto, czy krąg środowiskowy? Próba oceny*, z zawartym w tytule pytaniem, powraca do problemu zasygnalizowanego we wstępie rozprawy. Odpowiedź autora jest negatywna. Odmawiając badanemu zjawisku kulturowemu prawa do miana szkoły naukowej, które to miano zyskało już nazwę własną w szeregu wcześniejszych opracowań, opowiada się tym samym za luźniejszą formułą wyrażoną określeniem „środowiskowy krąg filozoficzny”. „Być może - pisze autor w zakończeniu rozprawy - wokół tego istotnego załączka szkoły, jakim niewątpliwie było analizowane środowisko, z czasem zawiązałyby się skupiające licznych uczniów «szkoła», ale - nie rozstrzygając - równie prawdopodobne byłoby pojawienie się rozbieżności metodologicznych poważnie różnicujących sposób uprawiania historii idei reprezentowany przez L. Kołakowskiego, B. Baczkę, A. Walickiego, J. Szackiego i innych”.



## **Habilitacje w dziedzinie filozofii, 1998 - WYKAZ**

Jan R. Błachnio (UŚ w Katowicach), Adam Chmielewski (Uniwersytet Wrocławski), Bogdan Dembiński (UŚ w Katowicach), Jan Grad (UAM w Poznaniu), Lesław Hostyński (UMCS w Lublinie), Jan Hudzik (UAM w Poznaniu), Piotr Kawiecki (UAM w Poznaniu), Jerzy Kojkoł (UMCS w Lublinie), Grażyna E. Kwiatkowska (UMCS w Lublinie), Barbara E. Lipiec (UJ w Krakowie), Edward Niesyty (UAM w Poznaniu), Stanisław Pakuła (PAT w Krakowie), Alicja Przyłuska-Fiszer (Uniwersytet Warszawski), Ryszard Różanowski (Uniwersytet Wrocławski), Konrad Waloszczyk (IFiS PAN w Warszawie), Marek Wichrowski (Uniwersytet Warszawski), Jacek Widomski (UJ w Krakowie), Eugeniusz Wojciechowski (UJ w Krakowie), Stanisław Wszolek (PAT w Krakowie), Anna M. Żuk (UMCS w Lublinie)

### **AUTOREFERATY**

ADAM CHMIELEWSKI:  
NIEWSPÓŁMIERNOŚĆ, NIEPRZEKŁADALNOŚĆ, KONFLIKT  
RELATYWIZM WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII ANALITYCZNEJ  
(Uniwersytet Wrocławski)

Zamierzeniem autora jest ukazanie historycznych źródeł relatywizmu, ocena zasadności jego twierdzeń, oraz krytyczne rozważenie różnych strategii filozoficznych, których celem jest obalenie relatywizmu. Jego zadaniem jest wykazanie, że zarówno starożytne jak i nowoczesne próby obalenia relatywizmu nie są w stanie skutecznie stawić czoła tej trudnej i inspirującej koncepcji filozoficznej. Autor podejmuje próbę zdefiniowania koncepcji relatywizmu oraz rozważa dwie główne strategie antyrelatywistyczne mające na celu wykazanie jej nieprawomocności, a także szereg powiązanych z każdą z tych strategii problemów, które prowadzą do wniosku, iż relatywizm nie może za ich pomocą być definitywnie obalony.

**Definicja relatywizmu.** Autor odróżnia relatywizm od fundacjonalizmu, który uznaje istnienie obiektywnych stanów rzeczy oraz możliwość ich obiektywnego i prawdziwego poznania; od sceptycyzmu, który głosi, że istnieją określone obiektywne stany rzeczy, których poznanie jednak jest niemożliwe; i od nihilizmu, który neguje zarówno możliwość uzasadnienia twierdzeń co do istnienia obiektywnych stanów rzeczy, jak i możliwość ich

obiektywnego poznania. Relatywizm, w odróżnieniu od wyżej wymienionych koncepcji filozoficznych głosi, że istnienie obiektywnych stanów rzeczy jest możliwe, możliwe jest również ich poznanie, jednakże stwierdza zarazem, iż sam postulat istnienia obiektywnej rzeczywistości jest twierdzeniem, któremu nie można nadać jednoznacznej i niekontrowersyjnej treści oraz że go nie można w sposób ostateczny, uniwersalnie obowiązujący i niepodważalny uzasadnić, a także że wszelka wiedza ludzka jest wynikiem różnorodnych, materialnych oraz kulturowych i językowych oddziaływań, że jest od nich zależna i wobec nich relatywne.

**Zagadnienie niewspółmierności.** Skutkiem uzależnienia ludzkiego poznania od zróżnicowanych determinant społeczno-kulturowych, historycznych, a zwłaszcza językowych, jest wzajemna niewspółmierność różnych koncepcji o świecie. Próba przełożenia niektórych wypowiedzi lub koncepcji na inne, sformułowane w innym języku, napotyka często na barierę niemożliwości znalezienia w innych językach (lub w innych koncepcjach) odpowiedników o dokładnie takich samych znaczeniach, wskutek czego ich doskonały przekład okazuje się zazwyczaj niemożliwy.

Zjawisko niewspółmierności i nieprzekładalności jest powszechnie spotykane w codziennej praktyce porozumiewania się, w sporach moralnych i w naukowej praktyce badawczej. Ponadto w filozofii mamy do czynienia z pomnażaniem poziomów konfliktów teoretycznych wskutek tego, że pewne kontrowersyjne zagadnienia naukowe stają się przyczyną do formułowania alternatywnych koncepcji naukowych mających na celu ich rozwiązanie; ujawniająca się następnie nieskuteczność zaproponowanych rozwiązań staje się powodem do formułowania koncepcji na wyższym poziomie, które przedmiotem swojego zainteresowania czynią już nie pierwotny problem naukowy, lecz same alternatywne koncepcje, które miały służyć jego rozwiązaniu. Z kolei na tym wyższym poziomie refleksji, wskutek niemożności rozstrzygnięcia, która z zaproponowanych koncepcji jest trafnym sposobem rozwiązania wyjściowego problemu, dochodzi do sporu, który następnie staje się przedmiotem refleksji odmiennych koncepcji usytuowanych na wyższym od poprzedniego poziomie itd. Rozważane przez autora alternatywne koncepcje naukowe, metanaukowe i metametanaukowe potwierdzają te intuicje.

**Strategie antyrelatywistyczne.** Wzajemna niewspółmierność i nieprzekładalność różnych koncepcji naukowych i filozoficznych stanowi wyzwanie dla autorów o antyrelatywistycznej orientacji. Ich celem jest wykazanie, że relatywistyczne wnioski wyprowadzane z faktu zarejestrowanej niewspółmierności są nieuzasadnione i że wynikający stąd relatywizm można pokonać na dwa zasadniczo odmienne sposoby.

**Strategia fundacjonalistyczna.** Pierwszy z tych sposobów, a zarazem pierwsza z omawianych strategii antyrelatywistycznych, polega na dążeniu



do wykazania, iż między słowami a rzeczami, do których się one odnoszą, zachodzi naturalny, nierozzerwalny związek. Pomysłodawcą tej koncepcji był Parmenides, a jego idea przyciągnęła szereg naśladowców i zwolenników, w tym licznych sofistów, oraz przede wszystkim Platona. Mimo skłonności do akceptacji naturalnego związku słów i rzeczy, Platon uświadamiał sobie, że tego rodzaju strategia naturalnego i nierozzerwalnego powiązania słów i rzeczy jako sposób na odrzucenie relatywistycznych koncepcji jest nietrafna, ponieważ zmusza ona do uznania, że każda wypowiedź, o ile zostanie sformułowana, musi się odnosić do jakiegoś stanu rzeczy, a tym samym jesteśmy zmuszeni uznać ją za prawdziwą. Strategia ta jednak uniemożliwia wypowiadanie fałszu, a przede wszystkim uniemożliwia stwierdzenie, że wypowiedzi sofistów, przeciwko którym formułuje swoje tezy Platon, są fałszywe. Skłania to Platona do odrzucenia tzw. zasady Parmenidesa i do sformułowania koncepcji tzw. „bezpośredniego widzenia rzeczy”.

Niepowodzenie strategii obalenia relatywizmu „od dołu”, tj. za pomocą powołania się na rzekomy bezpośredni związek między nazwami i rzeczami, skłania więc Platona, Antystenesa, oraz Husserla, Wittgensteina i (na pewnych etapach) Bertranda Russella, do przyjęcia tezy o możliwości bezpośredniego, tj. nie zapośredniczonego za pomocą słów oglądu rzeczywistości. Takie „bezpośrednie widzenie rzeczy” jest zabiegiem teoretycznym mającym na celu obalenie relatywizmu i idei wielości odmiennych możliwych oglądów rzeczywistości, zastępującym nieskuteczną pod tym względem tezę o naturalnym związku słów i rzeczy.

**Strategia jednego schematu pojęciowego.** Nieskuteczność fundacjonalistycznej strategii antyrelatywistycznej, poszukującej możliwości obalenia relatywizmu poprzez wskazanie na bezpośrednią łączność nazw i rzeczy, skłoniła niektórych autorów do zaproponowania strategii innego typu, która kwestionuje ideę odmiennych, wzajemnie niezgodnych, nieprzekładalnych, a wskutek tego niewspółmiernych schematów pojęciowych. Należy do nich Karl Popper, który w idei racjonalnej metody krytyki wiedzy upatruje sposobu na obalenie relatywizmu (przede wszystkim relatywistycznej koncepcji Kuhna i Feyerabenda). Analiza Popperowskiego krytycznego racjonalizmu, oraz związanego z nim konsekwentnie krytycznego racjonalizmu (sformułowanego przez W. W. Bartleya III) pozwala wyciągnąć wniosek, iż nie są to skuteczne sposoby na obalenie relatywizmu.

Innym sposobem na obalenie idei wielości schematów pojęciowych jest, zaproponowana przez Davidsona, krytyka idei niewspółmierności odmiennych schematów pojęciowych. Davidson dokonuje swojej krytyki stawiając problem, czy takie schematy pojęciowe są nieprzekładalne całkowicie czy też są nieprzekładalne tylko częściowo. Strategia ta jest próbą obalenia relatywizmu „od góry”, nie opiera się ona bowiem na twierdzeniach co do

natury związku słów i rzeczy. Davidson twierdzi więc, że nie jesteśmy w stanie nadać sensu pojęciu idei języka jako zbioru zachowań całkowicie nieprzekładalnych na nasze zachowania językowe. Głosi także, że w swoich interpretacjach cudzych zachowań językowych stosujemy zasadę życzliwości, skłaniającą nas do przyjmowania założenia, że wypowiedzi formułowane przez inne osoby są dla nas zrozumiałe, wiarygodne i prawdziwe; mówiąc inaczej, głoszą one mniej więcej to samo, co my sami wypowiedzielibyśmy znajdując się w analogicznej sytuacji poznawczej. Na tej podstawie Davidson stwierdza, że jesteśmy zmuszeni uznać, iż idea wielości wzajemnie nieprzekładalnych i niewspółmiernych schematów pojęciowych sama jest niezrozumiała, i że w swoich wypowiedziach o świecie w pewnym sensie wszyscy posługujemy się jednym i tym samym pojęciowym, w związku z czym nie ma sensu idea relatywności naszego poznania do odmiennych schematów pojęciowych.

**Krytyka antyrelatywistycznej strategii Davidsona.** Koncepcja Davidsona polega na wyróżnieniu jedynego możliwego sposobu mówienia i na tezie, iż z pragmatycznych powodów jesteśmy zmuszeni zakładać prawdziwość wypowiedzi, na sformułowanie których ten wyróżniony sposób mówienia pozwala. Koncepcja ta stała się przedmiotem surowej krytyki ze strony licznych autorów reprezentujących odmienne orientacje, m. in. Thomasa Nagela i Alasdaira MacIntyre'a. Nagel wskazuje na analogie zachodzące między unitarystycznym stanowiskiem Davidsona a irrealistyczną koncepcją poznania u Berkeley'a, zgodnie z którą za realne można uznać tylko to, co jest poznane (przez nas). Wyklucza to możliwość istnienia radykalnie odmiennych od naszego typów poznania, ponieważ na mocy Davidsonowskiego wymogu przekładalności wszelkiej sformułowanej językowo wiedzy każda wypowiedź sformułowana w innym języku musi być przekładalna na nasz język, i jest zarazem prawdziwa, co wyklucza ideę radykalnie odmiennych od naszego typów poznania i związanych z nimi radykalnie odmiennych koncepcji świata. Nagel argumentuje jednak, że tak samo, jak jesteśmy w stanie zrozumieć różnice poznawcze między dorosłym człowiekiem i dzieckiem, tak samo możemy również nadać całkiem określony sens idei poznania, jakim dysponować by mogły istoty od nas doskonalsze, gdyby istniały. Sensowność takich eksperymentów myślowych wskazuje w opinii Nagela na to, że relatywizm, wbrew utartym poglądom kojarzącym relatywizm z irrealizmem, antyrealizmem, lub subiektywizmem (indywidualnym lub zbiorowym), na gruncie którego niemożliwe jest przyjęcie tezy o obiektywnym istnieniu rzeczywistości, można doskonale pogodzić z tezą o istnieniu rzeczywistości oraz, co ważniejsze, umożliwia to sformułowanie tezy o dynamice poznania ludzkiego i możliwości jego doskonalenia. Sceptycyzm i relatywizm bowiem nie tylko nie są przeszkodą w głoszeniu stano-

wiska realistycznego, lecz w istocie są niezbędnymi elementami realizmu filozoficznego: sceptycyzm (metodologiczny) w odniesieniu do posiadanego już poznania implikuje niezadowolenie z dostępnej wiedzy i umożliwia sformułowanie postulatu jej doskonalenia, natomiast uznanie własnej wiedzy za relatywną do zajmowanego przez siebie epistemologicznego punktu widzenia implikuje, że możemy nie mieć racji i że racja może przypadać komuś innemu, co pozwala na przyjęcie postawy krytycznej, umożliwiającej na sformułowanie dynamicznej koncepcji ludzkiego poznania. Postulowana przez autora o możliwości pogodzenia realizmu z relatywizmem pozwala zarazem przeformułować tradycyjną koncepcję realizmu filozoficznego, zgodnie którym realizm filozoficzny oznacza nie tyle tezę o poznawalności dostępnej nam rzeczywistości, ile na założenie, że naszemu poznaniu może się wymykać coś realnie istniejącego, coś, czego wskutek tego wymykania nie znamy, lecz co - mimo to - istnieje. Można zatem, wbrew Davidsonowi, twierdzić, że istnieje wykpiwana przezeń „neutralna” rzeczywistość; jest ona jednak nie tyle całkowicie „niepojmowalna” (czy niepoznawalna, jak „rzeczy same w sobie” u Kanta), co raczej „jeszcze nie pojęta przez nas”. Owa jeszcze nie znana nam rzeczywistość może być przedmiotem różnorodnych, wzajemnie nieprzekładalnych i niewspółmiernych, a zatem relatywnych procesów symbolizacyjnych, lecz nie poddaje się tym zabiegom całkowicie i bez reszty, zawsze pozostawiając „na zewnątrz” struktur symbolicznych ową intrygującą „resztkę”, która wskutek tego, iż znajduje się poza tymi strukturami symbolicznymi, jest tym, co nie nazwane i (jeszcze) nienazywalne, lecz poprzez swoją nieobecność i (tymczasową) niezrozumiałość, „symbolizuje” naszą niewiedzę i stymuluje do jej pokonywania.

Dialektyczne przewyciężenie relatywizmu przez MacIntyre’a. MacIntyre uznaje niewspółmierność alternatywnych koncepcji naukowych, moralnych i etycznych za fakt niekwestionowalny i akceptuje prawomocność relatywizmu. Głosząc niemożliwość teoretycznego (ostatecznego) rozstrzygnięcia sporów naukowych czy moralnych i filozoficznych, twierdzi zarazem, iż nie oznacza to praktycznej niemożliwości rozwiązywania konkretnych sporów czy kontrowersji. Jego dialektyczne przewyciężenie relatywizmu opiera się na relatywistycznej koncepcji wiedzy jako zbiorowego wytworu wspólnot połączonych językiem, tradycją oraz zespołem działań praktycznych, których rozwijanie jest celem danej wspólnoty. Mimo odmienności i niewspółmierności odmiennych koncepcji świata budowanych przez różne wspólnoty, istnieje możliwość przekraczania tych „zamkniętych” światów. Możliwość ta polega na praktycznym sprawdzaniu sensowności obranych przez wspólnoty celów poznawczych i praktycznej ocenie skuteczności działań podejmowanych na podstawie zdobywanej przez nie wiedzy. Skuteczność ta, lub jej brak, uwidacznia się w szczególności w kontekście

rywalizacji z innymi wspólnotami, i stanowi niekontrowersyjny (choć zarazem jedynie historycznie i społecznie ugruntowanym) kamień probierczy adekwatności wiedzy nawet dla przedstawicieli zantagonizowanych i rywalizujących między sobą wspólnot, którzy na gruncie samego dyskursu teoretycznego nie są w stanie wspólnego języka. Praktyczny sprawdzian wiedzy jest więc kryterium, jakiego nie można uzyskać za pomocą powoływania się wyłącznie na argumenty teoretyczne. Stanowisko MacIntyre'a i wypracowany przezeń schemat ukazujący tę praktyczną możliwość (tymczasowego i podatnego na przyszłe rewizje) rozstrzygania nawet najtrudniejszych problemów moralnych i teoretycznych, nie zasługuje na miano teoretycznego rozwiązania problemu relatywizmu i do niego nie pretenduje, ponieważ jednym z fundamentalnych elementów jego koncepcji jest twierdzenie, że takie teoretyczne rozwiązanie nie istnieje. Jego koncepcję można raczej uznać za swego rodzaju heglowski sposób na przewyciężanie konkretnych problemów i sporów, które ujawniają relatywność różnych stanowisk filozoficznych czy moralnych, oraz ich wzajemną nieprzekładalność i niewspółmierność.

BOGDAN DEMBIŃSKI:  
TEORIA IDEI. EWOLUCJA MYŚLI PLATOŃSKIEJ  
(Uniwersytet Śląski)

Praca pt. *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej* stanowi wynik studiów związanych z Platońską ontologią, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki dotyczącej teorii idei. Kwestie te zdają się bowiem stanowić właściwe „centrum” filozofii Platońskiej. Zainteresowanie tą problematyką wzmagają dodatkowo niezwykle intensywny dyskurs prowadzony przez wybitnych współczesnych komentatorów myśli Platona, związany z pojawiającymi się nowymi paradygmatami interpretacyjnymi, spośród których najistotniejszą wydaje się interpretacja dokonana przez przedstawicieli szkoły w Tybindze (H. J. Kramer, K. Gaiser). W ramach tej interpretacji podjęto próbę odsłonięcia tych aspektów filozofii Platońskiej, które wiążą się z tzw. nauką niepiisaną (αγραφα δογματα). Chodzi o uwzględnienie w badaniach nad Platonem tradycji przekazów pośrednich (między innymi: Arystotelesa, Speuzypa, Ksenokratesa, Aleksandra z Afrodyzji czy Sekstusa Empiryka) oraz świadectw doksograficznych przekazujących treść ustnego nauczania Platona w Akademii i późnych nie zachowanych jego pism (*O Dobru*). Dyskusję między komentatorami myśli Platona można sprowadzić do sporu między zwolennikami tezy głoszącej, że filozofia Platońska sprowadza się do tego, co zostało przekazane w pismach filozofa (nauka egzoteryczna), a tymi, którzy twierdzą, że istota filozofii Platońskiej zawiera się w nauce

niepisanej (nauka ezoteryczna), i że jedynie na jej podstawie można zrekonstruować filozofię Platona. W prezentowanej pracy podjęta została próba uzgodnienia stanowisk, w której rekonstrukcję myśli Platona oparto zarówno na analizie treści dialogów, jak i świadectw odwołujących się do nauk niepisanych. Podjęto próbę uzasadnienia tezy, że nauki niepisane stanowią końcowy etap rozwoju myśli Platońskiej tak, że w kolejnych dialogach widoczne są poszczególne etapy jej rozwoju, zaś nauka niepisana stanowi naturalne jej zwieńczenie.

Zasadniczym celem analiz uczyniono kwestię rozwoju Platońskiej teorii idei, poczynając od warunków jej sformułowania, aż po ostatnią, dojrzałą jej postać, jaką przyjmuje w tzw. teorii liczb idealnych i teorii pryncypiów. Jest to zatem próba całościowej rekonstrukcji teorii idei tak, jak jest ona prezentowana w Platońskiej nauce egzoterycznej i nauce ezoterycznej. W zamierzeniu stanowi ona uzasadnienie tezy, że teoria idei nie jest zespołem nie powiązanych twierdzeń i intuicji ontologicznych „porozrzucanych” wielowątkowo po różnych dialogach, lecz jej rozwój jest uporządkowanym procesem, w którym dostrzega się określone fazy. W tym też sensie należy pojmować ją w sposób ewolucyjny. Wykluczone zostaje tym samym takie podejście, zgodnie z którym każdy dialog omawia się jako zamkniętą, izolowaną całość, a dopiero wtórnie poszukuje się możliwych powiązań między dialogami, co skutkować ma rekonstrukcją Platońskiej ontologii. Podejście takie sugeruje, że teoria idei i związana z nią ontologia stanowią jedynie uzasadniające „dopełnienie” w rozważaniu „konkretnych” kwestii, właściwych każdemu dialogowi. Zniesione zostaje w ten sposób uznanie autonomiczności badań ontologicznych. Tymczasem wydaje się, że rozważanie „konkretnych” kwestii zawartych w dialogach jest zrozumiałe jedynie w perspektywie założonej wcześniej ontologii, którą uznać należy za punkt wyjścia i ostateczną podstawę. W tej sytuacji oczywiste jest, że tematyka dialogów nie może stanowić „nici przewodniej” prowadzonych analiz. Zamiast tego należy się raczej zwrócić w stronę problematyki ontologicznej, jaka każdorazowo tkwi u ich podstaw.

Ze względu na zakres pracy i proponowany sposób podejścia do Platońskiej ontologii za najodpowiedniejszą formę rozważań uznano rekonstrukcję filozofii Platońskiej opartą na analizie nauki egzoterycznej i ezoterycznej. Ukazano genezę Platońskiej koncepcji idei, ujawniono kolejne zmiany jej ontycznego statusu, ukazano ostatnią postać, w jakiej teoria idei pojawia się w nauce niepisanej. Podjęto również analizę trudności (aporii), z jakimi zмага się Platon w trakcie tworzenia teorii idei. Postulowana jest przy tym istotna dla prowadzonych analiz teza, że ostatnia postać jaką przyjmuje teoria idei (teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów) jest rezultatem zmagania Platona z trudnościami, jakie pojawiły się w egzoterycznej

fazie jej formułowania. W ten sposób ustalone zostaje stanowisko interpretacyjne, sytuujące rozważania proponowane w pracy w innym horyzoncie niż ma to miejsce w przypadku szkoły w Tybindze, gdzie zakłada się, że ostatnia postać teorii wyprzedza koncepcję idei, która pojawiła się w dialogach egzoterycznych.

Zagadnieniem szczególnie istotnym, na którym skupiono uwagę w trakcie prowadzonych badań, było określenie statusu Platońskiej idei. Problem ten stanowi właściwe „centrum” Platońskiej ontologii tak, że ktokolwiek podejmuje się trudu przemyślenia jej podstaw, zmuszony jest do odpowiedzi na pytanie: czym jest idea? W pracy proponowana jest oryginalna koncepcja pojmowania statusu idei, określona mianem teorii idei-miary. Stanowi ona zasadnicze ogniwo prezentowanej interpretacji. Umieszczona w kontekście analiz ewolucji myśli Platońskiej stanowi ona jeden z elementów jej uzasadnienia.

Ważnym zagadnieniem jest również wpływ, jaki na Platońską ontologię wywarł rozwój matematyki. Problem ten wydaje się mieć decydujące znaczenie dla interpretacji późnej postaci nauki Platona. W matematyce upatrywać bowiem należy zasadniczą przyczynę, która zdecydowała, że ostatnia postać teorii idei pojawiła się jako teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów. Fakt ten pozwala na sformułowanie tezy, że matematyka staje się dla późnego Platona egzemplifikacją jego ontologii.

Badania nad rozwojem ontologicznych poglądów Platona byłyby niepełne, gdyby nie uwzględnić pełnego zakresu problematyki teoriopoznawczej. W pracy przedstawiono jego metodę aksjomatyczną, metodę dialektyczną oraz koncepcję oglądu noetycznego. Zwrócono przy tym szczególną uwagę na wyjaśnienie poznawczego dostępu do idei za pomocą „procedury anamnetycznej”. Podjęto problematykę rekonstrukcji fizyki Platońskiej w perspektywie jej matematycznych uwarunkowań, zaś w ostatniej części pracy ukazano przyczyny „atrakcyjności”, jaką zdaje się cieszyć filozofia Platońska wśród współczesnych myślicieli.

Całość proponowanych rozważań oparta jest na założeniu wykluczenia takich sposobów interpretacji, których punktem wyjścia byłyby późniejsze czy też współczesne kierunki filozoficzne. Niemożliwe jest oczywiście całkowite uwolnienie się od wpływu uwarunkowań związanych z czasem, w jakim tekst jest komentowany. Należy jednak dążyć do maksymalnego ograniczenia tych uwarunkowań, tak aby propozycja odczytania stanowiła w większym stopniu wynik wewnętrznej logiki tekstu oryginalnego niż tylko filozoficznych (choć nieusuwalnych) założeń komentatora.

JAN GRAD:  
BADANIA UCZESTNICTWA W KULTURZE ARTYSTYCZNEJ  
W POLSKIEJ SOCJOLOGII KULTURY  
Analiza metodologiczno-teoretyczna  
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Na problematykę prezentowanej rozprawy habilitacyjnej składają się trzy zasadnicze - powiązane ze sobą merytorycznie - nurty rozważań. Pierwszy z nich, charakteryzujący dwa typy socjologicznych badań nad partycypacją w kulturze artystycznej społeczeństwa polskiego, stanowi podstawę analiz sytuujących się w kręgu filozofii nauk o kulturze (filozofii humanistyki) koncentrujących się wokół pytań: (1) Jakie założenia teoretyczne i metodologiczne sterują socjologicznymi badaniami uczestnictwa w kulturze? (2) Jak z punktu widzenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury przyjętej przez autora, przedstawiają się te założenia, ich efektywność badawcza i ewolucja?

Do założeń teoriokulturowych i metodologicznych badań prowadzonych przez socjologię kultury dociera autor rozprawy poprzez analizę ich głównych pojęć, nie zawsze definiowanych, ustalając sposób ich funkcjonowania w praktyce badawczej, co faktycznie określa ich sens poznawczy. Za tak, a nie inaczej rozumianymi i stosowanymi terminami kryją się pewne rozstrzygnięcia teoretyczno-metodologiczne, stąd też poświęcono im wiele uwagi. Ujawnia się także milcząco zazwyczaj przyjmowane w odnośnych badaniach założenia filozoficzno-estetyczne i aksjologiczne, interweniujące już w fazie projektowania konkretnych badań i ukierunkowujące interpretację uzyskanego materiału empirycznego. Referowanie wyników owych studiów podporządkowane jest zawsze nadrzędnemu celowi określania ich aspektu teoretyczno-metodologicznego.

Przeprowadzając rzeczzone analizy autor przyjmuje perspektywę teoretyczną odmienną od tej, która leży u podstaw socjologicznych studiów uczestnictwa w kulturze artystycznej, w przekonaniu, iż nie można przeprowadzić owocnej, proponującej nowe przemyślenia analizy układu pojęć bez odpowiedniej podstawy wyznaczającej zewnętrzny punkt widzenia. W tej roli występuje rozwijana w poznańskim środowisku kulturoznawczym społeczno-regulacyjna koncepcja kultury.

Prezentowane w trybie sprawozdawczo-krytycznym dwa rodzaje studiów prowadzonych na gruncie socjologii kultury obrazują równocześnie dwa zasadnicze stadia rozwoju tej dyscypliny. Stadium (1) zwane „empirycznym” lub „empirycystycznym” stosuje wzory postępowania badawczego odwołujące się do pozytywistycznej metodologii nauk, w dążeniu do uzyskania wiedzy humanistycznej „dostatecznie pewnej”. Zapewniać ją ma typowa dla tych badań technika gromadzenia podstawowych danych o „faktach”

tj. ankieta. Zdobyta w ten sposób wiedza o eh przejawach uczestnictwa w sztuce (dokładniej kontaktów z instytucjami kulturalnymi), poddana analizie i statystycznemu opracowaniu uznawana jest za adekwatną i „możliwie ścisłą”. Z uwagi na te procedury poznawcze owe studia empiryczne nazywa się w socjologii badaniami ankietowo-statystycznymi (ilościowymi) lub ankietowo-kwantytatywnymi. Stadium (2) cechuje stopniowe odchodzenie od tego modelu uprawiania socjologii, nieefektywnego w odniesieniu do studiów odbioru sztuki, ku którym przesunęły się zainteresowania socjologii kultury. Wyłaniające się stadium (3) następuje po orzeczeniu „kryzysu socjologii kultury” przez jej czołowych przedstawicieli, postulujących zmianę dotychczasowego paradygmatu na „humanistyczny”, idący w kierunku socjologii wiedzy, ukierunkowując badania na „model świata”, w którym funkcjonują odbiorcy sztuki. Badania tego rodzaju pozostają wszelako w fazie konceptualizacji i projektowania.

Kontynuuje się zatem badania opisowo-statystyczne i Jakości” odbioru sztuki, uznając ich sens naukowo-poznawczy i praktyczny. Studia drugiego rodzaju skoncentrowano na recepcji wybranych utworów artystycznych. W tym momencie okazało się, iż niezbędne jest rozwijanie, zaniedbanej dotąd socjologicznej refleksji teoretyczno-metodologicznej dla efektywnego poznawczo ukierunkowania empirycznych analiz odbioru sztuki. Autor pracy wykazuje właśnie, że bez dostatecznie pojemnej i spójnej teorii kultury nie da się prowadzić wartościowych poznawczo i utylitarnie badań nad partycypacją w kulturze.

W koncepcji kultury leżącej u podstaw analiz recepcji odchodzi się od - sterującego badaniami aktywności kulturalnej - konsekwentnego przedmiotowego rozumienia kultury jako „konfiguracji zachowań”, tak jak jawi się ona potocznemu oglądowi, który, patrząc na kulturę od strony zachowań partycypującego w niej podmiotu, faktycznie utożsamia uczestnictwo w kulturze z kulturą samą, z punktu widzenia mentalistycznie, ideacyjnie rozumianej kultury.

W empirycznych analizach recepcji sztuki angażuje się koncepcję kultury eksponującą myślowy aspekt uczestnictwa w kulturze artystycznej. Przyjmując stanowisko semiotyczne, wydzielono z całokształtu kultury jej symboliczną sferę, w której lokuje się sztukę. Kryterium wyodrębnienia sztuki jest autoteliczny charakter komunikowania artystycznego, „przerastającego -jak to określa Antonina Kłoskowska- potrzeby instrumentalnego komunikowania i pełniącego przy tym funkcję estetyczną” tj. umożliwiającą bezinteresowną kontemplację danego przekazu”.

Autor „przemawia” poprzez swoje dzieło, konstruuje go tak a nie inaczej, nadając mu określoną strukturę komunikacyjną, która różnie jest usensowiana w potocznej praktyce odbiorczej. Ale to właśnie sensy dzieła sztuki



konstytuują się w społecznym odbiorze i to założenie leży u podstaw empirycznych, socjologicznych badań recepcji. Wszak dzieło sztuki jest zawsze dla kogoś - jak mocno akcentuje estetyka fenomenologiczna, uświadamiając złożoność aktu jego recepcji, którego opis empiryczny pozostaje mocno uproszczony, sprowadzony do interpretacji pewnych tylko składników utworu.

Badacz przystępujący do empirycznych analiz potocznego odbioru przekazu artystycznego, zakłada określone pojęcie dzieła sztuki, jego struktury, odwołując się do wybranych koncepcji estetycznych, „przekładając” - wyróżniane elementy dzieła na pytania kwestionariusza. W przekonaniu przedstawicieli socjologii kultury szczególnie przydatną dla jej potrzeb badawczych jest fenomenologiczna koncepcja estetyczna Romana Ingardena, co w rozprawie zostało podważone.

Wymogi badań empirycznych narzucają rezygnację z przyjęcia filozoficzno-estetycznej kategorii przeżycia estetycznego jako zmysłowo-emocjonalno-intuicyjnego oglądu dzieła, nieuchwytnego w sytuacji badawczej. W miejsce kategorii „przeżycie estetyczne” wprowadza się pojęcie „odtworzenia”, jako intelektualno-emocjonalnego kontaktu z przekazem artystycznym, sprowadzającego się w istocie do jego interpretacji. Ta postać odtworzenia daje się bowiem w jakiejś mierze empirycznie ustalić za pomocą dostępnych metod badawczych, które z kolei stanowią różnorako skonstruowane kwestionariusze socjologicznego wywiadu, nasuwające szereg uwag o charakterze metodologicznym.

Trudności w empirycznym docieraniu do aktu recepcji dzieła sztuki zwróciły uwagę socjologów kultury na problematykę *Lebenswelt*, pozostającą w kręgu zainteresowań różnych nurtów socjologii wiedzy, z orientacją pożywaną za fenomenologiczną na czele. Skonstatowano bowiem, iż „świat życia codziennego” zwykłych uczestników kultury artystycznej stanowi podstawowy kontekst interpretacyjny dzieła sztuki i tę rzeczywistość, jako „rzeczywistość pierwszą” należy poddać badaniu, zamierzając ustalić ich potencjalne możliwości odbioru sztuki. W związku z tym podjęto próby zaprojektowania odpowiednich badań sytuując je na terenie socjologii wiedzy.

Autor rozprawy, ze swej strony, postuluje ukierunkowanie analiz recepcji przekazów artystycznych na studiowanie potocznej praktyki interpretacyjnej w odniesieniu do dwojakiego rodzaju metafor jako składników dzieła sztuki: metafory spontanicznej i metafory erudycyjnej jako bardziej instruktywne i efektywne poznawczo badanie poziomu partycypacji w kulturze artystycznej.

LESŁAW HOSTYŃSKI:  
WARTOŚCI UTYLITARNE  
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Zasadniczy cel, który miał być zrealizowany w pracy, można określić, po pierwsze, jako próbę „przywrócenia” wartości użytecznych aksjologii. Konieczność owego „przywrócenia” wynika głównie stąd, iż w ostatnich czasach daje się zaobserwować tendencję pomniejszania znaczenia tego typu wartości czy wręcz ich negacji. Przez „przywrócenie” rozumiany jest proces opisu czegoś, co istnieje, a istnienie czego zostało bądź poddane w wątpliwość, bądź jest niedoceniane. Z tego powodu punktem wyjścia uczyniono twierdzenie Ingardena: „Istnieją wartości użyteczne”. Po drugie, celem było określenie pojęcia „wartość użyteczna” jako czegoś, co przyczynia się do zaspokojenia ludzkich potrzeb, a następnie próba konstrukcji i opisu tak ogólnie pojmowanego systemu wartości użytecznych. Po trzecie, nie można było uniknąć odpowiedzi na pytanie o to, jak istnieją i w jaki sposób są poznawane wartości użyteczne? Po czwarte wreszcie, należało poddać refleksji problem, czy wartości użyteczne niosą ze sobą zagrożenie dla stosunków międzyludzkich, czy też stanowią one mogą szansę bardziej harmonijnego ułożenia tych stosunków we współczesnym świecie.

Realizacja tak określonych celów odbywa się poprzez analizę zawartą w pięciu rozdziałach.

Rozdział pierwszy stanowi historyczne wprowadzenie w problematykę części zasadniczej. W krótkim rysie historycznym użytecznyizm potraktowano głównie jako stanowisko etyczne, swoimi korzeniami sięgające filozofii Protagorasa i obecne w myśli etycznej po dzień dzisiejszy. Jednak nie refleksja nad użytecznyizmem, pojmowanym jako odmiana eudajmonizmu, z użytecznością jako instrumentem zapewniającym osiągnięcie szczęścia, jest treścią tej pracy. Przedmiotem refleksji są bowiem wartości użyteczne, a zatem analiza odbywa się nie na płaszczyźnie etyki, ale na płaszczyźnie aksjologii. To krótkie historyczne wprowadzenie, po pierwsze, wyznacza pewien zakres tematyczny, który został podjęty, po drugie, uświadamia niebezpieczeństwo utożsamienia tematyki podejmowanej w ramach użytecznyizmu etycznego z wartościami użytecznymi. Natomiast druga część rozdziału bezpośrednio nawiązuje już do zasadniczej części pracy, a mianowicie pokazuje, jak wartości użyteczne postrzegane są we współczesnych, ogólnych teoriach wartości. Jako przykład analizy posłużyły głównie propozycje Maxa Schelera, Richarda von Hildebranda, Romana Ingardena i Henryka Elzenberga. Starano się tutaj przekroczyć „zaklęty próg użyteczności” i wejść na poziom aksjologii. Wskazano głównie na miejsce, jakie w różnych systemach

aksjologicznych zajmuje wartości użyteczną, aby w ten sposób otworzyć drogę do jej analizy.

Rozdział drugi posiada kluczowe znaczenie dla całości analizy, gdyż ustala się w nim powiązania definicyjne między wartościami użytecznymi a potrzebami człowieka i przyjmuje ogólną definicję mówiącą, że wartością użyteczną jest to, co przyczynia się do zaspokojenia ludzkich potrzeb. Przy powiązaniu wartości użytecznych z potrzebami bardzo ważna jest właśnie klasyfikacja potrzeb. Dokonując klasyfikacji stanowiącej fundament, na którym budowany jest gmach wartości użytecznych, odwołano się przede wszystkim do rozwiązań zaproponowanych przez Abrahama H. Masłowa i Henry'ego A. Murraya. O takim a nie innym wyborze w pierwszej kolejności zdecydował fakt, iż w przypadku holistycznej koncepcji Masłowa mamy do czynienia z bardzo ścisłym powiązaniem sfery wartości i ludzkich potrzeb. Masłow przyjmuje istnienie naturalnego systemu wartości przejawiającego się m. in. w wyborach dokonywanych przez jednostki. Wybory te z kolei są zdeterminowane właśnie przez aktualne potrzeby ludzkie.

W rozdziale trzecim dokonuje się opisu i analizy ogólnej struktury wartości użytecznych. Pierwszą, najliczniejszą i, z punktu widzenia ogólnej teorii wartości, najważniejszą grupę wartości użytecznych stanowią wartości użyteczne „w węższym sensie”, wartości będące źródłem zaspokojenia ludzkich potrzeb i pożądań. Przy założeniu, że „wartości witalne” są to wartości służące potrzebom utrzymania życia, a „wartości przyjemnościowe” są to wartości służące zaspokojeniu potrzeby zadowolenia, można również byłoby te odmiany wartości zaliczyć do pierwszej szerokiej grupy. Następną grupę wartości stanowią „wartości ekonomiczne”. Wartość ekonomiczna łączona jest przede wszystkim z wartością użytkową, ze zdolnością przedmiotu do zaspokajania potrzeby. Trzecia grupa wartości w szerokim sensie użytecznych to „wartości instrumentalne”, „wartości środka” („narzędzia”), same w sobie nie będące wartościami, a posiadające wartość z racji swojej przydatności do osiągnięcia konkretnego celu. Ostatnią grupę stanowią „wartości techniczne”, które, pojmowane są z punktu widzenia aksjologii jako wartości specyficzne, decydujące o tym, że pewne techniczne wytwory ludzkie posiadają bądź nie posiadają określoną wartość. Są to m. in. te wartości, o których mówi Ingarden przywołując w *Wykładach krakowskich* przykład kogoś, kto, budując porządne mosty, przyczynia się do zwiększenia bezpieczeństwa i wygody w przeprawach na drugi brzeg rzeki.

Z punktu widzenia analizy filozoficzno-aksjologicznej szczególnie ważny jest rozdział czwarty podejmujący fundamentalny dla analizy wszelkiego typu wartości problem ich ontologii i sposobów poznawania. Analizując podstawy bytowe wartości jako punkt wyjścia, przyjęta została propozycja Ingardena, a w odniesieniu do wartości instrumentalnych również

Heideggera. Efektem analizy dotyczącej sposobu istnienia wartości witalnych i przyjemnościowych jest stwierdzenie, że nie można odwołać się do znanych rozstrzygnięć z zakresu ontologii wartości. Dzieje się tak dlatego, że te rodzaje wartości wymykają się jednoznaczny i bezdyskusyjny rozstrzygnięciom. W odniesieniu do wartości witalnych i przyjemnościowych nie można mówić o jednym, uniwersalnym sposobie istnienia. Istnienie wartości witalnych i przyjemnościowych jest uwarunkowane przez określone przedmioty, bez których by ich po prostu nie było. Dla tego typu wartości jest to jednak warunek niewystarczający, ponieważ w niektórych przypadkach równie ważny, a nawet decydujący jest udział podmiotu kreującego konkretne potrzeby, a zatem i wartości. Wartości witalne, a w szczególności wartości witalne wiserogenne i psychogenne oraz wartości przyjemnościowe bytowo stanowią swoisty konglomerat przedmiotowo-podmiotowy raz z przewagą jednego, a raz drugiego elementu. Jedną z cech konstytutywnych wartości witalnych i przyjemnościowych jest ich chwiejny, swoście podwójny sposób istnienia. Jednak nawet wtedy, gdy tkwią w przedmiocie, to pierwotnie ów przedmiot uzależniony jest, czy wręcz powołany do istnienia właśnie przez podmiot. Ponadto jak gdyby naturalną cechą wyróżniającą te wartości jest ich względność.

Fundament bytowy wartości instrumentalnych i technicznych został określony głównie w oparciu o rozwiązania zaproponowane przez Martina Heideggera. Wszelkie narzędzie posiada konkretną, fizyczną, obiektywnie istniejącą podstawę, inaczej mówiąc materiał, z którego jest zbudowane. Owa fizyczna podstawa nie wystarcza jednak do tego, aby dany materiał stał się narzędziem, aby stał się wartościowy instrumentalnie. Owemu materiałowi musi zostać nadana pewna struktura, której istotą wspomniane już wielokrotnie odniesienie czegoś do czegoś. To odniesienie charakteryzujące narzędzie bywa określane przez Heideggera jako powiązanie (*Bewandtnis*). Powiązanie jest czymś, co można byłoby określić jako warunek możliwości narzędzia. Ta możliwość narzędzia wyznaczona jest przez jego przeznaczenie, cel, któremu ma służyć. Aby natomiast mogła zaistnieć wartość techniczna, z jednej strony, musi istnieć pewien nosiciel materialny. Ów nosiciel nie stanowi warunku wystarczającego istnienia wartości technicznej. Z drugiej strony, musi istnieć podmiot, który posiada decydujące znaczenie w „powoływaniu do istnienia” danej wartości. Zatem udział podmiotu jest niezbędny w fazie „narodzin” wartości, by potem ustąpić miejsca nosicielowi wartości, którego właściwości gwarantują samodzielne istnienie wartości technicznych. Fizyczne zniszczenie nosiciela powoduje jednocześnie unicestwienie jego wartości technicznej. Rozbity komputer nie posiada żadnej wartości technicznej. Ostateczną konsekwencją analizy jest twierdzenie, że wartości utylitarne są bytami trwającymi w czasie. Wartościom utylitarnym jako by-

towi czasowemu (realnemu) najbardziej odpowiada odmiana sposobu istnienia obejmująca wszystko to, co w obrębie świata realnego jest niesamodzielne (m. in. własności rzeczy). Jest to sposób istnienia, który w teraźniejszości wyróżnia: samoistność, pochodność, aktualność, szczelinowość, kruchość, niesamodzielność; w przeszłości: samoistność, pochodność, post-aktualność (wsteczna pochodność), niesamodzielność; w przyszłości: niesamoistność, pochodność, empiryczna możliwość, niesamodzielność.

W odniesieniu do całości wartości użytecznych nie można wypracować jednego, uniwersalnego stanowiska epistemologicznego. Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi przede wszystkim w dużym różnicowaniu świata samych wartości użytecznych. O ile w przypadku wartości ekonomicznych, instrumentalnych i technicznych można dojść do ich poznania, do wydania jednostronnego sądu o wartości przedmiotu, odwołując się do poznania o charakterze empirycznym, podobnie jak w przypadku sądów spostrzeżeniowych, o tyle trudniej jest to uczynić w przypadku wartości witalnych wiscerogennych i psychogennych oraz wartości przyjemnościowych. W tym przypadku bowiem bardziej oczywistym i skuteczniejszym wydaje się poznanie o charakterze intuicyjnym.

I wreszcie rozdział ostatni, który, wbrew temu, co można byłoby oczekiwać, nie stanowi ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii wartości użytecznych, gdyż takiego bezdyskusyjnego i wieńczącego rozwiązania na dzisiaj chyba po prostu nie można wskazać. W tym rozdziale wskazuje się głównie na pewną perspektywę, jaką wartościom użytecznym wyznaczają przedstawiciele dwóch różnych sposobów interpretacji tego rodzaju wartości. Z jednej strony, mamy do czynienia ze stanowiskiem głoszonym w oficjalnych dokumentach Kościoła, w których właśnie w wartościach użytecznych upatruje źródła wszelkiego zła. Jest to stanowisko jednoznacznie określone i nic nie wskazuje na to, aby miało ono ulec zmianie. Innym realnym zagrożeniem związanym z tym typem wartości jest groźba instrumentalizacji myślenia. I wreszcie druga, najbardziej odpowiadająca autorowi, perspektywa uznająca fakt istnienia wartości użytecznych związanych z ludzkimi potrzebami i wskazująca tak, jak to ma miejsce w propozycjach Bauman, na stale rosnący problem potrzeb we współczesnym konsumpcyjnie nastawionym świecie i konieczność ich zaspokojenia. O ważności tych zagadnień może świadczyć m. in. troska o powiązanie podstawowych potrzeb ludzkich z prawami człowieka.

JAN P. HUDZIK:  
U PODSTAW ESTETYKI:  
główne problemy Kantowskiej estetyki w świetle współczesnej  
filozofii i kultury  
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Analizując najnowsze opracowania Kantowskiej estetyki, stawiam tezę, że zwrot jego filozofii ku estetyce miał doniosłe znaczenie nie tylko dla rozumienia całej jego filozofii krytycznej, lecz poważnie zaważył także na charakterze autorefleksji estetyki w filozofii współczesnej, na tym, co składa się na metodologiczny status tej dyscypliny (tzn. źródła racjonalności, antropologiczna zasadność doświadczenia estetycznego).

W pierwszym rozdziale (*Bezsilny rozum a estetyka*) wychodzę od przedstawienia genezy *Krytyki władzy sądzenia*. Następnie wyjaśniam znaczenie Kantowskiej krytyki („osłabienia”) rozumu, w wyniku której staje się on władzą poznania dyskursywnego, pośredniego za pomocą kategorii intelektu i form zmysłowości. Przy tym „osłabieniu” rozumu chodzi jednak również o jego obronę, która miałaby polegać na „samodyscyplinie”, jak to Kant powiada jeszcze w swej pierwszej *Krytyce*. Wobec różnorodności naocznych danych nie może on być bowiem całkowicie bezradny. Musi znaleźć jakiś *modus vivendi*, aby móc umieć orientować się w zmiennym i przygodnym świecie. Musi w tym celu powściągać swoje skłonności do ulegania i podporządkowywania się ogólności tak, aby nie stracić przy tym jednak całkowicie z pola widzenia ogólnych reguł. Jest to funkcja władzy sądzenia. Myśl, nie znajdując w rzeczywistości całości, ogólności i pełni, której domaga się rozum, ucieka się do współdziałania z wyobraźnią, która chociaż częściowo poprzez przykłady własnej aktywności pozwole jej ująć i wyartykułować ideę doskonałego, boskiego poznania. Twierdzę, że najbardziej doniosłe odkrycie, jakiego Kant dokonał w swojej ostatniej *Krytyce*, polegało na ustaleniu, że „samowolna spontaniczność” nie odnosi się tylko - jak mniemał on pierwotnie - do władzy poznawczej, lecz w ogóle do wszystkich władz umysłowych. Spontaniczność - wolna i nieokreślona zgodność władz - i związane z nią uczucie rozkoszy zostają potraktowane jako wspólne źródło wszystkich trzech dziedzin naszej aktywności: estetycznej, intelektualnej i praktycznej. To rozszerzenie filozofii transcendentalnej na zmysłowość sprawia wiele trudności zarówno samemu Kantowi, jak i jego dzisiejszym komentatorom. O wymieszaniu przez niego empirycznej i transcendentalnej argumentacji oraz o interpretowaniu jego estetyki jako subiektywistycznej (empirycznej) piszę w paragrafie trzecim. W paragrafie czwartym podejmuję natomiast temat epistemologicznych i antropologicznych implikacji Kantowskiego zwrotu filozofii ku estetyce. W wyniku owego rozszerzenia filozofii trans-

cidentalnej na wszystkie władze umysłu, staje się ona dla Kanta już nie tylko problemem epistemologicznym, lecz także „systemem filozoficznego rozumienia człowieka”, jak mówi J. H. Zammito. Człowiek przestaje tu być traktowany jako *ego cogito* - podmiot poznania naukowego: matematyczno-przyrodniczego - a staje się bytem rozumnym również w sferze działań i emocji; otwartym na to, co wymyka się kategoriom intelektu, co jest wieloznaczne, pozbawione formy. Podejmuję wreszcie także znany, ciągle niepokojący wielu komentatorów, problem, czy mimo tej antropologicznej perspektywy rzeczywiście udało się Kantowi zapewnić autonomię sfery estetycznej.

W rozdziale drugim (pt. *Zagadnienie intencjonalności — interpretacje Kantowskiej koncepcji poznania i emocji estetycznej*) w pierwszych dwóch paragrafach przedstawiam stanowiska tych badaczy, którzy z faktu, że dla Kanta poznanie jest zawsze aktem świadomości zapośredniczonym przez formy zmysłowości i kategorie intelektu, wnoszą, że jest ono procesem czysto receptywnym, czyli takim, w którym stosunek poznawczy jest ujęty jako relacja kauzalna. Do najznamienitszych zwolenników tej opcji interpretacyjnej zaliczają się fenomenologowie: E. Husserl, R. Ingarden, A. Gurwitsch, a także M. Heidegger, którzy w swych analizach myśli Kantowskiej odwołują się, niestety, niemal wyłącznie do jego pierwszej *Krytyki*. Autorzy ci nie zwracają uwagi na problematykę wyobraźni opracowaną przez Kanta, zwłaszcza w ostatniej *Krytyce*, gdzie mamy do czynienia z indywidualnym podmiotem i jego aktami sądzenia, a nie z jakimś podmiotem „w ogóle”, anonimowym *res cogitans*, poznającym siebie w oderwaniu od świata. W paragrafach trzecim i czwartym zostają zaprezentowane z kolei interpretacje, wedle których poznanie jest dla Kanta procesem intencjonalnym i jako takie najdobitniej zostało wyartykułowane właśnie w *Krytyce władzy sądzenia*. Intencjonalność, subiektywność, autonomia stają się w systemie Kanta pojęciami równoznacznymi. Intencjonalny, refleksyjny rozum w swym zastosowaniu zarówno teoretycznym, jak i praktycznym nastawiony jest na *Bildung*, na praktyki samokształtowania się, samorealizacji. Człowiek jawi się z tego punktu widzenia u królewieckiego filozofa jako byt praktyczny, niegotowa, pragmatyczna struktura, stale zmagająca się z przygodnością, domagająca się samookreślenia w świecie, który pojmuje ona jako celowy dla swych własnych zamierzeń i projektów. W paragrafie piątym przedstawiam interpretacje ukazujące intencjonalny charakter emocji estetycznej, broniące Kanta w jego podstawowym zamyśle ukazania (estetycznej) władzy sądzenia jako władzy poznawczej, odkrywającej prawdy niepojęciowe, i w tym sensie innej od władz określających (wprost lub nie wprost) przedmioty. Przywołuję tu także stanowiska tych autorów, którzy, patrząc na

estetykę Kanta przez pryzmat dwudziestowiecznej hermeneutyki, odważnie próbują zrekonstruować ukrytą w niej ontologię sztuki.

W rozdziale trzecim (*Świadomość estetyczna ku rozumieniu, dialogowi, wspólnocie*) ukazują konsekwencje, jakie dla doktryny Kanta miało poszerzenie przez niego przedmiotu filozofii krytycznej o władzę uczuć. Dwie z nich są najważniejsze. Po pierwsze, podstawowe pytanie filozofii krytycznej - „jak możliwy jest sens? ” - domaga się w rezultacie tego metodologicznego zabiegu przeformułowania. Przybiera ono postać hermeneutyczną: „Jak możliwe jest rozumienie? ”, „Jak to się dzieje, że możemy w ogóle pojmować to, co szczegółowe, inne (resp. Innego) w jego odmienności? ” No i oczywiście, w jaki sposób możemy tę conceptualną nieokreśloność komunikować? Po drugie, wspomniany zabieg skłonił Kanta do przesunięcia akcentu w jego rozważaniach z wyłączonego zainteresowania podmiotem - świadomością poszukującą zgody ze światem - na zainteresowanie wspólnotą, czyli relacjami, jakie zachodzą między autonomicznymi podmiotami. Kant uświadamia nam, że dostęp do prawdy estetycznej - z definicji nieokreślonej i ambiwalentnej - przebiega wyłącznie w pewnej kulturowo uwarunkowanej praktyce, wiąże się ze swoistym wysiłkiem rozumienia otaczającego nas świata (przedstawionego lub faktycznego), polegającym na „powstrzymywaniu” i Reorganizowaniu” naszych skłonności do zwykłego, pojęciowego ujmowania go. Dzięki tego rodzaju zabiegom jesteśmy w stanie jedynie aproksymować znaczeniowość tego, co szczegółowe (estetyczne) - i dlatego domagają się one stałego podtrzymywania konwersacji, dialogu z innymi, który nie da się mierzyć stopniem osiągniętego w nim *konsensu*, lecz stopniem zdolności współżycia i radzenia sobie z *dyssensem*, czyli ze sprzecznością.

Czwarty - ostatni - rozdział (*Estetyka wzniosłości - postmodernizm*) poświęcam zagadnieniu wzniosłości, z którym, poczynając od lat 80., wiąże się najbardziej spektakularny - pociągający za sobą największe reperkusje we współczesnej myśli filozoficznej - powrót estetyki królewieckiego filozofa w XX wieku. Sprawcą tego zjawiska jest J. -F. Lyotard. Prezentacji i omówieniu jego drobiazgowych analiz Kantowskich tekstów poświęcam pierwszy paragraf. W drugim podejmuję natomiast temat Adorna interpretacji Kantowskiej estetyki - autor *Teorii estetycznej* powraca do *Krytyki władzy sądu* głównie po to, aby wyłowić zawartą w niej koncepcję wzniosłości, która, jego zdaniem, oddaje zagadkowy charakter struktury autentycznego dzieła sztuki. Rozdział kończy się *Dodatkiem* - krótką prezentacją interpretacji Kantowskiej teorii wzniosłości, jaką proponuje Anglik, P. Crowther. Jego odczytanie Kanta stanowi alternatywę dla interpretacyjnych propozycji Adorna i Lyotarda. Jest ono z nimi zasadniczo - chociaż w sposób niezamierzony - rozbieżne.



We wnioskach wskazuję na to, że źródeł renesansu estetyki Kanta należy szukać w jego fundamentalnym doświadczeniu, które zaowocowało koncepcją władzy sądzenia. Chodzi tu mianowicie o *par excellence* estetyczne doświadczenie, które po dwu wiekach zaczęło być traktowane jako przejaw postmodernizmu: wiedza ścisła krępuje człowieka, jest dla niego przymusem, odrywa go od przedmiotu, dając mu na jego temat jedynie ogólne, abstrakcyjne informacje, przesłania całe bogactwo świata wypełnionego tym, co jednostkowe i szczegółowe. A rozproszenie, fragmentaryzacja, chwiejność i przygodność bytu to podstawowe wyróżniła rzeczywistości ponowoczesnej. Stąd akcentowanie dziś niekognitywnych (nieepistemologicznych) momentów poznania, które decydują o bezpośredniości naszego kontaktu ze światem. (Taki bezpośredni kontakt tworzy np. uczucie wzniosłości.) Myśl Kanta staje się ważna dla współczesnych prób ujmowania estetyki jako „filozofii pierwszej”: transcendentálna metoda wyjaśniania pozwoliła mu bowiem ustalić, że odczuta znaczeniowość (rozumność) świata stanowi podstawę wszelkiej jego konceptualizacji. Przez odkrycie tych nowych źródeł racjonalności Kant - po pierwsze - narusza nowożytné pojęcie prawdy: prawdy jako pewności. Po drugie, dochodzi do takiego etapu w rozwoju swej filozofii krytycznej, w którym estetyka zaczyna rościć sobie pretensje do odgrywania w niej podstawowej roli, staje się - jak powiada W. Welsch - fundamentalną dyscypliną teoretycznej filozofii. Pluralistyczne ujęcie rozumu, które on proponuje, decyduje również i o tym, że jego zwrot filozofii ku estetyce ma nie tylko doniosłe implikacje epistemologiczne, lecz także antropologiczne. Wolność człowieka pojętego jako byt praktyczny możliwa jest nie dzięki jego zdolności racjonalnego myślenia, lecz dzięki właściwej mu umiejętności odczuwania wielorakiego pokrewieństwa między tym, co nadzmysłowe (transcendentálne, inteligibilne) i tym, co zmysłowe (empiryczne, światowe). Wolność wiąże się z subiektywnością, z autonomią ludzkiej jednostki, jej mocą samourzeczywistniania się przez praktyczne funkcjonowanie w świecie, nie zaś przez panowanie nad nim. Kant nie był skłonny upatrywać w tak systematycznym (prawodawczym) myśleniu dojrzałości rozumu ludzkiego. Wiazał je raczej jedynie z poznaniem doskonałym - z boskim oglądem, utożsamiającym się z aktem stworzenia.

Dzięki poszerzeniu przedmiotu filozofii krytycznej o władzę uczuć Kant pokazuje, że o rozumie można mówić również i tam, gdzie liczy się on z różnorodnością, gdzie jego „dojrzałości” nie mierzy się już odnajdywaniem jedności (tożsamości), lecz umiejętnością akceptowania wielości i różnicy. Zgadzam się z tymi komentatorami, którzy w koncepcji władzy sądzenia upatrują centrum Kantowskiej nauki o rozumie, co pozwala interpretować ujęty w niej stosunek poznawczy jako relację intencjonalną, w której pojawia się podmiotowy moment „chcenia”, samorealizowania się, „budowania się-

bie”, które przebiega nie tylko przez myślenie racjonalne, lecz także - jeśli nie przede wszystkim - „poetyckie”, a więc takie, które swoiście „reorganizuje” nasze zwykłe doświadczenie i otoczenie. Kant broni takiego „słabego” rozumu, który jakościowo różni się od boskiej inteligencji, a więc który za sprawą ograniczeń, jakie narzuca mu natura, nie potrafi osiągnąć tej pełni szczęśliwości, która polegałaby na utożsamieniu natury i wolności, tego, co „ogólne” i tego, co „inne”. Nieustanne dyscyplinowanie naszego myślenia - zdążania do osiągnięcia jedności wśród komponentów doświadczenia - jest analogiczne i paralelne do tego, czym dla naszej woli jest pragnienie samourzeczywistniania się. Wspólną cechą obu tych aktywności jest to, że nie mogą być one określone w kategoriach finalnego produktu, a więc - z jednej strony - przez kompletną, obiektywnie ważną wiedzę o tym, co inne, z drugiej zaś przez jeden wzorzec człowieczeństwa, który musiałoby realizować „prawdziwe ja” każdego z nas. Kant ujawnia aporetyczność, wewnętrzną sprzeczność doświadczenia moralnego i estetycznego, buduje etykę i estetykę na schemacie antropologicznym, wedle którego człowieczeństwo nie jest czymś gotowym, co zostało nam raz na zawsze dane. Jest ono pewnym praktycznym projektem, który trzeba nieustannie realizować, zdobywać w działaniu.

RYSZARD RÓŻANOWSKI:  
PASAŻE WALTERA BENJAMINA. STUDIUM MYŚLI  
(Uniwersytet Wrocławski)

Głównym celem rozprawy jest rekonstrukcja najważniejszych wątków problemowych myśli Waltera Benjamina. W oparciu o rozległy materiał źródłowy ma zachęcić czytelnika, aby podjął samodzielny wysiłek zintegrowania owej myśli - zgodnie jej własną intencją - z indywidualnym i produktywnym doświadczeniem współczesności. Oczywiście warunkiem wpisania jej w krąg takiego doświadczenia jest rozumienie. Zrozumieć tę myśl można wówczas, gdy potraktuje się ją jako całość zobiektywizowaną wprawdzie w tekstach (liczących, wedle wydawców Benjamina, prawie jedenaście tysięcy stron), niekoniecznie jednak pokrywającą się z ich literalnym sensem oraz logiką czasowego następstwa. Fakt, że Benjamin zbliżył się w latach trzydziestych do marksizmu, nie może być podstawą do przeciwstawiania wczesnej, teologiczno-metafizycznej fazy w rozwoju jego poglądów, fazie późniejszej, którą z reguły określa się jako materialistyczno-historyczną. Dla tego przedmiotem zaproponowanej przeze mnie rekonstrukcji jest całość niezredukowana, obejmująca wszystkie ważne elementy Benjaminowskiej myśli i traktująca je jako jednakowo ważne, uzupełniające się motywy: język, kulturę i historię, magię, doświadczenie i aurę, sztukę, technikę i politykę, faszyzm i komunizm, teologię, mistykę oraz mesjanizm. Wszystkie wpisane

są w perspektywę grzesznego upadku ludzkości, wypędzenia z raju. Benjamin był głęboko przekonany, że historię i życie ludzkie można i należy przedstawiać jako ciągłą katastrofę, niekończące się zwalisko ruin. Dlatego mówił o likwidacji magii języka, upadku doświadczenia, zniszczeniu aury, pojawieniu się ustrojów totalitarnych, o wojnie. Z drugiej strony mówił także o ocaleniu oraz o tych, którzy mają udział w dziele wybawienia: o tłumaczu, melancholiku, materialistycznym historycznym i artyście. Nieustannie poszukiwał mesjańskiej siły - przed rokiem 1914 była nią młodość, po wojnie zwrócił się ku literaturze jako swemu nowemu mesjaszowi, w latach trzydziestych stworzył własną wersję marksizmu w poszukiwaniu trzeciego mesjasza. Katastrofa i ocalenie, podobnie jak marksizm i teologia, tworzą całość pomysłaną przez Benjamina jako "współistnienie przeciwieństw".

Taką niezredukowaną całość wyraża idea "przejścia" rezygnująca z traktowania myśli Benjamina jako monolitycznej całości, ewolucji jego poglądów zaś jako procesu zamkniętego. W biografii autora *Pasaży paryskich* przejście stało się momentem kluczowym: w świecie faktów Port Bou na granicy hiszpańskiej otwierało przed nim możliwość wydostania się z europejskiej pułapki, choć jednocześnie oznaczało ostateczny triumf "nieufności w bieg rzeczy i przemożnej chęci przyjęcia do wiadomości, że wszystko potoczy się błędnie". Benjamin interesował się ideą przejścia w latach dwudziestych w związku z transformacją literatury od romantyzmu do wczesnej moderny oraz przejściem od sztuki burżuazyjnej do sztuki proletariackiej. Pojęcie teraźniejszości, centralne w jego historiozofii, jest przejściem, podobnie jak figura przebudzenia. Sama historia "dzieje się" w przejściu - pomiędzy rajem a "zwaliskiem ruin" oczekującym wybawienia, jest widownią wiecznego powrotu tego, co nowe. Refleksja nad językiem i kulturą rozwija się w przejściu od magii, teologu i metafizyki do zsekularyzowanego działania mimetycznego i materializmu. Przejście - swoista dialektyka zbliżenia i oddalenia - odgrywa istotną rolę w analizie postrzeżenia i doświadczenia estetycznego. Również upadek aury, którym Benjamin zajmował się w latach trzydziestych, jest kategorią przejścia. W pełni uzasadniona wydaje się zatem propozycja rozpatrywania Benjamina jako filozofa i praktyka "możliwości", jego koncepcji - jako "opowieści bez osi", w której brak wyraźnego początku rekompensowany jest nieskończonymi wątkami i niezliczonymi dalszymi ciągami, jako kręgu, który nie ma obwodu i którego centrum może się znaleźć w miejscu najzupełniej dowolnym.

W perspektywie wyznaczonej przez tak rozumianą myśl Benjamina naczelnym zadaniem sztuki i filozofii staje się mediacja między różnymi modelami kultury - całościowe, niezredukowane przedstawianie najistotniejszych sprzeczności rodzących się w momentach przełomów. Norbert Bolz i Willem van Reijen słusznie wysuwają na plan pierwszy w dziele autora

*Pasaży* "myślenie w ekstremach", "przeciwieństwach". Benjamin nie dążył do rozbicia uniwersum i umieszczenia w nim niespójnych modeli rzeczywistości, przeciwnie - chodziło mu o zachowanie dyskursu, którego istotą byłoby przeciwieństwo. W konsekwencji oznaczało to niechęć do rezygnacji z jakichkolwiek faktów i opcji, bez specjalnej troski o "spójność" i koherencję tworzonego w nich świata. Jeśli więc mówił o dawnym doświadczeniu kolektywnym, o braku doświadczenia charakteryzującym nowoczesność i przeżyciu jako jego dopełnieniu, jeśli rozważał możliwość rekonstrukcji historycznego doświadczenia pomiędzy archaiczną a mesjaniczną utopią, mogło to oznaczać tylko chęć ocalenia dla współczesności całego spektrum tłumionego "potencjału semantycznego" (jak mówi Jurgen Habermas) doświadczenia przeszłości, a jednocześnie najbardziej osobiste, egzystencjalne i teoretyczne doświadczenie filozofa. Jeśli mówił o upadku doświadczenia i jednocześnie rozważał możliwość jego ocalenia, to nie tylko rozstrzygał, o jakie elementy tego doświadczenia chodzi, co stanowi o ich mesjanicznej albo rewolucyjnej wartości i czy można ją wyrazić za pomocą kategorii historii, ale przede wszystkim dawał wyraz temu, że jest "dość mężny, aby rozsądzić kontinuum historii", przekonaniu, że cały ten proces, podobnie jak historia w ogóle, dokonuje się w czasie wypełnionym teraźniejszością.

Benjamin uważał sprzeczności za istotny i konieczny składnik myślenia. Wyprowadzał je z antynomicznego charakteru samej rzeczywistości, z kryzysu współczesności. W jego metodzie zawiera się to, co dziś określa się jako dekonstrukcję. Upodobanie do fragmentów i cytatów "dekonstruuje" podmiot. Dramat niemiecki miał mu pomóc w zrozumieniu wieku osiemnastego, Paryż miał być kluczem otwierającym drzwi do wieku dziewiętnastego. W ich zagadkowym wnętrzu, tak jak w całym dziele, znika "Ja" Benjamina, ujawniają się natomiast niezliczone "przejścia" albo "progi" pomiędzy rekonstruowaną przezeń przeszłością a współczesnością. Materialistyczna teoria, która rezygnuje z iluzji "ciągłości" historii, znajduje w nich punkty zaczepienia umożliwiające żywe i autentyczne doświadczenie historii.

Obrazowym, zmysłowym przedstawieniem wieloznacznego, pluralistycznego pojęcia "przejścia" jest pasaż. Stąd właśnie wziął się tytuł książki, nawiązujący zresztą do głównego dzieła Benjamina. Pasaż oznacza uniwersum możliwości myślowych, wolność rozważania rzeczy, które nie dają się (ale tylko pozornie) ze sobą pogodzić. Zasadą pasażu jest, że piętra stanowią w nim jedną i tę samą przestrzeń. Analogiczna zasada określa strukturę mojej pracy. Każda z jej części otwiera się na pozostałe, kolejne rozdziały podejmujące nowe zagadnienia przywołują i rozwijają kwestie, które były już przedmiotem wcześniejszych rozważań. Strukturę tę, podobnie jak skrywającą się za nią metodę, narzuca z konieczności sam przedmiot. Pasaż jest przejściem, któremu brak strony zewnętrznej. Dlatego nieustannie przeplata-

ją się tu wątki czysto myślowe i biograficzne, w tradycyjnych syntezach typu "życie i dzieło" traktowane w sposób rozłączny. Wiedza biograficzna w przypadku Benjamina pozwala wyjaśnić wiele rozstrzygnięć o charakterze teoretycznym. Odtworzenia najbardziej znaczących elementów jego myśli, natury swej obarczonej wieloznacznością, nie da się oddzielić również od ich późniejszych interpretacji. Dlatego rekonstrukcja musi oznaczać tutaj konfrontację z wybraną literaturą przedmiotu. Pasaż jest przejściem, które nie posiada wyraźnego centrum. Podobnie filozofia Benjamina jest opowieścią, której centrum może znaleźć się w miejscu dowolnym, o czym wiedzą dzisiaj zwłaszcza zwolennicy postmodernistycznego sposobu jej czytania.

Rekonstrukcyjny charakter książki określa zakres jej ambicji krytycznych. Nie jest ona pracą krytyczno-polemiczną, lecz historyczną, aczkolwiek nie rezygnuje z porządku interpretacji. Krytyka możliwa jest jedynie z homogenicznego, doktrynalnego punktu widzenia, ten zaś rozbijałby z konieczności perspektywę, której ukazanie stanowi cel tej pracy, mianowicie wielowątkowy charakter Benjaminowskiej myśli. Z drugiej strony, praca ta daleka jest od "uhistoryczniania" dzieła Benjamina w sensie przypisywania go do określonej tradycji czy przeszłości. Mówiąc słowami autora *Pasaży*, broni się przed włączeniem go do czasu homogenicznego i pustego, w którym byłoby - zgodnie z wymogami akademickiej uczoności - zaszeregowane, określone, opatrzone etykietą "dobra kulturowego", zmumifikowane. Z tego samego powodu prezentacja poglądów Benjamina uwzględnia szerokie, choć ze zrozumiałych względów nie wyczerpujące, spektrum późniejszych interpretacji, w tym liczne prace autorów polskich. Założeniom tym podporządkowany został wybór materiałów bibliograficznych.

W pierwszym rozdziale książki przedstawione zostały główne kierunki recepcji myśli Benjamina. Dopiero po nim następuje właściwa rekonstrukcja. Kolejne rozdziały to pasaże: magii, poświęcony filozofii języka Benjamina jako trwałej, metafizycznej podstawie jego rozumienia świata i kultury - stąd się wywodzą problemy związane z ujęciem historii jako "ciągłej katastrofy", koncepcja ocalenia oraz tendencja zmierzająca do sekularyzacji najważniejszych kategorii; pasaż alegorii i melancholii, mówiący o niemej, "upadłej" naturze, świecie odłamków i fragmentów, towarze i alegorii, jak również mesjanicznym zadaniu melancholika; pierwszy pasaż historii, przedstawiający przede wszystkim napięty i dwuznaczny stosunek Benjaminowskiej teologii do marksizmu, a także kwestię ocalenia jako zadanie stojące przed materialistą historycznym; pamiętać jako narzędzie służące ocaleniu przeszłości stanowi główny przedmiot drugiego pasażu historii- przedstawiona została w nim również teoria obrazów dialektycznych, koncepcja teraźniejszości oraz estetyka wspominania Prousta w powiązaniu z surrealistyczną techniką montażu,

z której Benjamin wyprowadza własną metodę badawczą. Wszystkie pasaże ukazują przejścia pomiędzy tradycyjnie oddzielanymi od siebie obszarami refleksji teoretycznej - historią, estetyką, teorią języka i teorią kultury - jak również płynne granice pomiędzy nimi a przed- czy nieteoretycznym sposobem zdobywania wiedzy. Dlatego wyeksponowane miejsce zajmuje w nich namysł nad Benjaminowską koncepcją doświadczenia i jego upadkiem - problematyce tej poświęcony jest przede wszystkim pasaż moderny, w którym kluczową rolę odgrywa figura narratora oraz szok i przeżycie jako współczesny odpowiednik doświadczenia. Pasaż sztuki kontynuuje rozważania o doświadczeniu, a także refleksję nad magią języka, w koncepcji aury i jej zaniku pod wpływem techniki. Poddaje wreszcie analizie te elementy doświadczenia auratycznego, które ujawniają jego bezpośrednie powiązania z doświadczeniem historycznego materialisty.

W latach trzydziestych Benjamin starał się ukazać dwa przeciwstawne bieguny własnego myślenia - teologię i marksizm - w kontekście zaostrzającej się alternatywy politycznej: faszyzm - komunizm, ponieważ wolność rozważania obok siebie rzeczy i myśli uchodzących za nie dające się pogodzić zarysowuje się dopiero w obliczu niebezpieczeństwa. Sekularyzacja i racjonalizowanie magii wiąże się w ten sposób z nadzieją na ocalenie tradycji przed zaanektowaniem jej przez faszyzm. Z kolei zbliżenie do materializmu historycznego i "pozytywne barbarzyństwo" komunizmu sygnalizują rodzaj politycznego zobowiązania służącego walce z faszyzmem. Autor *Pasaży* do końca trwał przy różnych elementach swej myśli. Nie potrafił jednak pisać "poprawnie" w niewłaściwych warunkach. Jeśli nie wolno traktować zderzenia marksizmu z teologią jedynie jako konsekwencji wynikającej z sytuacji, w jakiej znalazł się w tym okresie, to należy podkreślić, że - wbrew opinii i nadziejom Benjamina - właśnie owa sytuacja, niebezpieczeństwo z nią związane, nie tylko ukazywały fascynujące go pole możliwości czy wolność rozważania obok siebie przeciwieństw i sprzeczności, lecz także stopniowo i nieubłagane je redukowały. Jeśli konsekwencją metody Benjamina była dekonstrukcja podmiotu refleksji teoretycznej, to ta sama sytuacja wymusiła na jego realnym "Ja" najwyższy stopień samoswiadomości, wciągając je w wir historii prowadzący do Magicznego finału. Przywołując metaforę, z pomocą której określił Baudelaire'a, można powiedzieć, że sam stał się z czasem "podwójnym agentem". Usiłował pracować dla różnych, niekiedy wrogich sobie stron. Podążając za tym, co wydawało mu się cenne, starał się ratować burżuazyjną kulturę przed burżuazją; jednocześnie próbował stworzyć archiwum, w którym można byłoby umieścić to, co uda się ocalić. W rzeczywistości pracował na własny rachunek, ponieważ nikt nie chciał mu zaufać. Bieg wydarzeń coraz wyraźniej

zarysowywał przed nim ostatnie "przejście": ulicę jednokierunkową, prowadzącą do rozstania z iluzjami i ostatecznego wyboru - do Port-Bou.

KS. STANISŁAW WSZOŁEK:  
NIEUSUWALNOŚĆ METAFIZYKI. LOGICZNO-LINGWISTYCZNE  
ASPEKTY DEBATY R. CARNAPA Z L. WITTGENSTEINEM  
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie)

W rozprawie podjąłem próbę przeanalizowania i merytorycznego oceny sporu o metafizykę, jaki w latach 1920-1950 toczyli ze sobą (w sposób wyraźny bądź domniemany) wymienieni w podtytule autorzy. Nie definiując pojęcia metafizyki, przyjąłem od początku, że Carnap i jego interlokutorzy mniej lub bardziej świadomie nawiązywali do treści, które przynajmniej od czasu Arystotelesa były związane z terminem «metafizyka». Analiza pism bohaterów rozprawy pokazała jednak, że związek ten był raczej luźny. Walcząc z metafizyką, neopozytywiści *de facto* atakowali wszelką filozofię spekulatywną - dyskurs pretendujący do miana wiedzy, w rzeczywistości pozabawiony poznawczego sensu. Siła tego ataku polegała na zastosowaniu nowych metod analizy języka (powstałych na gruncie rozwijającej się logiki matematycznej), które, z jednej strony, rodziły nadzieję na definitywne obnażenie bezsensowności wszelkiego dyskursu nie będącego ani przyrodniczym, ani czysto formalnym (logiczno-matematycznym), z drugiej zaś strony, pozwalały na sformułowanie rozsądnego programu zbudowania nowej filozofii, zajmującej się logiczną analizą formalnych aspektów języka.

W pracy podejmuję te zagadnienia (rozdz. I i II) i dopiero na ich tle omawiam dyskusje, tradycyjnie związane z kwestią metafizyki, dotyczące zasady weryfikacji, falsyfikacji i demarkacji (rozdz. III). W ten sposób zostały podkreślone zarówno nowość i doniosłość projektu eliminacji metafizyki, który zaowocował m. in. interesującą koncepcją wiedzy *a priori*, wyrażającej formalne aspekty dyskursu faktualnego (rozdz. IV), jak też jego całkowite niepowodzenie. Sformułowany przez Carnapa projekt eliminacji metafizyki - jak trafnie wskazywał Popper - zakończył się ostateczną klęską nie tylko dlatego, że nie doprowadził do oddzielenia nauki od metafizyki (rozdz. V), lecz przede wszystkim dlatego, że sam projekt był sformułowany w oparciu o jawne i ukryte metafizyczne założenia. Zarówno teza absolutyzmu językowego (rozdz. VI), jak również specyficzne tezy filozoficzne, głoszone przez czołowego architekta projektu eliminacji (np. syntaktycyzm, konwencjonalizm etc. ) znajdują swoje zakorzenienie w filozofii (metafizyce? ), która dość łatwo daje się powiązać z doktrynami rozwijanymi w obozie neokantowskim na przełomie wieków i w pierwszych dekadach XX wieku.

Niepowodzenie projektu eliminacji metafizyki nie przekreśla pozytywnego wkładu Camapa, Wittgensteina i często krytykującego ich Poppera do dyskusji nad statusem metafizyki. Kto chce uprawiać metafizykę po neo-pozytywizmie, ten nie może przejść obojętnie wobec językowego komponentu metafizycznych teorii. Docenienie roli języka w filozofii staje się dziś prerekwizytem wszelkiego filozofowania.



ANETA GAWKOWSKA  
IfiS PAN

## **NOWOCZESNY ETOS POD OBSTRZAŁEM MacIntyre'a krytyka indywidualistycznego liberalizmu**

W żadnej ze swoich publikacji Alasdair MacIntyre nie określa siebie mianem komunitarysty, ale pomimo oczywistych różnic między jego poglądami a teoriami innych myślicieli politycznych uważanych za komunitarystów, MacIntyre jest powszechnie identyfikowany jako taki przez autorów analiz poświęconych komunitaryzmowi<sup>1</sup>. Przyczyną postrzegania go jako komunitarysty jest prawdopodobnie to, że stawia on zarzuty pod adresem współczesnego indywidualistycznego liberalizmu, które są pod wieloma względami podobne do zarzutów innych komunitarystów. Tak jak oni, MacIntyre zwraca naszą uwagę na następujący fakt: indywidualistyczny liberalizm ze swoim językiem praw jednostek uniemożliwia zbudowanie wspólnoty, która byłaby zdolna do przetrwania w rzeczywistości współczesnego świata zachodniego. Cechą charakterystyczną MacIntyre'a jest to, że jego krytyka liberalizmu wydaje się być najostrzejsza spośród wszystkich krytyk komunitarystycznych. Podczas gdy inni komunitaryści prezentują krytyki mniej lub bardziej wewnętrzne, MacIntyre zdaje się odrzucać liberalizm całkowicie, ponieważ u jego podstaw znajduje on załączki współczesnego kryzysu etycznego. Aby krytycznie zanalizować jego teorię, spróbuję tu zidentyfikować jej główne punkty i ocenić je w świetle kilku odpowiedzi ze strony liberałów.

W swoich wczesnych pismach Alasdair MacIntyre umiejętnie krytykuje podstawy teorii umowy społecznej. Według Sigmunda Freuda, horda pierwotna stworzyła poczucie winy, które z kolei pociągnęło za sobą akceptację tabu przez ludzi. To doprowadziło do przyzwolenia na umowę, wspólną moralność i prawo. MacIntyre twierdzi, że powyższe rozumowanie jest niekonsekwentne, ponieważ poczucie winy musiało być odpowiedzią na złamanie powszechnie uznanej normy, która musiała być dana uprzednio w stosunku do hordy pierwotnej<sup>2</sup>. Zatem stan pierwotny nie mógł być przed-instytucjonalny czy przed-moralny. W swojej wcześniejszej książce MacIntyre wraca do Tomasza Hobbes'a, aby pokazać, jak niewłaściwa jest jego teoria.

<sup>1</sup> Patrz m. in. R. Booth Fowler *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991; S. Holmes: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993/1996; W. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990; S. Mulhall and Adam Swift: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.

<sup>2</sup> A. MacIntyre, H. Marcuse: *An Exposition and a Polemic* New York: The Viking Press, 1970.

Projekt Hobbes'a zakładał, że zanim powstało społeczeństwo, istniał tylko bliżej nieokreślony zbiór jednostek ludzkich, których ostatecznym celem było zachowanie życia. Uniwersalne motywy ludzkiego działania zamykały się w pragnieniu dominacji i uniknięcia śmierci. Jednakże ludzki rozum przemawiał przeciwko wojnie wszystkich ze wszystkimi, więc ludzie zdecydowali się dojść do porozumienia, z którego wyprowadzono Prawa Natury: zabieganie o pokój, cieszenie się taką przestrzenią wolności, na jaką przyzwala się innym oraz dotrzymywanie umów. Tak więc społeczeństwo zostało przypuszczalnie wykreowane przez strzegącą owego ładu władzę polityczną<sup>3</sup>. Ale według MacIntyre'a ta teoria umowy społecznej zawiera mnóstwo sprzeczności, ponieważ próbuje ona ustanowić podstawę wspólnych norm, jednocześnie zakładając ich istnienie w fazie przedspołecznej. Dlaczego ludzie mieliby przestrzegać Praw Natury, gdyby nie posiadali już pewnych norm przed zawarciem umowy, zwłaszcza gdy, jak zakłada Hobbes, ludzie ciągle pragną dominować nad innymi? Hobbesowska wizja tożsamości jednostki przedstawia człowieka w radykalnym oderwaniu od reszty istot ludzkich. Jego „ja” nie jest istotą społeczną czy polityczną z tradycji arystotelesowskiej. Posiadanie władzy zrobienia czegoś równe jest tu prawu do jego wykonania. Udana rebelia jest więc całkowicie usprawiedliwiona. Żadna troska o społeczeństwo nie jest w stanie przeważać nad troską jednostki o jej dobrobyt<sup>4</sup>.

MacIntyre nie oskarża jednak Hobbes'a o zapoczątkowanie tego radykalnego indywidualizmu. Jego korzenie zauważa w Renesansie i Reformacji. Zarówno Luter jak i Kalwin (!) byli odpowiedzialni za położenie zbytniego nacisku na jednostkę i zerwanie z hierarchicznym, syntetyzującym społeczeństwem Średniowiecza. Obaj zdeprecjonowali rolę racjonalności w sprawach religii i obaj, razem z Machiavellim, zainicjowali rozdział sfery życia i moralności publicznej od sfery prywatnej<sup>5</sup>. Wszystkie problemy zasygnalizowane tutaj wracają w późniejszych książkach MacIntyre'a, gdzie przemawia on w sposób jeszcze bardziej zdecydowany przeciwko nowoczesnemu etosowi i tym samym dołącza do grupy współczesnych krytyków liberalizmu.

Jaki jest ten, tak ostro potępiany, nowoczesny etos? Jego naczelną cechą jest radykalny indywidualizm, czy to w formie liberalnej czy kolektywnej (marksistowskiej). MacIntyre znajduje współczesny język moralności w poważnym chaosie, jako pełen niekończących się debat o pozornie nierozwiązywalnych problemach<sup>6</sup>. Jak już wspomniałam, wszystkie postaci wy-

<sup>3</sup> A. MacIntyre: *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge, 1995 (1967), s. 136.

<sup>4</sup> Ibid., roz. 10.

<sup>5</sup> Ibid., roz. 10.

<sup>6</sup> A. MacIntyre: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, wyd. II. Univ. of Notre Dame Press, 1984, s. 2.

mienione w poprzednim akapicie przyczyniły się w jakiś sposób do naszej obecnej kłopotliwej sytuacji, jednak przegrana nowoczesności powinna prawdopodobnie w pierwszym rzędzie być przypisana siedemnasto- i osiemnastowiecznym moralistom. Chcieli oni oprzeć moralność na faktach wywiedzionych z natury ludzkiej-jaką-ona-jest, nie zaś z natury ludzkiej, jaką mogłaby być, gdyby człowiek zrealizował swój telos. Tak więc, David Hume projektował moralność jako wywiedzioną z namiętności, Immanuel Kant oparł ją na rozumie, ale obaj musieli ponieść klęskę, bo nieukształtowana natura ludzka jest skłonna do nieprzestrzegania nakazów moralnych. Natura ludzka nie może być traktowana jako dana raz na zawsze albo postrzegana statycznie. Ponadto, nie może być ona właściwie uchwycona, jeśli przy jej opisie pominiemy kwestię ludzkiego telos<sup>7</sup>. Kiedy przestajemy mówić o naszym telos, mówimy tylko o środkach, a nie o celach; nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy nasze zachowanie jest dobre czy złe, jako że nie znamy jego funkcji, nie wiemy, jakiemu celowi ma służyć. W konsekwencji, osądy moralne nie są faktyczne. Są oderwane od faktów i wkrótce zaczynają być postrzegane jako skutki zwykłych preferencji czy uczuć. Dochodzimy w rezultacie do wniosku, że ludzie to istoty emotywistyczne<sup>8</sup>, czyli kierujące się emocjami albo mające arbitralne poglądy moralne, czysto subiektywne i irracjonalne.

Jeszcze ważniejsze jest to, że w ujęciu emotywistycznym ludzie pragną w irracjonalny sposób wywierać wpływ na innych. Stąd, według liberalnych twierdzeń, pochodzi możliwe źródło niebezpieczeństwa znalezienia się pod czymś wpływem wbrew naszej woli. Zakładamy, że nie ma konsensusu co do ostatecznych celów jednostek. Współcześni ludzie, według MacIntyre'a, postrzegają poszczególne dobra jako wielorakie i niewspółmierne, więc jakiegokolwiek próby stworzenia jednego porządku moralnego prowadziłyby w ich oczach w nieunikniony sposób do totalitaryzmu. „Liberał oddany jest zasadzie głoszącej, iż nie ma jednego naczelnego dobra.”<sup>9</sup> (tłum. A. G. ). Uważa więc za konieczne, aby zredukować prerogatywy państwa do zabezpieczenia negatywnych praw jednostek. (Państwo nie może zająć stanowiska w sprawach moralności, jako że żadne takie stanowisko nie może być racjonalnie usprawiedliwione). Nacisk położony na uprawnienia negatywne, które są uprzednie wobec każdego prawa stanowionego, powoduje, że pojęcie obowiązku staje się dość mgliste. Jednostka nie jest wzywana przez państwo do spełniania swoich obowiązków wobec wspólnoty. W zasadzie nie ma żadnej wspólnoty, jeśli nie ma zgody co do tego, co jest dobre, która to zgoda

<sup>7</sup> Ibid., s. 54-60

<sup>8</sup> Ibid., s. 11-12.

<sup>9</sup> A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Univ. of Notre Dame Press, 1988, s. 337.

dałaby podstawę wspólnego życia, debaty i instytucji nowoczesnego państwa. Takie są obecne skutki akceptacji iluzorycznych założeń Renesansu, które w pełni rozwinęły się w teoriach Oświecenia<sup>10</sup>.

Jednak nie będziemy całkowicie bezradni, kiedy zdamy sobie sprawę z faktu, że perspektywa liberalno-indywidualistyczna jest błędna. Musimy przyznać, że liberalny projekt poszukiwania świeckich podstaw moralności jest porażką. Nie możemy wywieść teorii sprawiedliwości inaczej, jak tylko z jakiejś teorii dobra, która już istnieje. Jak twierdzi MacIntyre, nie ma racjonalności poza tradycją. Istoty ludzkie są zwykle osadzone w pewnych kontekstach, które nadają znaczenie ich życiu. Każde rozumowanie ma miejsce w obrębie jakiejś tradycji. Nawet jeśli ktoś chce zmienić lub odrzucić pewną tradycję, musi zaistnieć wewnątrz niej, aby wiedzieć, co odrzucić. Powstrzymywanie się od debat moralnych na forum publicznym i rezygnacja z tradycji jako czegoś irracjonalnego w niczym nie pomoże, gdyż „zasoby odpowiedniej racjonalności są nam udostępniane tylko w tradycjach i poprzez tradycje”. „Pozostawanie poza wszelkimi tradycjami to tyle, co bycie obcym w przestrzeni badań; stan intelektualnego i moralnego odosobnienia; to kondycja, w której niemożliwe jest [nawet] postawienie relatywistycznego wyzwania”<sup>11</sup> (tłum. A. G. ). Tradycje przedliberalne są dla nas wszakże ciągle dostępne i, co ważniejsze, jako jedyne mogą nas uratować od kryzysogennych problemów nowoczesności.

Ściśle mówiąc, MacIntyre zwraca uwagę na szczególną tradycję, mianowicie tę wywodzącą się od Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. W jego opinii, może ona przywrócić racjonalność naszemu życiu społecznemu, ponieważ nie postrzega ona faktów w oddzieleniu od wartości i ma perspektywę ludzkiego telos. Widzi ona wspólnotę polityczną jako wspólne przedsięwzięcie ucieleśniające nasze uznanie i dążenie do Dobra. Więzy przyjaźni, które w tradycji liberalnej zostały zepchnięte do sfery prywatnej, tworzyły dawniej wspólnotę. Ludzie postrzegani byli jako istoty mające społeczną naturę i tożsamość. Cechy osoby należącej do pewnej grupy stanowiły część istoty tej osoby. Nie były przypadkowe, przygodne lub służące tylko temu, by je oddzielić od osoby w celu odkrycia jej prawdziwego „ja”; one tworzyły „ja”, konstituowały jego tożsamość<sup>12</sup>. Idąc dalej tym tropem, polityczna natura człowieka nie była uważana za dzieło przypadku czy wolnego wyboru. Według tradycji Arystotelesowskiej, polityczny charakter istoty ludzkiej nie był atrybutem dodanym do osoby. Był wyróżnikiem ludzi. Wspólnota w mocnym znaczeniu tego słowa była konieczna dla dobrego życia, bo dostarczała

<sup>10</sup> A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 59-62, 68, 92-3, 254.

<sup>11</sup> A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 369, 367.

<sup>12</sup> A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 33-34.

tradycji, to jest tła potrzebnego dla samookreślenia, i dawała obywatelom możliwość praktykowania cnót obywatelskich.

Perspektywa Arystotelesowska jest dziś ciągle doniosła, jako że opisuje ludzką kondycję w sposób bardziej właściwy niż perspektywa indywidualistyczno-liberalna. Liberalizm, pomimo swoich zapewnień o neutralności i stanowisku rzekomo transcendującemu wszystkie tradycje, sam jest tradycją, ponieważ nie kwestionuje on własnych podstaw i ma swoje własne pojęcie dobra, którym jest „utrzymanie liberalnego porządku społecznego i politycznego”<sup>13</sup> (tłum. A. G. ). Jego najwyższą wartością jest autonomia człowieka, która zezwala, aby dobra prywatne realizowane były tylko prywatnie. To prowadzi do rozdziału między sferą prywatną i publiczną. Tymczasem należy pamiętać, że jednostka nigdy nie jest zdolna poszukiwać dobra w odosobnieniu. Potrzebuje wspólnoty, aby dążyć do doskonałości. Wspólnota ze swą sferą polityczną jest czymś więcej niż tylko skutkiem umowy, bierze ona udział w tworzeniu poglądów i tożsamości swoich członków. Jednostka jest formowana przez swoje role, wiążące ją z jej wspólnotą, wyłączenie poprzez które ludzkie dobra mogą być osiągnięte<sup>14</sup>.

Liberalizm lekceważy te konstytutywne powiązania. Tylko taka wspólnota, która dostarcza praktyk cnót, jest zdolna zaopatrzyć nas w zasoby konieczne do zrealizowania narracyjnej jedności życia. MacIntyre nawiązuje do Arystotelesowskiego sposobu pojmowania cnót, choć podaje też własną definicję. Cnoty to cechy, które są potrzebne do osiągnięcia dóbr właściwych praktykom, wnoszące wkład w dobro życia jako całości i powiązane z dążeniem do dobra istot ludzkich, zrozumienie którego jest możliwe wyłącznie w ramach trwającej tradycji społecznej. Cnoty osoby żyjącej we wspólnocie składają się na cnoty jej wspólnoty. Aby jednak wspólnota mogła zaistnieć, nasze wspólne życie musi być zorganizowane wokół koncepcji dobrego życia<sup>15</sup>. Musimy zgodzić się co do trybów argumentowania w ramach naszej tradycji, które pozwolą nam zrozumieć się nawzajem, aby stworzyć coś wspólnie.

Nie jest problemem to, że nie potrafimy w pełni zrozumieć naszych pierwszych założeń czy podstaw wspólnego życia. Nie wybieramy ich też losowo. Powinniśmy zaakceptować fundamentalne założenia naszej tradycji i, dochodząc do zrozumienia tego, co z nich wynika, lepiej poznawać je same. Dopiero pod koniec życia spędzonego na poszukiwaniu dobra, rozumiemy je w pełni - sądzi MacIntyre<sup>16</sup>. Nie twórzmy więc fałszywej Burke'owskiej opozycji tradycji i rozumu. Róbmy raczej najlepszy użytek z ra-

<sup>13</sup> A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 345.

<sup>14</sup> Idem: *After Virtue*, s. 172, 220.

<sup>15</sup> Ibid., s. 273, 253.

<sup>16</sup> A. MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 170-179.

cjonalności tradycji, w których żyjemy, aby zbadać ich możliwości i sprawdzić ich wartość w czasie kryzysu epistemologicznego. Taki kryzys może być dowodem na nieadekwatność naszej tradycji, możemy więc zmienić ją radykalnie lub zachować, by dołączyła do innej tradycji, ale cokolwiek zrobimy, pod warunkiem, że będziemy szli drogą ciągłych poszukiwań odpowiedzi na pytanie o dobro naszego życia, nasze działania wspólnie ustanowią narracyjną jedność. Wszystkie istoty ludzkie dążą do tej jedności, bo jesteśmy „zwierzętami mówiącymi opowieść”, tworzymy swoje historie poprzez nasze poszukiwanie telos. Te narracje się przeplatają: „Ja jestem częścią ich opowieści, jak oni są częścią mojej”<sup>17</sup> (tłum. A. G. ). Tu znowu dochodzimy do nieusuwalnego elementu wspólnoty.

Jakiej rady udziela MacIntyre współczesnemu człowiekowi? Powinniśmy tworzyć nowe wspólnoty, oparte o wartości, które przetrwały z czasów przedliberalnych<sup>18</sup>. Nowoczesny etos liberalny jest do tego stopnia przesiąknięty indywidualizmem, że nie pozwala na stworzenie rzeczywistej wspólnoty. Traktuje tradycję i moralność jako irracjonalne, pozbawiając w ten sposób nowoczesne struktury polityczne jakiegokolwiek bazy etycznej. Jego założenia na temat emotywistycznego „ja” powodują rozszczepienie na sferę publiczną i prywatną. Przedstawia on statyczną naturę ludzką w oderwaniu od jej telos. Jego wymóg neutralności ogranicza obszar tego, co polityczne to tego stopnia, że pozbawia to obywateli możliwości dążenia do ich dobra w ich najwyższej, kolektywnej (to jest politycznej) postaci. Ponieważ za dobrem można podążać tylko wspólnie poprzez praktykowanie cnót obywatelskich w sferze publicznej, nowoczesny etos indywidualistyczny nie pozwala ludziom rozwinąć się w pełni. W zamian wytwarza atomistyczne społeczeństwo i aspołecznych ludzi.

Co mają do powiedzenia liberałowie w odpowiedzi na tak ostre słowa krytyki? Ogólnie rzecz biorąc, krytyka komunitarystyczna nie przeszła bez echa, znajdując oddźwięk u przynajmniej kilku teoretyków liberalizmu. John Rawls zgadza się, że jego teoria sprawiedliwości i nowoczesna liberalna demokracja potrzebują pewnej teorii dobra, ale nie musi to być teoria ogólna i całościowa. „Słaba”, a nawet tylko polityczna koncepcja dobra i sprawiedliwości (wynikająca z kultury politycznej danego społeczeństwa, a nie uniwersalnych zasad) jest wystarczająca, podczas gdy tradycja Arystotelesowska lub obywatelsko-humanistyczna pogwałciłaby święty priorytet tego, co słuszne nad tym, co dobre<sup>19</sup>. Z drugiej strony, Bruce Ackerman wydaje się pozostawać zdecydowanie w schemacie Hobbesowskim, zakładając, że

<sup>17</sup> A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 216-18.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 263.

<sup>19</sup> J. Rawls: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993/1996, s. 173-211.

wszyscy walczymy o władzę<sup>20</sup>. Liberalny ideał dobra w jego teorii jest niebezpiecznie bliski równości. Strategia Briana Barry'ego obrony instytucji liberalnych to dyskredytowanie wierzeń nie-liberałów<sup>21</sup>. Mam poważne wątpliwości, czy taka postawa usatysfakcjonowałaby jakiegokolwiek krytyka komunitarystę. Stephen G. Salkever broni liberalizmu twierdząc, że ma on swoje własne cnoty i wartości (np. stymulowanie rozwoju niezależnego rozumu), których obecność musi być usprawiedliwiona z pozycji neutralnych<sup>22</sup>. Jednak jego wyjaśnienie jest tylko częściowo zasadne, ponieważ przyznaje, że liberalizm jest antyteleologiczny i nie zawiera żadnego 'summum bonum'. Zarówno Hobbes, jak i Locke odrzucili pojęcie czytelnego dobra rodzaju ludzkiego. „Locke'owska teoria wymaga, aby głównym ogniskiem zainteresowań politycznych była gospodarka, a nie edukacja moralna czy życie polityczne ogółu obywateli” (tłum. A. G. ). Niemniej jednak, teoria liberalna może otworzyć się na teleologię przedliberalnej filozofii Platona i Arystotelesa. Liberalny telos roztrząsania, jaki jest dobry sposób życia, jest możliwy.

Do pewnego stopnia odmienny pogląd prezentuje Will Kymlicka. W jego opinii, a wbrew mniemaniu MacIntyre'a, liberalizm nie jest pozbawiony związków z perfekcjonizmem. Różnica między liberałami i komunitarystami sprowadza się do metod jego implementacji, a nie do jego treści. Podczas gdy komunitarzyści pragną zaangażować państwo, liberałowie uważają, że lepiej jest realizować perfekcjonizm angażując samo społeczeństwo, pozostawiając państwu neutralność<sup>24</sup>. Dla Kymlicka działanie kolektywne nie musi oznaczać działania politycznego. Robiąc ten unik, Kymlicka nie odpowiada jednak na zarzut postawiony przez MacIntyre'a, według którego teoria liberalna wyklucza formacyjną działalność polityczną, t. j. polityczne zaangażowanie w promowanie cnót obywatelskich i kształtowanie charakteru obywateli. To prawda, że komunitarzyści (włącznie z MacIntyre'm. ) i liberałowie różnie pojmują rolę państwa, ale sądzę, że różnica w zakresie tej roli jest raczej jakościowa niż tylko ilościowa. MacIntyre zdaje się twierdzić, że niemożliwe jest realizowanie dobra bez wciągnięcia w tę czynność państwa jako całości, czyli bez przejścia od sfery społecznej do sfery politycznej, do politycznej wspólnoty. Perfekcjonizm, o jakim pisze Kymlicka, jest po prostu niewykonalny.

<sup>20</sup> B. Ackerman: *Neutralities*. W: R. B. Douglass et al. (red. ): *Liberalism and the Good*. New York i London: Routledge, 1990, s. 30.

<sup>21</sup> B. Barry: *How Not to Defend Liberal Institutions*. W: R. B. Douglass et al. (red. ), op. cit., s. 57.

<sup>22</sup> S. G. Salkever: *Lopp'd and Bound: How Liberal Theory Obscures the Goods of Liberal Practices*. W: R. B. Douglass et al. (red. ), op. cit., s. 176-178, 187.

<sup>23</sup> Ibid., s. 172.

<sup>24</sup> W. Kymlicka, op. cit., s. 219.

Amitai Etzioni, chociaż jest komunitarystą, ma kilka własnych zarzutów wobec opisywanej tu teorii. Píše, że niektóre praktyki mogą być ewidentnie złe, np. torturowanie, a mimo to pasować do MacIntyre'owskiej definicji praktyki, która ma tworzyć cnotę<sup>25</sup>. Etzioni wydaje się ignorować zastrzeżenie MacIntyre'a, że dane działanie może być właściwie nazwane praktyką tylko wtedy, gdy jest związane z dążeniem do dobra. Po drugie, Etzioni twierdzi, że w teorii MacIntyre'a ludzie mogą być niezdolni do transcendowania ról związanych z ich praktykami. Ten argument też wydaje mi się niewłaściwy, ponieważ MacIntyre jasno stwierdza, że nie wszystkie tradycje są jednakowo słuszne: ich wartość podlega ocenie podczas kryzysów epistemologicznych, gdy ludzie mogą bezpiecznie wydać własne sądy na temat swoich ról społecznych i całych tradycji. Trzecie zastrzeżenie sformułowane przez Etzioni'ego jest jednak bardziej uzasadnione. MacIntyre pisze, że „prawa naturalne czy prawa człowieka są fikcją”, prawa negatywne są fikcją wywodzącą się z osiemnastowiecznych prób rekonstruowania moralności<sup>26</sup>. Jeśli status jednostki jest rzeczywiście tak zagrożony, jak zdaje się twierdzić MacIntyre, to faktycznie jesteśmy wszyscy w ogromnej potrzebie indywidualistycznego liberalizmu i jego neutralności, aby chroniła nas ona przed arbitralnością kolektywizmu. Na szczęście tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, którą przywołuje MacIntyre, nie opiera się na kwestionowaniu praw człowieka. Jeśli MacIntyre je kwestionuje, to przeczy pozostałym argumentom swojej teorii. Szczęśliwie dla swoich czytelników, w swoich późniejszych książkach wyjaśnia on znaczenie praw, które krytykuje. Ma on na myśli prawa człowieka, na które jednostka powołuje się, aby wystąpić przeciwko drugiej jednostce, a które pojawiły się około XIV w.<sup>27</sup>. Ostatnia krytyka tutaj rozważana pochodzi od Stephena Holmes'a. Twierdzi on, że MacIntyre nie lubi niezgody, wątpliwości i niekończących się kontestacji, głosi ludzką potrzebę autorytetu, utrwalonych standardów i niezachwianych norm<sup>28</sup>. Pragnęłam uprzednio wykazać, że MacIntyre nie zakłada żadnej z tych rzeczy. Jego pragnienie dostarczenia pewnych wspólnych ram nie ucinia debaty na temat naszych standardów. Wręcz przeciwnie, krytykuje on liberalizm za brak kwestionowania swoich podstaw. Jego stanowisko zakłada, że potrzebujemy tradycji, która dałaby kontekst naszym argumentom, ale nie jesteśmy obciążeni tą pierwotną tradycją na całe życie. Możemy i powinniśmy ją zmieniać, gdy tylko dostrzeżemy jej nieadekwatność.

<sup>25</sup> A. Etzioni: *A Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers 1991, s. 135.

<sup>26</sup> A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 70

<sup>27</sup> A. MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press 1990, s. 164.

<sup>28</sup> S. Holmes, dz. cyt., s. 93.



Dalej Holmes oskarża MacIntyre'a o przeczenie samemu sobie, gdy ten z jednej strony wychwala wspólnotę, a z drugiej strony zakłada, że jednostka jest wobec tej wspólnoty uprzednia: „Wydaje się, że jest dwóch MacIntyre'ów: jeden mówi, że obowiązki moralne pochodzą z konkretnych społecznych kontekstów i tradycji; drugi twierdzi, że są one narzucone jednostkowej duszy bezpośrednio przez Boga”<sup>29</sup> (tłum. A. G. ). Holmes musiał w oczywisty sposób opacznie zrozumieć główne punkty wywodu MacIntyre'a, gdzie twierdzi on, że jednostka i wspólnota nie muszą być sobie przeciwstawione. Jeśli chodzi o tę właśnie kwestię, jednostka może równie dobrze otrzymać nakazy Boga za pomocą swojej tradycji i jej kontekstu społecznego, nie zaś poza nim. Uprzedniość jednostki nie musi czynić jej wspólnoty drugorzędną; jednostka może wyrażać się we wspólnocie i przez wspólnotę. Ostateczny zarzut jest jednak poważniejszy. MacIntyre nie jest konsekwentny w swojej akceptacji tradycji tomistycznej. Postrzega on ludzkie życie jako wypełnione tragicznym konfliktem przeciwstawnych dóbr. Jego wezwanie do moralnej harmonii zostaje zatem bolesnym pragnieniem czegoś, czego nie może osiągnąć, ponieważ ma „inklinację do moralnej poligamii”<sup>3</sup> (tłum. A. G. ). Argument Holmes'a jest precyzyjnie wycelowany. MacIntyre krytykuje całkowite oddanie się tezie o jedności cnót, którą głosili Arystoteles i Akwinata<sup>31</sup>. Dopuszcza więc sytuację konfliktu cnót, gdzie żaden z celów nie miałby prawa do pierwszeństwa. Jeśli utrzymywałyby on ten pogląd, niemożliwe byłoby zbudowanie jakiegokolwiek substancjalnego konsensusu co do wartości w nowoczesnym świecie liberalnym, a jego cała teoria musiałaby prawdopodobnie upaść. Późniejsze książki MacIntyre'a sytuują go zdecydowanie bliżej tradycji tomistycznej, choć nie zajmuje on wyraźnego stanowiska w sprawie jedności czy wielości cnót i dóbr.

Ogólnie mówiąc, MacIntyre'owska krytyka nowoczesnego etosu leżącego u podstaw indywidualistycznego liberalizmu jest dość ostra. Liberalowie powiedzieliby prawdopodobnie, że o wiele za ostra, mając na uwadze liberalne osiągnięcia na polu indywidualnej autonomii. Jednakże, nawet jeśli riposty liberalne poparte są pewnymi argumentami, musimy przyznać, że wiele spośród zarzutów MacIntyre'a ma sens, szczególnie w kontekście obecnej erozji wspólnoty w świecie zachodnim. Kryzys sfery publicznej czy obszaru wspólnego jest oczywisty, a jako że nikt nie chce wystąpić w roli odpowiedzialnego za ten stan rzeczy, słowa MacIntyre'a o jądrze ciemności wewnątrz tradycji liberalnej brzmią bardzo wiarygodnie: „Barbarzyńcy nie czekają u bram; rządzą już nami od dłuższego czasu”<sup>32</sup> (tłum. A. G. ).

<sup>29</sup> Ibid., s. 103.

<sup>30</sup> Ibid., s. 121.

<sup>31</sup> A. MacIntyre: *After Virtue*, s. 179-180.

<sup>32</sup> Ibid., s. 263.

### **Bibliografia:**

- Barry, Brian: *Justice as Impartiality*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Douglass, R. Bruce et al. (eds.): *Liberalism and the Good*. New York and London: Routledge 1990.
- Etzioni, Amita: *A Responsive Society: Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers 1991.
- Fowler, Robert Booth: *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University Press of Kansas 1991.
- Holmes, Stephen: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1993/1996.
- Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press 1990.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Theory* (wyd. drugie). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1984.
- *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. London: Routledge 1995 (1967).
  - *Herbert Marcuse, an Exposition and a Polemic*. New York: The Viking Press 1970.
  - *Marxism and Christianity*. Exeter: A. Wheaton & Co., 1983.
  - *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1990.
  - *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1988.
- Mulhall, Stephen and Swift, Adam: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell 1992.
- Plant, Raymond: *Modern Political Thought*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell 1991/1995.
- Rawls, John: *Political Liberalism*. N. York: Columbia Univ. Press 1993/1996.
- *Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press 1971.
- Richard, Carl J.: *The Founders and the Classics: Greece, Rome, and the American Enlightenment*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1994.
- Rosenblum, Nancy L. (ed.): *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1989.

**RYSZARD WYSOKIŃSKI**

Uniwersytet Gdański

## **ZBRODNIA KARY (2): CAMUS**

„A jednak nie ma zasługi w tym, że ktoś jest uczciwy czy inteligentny z urodzenia. Podobnie człowiek nie ponosi większej odpowiedzialności za to, że jest zbrodniarzem z natury niż za to, że jest nim wskutek okoliczności”.

*Upadek*

„Znajdujemy się w świecie, w którym trzeba wybierać między byciem ofiarą a katem”.

w wywiadzie

1. To „czas jest największym wrogiem”<sup>1</sup>. Niewidzialny a rzeczywisty, tak bliski i tak nieprzenikalny, jak kamień, natura, krajobraz, które są względną, lecz przecież trwałością negują ludzką, krótką i mamą egzystencję. Wrogi, nieznan, więc obcy: jak twarz odbita w lustrze; twarz, którą skazani jesteśmy obnosić, demonstrować, a która nagle dla nas samych staje się niepokojąca.

A jeśli uprzytomnimy sobie, że inni, podobnie uformowani - że to my, którzy ustępujemy miejsca w metrze, troszczymy się o sen kanarka, z niespotykanym podnieceniem, wręcz rozkoszą, patrzyliśmy na mękę skazanych, wykonywaliśmy wyroki na niewinnych - ogarniają nas nagle uczucia dziwności i trwogi.

I jeszcze to tajemnicze zjawisko - tak oczywiste, że aż banalne, tak niezrozumiałe, że niewyobrażalne, tak niedoświadczalne, jak tylko może być definitywne i rzeczywiste - śmierć. Śmierć, która niczego nie odkupuje. Ta śmierć sąsiada zza ściany w chwili, gdy czytaliśmy reklamę kremu do golenia. Śmierć, której bliskość paraliżuje w egoizmie rozpacz, bądź uwalnia od wszelkiego już strachu - jak matkę Meursaulta w *Obcym*, jak Tomasza Becketa w dramacie Eliota. Wreszcie śmierć, która zbawia w jedyny możliwy sposób: przerywając łańcuch bólu, złudzeń i zawodów.

Bo jeśli prawdą jest, że śmierć leży u podstaw absurdu świata Camusa, to przecież do refleksji nad nią skłaniają doświadczenia tyleż przerażające, że właśnie nieostateczne (a więc nie wyzwalające), choć równie bezwzględne, powszechne i nieuniknione: cierpienia - te codzienne, drobne,

<sup>1</sup> Zob.: A. Camus: *Mil Syzyfa*. W: tenże: *Dwa eseje*, przeł. J. Guze. Warszawa 1991, s. 19.

i te wielkie, wierne dwóm najistotniejszym elementom każdej niemal egzystencji: miłości, która okazuje się niemożliwa, i starości, która jest rozpaczą.

Zatem „ludzie umierają i nie są szczęśliwi”<sup>2</sup>, a Jedyne raje - to raje utracone”<sup>3</sup>.

2. Specyficzna to forma filozofowania - opis cierni i ran, jakie zadają. Ale jedyna, w świetle Camusa niewiary w Prawdę. Wiedza pozwala tylko wyliczyć zjawiska, ale nie umożliwia uchwycenia świata. Rozum jest tu bezsilny, osaczony irracjonalnością bytu. Każda myśl jest antropomorficzna: „Myśleć, to przede wszystkim chcieć stworzyć jakiś świat (albo ograniczyć własny, co wychodzi na jedno)”<sup>4</sup>. „Nie rozumie się losu” - mówi Caligula - bo prawda jest zaprzeczeniem praw umysłu. Człowiek jest obcy sobie i światu. To samo dotyczy wartości: w wymiarze „obiektywnym” „wszystko jest na tym samym poziomie: wielkość Rzymu i ataki artretyczne”<sup>5</sup>. (Rorty dopowie, że „cierpienie jest zjawiskiem pozajęzykowym: Jest tym, co nas, istoty ludzkie, wiąże z nie używającymi języka zwierzętami. Zatem ofiarom okrucieństwa, ludziom, którzy cierpią, nie na wiele zda się język. To dlatego nie istnieje żaden «głos uciskanych» czy «język ofiar». Język, którym ofiary wcześniej posługiwały się, nie jest już przydatny, a cierpią one zbyt mocno, by układać nowe słowa”<sup>6</sup>).

3. Totalny determinizm nieludzkiego świata prowadzi do rozpoznania przyrodzonej niewinności człowieka, jego „naturalnej nieodpowiedzialności”. Szczególnie sugestywnie aspekt ten obrazuje Camus w *Obcym*. Zastosowany tam pomysł dobitnego ukazania niezależności czynu od jego sprawcy („To stało się z powodu słońca”) nie jest w literaturze odosobniony. Z podobnym opisem obsunięcia się w szczelinę własnej (? ) jaźni, zaskakującej ulotności *ego*, dojmującego doświadczenia wątpliwej ewidencji *cogito*, niepokojącej niejednoznaczności *sum*, spotykamy się w opowiadaniu Pirandella *Wir*. Mężczyzna popełnia z przyjaciółką żony czyn, noszący wszelkie znamiona zdrady. Zarówno on, Romeo Daddi, jak i jego znajoma, Gabriela Venzi, nie odczuwają żadnych wyrzutów sumienia. To, co pomiędzy nimi zaszło, stało się jakby bez ich udziału. Za jedyną przyczynę chwilowej utraty kontroli (więcej: zdarzenia wcale przez nich - świadomie przynajmniej - nie pożądanego) należy uznać upalny, skwarny dzień: „To było coś jak wir, rozumiesz? Który nagle otworzył się zdradliwie przed nami, porwał nas, powalił

<sup>2</sup> Tenże: *Caligula*, przeł. W. Natanson. „Dialog” 1956/7, s. 42.

<sup>3</sup> Tenże: *Dwie strony tego samego*. W: tenże: *Eseje*, przeł. J. Guze. Warszawa 1971, s. 60.

<sup>4</sup> Tenże: *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 89.

<sup>5</sup> Tenże: *Caligula*, wyd. cyt., s. 43.

<sup>6</sup> R. Rorty: *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa 1996, s. 133.

na chwilę, a potem zamknął się natychmiast, nie pozostawiając po sobie żadnego śladu! W chwilę później sumienie nasze stało się znowu czyste i jasne. Ani przez sekundę nie pomyśleliśmy o tym, co zaszło między nami... ”<sup>7</sup>. Owa „tajemnica chwili pogrzebana na zawsze” doprowadziła Daddiego do szaleństwa. Świadomość, że nikt nie może deklarować wierności, gdyż nie od niego zależy jej dochowanie, sprawiła to spustoszenie w jego obrazie ludzkiej osobowości.

Znamienne, że problem poruszony w *Obcym* dotyczy sprawy daleko ważniejszej, a dla Camusa kluczowej - zabójstwa. Zbrodnia dokonana przez Meursaulta jest wynikiem splotu najrozmaitszych okoliczności, a przy tym pozbawiona jakiegokolwiek racjonalnego wytłumaczenia. Główną przyczyną było słońce, zmęczenie, otępienie skwarem. Został zabity człowiek niejako mimo woli. Nic więc dziwnego, że bohaterowi *Obcego* zależy na uniknięciu sądu. Każda bowiem próba oceny jest nieuzasadniona i z gruntu niesprawiedliwa.

4. Człowiek, postawiony w obliczu nonsensu istnienia, znajduje się jak gdyby w stanie zawieszenia. Obojętność (analogiczna do Nietzscheańskiej dekadencji) wypełnia go po brzegi. Obcy sobie i światu, cyniczny i doświadczony, staje się nieczuły na uczucia bliźnich. Gotów jest opowiedzieć się po stronie „zła”, o ile będzie druzgocące. W najlepszym wypadku zachowuje bierność w oczekiwaniu na jakiegokolwiek wydarzenie, które - niczym barbarzyńcy z wiersza Kawafisa - stanowiłoby „jakieś rozwiązanie”. *Outsider* Camusa - zauważa Colin Wilson<sup>8</sup> - jest typem empiryka. Jego obojętność wypływa z poczucia nierzeczywistości, „uczciwość” - z obojętności. Drugiego człowieka - podobnie zresztą jak i siebie - obserwuje jakby przez szybę, która - pisze Sartre<sup>9</sup> - zdaje się „przepuszczać wszystko, zatrzymuje tylko jedno - znaczenie ich gestów”. „Samotność nie dlatego jest tragiczna, że jest ona pozbawieniem drugiego - próbuje rozszyfrować ten fenomen Levinas - lecz dlatego, że jest zamknięta w niewoli swej identyczności, gdyż jest materią”<sup>10</sup>. Do Meursaulta mają zastosowanie słowa Brocha w *Lunatykach*: „Kto cierpi na osamotnienie ducha, może się ratować ucieczką w romantyzm, a z osamotnienia duszy zawsze jeszcze prowadzi droga do płci przeciwnej - ale dla samotności samej w sobie, dla samotności bezpośredniej nie da się znaleźć ratunku w paraboli”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> L. Pirandello: *Wir. W: tenże: Koń na księżycu i inne opowiadania*. Kraków 1972, s. 59.

<sup>8</sup> Zob. C. Wilson: *Outsider*. Kraków 1959, s. 37.

<sup>9</sup> J. P. Sartre: *Komentarz do 'Obcego' Camusa*. W: *Sztuka interpretacji* (antologia), t. II. Wrocław 1973, s. 243.

<sup>10</sup> E. Levinas: *Czas i inne (fragmenty)*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989/11-12, s. 122.

<sup>11</sup> H. Broch: *Lunacy*. Wrocław 1997, s. 707.

Przeglądając się „ubóstwu antybohatera” przedstawionego w *Obcym*, Thomas Merton wskazuje, że „zupełnie nieumotywowane” zabójstwo jest Jedynie punktem kulminacyjnym tej wewnętrznej gnuśności będącej istotą «charakteru» Meuraulta. Analiza *Obcego* jako paradygmatu *acedii*, poddania się «demonowi południowemu» Ewagriusza i Kasjana mogłaby się okazać bardzo owocna. *Acedia* - przypomina Merton - to demon psychicznego wyczerpania, apatii, pustki, pragnienia oraz moralnej bezsilności, który atakuje ascetę, doszczętnie wypalonego przez pustynne słońce i za wszelką cenę szukającego odrobiny cienia i czystej wody. To desperacja popychająca zrozpaczonego mnicha do ucieczki od uwięzienia w swoim własnym zniszczonym i pozbawionym znaczenia bycie (Jego pustynnej celi zamienionej w piekło i babiloński piec) i do powrotu do prostego kontaktu z krzepiącym i zajmującym życiem w świecie. Meursault zabija Araba na skutek mimowolnego, odruchowego impulsu, by postąpić jeszcze jeden krok w kierunku chłodnej wody źródła, przy którym odpoczywa Arab. Rozdział poświęcony temu morderstwu zawiera głębokie znaczenie, jest nie tylko wielkiej miary mitem, urasta wręcz do rangi prorocstwa<sup>12</sup>.

5. Lecz co to znaczy, że świat jest niehumaniczny? Znaczy to, że jest wrogi nostalgii człowieka: „Mówiłem, że świat jest absurdalny i pośpieszyłem się zanadto. Świat sam w sobie nie jest rozumny, to wszystko, co można powiedzieć. Ale absurdalna jest konfrontacja tego, co irracjonalne i oszałałego pragnienia jasności, którego wołanie rozlega się w najgłębszej istocie człowieka”<sup>13</sup>. Dopiero teraz możemy mówić o absurdzie, gdyż „absurd zależy tyle od człowieka, ile od świata”<sup>14</sup>; nie może istnieć ani poza umysłem, ani poza światem. Ta walka, ta sprzeczność jest - zdaniem Camusa - naszą jedyną rzeczywistością.

Dwadzieścia lat przed Mitem Syzyfa Louis Aragon w *Wieśniaku paryskim* twierdził: „Na świecie panuje niewyobrażalny nieporządek (...). Umysł człowieka nie wytrzymuje bezładu, gdyż nie potrafi go pomyśleć, to znaczy pomyśleć o nim z miejsca”<sup>15</sup>. Konfrontacja jest nieunikniona, bowiem obie siły - tak względem siebie nieproporcjonalne - są z natury swej antagonistyczne. Sam Camus w przejmujących słowach wyznaje: „Są godziny, kiedy zdaje mi się, że dłużej nie zniosę sprzeczności. Kiedy niebo jest zimne i kiedy nic w przyrodzie nas nie podtrzymuje... Ach, może lepiej byłoby umrzeć”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> T. Merton: *Siedem esejów o Albercie Camus*. Bydgoszcz 1996, s. 194-195.

<sup>13</sup> A. Camus: *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 25.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> L. Aragon: *Wieśniak paryski*. Warszawa 1971, s. 171.

<sup>16</sup> A. Camus: *Notatniki*. W: tenże: *Eseje*, wyd. cyt., s. 529.

6. Czy w takim ujęciu absurdu jest miejsce na wolność? Zgadzającego się z Nietzscheańską diagnozą<sup>17</sup> Camusa interesuje wolność indywidualna, zakorzeniona w samej istocie podstawowego konfliktu, postulowana przez aksjologiczną naturę rozumu, doświadczana w prywatności uczuć, w buncie sumienia. W roku 1958 na kartach programu Théâtre de Paris autor *Caliguli* o swym głośnym dramacie pisał: „Jest to historia samobójstwa wyższego stopnia, historia jak najbardziej ludzka, najtragiczniejsza z omyłek. Niewierny człowiekowi, wskutek wierności samemu sobie, Caligula godzi umrzeć, zrozumiałwszy, że żaden człowiek nie zdoła się samotnie ocalić i że nie można być wolnym - przeciw innym ludziom”<sup>18</sup>.

Walka, jaką dr Rieux i jego przyjaciele prowadzą z przerażającą rzeczywistością dżumy, opiera się na nadziei, ta zaś ma swoje źródło w marzeniu, które należy do natury ludzkiego - żadnego ładu, bezpieczeństwa i harmonii - umysłu. Zakotwiczona w nostalgii nadzieja, wbrew wszelkim atakom bezwzględnego losu, nieustannie się odradza. O ile nie zagłuszy świadomości grozy i potęgi irracjonalnego świata, może się stać usprawiedliwionym (i usprawiedliwiającym) zaczynem ocalającego buntu: „począwszy od chwili, gdy najlżejsza nadzieja stała się dla ludzkości osiągalna, skończyło się rzeczywiste panowanie dżumy”<sup>19</sup>.

Nadzieja wyraża się w wierze, że brew temu, co mówi poznanie, „istnieją czyny piękniejsze od innych”, czyny dokonywane w imię wartości, które na świecie, gdzie nic nie jest pewne, jawią się jako jedyne wyznaczniki egzystencjalnego (choć nie metafizycznego) sensu: „Miłość matki do syna wydaje się taką właśnie prawdą”<sup>20</sup>. To ta wiara sprawia, że bohaterowie *Sprawiedliwych* mogą o sobie powiedzieć: „Nie jesteśmy z tego świata, jesteśmy sprawiedliwi. Jest takie ciepło, którego nigdy nie będziemy we stanie odczuć... Ach litości! Litości dla sprawiedliwych!”<sup>21</sup>.

7. Taki status ma fundamentalne prawo Camusowskiej etyki: prawo do życia. Jego nienaruszalność stanowi o „jedynej, niepodważalnej solidarności ludzkiej, solidarności przeciw śmierci”<sup>22</sup>. „Prawo do życia, które zbiega się z możliwością zadośćuczynienia, jest naturalnym prawem każdego człowie-

<sup>18</sup> Camus streszcza ją następująco: „konieczność zjawisk, jeśli jest absolutna i całkowita, nie implikuje żadnego przymusu. Totalne opowiedzenie się za totalną koniecznością- oto jego paradoksalna definicja wolności” (*Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze. Kraków 1993, s. 74).

<sup>19</sup> Cyt. za: W. Natanson: *Szczęście Syzyfa*. Kraków 1980, s. 97.

<sup>20</sup> A. Camus: *Dżuma*, przeł. J. Guze. Warszawa 1981, s. 223.

<sup>21</sup> Cyt. za: K. Eberhardt: *Cień buntownika*. Warszawa 1957, s. 23.

<sup>22</sup> Cyt. za: A. Falkiewicz: *Mit Orestesa. Szkice o dramaturgii współczesnej*. Warszawa 1967, s. 49.

<sup>23</sup> A. Camus: *Rozważania o gilotynie*, przeł. W. Rapak. W: tenże: *Rozważania o gilotynie*; H. Hesse: *Egzekucja*; J. de Maistre: *Portret kła*. Kraków 1991, s. 23.

ka, nawet najgorszego. Ostatni ze zbrodniarzy i najbardziej nieskazitelnym z sędziów spotykają się tu obok siebie, jednakowo nieszczęśliwi i solidarni. Bez tego prawa życie moralne jest w ogóle niemożliwe. Nikt z nas nie ma szczegółowego prawa zwątpić w jakiegokolwiek człowieka, chyba że po jego śmierci, która zmienia życie w przeznaczenie i pozwala wtedy na ostateczny osąd. Lecz wypowiedzieć ostateczny osąd przed śmiercią, ogłosić zamknięcie rachunków, kiedy wierzyciel jeszcze żyje nie jest sprawą żadnego człowieka. Przynajmniej w tym granicznym punkcie, ten, kto sądzi w sposób absolutny, w sposób absolutny się potępia”<sup>23</sup>.

8. Przyrodzona „niewinność” człowieka - ofiary irracjonalnych determinizmów natury i przypadku - daleka jest od czystości doskonale wolnego Absolutu, jaki (mówiąc po kantowsku) uparczywie postuluje nasz rozum praktyczny. Jest poniekąd jego przeciwieństwem: „nikt z nas nie może przypisywać sobie absolutnej niewinności”<sup>24</sup>, a „bez całkowitej niewinności nie ma najwyższego sędziego”<sup>25</sup>. „Nie ma wielkich zbrodni, do których człowiek inteligentny nie czułby się zdolny”<sup>26</sup>. „Nie ma sprawiedliwych, lecz tylko serca mniej lub bardziej ubogie w sprawiedliwość”<sup>27</sup>. „... Wszyscy jesteśmy sędziami i stronami”. „... tu nie chodzi już o to, że jedna sfera rzeczywistości zamyka się obco i obojętnie na inną - równie precyzyjnie wnika w istotę sprawy Broch<sup>29</sup> - lecz o to, że w jednym człowieku zespoleni są kat i ofiara, że zatem w jednym obrębie mogą się połączyć najróżnorodniejsze elementy i że mimo to jednostka jako nosicielka tej rzeczywistości porusza się w niej całkowicie neutralnie i z absolutną oczywistością”. Miał tego świadomość Platon, gdy - przypomina Stanisław Vincenz<sup>30</sup> - zalecał, „by przyszłych sędziów wychowywać w niewiedzy o występku, by wzrastali izolowani od złych obyczajów do tego stopnia, że mogliby się wręcz wydawać głupcami lub ludźmi łatwowiernymi” (W zgoła odmiennym kontekście kulturowym i przeciwko permissywowizmowi moralnemu wygłaszał Skarbimierz<sup>31</sup> - pięćset lat temu - znajomo brzmiące słowa: „Rzecz zdumiewająca:

<sup>23</sup> A. Camus: *Rozważania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 22-23.

<sup>24</sup> Tamże, s. 23.

<sup>25</sup> Tamże, s. 22.

<sup>26</sup> Tenże: *Notatniki*, wyd. cyt., s. 475.

<sup>27</sup> Tenże: *Rozważania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 22.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> H. Broch, dz. cyt., s. 467-468.

<sup>30</sup> S. Vincenz: *Idee i ideał*. W: tenże: *Eseje i szkice wybrane*. Wrocław 1997, s. 179.

<sup>31</sup> Stanisław ze Skarbimierza: *Mowa o umiłowaniu światła mądrości i o tym, że niezbędne jest przełożonym duchowym do kierowania innymi i naprawiania ich*. W: tenże: *Mowy wybrane o mądrości*. Kraków 1997, s. 69.



człowiek ciemny wydaje sądy w problemach duszy, nie znający się na sprawach sumienia roztrząsa najważniejsze problemy duchowe; na herolda desygnowany - człowiek niemotą dotknięty - na nauczyciela dusz wyniesiony - ktoś uwikłany we własne błędy”).

9. W świetle takich przekonań ostra krytyka współczesnego sądownictwa jawi się jako nieuchronna. Rola przestępcy w przewodzie sądowym jest ograniczona, a przecież „to ważne być oskarżonym”. Szczególnie wyrok śmierci stanowi groteskowy rozdzwięk między naturalnym biegiem otaczających spraw, a wagą wydarzenia, które pozbawia człowieka życia w imię umownych reguł, właśnie w tym, a nie innym momencie, w tym, a nie innym miejscu świata. Walka z fundamentalną niesprawiedliwością tak tragicznych w skutkach decyzji charakteryzuje całą twórczość Camusa: „nie ma nic ważniejszego jak wykonanie wyroku śmierci (... ) w gruncie rzeczy była to jedyna rzecz naprawdę dla człowieka interesująca”<sup>32</sup>. W takim ujęciu morderca staje się ofiarą uzurpatorskiej, bo nie posiadającej transcendentnej legitymizacji, władzy, ofiarą - skutek indeterminizmu czynu bądź determinizmu swej natury - równie niewinną, jak ta, którą życia pozbawił.

Szeroko rozwijając tezę: „Dopóty nie będzie trwałego spokoju ani w sercach ludzi, ani w obyczajach społeczeństw, dopóki kara śmierci nie znajdzie się poza prawem”<sup>33</sup>, autor *Rozważań o gilotynie* podkreśla, iż to zbrodnie Państwa zdecydowanie przeważają nad zbrodniami jednostek”<sup>34</sup>. Abstrahując od politycznego wymiaru zbrodniczego pragmatyzmu, Camus akcentuje hipokryzję prawodawcy uwikłanego w ekonomiczne reguły zysku. Państwo, czerpiące profity z dystrybucji alkoholu, który stanowi podstawowy czynnik kryminogeny („... sutener nie prawi morałów. Państwo to czyni”<sup>35</sup>), broni swych uzurpatorskich praw do - chyba jedynie uzasadnionej na religijnym gruncie, otwartym na perspektywę eschatologiczną - kary śmierci, i czyni to wybitnie demagogicznymi metodami, argumentując rzekomą przykładnością i profilaktyczną skutecznością, podczas gdy ta ostateczna i nieodwołalna w porządku laickim sankcja jest po prostu zemstą przeciwną samej istocie prawa. Tym groźniejszą, że wprost powodującą bądź wzmacniającą (u tych, których ma odstraszać) przyrodzone człowiekowi instynkty agresji, zniszczenia i samozagłady.

<sup>32</sup> A. Camus: *Obcy*, przeł. M. Zenowicz. W: tenże: *Obcy, Upadek*. Warszawa 1975, s. 88.

<sup>33</sup> Tenże: *Rozważania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 27.

<sup>34</sup> Tamże, s. 24. Już Bergson - dostrzegając, że to „natura nie może nikogo skazać ani na więzienie, ani na wygnanie; zna jedynie wyrok śmierci” - przywołuje znaczące wspomnienie, wykazujące przerażający triumf okrucieństwa natury w postaci „pierwotnego instynktu politycznego” u ludzi skądinąd wysoce „cywilizowanych” (H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii*. Kraków 1993, s. 271-272).

<sup>35</sup> A. Camus: *Rozważania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 21.

Gilotyna jest szczególnie niehumanitarną metodą wymierzania kary. „Rzuciliśmy pod nóż szaleńca nękanego istnym atakiem delirium tremens - cytuję Camus relację pomocnika kata - Głowa umiera natychmiast. Lecz ciało dosłownie podskakuje w koszyku, naciąga sznury. Dwadzieścia minut później, na cmentarzu, jeszcze się trzęsie”<sup>36</sup>. Wynalazek doktora Guillotina pozbawia ofiarę tego ostatniego, symbolicznego skojarzenia, jakie ma człowiek wchodzący na szafot na widok nieba, zmusza do moralnej współpracy z katem, każąc życzyć sobie dobrego funkcjonowania narzędzia mordy. Dlatego „środek znieczulający, który pozwoliłby skazanemu przejść ze snu w śmierć, który byłby w jego zasięgu przez jeden chociaż dzień, tak by mógł zeń swobodnie skorzystać, a który w przypadku złej woli lub jej braku zostałby mu podany w innej formie, zapewniłby eliminację, jeśli już tak ma być, lecz wniósłby trochę przyzwoitości tam, gdzie dziś jest tylko ohydny pokaz”<sup>37</sup>. Warto zwrócić jednak uwagę, że ta sugestywnie zarysowana kwestia dotyczy sposobu wykonywania kary, a nie jej zasadności.

Lista argumentów, jakich dopracowali się współcześni abolicjoniści, jest o wiele bogatsza od tej, którą przedstawił francuski myśliciel<sup>38</sup>. Istotne natomiast, że zagadnienie to - powtórzmy - stanowi fundament „tragicznego heroizmu” Camusa: „nie będę mógł się zgodzić na żadną prawdę, która bezpośrednio czy pośrednio może mnie zmusić do skazania człowieka na śmierć”<sup>39</sup>.

**10.** Znamienne, iż stwierdzenie zasadniczych ograniczeń odpowiedzialności człowieka za swoje czyny oraz istotowej niesprawiedliwości wszelkich ocen i kar („Zdechłbym ze śmiechu na widok człowieka, który sądzi innego człowieka, gdyby nie budził we mnie litości” - Camus z uznaniem cytuje Flauberta<sup>40</sup>) nie doprowadziło autora *Upadku* do sformułowania konkretnych postulatów dotyczących warunków i metod readaptacji. Ten ważny brak

<sup>36</sup> Tamże, s. 12.

<sup>37</sup> Tamże, s. 26-27.

<sup>38</sup> Zob. systematyczny przegląd w: A. Morstin: *Argumenty w sprawie kary śmierci*. „Edukacja Filozoficzna” vol. 23/1997. Interesującą dyskusję z racjami retencjonistów przedstawia A. C. Leszczyński w *Niezbyt długim tekście o zabijaniu* („Tytuł” 1995/3-4a), uwypuklając wątpliwą sensowność „połączenia terminów «kara» i «śmierć». Jeden z nich wyklucza prawomocność drugiego. Skoro śmierć w ludzkim doświadczeniu jest pozbawioną nadziei wyobraźnią, trzeba żyć, by móc jej doświadczać. Kara śmierci, kiedy się dokonuje, unieważnia samą siebie”. Z tym i innymi argumentami „uczniów Beccarii” inteligentnie polemizuje P. Bartula w pracy *Kara śmierci - powracający dylemat*. Kraków 1998.

<sup>39</sup> A. Camus: *Publicystyka*. W: tenże: *Eseje*, wyd. cyt., s. 253.

<sup>40</sup> Tenże: *Notatniki*, wyd. cyt., s. 481.

w zakresie pozytywnych wskazań<sup>41</sup> wynika z sokratycznej wiary Camusa, że cnota jest naturalnym owocem zrozumienia.

Samą karę główną, owego „raka w ciele politycznym”, proponuje zastąpić karą przymusowych robót, dożywotnią - skądinąd okrutniejszą, jak twierdzi — „dla zbrodniarzy uznanych za nie nadających się do resocjalizacji, terminową dla pozostałych”<sup>42</sup>.

W tej sytuacji nam zatem wypada wypunktować ogólne wnioski pedagogiczne, stanowiące swoistą profilaktykę społeczną twórcy *Sprawiedliwych*:

1<sup>o</sup> kształtowanie sceptycznego spojrzenia na wszelkie mityczne uzasadnienia sensu zła i cierpienia, celu istnienia, perspektywy wiecznego szczęścia; 2<sup>o</sup> stawianie wychowanków w sytuacjach konfliktu, zagrożenia, zmuszających do refleksji nad istotą ludzkiego lęku i ludzkiej radości; 3<sup>o</sup> kształtowanie postawy niekonformistycznej, dystansu wobec dobrobytu materialnego - w imię poszerzenia obszaru (względnej) wolności fizycznej i psychicznej; 4<sup>o</sup> wpajanie przekonania, że szczęście i sprawiedliwość możliwe są tylko w warunkach nieustannej walki o nie, zależną tylko i wyłącznie od ludzi, ich honoru i poczucia odpowiedzialności oraz solidarności w obronie wartości człowieczeństwa; 5<sup>o</sup> kształtowanie aktywnej, opozycyjnej postawy wobec wszelkich form tyranii, totalitaryzmu i zagłady: „Každy bunt osiąga swój szczyt i rozbrzmiewa potwierdzeniem ludzkich ograniczeń - i wspólnoty wszystkich ludzi, kimkolwiek są, w obrębie tych granic. Pokora i geniusz”<sup>43</sup>; 6<sup>o</sup> uświadamianie względnej odpowiedzialności człowieka za swoje postępowanie, a co za tym idzie - wpajanie tolerancji wobec cudzych przekonań i zwyczajów, a gdy przynoszą one szkodę innym, sięgnięcie, w razie konieczności, nawet do przemocy, ale z pełną świadomością, że choć bywa nieunikniona - nigdy nie może zostać w pełni usprawiedliwiona<sup>44</sup>; 7<sup>o</sup> formowanie afirmatywnej postawy wobec świata naturalnego jako jedynej rzeczywistości i życia jako fundamentalnego prawa porządku społecznego; 8<sup>o</sup> wspieranie wszelkich form autentycznej twórczości, z istoty swej intensyfikującej świadomość solidarności w doli i w marzeniach.

Pozbawiony łaski wiary w metasens Tajemnicy (ale i ideologicznych złudzeń), tragiczny racjonalizm oraz wolna od partykularyzmów i uprzedzeń

<sup>41</sup> Wielu komentatorów (m. in. Sartre, Jenne, Bieńkowski) zauważa, że Camus uchyla się wręcz od konkretnego działania. Z. Bieńkowski pisze: Jego sprzeciwianie się jest nieobecnością” (*Piekła i Orfeusza. Szkice z literatury zachodniej*. Warszawa 1960, s. 195). B. J. Jenne (*Próba oceny krytycznej Camusa*. Londyn 1966) twierdzi, że podobnie jak pozostali egzystencjaliści, autor *Sprawiedliwych* ucieka w siebie, deklarując dobre chęci, lecz nie przedstawiając konkretnych propozycji. Sprawę najwnikliwiej przybliżyła Merton (dz. cyt., s. 39, 77, 120-121).

<sup>42</sup> A. Camus: *Rozważania o gilotynie*, wyd. cyt., s. 25.

<sup>43</sup> Cyt. za: T. Merton, dz. cyt., s. 109.

<sup>44</sup> Zob.: A. Camus: *Réponse a E. d'Astier*, cyt. w: T. Merton, dz. cyt., s. 116.

żarliwość współczucia: bezwarunkowa i bezkompromisowa wielkoduszność- oto istota trudnego, heroicznego humanizmu Camusa: „Doszedłszy do absurdu, starając się żyć w jego konsekwencji, człowiek stwierdza zawsze, że świadomość jest rzeczą najtrudniejszą do zachowania. Okoliczności nieomal zawsze stają temu na przeszkodzie. Chodzi o to, by żyć w ostrości widzenia - w świecie, gdzie rozszczepienie jest regułą”<sup>45</sup>. „Mój wysiłek: ukazać, że logika buntu odrzuca krew i egoistyczne motywy. I że jakiś dialog doprowadzony do absurdu daje szansę czystości. Przez współczucie? (wspólnie cierpieć)”. „Gdybym miał tu napisać książkę o moralności, miałaby sto stron, a dziewięćdziesiąt dziewięć z nich byłoby pustych. Na ostatniej napisałbym: «Znam tylko jeden obowiązek - kochać». Co do reszty, mówię: n i e”<sup>47</sup>.

\*

W odróżnieniu od Nietzscheańskiej pedagogiki „chowu” czy „hodowli” nadczłowieka, która sprowadzała się do pielęgnacji woluntarystycznego witalizmu jednostki wciąż potwierdzającej się w ustawicznych aktach samo-transcendencji - we wskazaniach Camusa zawarty jest nakaz odpowiedzialności i walki o społecznie pożądane postawy, o altruizm i wzajemne poszanowanie<sup>48</sup>. Miłość - która dla proroka *Wiedzy radosnej jawi* się jako naturalny efekt ekstatycznej, nonkonformistycznej samorealizacji - u twórcy *Sprawiedliwych* przybiera postać postulatu etycznego, a tym samym subiektywnego w genezie, lecz absolutnego w roszczeniu probierza wszelkiej, godnej tego miana, ludzkiej aktywności.

### Streszczenie

Artykuł stanowi prezentację zagadnienia odpowiedzialności moralnej, winy, kary i profilaktyki społecznej w ujęciu Alberta Camusa.

Aksjologiczna natura ludzkiego rozumu skonfrontowana z irracjonalnym determinizmem świata rodzi nakaz obrony podstawowego prawa każdego człowieka - prawa do życia. Nieistnienie absolutnego gwaranta prawa moralnego - Boga, fatalizm przypadku, destrukcyjne możliwości natury ludzkiej czynią względny każdy akt wartościowania czy sądzenia, a odpowiedział-

<sup>45</sup> Tenże: *Notatniki*, wyd. cyt., s. 480.

<sup>46</sup> Cyt. za: T. Merton, dz. cyt., s. 110.

<sup>47</sup> A. Camus: *Notatniki*, wyd. cyt., s. 416-417.

<sup>48</sup> „Ostatecznie najgłębszym wyznaniem wiary Camusa jest prawie tradycyjny humanizm, wzbogacony o kilka istotnych, współczesnych wątpliwości, ograniczeń i zastrzeżeń” - pisze Merton (dz. cyt., s. 20), zauważając, że jego bunt, „choć otwarcie post-chrześcijański, jest także powrotem do tradycyjnych wartości, w pewnym sensie do wartości zasadniczo chrześcijańskich” (tamże, s. 71). Uznając Camusa raczej za „klasycznego moralistę w stoickim stylu”, aniżeli myśliciela egzystencjalistycznego (s. 74), Merton sytuuje go we „wspaniałej tradycji La Rochefoucauld, Montaigne’a i Pascala” (s. 72).

ność za zachowanie godności ludzkiej - tragiczną i heroiczną. Dlatego sprzeciw wobec arbitralnych uzurpacji władzy sądowniczej, a przede wszystkim wobec kary śmierci, stanowi istotę filozofii buntu autora *Sprawiedliwych*.

Z braku pozytywnych wskazań wychowawczych w dziele francuskiego myśliciela, przedstawiam zawarte w nim *implicite* postulaty takiego formowania świadomości młodego człowieka, które trudny obowiązek empatii i miłości w bolesnym kłębowisku sprzecznych interesów i zniewoleń „niehumanistycznego świata” uczynić mogą choć odrobinę lepszym.

### Zusammenfassung

Der Aufsatz bildet eine Vorstellung des Problems der moralischen Verantwortung, der Schuld, der Strafe und der gesellschaftlichen Prophylaxe in Auffassung von Albert Camus.

Die mit dem irrationalen Determinismus der Welt konfrontierte, axiologische Natur des menschlichen Verstandes schafft das Gebot für die Verteidigung des Grundrechtes jedes Menschen - des Rechtes auf Leben. Das Nichtexistieren des absoluten Garanten des Moralrechtes - des Gottes, der Fatalismus des Zufalls und die destruktiven Möglichkeiten der menschlichen Natur machen jeden Akt einer Bewertung oder einer Beurteilung relativ, und die Verantwortung für Bewahrung der menschlichen Würde - tragisch und heroisch. Deswegen ist der Widerspruch gegenüber willkürlichen Ansprüchen der Gerichtsmacht und vor allem gegenüber der Todesstrafe das Wesen der Rebellionphilosophie des Autors der *Gerechten*.

Mangels positiver, erzieherischer Hinweise im Werk des französischen Denkers, stelle ich die in diesem Werk enthaltenen *implicite* Forderungen für solche Gestaltung des Bewußtseins des jungen Menschen dar, die die schwierige Pflicht der Empathie und der Liebe im schmerzhaften Knäuel von widerspruchsvollen Interessen und Unfreiheiten der „unmenschlichen Welt” wenigstens ein bißchen leichter machen können.



JOANNA USAKIEWICZ

Uniwersytet w Białymstoku

## ANNE CONWAY I GOTTFRIED W. LEIBNIZ - ZBIEŻNOŚĆ CZY ZALEŻNOŚĆ POGŁĄDÓW?

W pismach G. W. Leibniza pojawia się nazwisko hrabiny Conway. W liście z sierpnia roku 1697 do Thomasa Burnetta czytamy: „Moje poglądy filozoficzne zbliżają się nieco do poglądów zmarłej hrabiny Conway i zajmują miejsce pośrednie między Platonem a Demokrytem, ponieważ jestem zdania, że wszystkie rzeczy przemieszczają się mechanicznie, zgodnie z tym, co twierdzą Demokryt i Descartes, a wbrew poglądom Henry’ego More’a i jego następców, jak też uważam, iż mimo to wszystko dokonuje się stosownie do zasady życia i stosownie do ostatecznej przyczyny - wszystkie rzeczy są pełne życia i świadomości, wbrew poglądom atomistów”<sup>1</sup>. W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, pisanych w latach 1703-1704, odnajdujemy zaś następujący fragment: „Rozumiem teraz (... ) jak należy interpretować rozsądnie tych, którzy przyznali życie i spostrzeganie wszystkim rzeczom, jak to robili Cardanus, Campanella, a lepiej od nich nie żyjąca już hrabina Connaway, wyznawczyni Platona, i przyjaciel nasz p. Franciszek Merkury van Helmont (najeżony zresztą niezrozumiałymi paradoksami) ze swoim przyjacielem p. Henrykiem Morusem (... )”<sup>2</sup>. Kim była owa hrabina Conway oraz w czym jej poglądy są zbieżne z myślą filozoficzną Leibniza, w szczególności z jego monadologią, będzie przedmiotem poniższych rozważań.

**Hrabina Conway** urodziła się w r. 1631 jako Anne Finch. Pochodziła z bogatej i wpływowej rodziny angielskich prawników i polityków. Odebrała staranne wykształcenie w zakresie matematyki, języków obcych i filozofii. Przez brata, Johna Fincha, studiującego w Christ College w Cambridge, poznała Henry’ego More’a (1614-1687), przedstawiciela chrystianizującego neoplatonizmu, i została jedną z najzdolniejszych jego uczennic. W roku 1651 wyszła za mąż za wicehrabiego Edwarda Conway (1623-1683). Swoje młodzieńcze zainteresowania rozwijała w życiu dorosłym. Jej dom, Ragley

<sup>1</sup> G. W. Leibniz: *Die Philosophischen Schriften*, red. C. I. Gerhardt. Berlin 1875-1890, 3: 217.

<sup>2</sup> G. W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska. Warszawa 1955, t. I, s. 43.

<sup>3</sup> Dane biograficzne można znaleźć w: P. Lopston: *Introduction*, w: A. Conway: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. P. Lopston, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/London 1982, oraz w: *A History of Women Philosophers*, ed. M. E. Waithe, Kluwer Academic Publishers. Dordrecht/Boston/London 1991, t. III, s. 41-58.

Hall w Warwickshire, był intelektualnym centrum, gdzie gościli, między innymi, wspomniany już H. More, inny przedstawiciel neoplatonizmu Ralph Cudworth (1617-1688) oraz holenderski podróżnik, filozof i erudyta Franciszek Mercurius van Helmont (1618-1698). Od dzieciństwa lady Conway cierpiała na bardzo silne i częste bóle głowy. Jej chorobą zajmowali się: William Harvey (1578-1657), angielski lekarz, odkrywca dużego krążenia krwi, Valentine Greatrakes, głośny wówczas uzdrowiciel, oraz wspomniany już van Helmont. Pod koniec życia przystąpiła do kwakrów. Zmarła w roku 1679.

Pozostawiła po sobie bogatą korespondencję z rodziną i przyjaciółmi, a w szczególności z H. More'em<sup>4</sup>. Jej jedyne dzieło, *Principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae*, zostało opublikowane w roku 1690, już po jej śmierci. Są to zapiski filozoficzne napisane w języku angielskim. Na język łaciński przetłumaczył je, z pomocą More'a, van Helmont. On też wydał je w Amsterdamie. W czasie, gdy van Helmont wydawał wersję łacińską, oryginał zaginął. Dwa lata później dokonano więc ponownego przekładu z łaciny na język angielski. Jego autor podpisał się jedynie inicjałami J. C. Jest on identyfikowany jako Jacobus Crull lub John Clark. W *Principia Philosophiae...* odnajdujemy zainteresowanie platonizmem i spirytualizmem oraz kabałą, a szczególnie jej przedstawieniem w *Kabbala denudata*, wydanej w latach 1677-1678 przez Knorra von Rosenrotha łacińskiej edycji aramejskiego dzieła z ok. 1290 r. *Zohar*, którego autorem był hiszpański kabalista Moses ben Shemtob de Leon (zm. w 1305 r.).

**Filozoficzne poglądy Conway.** W *Principia Philosophiae...* Conway szczególnie zwraca uwagę na zagadnienie substancji. Uważa ona, że istnieje tylko jedna substancja, której odmianami ilościowymi są duch i materia<sup>5</sup>. Różnica między duchem i materią polega zaś na stopniu przenikliwości, rozdzielnosci oraz życia<sup>6</sup>.

Monistyczną koncepcję substancji oparła Conway na ścisłym związku ducha i materii, jaki według niej, można zaobserwować w każdym stworzeniu. Przede wszystkim, gdyby nie owa jedność substancji, dusza, jako nieza-

<sup>4</sup> Zob.: *The Conway Letters. The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends 1642-1684*, ed. M. H. Nicolson. Oxford 1992.

<sup>5</sup> „(...) duch i ciało pierwotnie są jednej natury i substancji, a ciało nie jest niczym innym, niż stałym i ściśnionym duchem, duch zaś niczym innym, niż ulotne i subtelne ciało” (A. Conway: *The Principles...*, wyd. cyt., VIII, 4. Cyfra rzymska oznacza rozdział, cyfra arabska paragraf zarówno w tekście łacińskim, jak i w angielskim).

<sup>6</sup> „Jeśli zaś przyjąłoby, że dusza jest jednej natury i substancji z ciałem, chociaż w wielkim stopniu przewyższa ciało pod względem życia i duchowości, tak jak również pod względem szybkości ruchu i przenikliwości oraz innych rozmaitych doskonałości, wtedy (...) łatwo zrozumie się, w jaki sposób dusza i ciało nawzajem są zjednoczone ze sobą i w jaki sposób dusza porusza ciało i z nim lub przez nie cierpi” (tamże, VIII, 2).



leżna, nie odczuwałaby bólu czy smutku w przypadku okaleczenia ciała, mogłaby bowiem obojętna uciec od niego<sup>7</sup>. Na jedność substancji wskazuje również niezwykle przywiązanie, czy też miłość ducha do ciała. Podstawą miłości jednego bytu do drugiego, wedle Conway, może być tylko to, że są jednej substancji, tak jak to obserwujemy w przyrodzie, gdzie szczególne więzy łączą przedstawicieli tego samego gatunku<sup>8</sup>.

Niemożliwe jest także, uważa Conway, rozdzielenie materii jako substancji nieprzenikliwej i rozciągłej, oraz ducha jako substancji przenikliwej i nierozciągłej. Materia i duch mogą mieć różną gęstość, co pozwala na przenikanie materii przez ducha, ale umożliwia też, aby materia mniej gęsta przenikała gęstszą, a duch subtelniejszy mniej subtelnego. Przenikliwość jest względna: materia i duch mogą być zarówno bardziej, jak i mniej przenikliwe<sup>9</sup>.

Zdolność do poruszania się i przybierania kształtów również nie mogą odróżniać materii od ducha. Jak twierdzi Conway, duch jest nawet bardziej zdolny do przyjmowania rozmaitych kształtów i poruszania się niż materia. On też może, w odróżnieniu od ciała, sam z siebie poruszać się i przybierać rozmaite kształty<sup>10</sup>. Jako będące tej samej natury, materia i duch mogą zmieniać się w siebie nawzajem<sup>11</sup>.

Choć Conway mówi o jednej substancji, to równocześnie uważa, że w każdym stworzeniu są obie jej odmiany: duch i ciało. Duch jest zasadą bardziej aktywną, a ciało pasywną<sup>12</sup>.

W jej koncepcji materia i duch są więc wyraźnie dwoma aspektami tej samej substancji. W zależności od udziału ducha i materii oraz zmienności ku dobremu i złemu, wyróżnia ona jednak trzy rodzaje bytów. Byt pierwszy, który jest zupełnie niezmienny i jest najwyższym duchem, to Bóg. Byt drugi, którego własna natura jest dobra i który jest zmienny tylko ku dobremu, to

<sup>7</sup> „(...) dlaczego duch czy dusza jest tak cierpiąca, kiedy cierpi ciało? Jeśli bowiem, kiedy zjednoczona jest z ciałem, nie miałaby nic z cielesności lub cielesnej natury, to dlaczego po zranieniu ciała i ona, która jest całkiem innej natury, jest zraniona i odczuwa ból” (tamże, VIII, 2).

<sup>8</sup> „Trzeci mój argument został zaczerpnięty z tej wielkiej miłości i pragnienia, jakie mają duchy albo dusze wobec ciał, a szczególnie wobec tych, z którymi są zjednoczone i w których mają swoje mieszkanko. Zaiste podstawa wszelkiej miłości i pragnienia jednej rzeczy wobec drugiej leży w tym, że albo są jednej natury i substancji, albo że są do siebie podobne, albo z obu tych powodów, albo też, że jedna ma swój byt od drugiej (...)” (tamże, VII, 3).

<sup>9</sup> „I to jest bardziej właściwe przenikanie, które przypada zarówno ciałom, jak i duchom, że tak, jak jakieś ciało cieńsze może przenikać inne grubsze, dwa zaś ciała takiej samej grubości nie mogą przenikać się nawzajem, to samo można powiedzieć o duchach, które także, jak ciała, mają swoje stopnie większej i mniejszej grubości i subtelności” (tamże, VII, 4).

<sup>10</sup> Zob. tamże, VII

<sup>11</sup> „(...) duchy stworzone są zmienne w ciała, a ciała w duchy” (tamże, VII, 2).

<sup>12</sup> „W każdym widzialnym stworzeniu jest ciało i duch, czyli zasada bardziej aktywna i bardziej pasywna (...)” (tamże, VI, 11).

Chrystus. Byt trzeci, którego własna natura także jest dobra, ale który jest zmienny zarówno ku dobremu, jak i ku złemu, to stworzenie. Byty te tworzą hierarchię, na której szczycie stoi Bóg<sup>13</sup>.

Każde stworzenie, choćby niewidzialne dla ludzkich oczu i trudne do pojęcia ludzkim umysłem, dzieli się w koncepcji Conway na jeszcze mniejsze stworzenia w nieskończoność<sup>14</sup>. Również duch i ciało składają się z mniejszych, nawet niezliczonych, pojedynczych duchów i ciał<sup>15</sup>.

Ciało i duch mają swoje przymioty wynikające z ich własnej natury. Conway twierdzi, że „każde ciało ze swojej natury jest jakimś życiem lub duchem i że to właśnie jest zasadą pojmującą, mającą czucie i poznanie, miłość i pożądanie, radość i cierpienie, jak również inne afekty, i że konsekwentnie ma ono moc działania i ruch z samego siebie (...)”<sup>16</sup>.

Części składające się na stworzenie, ogólnie określane jako ciało i duch, są uporządkowane w określonej hierarchii. Na szczycie hierarchii duchów stoi duch rządzący, który jest jednocześnie najważniejszym elementem każdego stworzenia<sup>17</sup>.

Podobnie cały świat stworzony przedstawia Conway jako hierarchiczny łańcuch bytów. Ewolucja i transmutacja pozwalają na przejście ku formom wyższym lub niższym, według stopnia osiągniętego dobra i doskonałości. Najwyższym kresem łańcucha bytów jest Bóg. Podstawą takiego rozumienia świata jest dla Conway przekonanie, że wszystkie rzeczy składają się z ducha i materii, każda więc rzecz poprzez to, że ma ducha, ma również życie<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> „Są więc trzy klasy bytu. Pierwszą jest ta, w której byt jest zupełnie niezmienny. Drugą ta, w której jest on zmienny jedynie ku dobremu, tak że ten, którego własna natura jest na pewno dobra, może stać się jedynie lepszym. Trzecią ta, w której byt, chociaż jego własna natura na pewno jest dobra, mógł jednak zmienić się tak w dobro, jak i z dobra w zło” (tamże, V, 3); „(...) są tylko trzy rodzaje rzeczy: najwyżej oczywiście Bóg, w środku Chrystus, a najniżej w całym porządku stworzenie. (...) Ponieważ zaś spośród tych dwu [tzn. ciała i ducha], duch jest znakomitszy w prawdziwym i naturalnym porządku rzeczy, to im bardziej jakieś stworzenie jest duchem, jeśli na inne sposoby nie staje się gorsze, tym bardziej zbliża się do Boga, który jest najwyższym duchem” (tamże, VII, 1).

<sup>14</sup> „(...) i jakiegokolwiek stworzenie, choćby najmniejsze, które możemy zobaczyć naszymi oczami lub pojąć naszym umysłem, taką ma w sobie nieskończoność części lub raczej całych stworzeń, że nie można ich policzyć” (tamże, III, 5).

<sup>15</sup> „(...) duch złożony jest z wielu duchów, a nawet z duchów niezliczonych, tak jak ciało złożone jest z wielu ciał” (tamże, VII, 4).

<sup>16</sup> Tamże, VII, fragment przed numeracją paragrafów.

<sup>17</sup> „I tak każdy duch ma swoje ciało, a każde ciało swego ducha: i tak jak ciało, oczywiście człowieka lub zwierzęcia, nie jest niczym innym, jak nieskończonym mnóstwem ciał, razem w jedno zespolonych i ułożonych w określonym porządku, podobnie duch człowieka lub zwierzęcia jest jakimś nieskończonym mnóstwem duchów razem zjednoczonych w tym cielem, które mają swój porządek i kierownictwo, tak że jeden znakomity jest duchem rządzącym, inny zachowującym miejsce, inny ma jeszcze inne zadanie, i tak wszystkie, jak to zazwyczaj dzieje się w wojsku” (tamże, VI, 11).

<sup>18</sup> „I na tym miejscu należy zarzucić wielki błąd tym wszystkim, którzy twierdzą, że ciało i duch są rzeczami przeciwstawnymi, niezmiennymi w sobie nawzajem tak, że odmawia się ciału życia i poznania, co sprzeciwia się całkowicie podstawom naszej filozofii” (tamże, IX, 2).

Najwyższym bytem w koncepcji Conway jest Bóg. Opisuje Go ona jako doskonałość. „Bóg jest Duchem, światłem i życiem, nieskończoną mądrością, jest dobry, sprawiedliwy, potężny, wszytkowiedzący, wszechobecny, jest stwórcą i sprawcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”<sup>19</sup>. Nie odnajdziemy też w Bogu żadnych przymiotów stworzenia: nie ma w Nim czasu, zmiany, złożenia ani kształtu. Jest On zupełną jednością<sup>20</sup>. Bóg jest najbardziej wolny spośród wszystkich stworzeń, a jednocześnie najbardziej podległy konieczności. Jego własna mądrość, dobroć i sprawiedliwość stanowią dla Niego prawo, którego nie może przekroczyć<sup>21</sup>. To właśnie one spowodowały, że nadał istotę stworzeniu oraz stworzył wszystko właśnie w tym, a nie w jakimś innym momencie<sup>22</sup>.

Doskonałość Boga, według Conway, daje pewność, że nie mógłby On stworzyć rzeczy martwych. Od Tego bowiem, który jest samym życiem i miłością, nie może wziąć początku śmierć<sup>23</sup>. Przekonanie, iż wszystkie rzeczy mają życie i że Bóg nie może stworzyć niczego martwego, prowadzi Conway do twierdzenia, iż nic w świecie nie ginie, następuje tylko ciągła przemiana. „Śmierć rzeczy mianowicie nie jest ich unicestwieniem, lecz zmianą jednego rodzaju i stopnia życia na inny (...)”<sup>24</sup>, „(...) jedno i to samo ciało może przejść z jednego stopnia życia na inny doskonalszy (...)”<sup>25</sup>.

Bytem pośrednim pomiędzy Bogiem i stworzeniem jest Chrystus. Pod względem natury jest On czymś więcej niż stworzenie, ale czymś mniej niż Bóg. Jest On narzędziem, dzięki któremu Bóg działa w swoich stworzeniach, niesie im błogosławieństwo i otwiera drogę ku zjednoczeniu z sobą<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, I, 1.

<sup>20</sup> „W Bogu nie ma ani czasu, ani zmiany, ani złożenia, ani podziału na części. Jest On bowiem zupełny i w ogóle jeden, w samym sobie i w mocy siebie samego, bez żadnej różnorodności i zmieszania. Nie ma w Nim też wcale ciemności i cielesności, a nadto nie ma On ani kształtu, ani obrazu, ani postaci, jakakolwiek by ona była” (tamże, I, 2).

<sup>21</sup> „(...) chociaż jest czynnikiem najbardziej wolnym, to równocześnie jednak jest czynnikiem działającym najbardziej koniecznym tak, że nie może niczego, cokolwiek czyni w swoich stworzeniach lub dla nich, uczynić inaczej, ponieważ własna Jego nieskończona mądrość, dobroć i sprawiedliwość są Mu prawem, którego nie może przekroczyć” (tamże, III, 2); „Tego zaś (...), co jest przeciwne mądrości i dobroci Boga lub jakiemuś innemu z Jego przymiotów, Bóg nie może uczynić” (tamże, III, 9).

<sup>22</sup> „(...) Bogu nie było obojętne, czy chciał dać istotę stworzeniom, czy nie; lecz uczynił je z wewnętrznej pewnej podniety swojej boskiej dobroci i mądrości, a ponadto światy lub stworzenia tak szybko stworzył, jak mógł: taka bowiem jest natura czynnika działającego koniecznego, że czyni, ilekółwiek może” (tamże, III, 3).

<sup>23</sup> „Prawdą jest to, co ktoś powiedział, a mianowicie, że Bóg nie uczynił śmierci, a również to, że nie czyni On żadnej martwej rzeczy. W jaki bowiem sposób martwa rzecz może zależeć od Niego, który nieskończenie jest życiem i miłością? (...) A ponieważ każde stworzenie ma łączność z Bogiem w pewnych swoich przymiotach, pytam więc: w jakim przymiocie ma tę łączność martwa materia czy ciało, które jest niezdolne do życia i czucia po wieczność?” (tamże, VII, 2).

<sup>24</sup> Tamże, VIII, 7

<sup>25</sup> Tamże, IX, 7.

Poglądy Conway na temat substancji możemy określić mianem monistycznego witalizmu: istnieje jedna substancja, której dwoma aspektami są duch i ciało, a każdy byt, jako złożony z ducha i ciała, ma życie.

**Monadologia Leibniza.** Koncepcja metafizyki Leibniza dojrzewała przez lata studiowania poglądów innych filozofów i myślicieli oraz snucia własnych rozważań. Najpełniej została przedstawiona w roku 1714 w *Zasadach natury i łaski opartych na rozumie*, a zwłaszcza w *Zasadach filozofii, czyli monadologii*<sup>27</sup>.

Istnienie i własności Leibnizjańskiej substancji prostej - monady - wynikają z obserwacji rzeczy jako złożonych. Skoro istnieją rzeczy złożone, muszą istnieć substancje proste na nie się składające. Monada, jako owa substancja prosta, nie może powstać ani ginąć w sposób naturalny, gdyż jest to właściwe jedynie substancjom powstającym przez złożenie. Powstawanie więc i ginięcie monady może nastąpić tylko w sposób nagły - poprzez stworzenie lub unicestwienie. W monadach, jako niezłożonych, nie może wystąpić żaden ruch, gdyż jest on możliwy tylko między częściami. Nie mają one również „okien”, które umożliwiałyby dostanie się czegokolwiek do wnętrza monady. Żadne więc inne stworzenie nie może niczego wewnątrz monady zmienić. Substancje są wszak bytami i dlatego muszą posiadać pewne jakości. Niewątpliwie różnią się wszystkie od siebie nawzajem i nie ma dwu takich samych monad, jak nie ma dwu takich samych bytów. Jak każdy byt stworzony, monady podlegają zmianom, które są ustawiczne. Pochodzą one od zasady wewnętrznej, jako że nic z zewnątrz nie ma na monadę wpływu. Ową zasadę nazywa Leibniz dążeniem - pożądaniem. Umożliwia ona przechodzenie od jednego do drugiego postrzeżenia (percepcji), które jest tym, co w monadzie się nie zmienia i zawiera w sobie jej swoistość i różnorodność. Każda monada ma w sobie pewną doskonałość i samowystarczalność. Leibniz określa nawet monadę jako „bezciesny automat”<sup>28</sup>. Wszystkie monady dążą ku nieskończoności. Są jednak w tym dążeniu ograniczone i zróżnicowane przez stopień wyrazistości postrzeżeń. Wpływ jednej monady na drugą jest wyłącznie idealny. Odnosi on skutek tylko dzięki interwencji Boga. Bóg bowiem, porządkując monady na począt-

<sup>26</sup> „Ów pierwotny spośród wszystkich stworzeń Syn Boga (...) właściwie mówiąc jest bytem pośrednim między Bogiem a stworzeniami. (...) Chodzi tu o taki byt, który pod względem swojej natury jest czymś mniej niż Bóg, a jednak jest większy i znakomitszy od wszystkich pozostałych stworzeń” (tamże, V, 2).

<sup>27</sup> Zob. G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. St. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese. Warszawa 1969.

<sup>28</sup> G. W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 300.

ku rzeczy, miał wzgląd na każdą z nich. Odnalazł w każdych dwu substancjach prostych powody konieczne do przystosowania jednej monady do drugiej. Owo przystosowanie przez Boga wszystkich rzeczy stworzonych nawzajem do siebie powoduje, że każda monada jest „wiecznym i żywym zwierciadłem wszechświata”<sup>29</sup>. Nieskończona mnogość substancji prostych nie świadczy o istnieniu rozmaitych wszechświatów, ale odpowiada różnym punktom widzenia każdej monady. Monada przedstawiając wszechświat, w sposób wyraźny przedstawia tylko ciało, które w szczególności jej przydzielono.

Wszystkie substancje o wyraźniejszych postrzeżeniach uzupełnionych pamięcią, to dusze. Pamięć pozwala im na „przewidywanie następstw”<sup>30</sup>, co jest właściwością odrębną od rozumu. Dusza rozumna zaś to duch, czyli znajomość prawd wiecznych i koniecznych, pozwalająca człowiekowi na poznanie samego siebie oraz Boga. Ciało wraz z monadą tworzy żyjątko. Żyjątko posiadające duszę to zwierzę. Zwierzę rozumne to ciało wraz z duchem. Ciało, mimo że jest ograniczone, jako rodzaj „automatu naturalnego”<sup>31</sup> doskonalsze jest od wszelkich sztucznie tworzonych automatów. Każda cząstka materii jest nieskończenie podzielna i zawiera w sobie cały świat żyjątek, zwierząt, entelechii i dusz. We wszechświecie nie ma nic jałowego, martwego czy pogrążonego w chaosie. Każde ciało ma swoją duszę panującą. Jednakże dusza owa nie ma nic z materii przydzielonego sobie na zawsze. Ciała są w ciągłym przepływie. Dusza zmienia ciało powoli i stopniowo. Nie ma całkowitych narodzin ani śmierci. Dusza, tak jak i ciało, jest niezniszczalna. Jedyne Bóg jest całkowicie odłączony od ciała. Mimo nierozłączności duszy i ciała, mają one swoje własne, odrębne prawa. Ich połączenie następuje dzięki harmonii wprzód ustanowionej między substancjami. Duchy, czyli dusze rozumne, odzwierciedlają, obok wszechświata, także samego jego Stwórcę: „Każdy duch jest bowiem niczym małe bóstwo w swym zakresie”<sup>32</sup>. Duchy mogą osiągnąć obcowanie z Bogiem, tworząc z Nim „państwo Boże”<sup>33</sup>, czyli świat moralny.

Ostateczną racją istnienia rzeczy jest Bóg. Jest On pierwszą, prostą substancją, posiadającą wszelkie doskonałości. Ma więc moc, wiedzę i wolę w stopniu doskonałym: „Jest w Bogu moc stanowiąca źródło wszystkiego, jest następnie wiedza zawierająca w sobie szczegółowość wszystkich idei i jest wreszcie wola sprawiająca zmiany lub wytwarzająca wedle zasady

<sup>29</sup> Tamże, s. 310.

<sup>30</sup> Tamże, s. 302.

<sup>31</sup> Tamże, s. 311.

<sup>32</sup> Tamże, s. 315.

<sup>33</sup> Tamże, s. 315.

najlepszego”<sup>34</sup>. Bóg jest również najwyższą sprawiedliwością. Jego doskonałość zdeterminowała zaś stworzenie świata najlepszego z możliwych.

Monady przedstawione przez Leibniza są zhierarchizowane, ich miejsce w hierarchii, na której szczycie stoi Bóg, zależy od stopnia doskonałości. Podlegają one jedynie poznaniu rozumowemu.

**Zbieżności w poglądach Conway i Leibniza.** Zanim przejdziemy do porównania poglądów Conway i Leibniza, musimy wspomnieć o osobie, dzięki której Leibniz mógł poznać koncepcje filozoficzne Conway. Chodzi oczywiście o Franciszka Merkurego van Helmonta<sup>35</sup>. Był on synem sławnego alchemika i lekarza Jana Baptysty van Helmonta. Interesowała go głównie medycyna, religia, filozofia i prawo. Tym też dziedzinom poświęcał swoje pisma. Niejako z natury był reformatorem. Opracował metodę nauczania mowy głuchoniemych; przedstawiał propozycje zmian prawnych; był zwolennikiem koncepcji religii uniwersalnej, której podstawę miało stanowić połączenie kabały i chrześcijaństwa. W roku 1670 przybył do Anglii z listami księżniczki Elżbiety Palatyńskiej do H. More’a. W czasie swojego pobytu przeprowadził z nim liczne dyskusje filozoficzne, zwłaszcza na temat kabały. Również na prośbę More’a, który cenił jego wiedzę medyczną, van Helmont udał się do Ragley Hall, aby poznać Anne Conway. Następne 9 lat spędzał głównie właśnie tam, stając się przyjacielem i inspiratorem lady Conway. Po jej śmierci opuścił Anglię. Od marca roku 1696, w czasie swojego pobytu w Hanowerze, spotykał się na codziennych dyskusjach filozoficznych z Leibnizem.

Porównanie poglądów Conway z monadologią Leibniza pozwala dostarczyć następujące zbieżności:

1. Conway uważa, że duch i ciało składają się z nieskończenie wielu mniejszych części, a ponieważ składają się na jedno stworzenie, także ono musi się z takich części składać, Leibniz zaś pisze: „Widać z tego, że w najdrobniejszej cząstce materii istnieje świat stworzeń, żyjątek, zwierząt, entelechii i dusz”<sup>36</sup>.

2. Twierdzenie Conway, iż jakości ducha i ciała wynikają z ich natury, możemy zestawić z Leibnizjańską koncepcją, że „Monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich się dostać czy też z nich wydostać”<sup>37</sup>, ich przypadłości wynikają więc z nich samych.

<sup>34</sup> Tamże, s. 306.

<sup>35</sup> Zob. A. Coudert: *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*. "Journal of the History of Ideas", 36, 1975, s. 633-652.

<sup>36</sup> G. W. Leibniz: *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 311.

<sup>37</sup> Tamże, s. 298.

3. Oboje mówią o duchu czy duszy rządzącej. U Leibniza czytamy: „Widać stąd, że każde żywe ciało ma jakąś entelechię panującą, która jest duszą w zwierzęciu, lecz że członki tego żywego ciała są pełne innych żyjatek, innych roślin i zwierząt, z których każde ma znowu swoją entelechię, czyli panującą duszę”<sup>38</sup>.

4. Przedstawioną przez Conway współzależność wszystkich stworzeń od Boga i możliwość zbliżenia się po drabinie hierarchii do Niego, możemy porównać z następującymi słowami Leibniza: „To sprawia, że duchy zdolne są dostąpić swego rodzaju obcowania z Bogiem, który jest względem nich nie tylko tym, czym wynalazca dla swej maszyny (jak Bóg w odniesieniu do pozostałych stworzeń), ale nadto tym, czym władca dla swoich poddanych, a nawet ojciec dla swoich dzieci. Łąco stąd wywnioskować, że ogół wszystkich duchów musi współtworzyć państwo Boże, tzn. najdoskonalsze państwo, jakie tylko jest możliwe pod rządami najdoskonalszego z monarchów”<sup>39</sup>.

5. Podobnie jak Conway, Leibniz twierdzi, iż nie ma zupełnej śmierci: „(...) nie ma ani całkowitych narodzin, ani śmierci zupełnej, ściśle pojętej, polegającej na odosobnieniu duszy. A to, co my zwiemy *narodzinami*, jest tylko rozwojem i wzrostem, podobnie jak to, co nazywamy *śmiercią*, jest tylko zwinieniem się i zmniejszeniem”<sup>40</sup>.

6. Bóg wedle Conway jest najdoskonalszym rodzajem substancji, Leibniz twierdzi zaś: „Tak więc jeden Bóg jest jednością pierwotną, czyli pierwszą substancją prostą, której wytworami są wszystkie stworzone, czyli pochodne monady (...)”<sup>41</sup>.

7. Twierdzenie Leibniza, że „nie ma dusz całkiem oddzielonych ani też duchów pozbawionych ciał”<sup>42</sup> (z wyjątkiem Boga), możemy zestawić z koncepcją Conway, iż każde stworzenie składa się z duszy i ciała. Różni ich oczywiście podstawa owego przekonania. Leibniz nie podziela poglądu Conway o istnieniu jednej substancji.

8. Bóg, według Conway, jest zdeterminowany w działaniu swoją własną doskonałością, która jest Mu prawem, i wszystko, co czyni, musi zrobić właśnie tak, jak to robi. Leibniz pisze zaś: „Taka jest przyczyna istnienia tego, co najlepsze, a co mądrość Boga pozwala mu poznać, wola każe wybrać, a moc każe stworzyć”<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 312.

<sup>39</sup> Tamże, s. 315.

<sup>40</sup> Tamże, s. 312.

<sup>41</sup> Tamże, s. 306.

<sup>42</sup> Tamże, s. 312.

<sup>43</sup> Tamże, s. 308.

9. Na tym miejscu warto wspomnieć jeszcze o zbieżności poglądów Conway i Leibniza na temat czasu. Wykroczymy tu co prawda poza ramy monadologii, ale problem jest wart przedstawienia.

Wedle Conway, czas jest „niczym innym niż sukcesywnym ruchem lub działaniem stworzeń”<sup>44</sup>. Ruch ten jest konieczny. Gdyby wygasł, zginęłyby wraz z nim same stworzenia. Jego początkiem jest Bóg. W Nim samym nie ma jednak czasu, ponieważ jako doskonały nie jest złożony z części, co konieczne jest do tego, aby zaistniał ruch, a wraz z nim czas. Nie można określić czasu trwania świata, albowiem nie można ograniczyć liczbą mocy Boga. Zawsze można pomyśleć czas dłuższy lub krótszy od danego. Ponieważ istotowym przymiotem Boga jest bycie stwórcą, zawsze przeto nim był i będzie i dlatego również stworzenia zawsze były i będą. „A jednak ta wieczność czasów nie jest równa nieskończonej wieczności Boga, ponieważ boska nieskończoność nie ma w sobie żadnych czasów i nie może niczego w sobie nazwać przeszłym albo przyszłym, lecz cała i zawsze jest teraźniejsza, z pewnością też jest obecna w czasach, ale nie jest przez nie ogarnięta”<sup>45</sup>.

Leibniz problemem czasu najszerzej zajmuje się w *Trzecim* oraz w *Piątym Piśmie do S. Clarke’az* 1716 r. Definiuje tam czas jako „porządek następstwa rzeczy”<sup>46</sup>. Czas jest bezpośrednio związany ze stworzeniem: „(...) przyjmując, że ktoś pyta, dlaczego Bóg nie stworzył wszystkiego raczej o rok wcześniej, oraz że ta sama osoba zechce stąd wnosić, iż uczynił coś, dla czego niepodobna znaleźć racji, dla jakiej uczynił właśnie tak, a nie inaczej; należałoby mu odpowiedzieć, że jego wywód byłby słuszny, gdyby czas był czymś zewnętrznym wobec rzeczy czasowo trwających(...)”<sup>47</sup>. „Tak więc (...) założenie, że Bóg wcześniej stworzył ten sam świat, jest założeniem o czymś chimerycznym. Jest czynieniem z czasu rzeczy absolutnej i niezależnej od Boga, gdy tymczasem czas musi współistnieć ze stworzeniami i tylko poprzez porządek oraz ilość ich zmian daje się uchwycić”<sup>48</sup>.

Wieczność Boga jest niezależna od czasu stworzeń. „Niemierzoność Boga nie zależy od przestrzeni, tak jak wieczność Boga nie zależy od czasu. (...) Niemierzoność i wieczność Boga są czymś bardziej eminentnym niż trwanie i rozciągłość stworzeń, nie tylko w odniesieniu do wielkości, lecz także do natury rzeczy”<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> A. Conway: *The Principles...*, wyd. cyt., II, 6.

<sup>45</sup> Tamże, II, 5.

<sup>46</sup> G. W. Leibniz: *Polemika z S. Clarke’iem*, w: G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa...*, wyd. cyt., s. 336.

<sup>47</sup> Tamże, s. 337.

<sup>48</sup> Tamże, s. 392.

<sup>49</sup> Tamże, s. 407-408.



Czas więc zarówno dla Conway, jak i dla Leibniza jest związany z stworzeniem. Nie jest absolutny. Bóg nie podlega czasowi, choć jest wieczny. Jego wieczność nie może być określona kategoriami czasu świata stworzonego.

Jeśli chodzi zaś o sam termin „monada”, to w *Principia Philosophiae...* Conway odnajdujemy go tylko raz: „Podział matematyczny rzeczy nigdy nie dokonuje się ku części najmniejszej, następuje to dzięki podziałowi fizycznemu, kiedy gęsta materia dzieli się do tego stopnia, że rozpada się na monady fizyczne i staje się taką, jaką była w pierwotnym stanie swojej materialności; o powstawaniu materii zob.: *Kabb. denud.* t. I, cz. II, s. 310 i nn. oraz t. II i traktat ostatni s. 28 (... )”<sup>50</sup>. Wspomniane fragmenty z *Kabbala denudata* mówią, że materia powstaje poprzez związek duchowych monad, będących w stanie bezruchu. W tym stanie jakby uśpienia monady zachowują pewne pierwotne światło, które wzbudzone w odpowiedni sposób, może wysyłać szczególne promieniowanie ku materii i dawać początek roślinom, zwierzętom i rzeczom nieożywionym. Wydaje się jednak, iż ten fragment z traktatu Conway może być komentarzem od wydawcy - van Helmonta, podobnie jak inne odniesienia do kabały, które odnajdujemy w tekście.

Sam van Helmont użył terminu „monada” w swoich *Dialogach kabalistycznych*, wydanych w roku 1677. Było to więc po rozmowach z More’em i Conway. Píše on, iż Bóg najpierw stwarza duchy. Z jakiejś, Bogu znanej przyczyny duchy opuszczają swój stan wiedzy, przenikliwości i ruchu, a stają się monadami, czyli pojedynczymi bytami pozbawionymi przenikliwości i energii. Łączą się one ze sobą, tworząc materię. Z czasem mogą powrócić do swego wcześniejszego stanu<sup>51</sup>. „Materia”, według van Helmonta, „powstała ze związku lub szczepienia się zdegradowanych i przytępionych duchowych monad lub pojedynczych bytów i dlatego związek ten nazywa się stworzeniem”<sup>52</sup>. O monadzie, jako pojedynczym bycie, mówi również opisując stan śmierci. Duch umierając „przyjmuje właściwości materii, staje się naturalną monadą, czyli pojedynczym bytem, a więc prawdziwym atomem (... )”<sup>53</sup>. Jest rzeczą możliwą, że swoją „monadę” zapożyczył od More’a. Ten, inspirowany tradycją pitagorejską<sup>5</sup>, użył tego terminu w swojej *Con-*

<sup>50</sup> A. Conway: *The Principles...*, wyd. cyt., III, 9.

<sup>51</sup> Zob. C. Merchant: *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*. „Journal of the History of Philosophy”, 17, 3, 1979.

<sup>52</sup> F. M. van Helmont: *Dialogi kabalistyczne*, s. 9. Ten i następny cytat za: C. Merchant, art. cyt.

<sup>53</sup> Tamże, s. 13.

<sup>54</sup> Według Pitagorasa: „Początkiem wszechrzeczy jest jednostka, czyli monada. Z monady powstaje nieograniczona dwójka, czyli dyada, będąca naturalnym podłożem dla jednostki, swojej przyczyny. Z monady i nieograniczonej dyady powstają liczby, z liczb - punkty, z punktów - linie, z linii - płaszczyzny, z płaszczyzn - bryły, a z brył powstają ciała podpadające pod zmysły, których czterema elementami są: ogień, woda, ziemia i powietrze” (Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis. Warszawa 1984, s. 482. )

*jectura Cabbalistica* z roku 1653: „(...) monada, czyli jedność jest tak bardzo właściwym symbolem natury niematerialnej”<sup>55</sup>.

Te rozważania o „monadzie” mogą okazać się szczególnie interesujące, kiedy zestawimy je z datą pierwszego użycia tego terminu przez Leibniza. Nastąpiło to, jak wskazuje L. Stein<sup>56</sup>, w liście z 3\13 września 1696 r. do M. Fardelli, gdzie czytamy: „Wszystkie substancje wydają mi się być cudownie płodnymi w swoich działaniach. Lecz nie sądzę, by substancja, to znaczy monada, pochodziła od substancji (...)”<sup>57</sup>.

**Zbieżność czy zależność poglądów.** Przedstawione zbieżności poglądów Conway i Leibniza oraz data spotkań Leibniza z van Helmontem, jak również pierwszego użycia terminu „monada”, a nadto cytowane na wstępie własne słowa Leibniza o lady Conway, dały podstawy do wysunięcia tezy o wpływie dzieła Conway na monadologię Leibniza. Należy jednak zastanowić się również nad argumentami przeciwnymi tej tezie<sup>58</sup>.

Wskazane wcześniej zbieżności mogą być po prostu wynikiem korzystania z tych samych dzieł filozoficznych, funkcjonowania w tym samym obszarze kulturowym, a wreszcie obcowania z tymi samymi osobami. Zarówno Conway, jak i Leibniz w młodości zapoznali się z filozofią starożytną, szczególnie należy tu podkreślić znajomość dzieł Platona i Plotyna. Oboje poznali *Kabbala denudata*. Leibniz przeczytał ją w 1688 r., będąc gościem Knorra von Rosenroth’a w Sulzbach<sup>59</sup>. Conway poznała kabałę dzięki swoim przyjaciółom: More’owi i van Helmontowi. Oboje, choć z pewnością Conway dokładniej, czytali pisma H. More’a. Wypada tu wspomnieć o interesującej zbieżności monadologii z szesnastoma aksjomatami kabalistycznymi zawartymi w *Fundamenta Philosophiae sive Cabbalae* More’a.

Bardzo ważna jest znajomość obojga z van Helmontem, który z pewnością inspirował Conway, ale przecież i z Leibnizem łączyły go wspólne zainteresowania, np. okultyzmem i próby tworzenia religii uniwersalnej.

Conway i Leibniz są dziećmi tego samego siedemnastego wieku, w którym dzięki mikroskopowi człowiek zobaczył świat do tej pory niedostępny jego oczom. Musiało to prowadzić do przypuszczenia, że być może stworzenie jest podzielne na części w nieskończoność.

<sup>55</sup> H. More: *Opera omnia*. Hildesheim 1966, t. II, s. 479.

<sup>56</sup> Zob. L. Stein: *Leibniz und Spinoza*. Berlin 1890, s. 209.

<sup>57</sup> *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, ed. A. Foucher de Careil. Paris 1857, s. 328.

<sup>58</sup> Zob. S. Brown: *Leibniz and More’s Cabbalistic Circle*, w: *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, ed. S. Hutton. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht\Boston\London 1990, s. 77 - 95.

<sup>59</sup> Zob. A. Foucher de Careil: *Leibniz, la Philosophie juive et la Cabala*. Paris 1861, s. 56-59, 62; J. Politella: *Platonism, Aristotelianism, and Cabalism in the Philosophy of Leibniz*. Philadelphia 1938, s. 29.

Trzeba też zwrócić uwagę na to, że Leibniz wcześniej poznał pisma takich myślicieli głoszących poglądy witalistyczne, jak T. Campanella (1568-1639) czy Agryppa z Nettesheim (1488-1535). Oni więc mogli stać się inspiracją wszelkich odniesień do tej filozofii w monadologii. Z drugiej strony jednak, Leibniz był raczej krytykiem ich idei<sup>60</sup>.

Przytoczone na wstępie fragmenty z pism Leibniza dotyczące Conway nie dowodzą, iż Leibniz czytał *Principia Philosophiae*... Mógł znać poglądy Conway jedynie z przekazów van Helmonta, choć nie możemy zapomnieć, że dzieło Conway zostało wydane przed spotkaniami w Hanowerze. Niektórzy zwracają też uwagę, że Leibniz, pisząc do Burnetta, był w delikatnej sytuacji, ostro krytykował przecież poglądy Locke'a. Mógł więc, wierząc zresztą, że Conway jest znana i szanowana w Anglii, wymienić dla równowagi jej nazwisko jako tej, z którą się zgadza.

Powyższe rozważania nie dają do końca odpowiedzi na nasze pytanie, czy poglądy Conway były inspiracją dla monadologii Leibniza. Jednocześnie jednak stawiają Conway na równi ze znanymi siedemnastowiecznymi filozofami. Nawet bowiem gdyby nie wywarła ona bezpośredniego wpływu na Leibniza, to podobną do jego koncepcję substancji opisała wcześniej.

<sup>60</sup> Zob. np. List Leibniza do J. Thomasiusa z 1669 r., w: Gerhardt, 1: 15-27.



STEFAN ZABIEGLIK  
Politechnika Gdańska

## WCZESNE ESEJE POLITYCZNE DAWIDA HUME'A

W artykule przedstawiono główne wątki nie tłumaczonych na język polski esejów politycznych Dawida Hume'a opublikowanych w wyd. I *Essays, Moral and Political* (1741)

**1. Miejsce filozofii politycznej w twórczości Dawida Hume'a.** W ujęciu tradycyjnym filozofia polityczna Hume'a była pomijana bądź ledwie zauważana. Dotyczy to zwłaszcza interpretacji akcentujących problematykę epistemologiczną („pozytywistyczno-fenomenologiczny Hume”) oraz etyczną („Hume utylitarysta”). W ramach tego ujęcia postawę polityczną Hume'a określa się zwykle mianem „konserwatysty” lub „torysa”.

Można przypuszczać, że sam Hume przywiązywał do swej filozofii politycznej większą wagę niż do zagadnień epistemologicznych. W eseju *O wolności i despotyzmie* pisał, że „ci, co bez partyjnych nienawiści i uprzedzeń pióro swe poświęcają sprawom politycznym, uprawiają naukę, która z wszystkich nauk przynosi najwięcej korzyści ogółowi” [*Eseje*, 42]<sup>1</sup>. Tematyce tej poświęcił 16 esejów, nie licząc tych, które dotyczą bezpośrednio religii czy ekonomii, choć i w nich znaleźć możemy wątki dotyczące teorii polityki. Wiele uogólnień znajdujemy również w jego sześciotomowej *The History of England*. Zagadnienia z zakresu filozofii politycznej pojawiły się również już w ks. 3 *Traktatu o naturze ludzkiej*, ale - jak wiadomo - tego dzieła Hume wyparł się i nie wznawiał.

Biorąc pod uwagę proporcje podejmowanej przez Hume'a problematyki, a także kolejność prezentacji poszczególnych zagadnień, kusząca może wydać się hipoteza, że epistemologia stanowiła dlań przede wszystkim narzędzie potrzebne do uzasadnienia jego filozofii religii oraz filozofii politycznej. Owa słynna koncepcja przyczynowości, związana na trwałe z nazwiskiem Hume'a, godziła bowiem nie tyle w twierdzenia nauki czy przeświadczenia *common sense*, co w próby udowodnienia istnienia Boga. Z kolei, empirystyczne założenie o impresjach, jako pierwotnym źródle poznania, stanowiło podstawę jego teorii uczuć czy namiętności, na której z kolei zbudowana została utylitarystyczna etyka, będąca dlań podstawą filozofii politycznej. Przy takiej interpretacji, naczelnym zadaniem myśli Hume'a staje się badanie natury ludzkiej, co zresztą zostało wyrażone przez niego samego już

<sup>1</sup> Skrót *Eseje* oznacza: D. Hume: *Eseje z dziedziny moralności i literatury*., przekł. T. Tatarkiewicz, oprac. i wstęp Wł. Tatarkiewicz. Warszawa 1955.

w tytule *Traktatu*. Chodzi tu jednak nie tyle o człowieka, rozumianego jako ahistoryczna jednostka, co o obywatela wolnego państwa, wolnego zarówno w sensie politycznym, jak i ekonomicznym. W tym miejscu wspomnę tylko, że przekonanie, iż filozofię polityczną winna poprzedzać teoria natury ludzkiej, była żywa w myśli brytyjskiej co najmniej od Hobbesa.

Nie jest więc chyba rzeczą przypadku, że w ostatnich dekadach pojawiły się prace, które analizują filozofię polityczną Hume'a wyrażoną w jego esejach, widząc w niej jedno z ważnych źródeł myśli liberalnej. Prace te wskazują zarazem, że dla myśli społecznej szkockiego Oświecenia charakterystyczne są wątki liberalne, stanowiące m. in. podstawowe przesłanki teorii liberalizmu gospodarczego Adama Smitha. Warto zauważyć, że myśl ta znalazła dobitny wyraz w twórczości J. St. Milla (1806-1873), Szkota wykształconego w Edynburgu, wychowanka Sir Williama Hamiltona (1788-1856).

**2. Kontekst biograficzny i edytorski esejów Hume'a.** Pierwszą grupę esejów obejmującą 27 tekstów, napisał Hume w latach 1739-1741 i opublikował w dwóch tomach, które ukazały się kolejno w 1741 i 1742 r. Był to okres kiedy filozof przebywał na wsi, w rodzinnym majątku prowadzonym przez jego starszego brata. W latach 1739-1740 ukazał się *Traktat o naturze ludzkiej*, z którym młody autor wiązał wielkie nadzieje. Szybko jednak przyszło rozczarowanie. „Nigdy debiut literacki - napisał po latach w swej autobiografii - nie był bardziej niefortunny, niż wydanie mego *Traktatu o naturze ludzkiej*. Przyszedł spod prasy drukarskiej na świat jako płód nieżywy i nie dostąpił nawet tego wyróżnienia, by go przyjęto ze strony fanatyków szmerem niezadowolenia”<sup>2</sup>. Autor uznał, że przyczyną niepowodzenia (choć faktycznie dzieło zostało zauważone) były nie tyle treści, co sposób ich prezentacji. Postanowił więc spróbować formy bardziej popularnej. Pierwotnie eseje miały być przeznaczone dla któregoś z periodyków, ale później Hume zdecydował się opublikować je w formie książkowej. Podobnie jak *Traktat*, wydane one zostały anonimowo.

W przedmowie Hume przedstawił swój pierwotny zamysł. Jego eseje miały zawierać refleksję filozoficzną dotyczącą spraw społecznych i politycznych, wznoszącą się ponad bieżące interesy partyjne wigów i torysów. Sądził on zarazem, że refleksja taka mogłaby prowadzić do zbudowania teorii politycznej będącej do zaakceptowania przez umiarkowanych członków obu partii, „nie zadowolając pewnie bigotów jednej i drugiej” [*Essays*, 42]<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> D. Hume: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przekł., oprac. i wstęp A. Hochfeldowa. Warszawa 1962, s. 239.

<sup>3</sup> Skróót *Essays* oznacza: *The Philosophical Works of David Hume*. Ed. T. H. Green, T. H. Grose. In four volumes. London: Longmans, Green, and Co., 1889-1890, vol. III.

Publikacja spotkała się z zainteresowaniem czytelników. Charakterystyczne, że gdy w 1748 r. ukazały się *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, na okładce nie było jeszcze nazwiska Hume'a, ale podano, że napisał je „autor Esejów Moralnych i Politycznych”. W liście do H. Home'a z 13 I 1742 r., informującym o powodzeniu jego esejów w Londynie, Hume pisał: „Mogą one okazać się czymś na podobieństwo nawozu z margielem<sup>4</sup> i przybliżyć pozostałą część mej filozofii, która jest solidniejsza, choć posiada twardszą i bardziej oporną naturę”<sup>5</sup>. Biograf Hume'a uważa, iż *Eseje* ukazują wszechstronność zainteresowań oraz cechy osobowości autora. „Wiele można dowiedzieć się o Hume'ie jako człowieku z tych dwudziestu siedmiu, na wół popularnych, ale solidnych esejów; być może więcej niż ze wszystkich 1100 stron *Traktatu*” [Greig, 115]<sup>6</sup>.

Z 27 esejów wchodzących w skład dwóch tomów pierwszego wydania *Essays, Moral and Political* kilka Hume usunął z późniejszych edycji. W liście do Smitha z 24 IX 1752 r. ocenił je jako „zbyt błahe w porównaniu z pozostałymi”. Noszą one następujące tytuły: *O pisaniu esejów*, *O uprzedzeniach moralnych*, *O życiu klasy średniej*, *O tupecie i skromności*, *O miłości i małżeństwie*, *O studiowaniu historii*, *O skąpstwie* i *Charakter Sir Roberta Walpole'a*.

Dwa z nich zasługują tu choćby na wzmiankę. Pierwszy dlatego, że Hume przedstawia się w nim jako „ambasador dominium nauki w imperium konwersacji”. Oba te światy tworzą - jego zdaniem - „wytworną część ludzkości, która nie rozprasza się w życiu materialnym, ale zajmuje się działalnością umysłową” [Greig, 367]. Mają one wspólnego przeciwnika, którym są „wrogowie rozumu i piękna, ludzie o tępych głowach i chłodnych sercach. (...) Należy mieć nadzieję, że ta, tak szczęśliwie zawiązana liga pomiędzy światem nauki i światem konwersacji będzie dalej doskonalić się, ku ich wzajemnej korzyści. Dla realizacji tego celu nie znam niczego bardziej pożytecznego, niż takie *Eseje*, jak te, którymi staram się zabawić publiczność” [Greig, 368].

Drugi z esejów poświęcony jest osobie urzędującego jeszcze wówczas premiera Rządu JKM, Roberta Walpole'a. Esej ten odznacza się krótkością oraz dychotomicznym ujęciem cech opisywanej osoby. Oto fragment: „Prywatny charakter tego człowieka jest lepszy niż publiczny; jego zalety przewyższają jego wady, a fortuna sławę. (...) Jego ministrowanie było bardziej korzystne dla jego rodziny niż dla społeczeństwa; lepsze dla obecnej epoki niż dla przyszłości; i bardziej szkodliwe z powodu złych precedensów niż rzeczywistych krzywd. W czasie jego rządów kwitł handel, zmniejszała się

<sup>4</sup> W tym czasie H. Home prowadził eksperymenty z nawożeniem gleby na terenie swej posiadłości Kames.

<sup>5</sup> *New letters of David Hume*. Ed. R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford: Clarendon Press 1954, s. 10.

<sup>6</sup> Skrót „Greig” oznacza: J. Y. T. Greig: *David Hume*. London 1934.

wolność, a nauka (*learning*) popadła w ruinę. Jako człowiek, lubię go; jako uczony, nienawidzę; jako Brytyjczyk, spokojnie pragnę jego upadku” [Greig, 395-396]<sup>7</sup>.

**3. Główne tezy wczesnych esejów politycznych Hume’a.** Eseje polityczne Hume’a opublikowane w pierwszym wydaniu *Essays Moral and Political* i ukazujące się w następnych wydaniach, mają następujące tytuły: *O wolności słowa, Czy polityka może być nauką, O pierwszych zasadach rządzenia, O niezależności parlamentu, Czy ustrój brytyjski skłania się bardziej do monarchii absolutnej czy do republiki, O partiach w ogólności, O partiach w Wielkiej Brytanii, O wolności i despotyzmie*. Pierwsze dwa i ostatni z wymienionych zostały przełożone na język polski i opublikowane w wydaniu z 1955 r. W dalszym ciągu zatrzymam się przy esejach nie tłumaczonych. Omówię je krótko w kolejności w jakiej zostały opublikowane przez Hume’a.

Przedtem jednak wspomnę jeszcze, że w eseju *Czy polityka może być nauką (That Politics may be reduced to a Science)*, Hume zakłada istnienie prawidłowości w tej sferze: „Taka jest potęga prawa i poszczególne formy rządów mają taką moc i tak mało są zależne od charakteru i temperamentu ludzkiego, że niekiedy można z nich wyprowadzać wnioski prawie równie powszechne i pewne, jak wnioski, których nam dostarczają nauki matematyczne” [Eseje, 13]. Tego rodzaju aksjomatem w polityce jest dlań twierdzenie: „najlepszy rząd monarchiczny, arystokratyczny i demokratyczny tworzą [odpowiednio] dziedziczni monarchowie, szlachta bez wasali i lud głoszący przez swych reprezentantów” [Eseje, 16].

Z kolei, w eseju *O wolności słowa* Hume twierdzi, iż wolność druku w Wielkiej Brytanii stanowi zabezpieczenie przed ewolucją systemu politycznego w kierunku monarchii absolutnej. Tematykę tę kontynuuje on w eseju *O wolności i despotyzmie*, gdzie stawia sobie za cel „zrobić dokładne porównanie między wolnością obywatelską a rządem absolutnym i wykazać znaczną wyższość pierwszej nad drugim” [Eseje, 43- 44]. Jego zdaniem, najlepsze warunki dla rozwoju wolności obywatelskiej stwarza system łączący zalety monarchii i demokracji.

Greig twierdzi, że wczesne eseje Hume’a „ukazują radykalną opozycję wobec wszelkich autorytetów kościelnych, a w szczególności podają w wątpliwość etyczne, polityczne i teologiczne poglądy podzielane powszechnie

<sup>7</sup> W „Advertisement” poprzedzającym t. 2 *Esejów* z 1742 r. Hume napisał: „Charakterystyka Sir Roberta Walpole’a została naszkicowana kilka miesięcy temu, gdy ten wielki człowiek był u szczytu swej władzy. Muszę wyznać, że obecnie, kiedy rysuje się jego upadek, jestem skłonny myśleć o nim z większą życzliwością i podejrzewam, że ta antypatia, którą każdy prawdziwy Brytyjczyk w sposób naturalny żywi do ministrów państwa, inspirowała mnie z pewnym uprzedzeniem przeciwko niemu”. Cyt. za: [Greig, 144].



przez ówczesne duchowieństwo szkockie. Postawa taka nie ujawnia się mimochodem, lecz tworzy swego rodzaju podskórny nurt płynący przez całą książkę” [Greig; 121]. Postawę tę ilustruje najlepiej esej *O zabobonie i egzaltacji*. Warto dodać, że gdy w 1742 r. bliski przyjaciel Hume'a, William Mure, został członkiem parlamentu, filozof napisał do niego z lekką ironią: „Ponieważ jesteś moim uczniem w religii i etyce, dlaczego nie miałbyś być nim również w polityce? Proszę Cię, byś przestudiował zniesioną ustawę o czarach i przedstawił nowy projekt dla zabezpieczenia religii chrześcijańskiej przez spalenie deistów, socynian, moralistów i hutchinsonianów”<sup>8</sup>.

W esejach politycznych Hume chce występować jako bezstronny obserwator, nie opowiadając się jednoznacznie ani po stronie wigów ani torysów. W tych miejscach, gdzie przypisuje wigom promowanie wolności, można odnieść wrażenie, że jego sympatie są po stronie tej partii. Podejmowane przez niego zagadnienia mają bezpośrednie odniesienie do brytyjskiej rzeczywistości politycznej. Hume był przekonany, że unia szkocko-angielska otworzyła nowy etap w dziejach Wielkiej Brytanii, a rozwój Zjednoczonego Królestwa wymaga wypracowania odpowiedniej filozofii politycznej. Zadanie to wyznaczał intelektualistom, do których sam się zaliczał.

W esaju *Of the first Principles of Government (O pierwszych zasadach rządzenia)*, Hume formułuje pogląd, uważany za jeden z kanonów doktryny politycznego liberalizmu, że „ponieważ siła jest zawsze po stronie rządzących<sup>9</sup>, rządzący mogą utrzymać się tylko za pomocą opinii (*opinion*)” [Essays, 110]<sup>10</sup>. Innymi słowy, wszelka władza musi mieć przyzwolenie większości społeczeństwa, lub jego wpływowej części. W przekonaniu Hume'a, zasada ta odnosi się nie tylko do demokratycznych, ale także do despotycznych systemów rządzenia.

Szkocki filozof wyróżnia dwa rodzaje takiej opinii, czyli przekonania poddanych o konieczności istnienia rządu. Źródłem tego pierwszego jest przekonanie o korzyści (*opinion of interest*), jaką ma społeczeństwo z funkcjonowania władzy publicznej. Drugi rodzaj wspomnianej opinii dotyczy prawa do władzy (*right to power*) i prawa do własności (*right to property*), czyli majątku.

Zdaniem Hume'a, bardzo silnym czynnikiem ugruntowującym w ludziach przekonanie o prawie do władzy jest długotrwałość danego ustroju.

<sup>8</sup> Witches Act, który przewidywał karę za czary, został zniesiony przez parlament brytyjski w 1736 r. Ostatnia egzekucja czarownicy w Anglii miała miejsce (przez powieszenie) w 1685 r., w Szkocji (przez spalenie) w 1727 r. Hutchinsonianie byli członkami małej, radykalnej sekty religijnej.

<sup>9</sup> Chodzi tu o siłę w najszerszym znaczeniu, tzn. militarną, ekonomiczną itd.

<sup>10</sup> Zob. J. B. Stewart: *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Zob. też: Symposium: John B. Stewart's *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. „Hume Studies”, vol. XXI, nr 2, November 1995.

Z drugiej strony, tyran lub uzurpator mogą utrzymać się u władzy dopóty, dopóki jakaś wpływowa grupa, dysponująca odpowiednią siłą, udziela mu swego poparcia. W tym przypadku jednak sile towarzyszyć musi przekonanie członków tej grupy o prawie uzurpatora do władzy, a także swego rodzaju moc perswazyjna wobec większości społeczeństwa.

Wpływ przekonania o prawie do własności na podtrzymywanie opinii o konieczności istnienia rządu Hume traktuje jako oczywisty. Przy tej okazji wspomina o J. Harringtonie (1611-1677), który - jego zdaniem - zbyt jednostronnie akcentował tylko ten czynnik.

Przekonanie o powszechnej korzyści płynącej z istnienia rządu oraz o prawie do władzy i prawie do własności, stanowią - zdaniem Hume'a - główne filary wspierające system rządzenia. Jako wtórne traktuje on natomiast takie czynniki, jak interes własny (*self-interest*), strach czy więź emocjonalną (*affection*). Co prawda, niektóre osoby mogą czerpać lub też liczyć na osobiste korzyści wynikające z ustanowienia danego rządu, bać się go, czy też pozostawać z rządzącymi w stosunkach osobistych, ale czynniki te nie mogą decydować o istnieniu danego ustroju, gdyż nie dadzą się one rozciągnąć na całe społeczeństwo.

W dalszej części tego eseju Hume zatrzymuje się przy zagadnieniu możliwej dysproporcji między posiadanym majątkiem a udziałem, czy raczej brakiem udziału we władzy. Aby dysproporcja taka nie prowadziła do rewolucji, zasady ustrojowe powinny przewidywać możliwość dopuszczenia do władzy, choćby w niewielkim stopniu, warstwy posiadającej znaczny udział we własności. Dzięki temu - twierdzi Hume - „łatwo może ona stopniowo poszerzać swą władzę i doprowadzić równowagę sił do koincydencji z równowagą własności. Ten przypadek odnosi się do Izby Gmin w Anglii” [*Essays*, 112].

W eseju *Of the Independency of Parliament (O niezależności parlamentu)* Hume analizuje relacje między głównymi ciałami politycznymi systemu brytyjskiego, a zwłaszcza między Izbą Gmin i Koroną. W wydaniach do 1760 r. włącznie esej ten poprzedzony był rozważaniami dotyczącymi „ducha” partii „dworskiej” (*Court*) i „narodowej” (*Country*)<sup>11</sup>. Zdaniem Hume'a, przedstawiciele tej drugiej są przekonani, że mają za sobą poparcie narodu, wydają się być bardziej pewni siebie, nieskorzy do kompromisu i bardziej napastliwi wobec swych przeciwników. Z kolei, pozostający w opozycji „dworscy” sprawiają wrażenie bardziej układowych i powściągliwych. Hume uważa, że zjawisko to ma charakter ogólniejszy, gdyż „we wszystkich kontrowersjach (...) obrońcy dominujących i popularnych opinii są zawsze naj-

<sup>11</sup> Określenia „partia dworska” i „partia narodowa” pojawiły się w 1673 r. w związku z podziałem w Parlamencie, spowodowanym deklaracją Karola II o tolerancji religijnej. W polskim piśmiennictwie termin *country party* bywa także tłumaczony jako „partia krajowa”.

bardziej dogmatyczni i zaborczy w swym stylu argumentowania. (...) Przyj-  
rzyjmy się zachowaniu naszych wolnomyślicieli. (...) Collins, Tindal, Foster,  
Hoadley. Porównajmy ich umiarkowanie i dobre maniere z namiętną egzal-  
tacją i grubiaństwem ich adwersarzy" [Essays, 117].

Głównym wątkiem tego eseju jest zagadnienie takich relacji między  
parlamentem i królem, by w sposób optymalny mogły być realizowane zasa-  
dy dobra publicznego i wolności. Zasadnicza trudność, zdaniem Hume'a,  
zawiera się tu w skorelowaniu interesów prywatnych z dobrem publicznym.  
Zwraca on uwagę, że teoretycy polityki przy konstruowaniu swych syste-  
mów zwykli traktować każdego człowieka jako potencjalnego egoistę, który  
zawsze kieruje się jedynie swym prywatnym interesem. Hume nie aprobeuje  
w pełni tego założenia, twierdząc, że ludzie są bardziej uczciwi w swej  
działalności prywatnej, niż w publicznej. W tej ostatniej bowiem, zaangażo-  
wanie w działalność partii sprawia, że człowiek nie tylko przestaje liczyć się  
z honorem, ale nawet odsuwa na bok swój interes prywatny. Stąd też, filozofia  
polityczna powinna brać pod uwagę nie tylko interesy jednostek, ale także  
interesy grupowe. Optymalny system rządzenia powinien prowadzić do  
ukierunkowania wszystkich tych interesów tak, aby działały one na rzecz  
realizacji dobra publicznego i zachowania wolności obywatelskiej<sup>12</sup>. „I prze-  
ciwnie - twierdzi Hume - jeśli interes partykularny nie będzie powstrzymy-  
wany, nie możemy oczekiwać od takiego systemu rządów niczego więcej,  
niż klik, rozruchów i tyranii. W tej opinii utwierdzają mnie doświadczenie  
oraz autorytet wszystkich filozofów i polityków, tak starożytnych, jak i no-  
wożytnych" [Essays, 119].

Następnie Hume przechodzi do analizy ustroju brytyjskiego, w którym  
parlament zdaje się mieć ogromną władzę. Jak to się dzieje, pyta szkocki  
filozof, że interesy prywatne i grupowe członków tego ciała nie prowadzą do  
ruiny brytyjskiej monarchii? Co prawda, król posiada tu prawo weta, ale  
praktycznie z niego nie korzysta; „jest zawsze pewne, iż cokolwiek zostanie  
przegłosowane przez obie izby, stanie się prawem, zaś zgoda królewska jest  
niewiele więcej niż formalna" [Essays, 120]. Podobnie jest z władzą wyko-  
nawczą, formalnie należącą do króla. W praktyce bowiem jego gabinet nie  
może rządzić bez zgody parlamentu, a właściwie Izby Gmin, która zatwierdza  
wszystkie wydatki publiczne, włącznie z listą cywilną<sup>13</sup>. Jeśli więc izba ta  
posiada tak olbrzymią władzę, to czy są jakieś mechanizmy prowadzące do  
jej samoograniczania?

<sup>12</sup> Ideę korelacji namiętności jednostek z ich interesem prywatnym i grupowym w myśli nowożytnej  
omawia A. O. Hirschman w pracy *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, przekład  
I. Topińska, przy współpr. M. Kochanowicza. Kraków-Warszawa 1997.

<sup>13</sup> Lista cywilna (*civil list*) - uchwalana corocznie przez parlament brytyjski kwota na wydatki  
rodziny królewskiej.

Hume uważa, że nadmierne zakusy ograniczenia uprawnień Korony byłyby wbrew interesowi większości członków Izby Gmin. „Korona ma bowiem tak wiele urzędów w swej dyspozycji, że przy pomocy uczciwej i bezinteresownej części tej izby, będzie zawsze sterować decyzjami całości na tyle, by przynajmniej zabezpieczyć tradycyjny ustrój. Można nazwać ten wpływ, jak nam się podoba; możemy określić go obrzydliwymi słowami: korupcja i zależność, ale pewien jego rodzaj i stopień są nieoddzielne od samej natury tego ustroju i konieczne do zachowania naszego mieszanego systemu rządzenia” [Essays, 120].

Hume zdaje sobie sprawę z trudności w ustalaniu zakresu tego wpływu, aczkolwiek uważa, że postulat wolności narzuca tu określone ograniczenia. Odróżnia on zarazem „urzędowe przekupstwo” za pomocą urzędów i zaszczytów od „prywatnego łapówkarstwa”, które „może być rozpatrywane w tym samym świetle, co praktyka wynajmowania szpiegów (...). Ale bycie szpiegiem lub człowiekiem sprzedajnym jest zawsze czymś hańbiącym (... ) i powinno być traktowane jako bezwstydną prostytutką” [Essays, 121].

Co się tyczy utrzymania równowagi brytyjskiego systemu rządzenia, to szczególną trudność, która „mogłaby wprowadzić w kłopot najuczciwszego i najbardziej bezstronnego badacza”, dostrzega Hume w tym, że władza Korony skupiona jest zawsze w jednej osobie, a jak uczy historia, monarchowie mogą być mniej lub bardziej ambitni, zdolni, odważni itp. Ale z tym trzeba się pogodzić, „jest to wada (... ) nieodłączna od tego rodzaju systemu rządzenia”.

W eseju *Where the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic* (Czy brytyjski system rządzenia skłania się bardziej ku monarchii absolutnej czy republiki) Hume analizuje ewolucję brytyjskiego systemu politycznego, starając się przewidzieć w jakim kierunku on zmierza. Zastrzega się jednocześnie, że prognozowanie, zwłaszcza w polityce, bywa szczególnie zawodne. Przekonał się o tym J. Harrington, który w swej *Oceanii* (1656 r. ) stwierdził, iż przywrócenie monarchii w Anglii jest niemożliwe.

Hume zwraca uwagę, że przeciwnicy absolutyzmu podkreślają wzrost majątku brytyjskiej Korony<sup>14</sup>. Przyznaje też, że wobec wielkiej władzy i prerogatyw monarchy, a zarazem rosnącej tendencji Brytyjczyków do zbytku oraz skłonności do korupcji, taka dysproporcja w sferze własności może stanowić zagrożenie dla wolności politycznej.

Autor omawianego eseju uważa jednak, że owa dysproporcja byłaby rzeczywiście niebezpieczna jedynie w republice. „Gdyby Anglia była republiką - pisze Hume - i gdyby jakiś prywatny człowiek posiadał dochody w wysokości jednej trzeciej, a nawet jednej dziesiątej tego, co ma Korona, słusznie

<sup>14</sup> „Licząc umiarkowanie. Korona ma do swej dyspozycji rocznie około trzy miliony [funtów], (... ) Ogromna to suma i - co można dobrze obliczyć - stanowiąca więcej niż jedną trzydziestą całego przychodu i pracy tego królestwa” [Essays, 123-124].

wzbudzałby zazdrość, ponieważ miałby on nieomylnie większy autorytet w rządzie" [Essays, 124]. Autorytet ten nie miałby bowiem umocowania prawnego, a wypływał jedynie z posiadanego majątku. Podobnie jest w przypadku uzurpatora, którego władza opiera się jedynie na sile i nie jest ograniczona żadnymi prawami. Inaczej w przypadku władzy legalnej. Jeśli nawet jest ona wielka, to nie może przekraczać zakreślonych jej ram. Osoba, której przekazano władzę w sposób pokojowy, ma małe możliwości samowolnego jej poszerzania, a ewentualne ambicje osobiste muszą zostać wyhamowane.

Przy tej okazji Hume zauważa, że inaczej jest w przypadku ambicji liderów sekt filozoficznych i religijnych. „Nowa sekta wzbudza taki ferment, jest atakowana i broniona z taką żarliwością, że zawsze rozszerza się szybciej i mnoży swych zwolenników prędzej, niż jakaś starodawna doktryna usankcjonowana prawami i tradycją. Taka jest natura nowości, że kiedy coś podoba się, staje się podwójnie miłe, jeśli jest nowe. Jeśli zaś coś nie podoba się, to jest, z tego samego powodu, podwójnie nieprzyjemne. A w większości przypadków gwałtowność wrogów działa na rzecz ambitnych projektów równie dobrze, jak zapal zwolenników" [Essays, 125].

W dalszej części tego eseju Hume powtarza swoją tezę o zasadniczym wpływie opinii na system rządzenia. Chociaż ludzie kierują się w znacznym stopniu interesem, to jednak we wszystkich swych sprawach, włącznie z samym interesem, ostatecznie decyduje ich świadomość. „W ostatnich pięćdziesięciu latach - twierdzi szkocki filozof - nastąpiła gwałtowna i odczuwalna zmiana w poglądach ludzi, spowodowana postępem nauki (*learning*) i wolności. Większość ludzi na tej wyspie pozbyła się wszelkiej zabobonnej czci do nazwisk i autorytetów. Duchowieństwo straciło wiele ze swego zaufania. Jego roszczenia i doktryny zostały ośmieszone (...). Sama nazwa *król* wywołuje mały respekt. Mówienie o królu jako boskim namiestniku na Ziemi lub nadawanie mu któregoś z tych wspaniałych tytułów, oślepiających uprzednio ludzi, pobudzałoby każdego jedynie do śmiechu. Chociaż Korona za pomocą jej wielkich dochodów, może utrzymywać swą władzę w czasach pokoju, grając na prywatnym interesie i wykorzystując swe wpływy, to jednak najmniejszy wstrząs lub konwulsja musiałyby rozerwać wszystkie te interesy na strzępy, a władza królewska, bez oparcia tradycyjnych zasad i opinii ludzi, szybko zniknęłaby" [Essays, 125].

W konkluzji tego eseju Hume twierdzi, że bardziej niebezpieczne dla Wielkiej Brytanii byłoby ustanowienie republiki. Choć bowiem teoretycznie system demokratyczny wydaje się być doskonalszy, to jednak w warunkach brytyjskich jego wprowadzenie musiałoby dokonać się albo przez dyktaturę (jak w przypadku „republiki” Cromwella), albo rozwiązanie się Izby Gmin, albo też poprzez przejęcie przez nią całej władzy. Samorozwiązanie tej izby prowadziłoby, zdaniem Hume'a, do wojny domowej podczas

każdych wyborów. W przypadku przejęcia przez nią pełni władzy, „będziemy znosić tyranie frakcji podzielonych na nowe frakcje. A ponieważ taki despotyczny ustrój nie może długo egzystować, po wielu wstrząsach i wojnach domowych, znajdziemy w końcu wytchnienie w monarchii absolutnej, którą byłoby dla nas lepiej ustanowić pokojowo od początku. Monarchia absolutna jest zatem najłżejszą śmiercią, prawdziwą eutanazją brytyjskiego systemu politycznego” [Essays, 126].

Esej *Of Parties in general* (O partiach w ogólności<sup>15</sup>), rozpoczyna Hume od pokreślenia społecznej ważności sztuki rządzenia w porównaniu z innymi dziedzinami ludzkiej aktywności: „Ze wszystkich ludzi wyróżniających się pamiętnymi osiągnięciami honor pierwszego miejsca przypada prawodawcom i założycielom państw, którzy przekazują system praw i instytucji, by zapewnić pokój, szczęście i wolność przyszłych generacji. Wpływ pożytecznych wynalazków w umiejętnościach (arts) i naukach może chyba sięgać dalej niż wpływ mądrych praw, których skutki ograniczone są w czasie i przestrzeni, ale pożytek wynikający z tych pierwszych nie jest tak odczuwalny, jak w przypadku tych drugich. Nauki spekulatywne rzeczywiście doskonałą umysł, ale z możliwości tej korzysta zaledwie garstka osób, które mają czas, by się nim poświęcać. Co się zaś tyczy umiejętności praktycznych, dostarczających dóbr i wygod życiowych, wiadomo dobrze, iż szczęście ludzkie zawiera się nie tyle w ich obfitości, co w towarzyszących im spokoju i bezpieczeństwie. A te dobrodziejstwa wynikać mogą jedynie z dobrego rządzenia” [Essays, 127].

Szkocki filozof jest zarazem przekonany, że to właśnie mądre prawa i przepisy, a nie filozofia czy religia, mają największy walor edukacyjny, gdy idzie o wychowanie etycznie wartościowych jednostek. Jego zdaniem, cnota i dobre obyczaje, „które są tak potrzebne do szczęścia, nigdy nie mogą wyrosnąć z najbardziej subtelnych (refined) zaleceń filozofii, czy nawet najsroższych zakazów religii, ale muszą być całkowicie konsekwencją cnotliwej edukacji młodzieży, rezultatem mądrych praw i regulaminów (institutions)” [Essays, 127].

Hume uważa, że tak jak działalność założycieli państw i prawodawców przynosi społeczeństwu wielkie korzyści, tak założyciele sekt (sects) i frakcji (factions) bardzo mu szkodzą. Ci drudzy są więc, pod względem społecznej użyteczności, przeciwieństwem tych pierwszych i powinni być „niecierpiani i nienawidzeni”. Przypównać ich można do zielska, które pleni się najbardziej na żyznej glebie i które trudno wykorzenieć. Taką żyzną glebą są wolne ustroje.

Hume dzieli frakcje na personalne (personal) i realne (real). W pierwszym przypadku więzią łączącą jest osobista przyjaźń lub też wspólnie ży-

<sup>15</sup> Hume używa tu słowa „partia” (party) w szerokim znaczeniu, jako synonimu „frakcji”, „sekty”, „stronnictwa”, a nie tylko partii politycznej w dzisiejszym rozumieniu.

wioną animozja wobec rywalizującej partii. Frakcje realne różnią poglądy lub interesy. W praktyce rzadko zdarza się, by partie spełniały ściśle jedno z tych kryteriów. Częściej jest tak, że również we frakcjach personalnych występuje pewna wspólnota poglądów i interesów, zaś we frakcjach realnych odnaleźć można więzi przyjaźni wobec współczłonków i animozji wobec rywali. Hume jest zdania, że te pierwsze powstają najłatwiej w małych republikach, gdzie „każda kłótnia domowa staje się (... ) sprawą państwową. Miłość, próżność, rywalizacja, wszelka namiętność, równie dobrze jak ambicja i resentyment, prowadzą do publicznych podziałów. (... ) Ludzie mają taką skłonność do dzielenia się na frakcje personalne, że najmniejszy przejaw realnej różnicy prowadzi do ich powstania” [Essays, 128]. Zdarza się też tak, że partie istnieją nadal, choć zniknęły już dzielące je kiedyś różnice.

Hume uważa, że ze wszystkich różnic, jakie dzielą ludzi na wrogie sobie obozy, najbardziej niebezpieczne są różnice religijne. „Kontrowersja dotycząca artykułu wiary, całkowicie absurdalna i niezrozumiała, nie stanowi różnicy w poglądach, a jedynie dotyczy zwrotów i wyrażen, które jedna partia akceptuje, bez rozumienia ich, druga zaś, w ten sam sposób, odrzuca” [Essays, s. 130].

Frakcje realne dzieli Hume na trzy rodzaje, ze względu na łączący ich członków interes, zasadę lub więź uczuciową. Za najbardziej rozsądny i „wybaczalny” (*excusable*) uważa ten pierwszy rodzaj. Szkocki filozof nie precyzuje o jaki rodzaj interesu tu chodzi, ale z pewnością ma na myśli interesy ekonomiczne. „Każda z różnych warstw (*order*) ludzi, szlachta (*nobles*) i lud, żołnierze i kupcy, ma odmienne interesy”. W tym kontekście Hume formułuje ciekawą uwagę o zbieżności interesów ziemiaństwa i kupców w społeczeństwie angielskim. „Podjęto w Anglii próbę - pisze on - podziału narodu na część ziemiańską i kupiecką, ale bezskutecznie. W rzeczywistości interesy tych dwóch grup nie różnią się i nigdy tak nie będzie, dopóki nasze długi publiczne nie wzrosną do tego stopnia, że staną się całkiem przytłaczające i nie do zniesienia” [Essays, 130].

Hume uważa, że partie powstałe na bazie zasad, czyli pryncypiów, zwłaszcza będących wytworem spekulatywnej abstrakcji, znane są tylko czasom nowożytnym i stanowią „chyba najbardziej niezwykle i trudne do wyjaśnienia (*unaccountable*) zjawisko, jakie pojawiło się w ludzkich sprawach” [Essays, 130]. Można jeszcze zrozumieć te przypadki, gdy różnica w zasadach teoretycznych pociąga za sobą jakieś działanie i konsekwencje praktyczne. „Ale gdy różnicy zasad nie towarzyszy żadne przeciwne działanie i każdy może iść własną drogą, bez wścibstwa do swego sąsiada, jak to się dzieje w przypadku wszystkich kontrowersji religijnych, jakież szaleństwo, jaką furię mogą spowodować tak nieszczęśliwe i tak fatalne podziały” [Essays, 131]. Poruszający się po tej samej drodze z przeciwnych kierunków mogą,

jeśli jest ona wystarczająco szeroka, minąć się bez problemów. Ale dwóch ludzi rozważających przeciwne sobie zasady religii nie mogą tak łatwo przejść obok siebie. „Taka jest bowiem natura ludzkiego umysłu - twierdzi Hume - że zawsze stara się zawładnąć każdym umysłem pojawiającym się w jego zasięgu. I tak, jak jest wspaniale umocniony jednością poglądów, tak szokuje go i niepokoi wszelkie przeciwieństwo. Stąd bierze się to podniecenie, jakie większość ludzi znajduje w dyspucie; stąd też ich niecierpliwość do przeciwstawiania się, nawet w przypadku najbardziej spekulatywnych i indyferentnych opinii. Zasada ta, jakkolwiek śmieszną może się wydawać, zdaje się być źródłem wszystkich religijnych wojen i podziałów” [Essays, 131].

Hume uważa tę zasadę za uniwersalną dla ludzkiej natury, niezależną od wieku i rodzaju religii. Szczególną uwagę poświęca jednak podziałom w łonie społeczeństw chrześcijańskich, w których doszło do oddzielenia władzy duchownej od świeckiej. W tym kontekście akcentuje on dążenia duchowieństwa do wpływu na władzę i prześladowania innowierców. Choć nie pisze tego wprost, możemy domyślić się, że tak krytyczny stosunek do waśni religijnych wynika z doświadczeń historycznych, jakie były udziałem Anglików i Szkotów w XVI i XVII w. Hume uważa przy tym, że choć stronnictwa religijne zdają się być frakcjami powstałymi z różnicy zasad, to jednak z punktu widzenia duchownych, będących ich „pierwszymi poruszcicielami” (*prime movers*), są one w rzeczywistości frakcjami interesów.

Obok wspomnianych dążeń duchowieństwa oraz oddzielenia władzy świeckiej od duchownej, Hume wymienia jeszcze jeden czynnik, który spowodował, że świat chrześcijański stał się areną podziałów i wojen religijnych. Jest nim filozofia, która dostarczyła teologom aparatu terminologicznego do subtelnych dystynkcji. W ten sposób mogły powstać odmienne interpretacje prawd wiary, prowadzące następnie do ukształtowania się sekt i herezji. „W starożytnym świecie - twierdzi Hume - sekty filozoficzne były bardziej fanatyczne (*zealous*) niż partie religijne, natomiast w czasach nowożytnych te ostatnie są bardziej gwałtowne (*furious*) i wściekłe (*enraged*) niż najbardziej okrutne frakcje, które powstały kiedykolwiek na bazie interesów i ambicji” [Essays, 133].

W zakończeniu omawianego eseju autor wspomina jeszcze o trzecim rodzaju partii realnych, ukształtowanych na bazie przywiązania do osoby lub rodziny. Uczucie to może przybrać charakter irracjonalny, gdy nie opiera się na realnych czy potencjalnych korzyściach ani nawet osobistej znajomości. „Mamy skłonność do tego, by traktować związek z naszym suwerenem jako ścisły i bliski (*intimate*). Splendor majestatu i władzy przydaje ważności fortunom, nawet pojedynczej osoby. A gdy łagodne usposobienie człowieka nie daje mu tego wymaginowanego interesu, dostarczy mu go jego zła wola



kierująca się złośliwością i opozycją wobec osób, których poglądy są różne od jego własnych" [Essays, 133].

Esej *Of the Parties of Great Britain (O partiach w Wielkiej Brytanii)* Hume rozpoczyna tezą, że dopóki Wielka Brytania będzie monarchią konstytucyjną (*a limited monarchy*), dopóty istnieć tu będą dwie partie: dworska i narodowa. W sferze zasad ta pierwsza przywiązuje większą wagę do tradycyjnej roli władzy królewskiej, ta druga zaś wyczulona jest na ideały wolności i swobody obywatelskie. W sferze interesu przedstawiciele tej pierwszej zabiegają o przychyłność dworu, licząc na gratyfikacje w postaci stanowisk i zaszczytów; członkowie partii narodowej chcieliby ograniczenia władzy królewskiej. Elity przywódcze obu stronnictw kierują się głównie interesem, natomiast zwykli członkowie - raczej zasadami.

Co się tyczy różnic religijnych, to Hume jest zdania, że duchowni Kościoła anglikańskiego będą z reguły należeć do partii dworskiej, podczas gdy wszelkiego rodzaju dysydenci - do partii narodowej. Monarchia i system episkopalny są zwykle naturalnymi sprzymierzeńcami.

W dalszej części omawianego eseju Hume szkicuje historyczną genezę wspomnianych partii. W tym celu cofa się do wojny domowej, rozpoczętej konfliktem Karola I z ówczesnym parlamentem, w toku której tendencje absolutystyczne starły się z republikańskimi. „Im bardziej żarliwi przyjaciele wolności stawali po stronie parlamentu, tym bardziej namiętni faworyci monarchii opowiadali się za królem. Nadzieje sukcesu były prawie równe po obu stronach, interes nie miał większego wpływu w tej walce. W ten sposób, okragłogłowi i kawalerowie stanowili partie oparte jedynie na zasadach, a żadna z nich nie chciała się wyrzec, czy to monarchii czy wolności. Ta pierwsza skłaniała się najbardziej w stronę republikańskiej części naszego systemu, ta druga - monarchicznej. Pod tym względem, mogą być one traktowane jako partie narodowa i dworska, rzucone w wir wojny domowej przez nieszczęśliwy zbieg okoliczności i burzliwy duch epoki. Republikanie i stronnicy władzy absolutnej pozostawali ukryci w obu partiach, stanowiąc jedynie nieznaczną ich część. (...) Duchowni Kościoła anglikańskiego byli episkopalianami, zaś nonkonformiści - presbiterianami. Wszystko więc sprzyjało temu, by ci pierwsi znaleźli się, bez wahania, w partii króla, zaś ci drudzy w partii parlamentu" [Essays, 137].

Za panowania Karola II, który nie wyrzekł się tendencji absolutystycznych swego ojca, powstały nowe partie: wigowie i torysi. Hume wskazuje na zmienne koleje losu i zawirowania obu stronnictw, komplikujące kwestię ustalenia stałych czytelnych zasad i celów, które im przyświecają. Komentując przewrót zwany Rewolucją Chwalebą (1688-1689 r.), pisze on, że odtąd „torys może być określony w kilku słowach jako miłośnik monarchii, choć bez rezygnowania z wolności, oraz stronnik rodziny Stewartów. Podo-

bnie wig może być określony jako miłośnik wolności, choć bez wyrzekania się monarchii, oraz zwolennik umowy o sukcesji protestanckiej” [Essays, 139]. Dodatkowa komplikacja wynika z faktu, że od Rewolucji Chwalebnej torysi, podobnie jak niżsi duchowni Kościoła anglikańskiego, byli prawie zawsze w opozycji do dworu.

Hume odrzuca jednak pogląd, że istotne różnice między partiami wigów i torysów po owej rewolucji zanikły i opierają się jedynie na więzach personalnych. W argumentacji swej wskazuje, że wspomniana opozycja torysów wobec dworu dotyczy osoby panującego (czy dynastii), a nie samej instytucji monarchii. „Torys kochał monarchię i pałał afektem do rodziny Stuartów, ale dominującą skłonnością jego partii było to drugie uczucie. Wig kochał wolność i był zwolennikiem wprowadzenia na tron linii protestanckiej, ale wyraźnie dominującą skłonnością jego partii było umiławanie wolności” [Essays, 141]. Hume podkreśla zarazem, że w zależności od sytuacji obie te partie niejednokrotnie przejmowały hasła czy praktyki polityczne swych adwersarzy. Zastanawiając się zaś nad dziwnym do wytłumaczenia przywiązaniem liderów torysów do ostatnich Stuartów, których „słabość, głupotę i arogancję” mieli okazję poznać, zauważa, że „interes bycia głową partii zajmuje często u takich ludzi miejsce zarówno zasady, jak i uczucia” [Essays, 142].

W końcowym fragmencie, który został usunięty w wydaniach *Esejów* z 1770 i 1777 r., Hume wyraźnie ceni bardziej współczesnych mu wigów niż torysów. Co się tyczy tych ostatnich, pisze, że „niewielu ludzi uczonych (*men of knowledge or learning*), a przynajmniej niewielu filozofów od czasu Locke’a, nie byłoby zawstydzonych zaliczeniem ich do tej partii. Z kolei, prawie w każdym towarzystwie określenie *stary wig* jest używane jako niekwestionowane potwierdzenie honoru i godności” [Essays, 143]. Po ponad trzydziestu latach Hume uznał za błędne swe oceny dotyczące „publicznych transakcji zawartych w ubiegłym stuleciu” (Rewolucja Chwalebna), odsyłając czytelnika do napisanej przez siebie *The History of England*.

*JERZY OCHMAN*

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

## **FILOZOFIA W INSTYTUCIE RELIGIOZNAWSTWA UJ w okresie 25 lat jego istnienia**

Instytut Religioznawstwa powstał w 1974 r. i jest dzieckiem Instytutu Filozofii<sup>1</sup>. Jan Pawlica, docent Instytutu Filozofii UJ, był założycielem Instytutu i pierwszym jego dyrektorem. Współzałożyciele byli również filozofami: Tadeusz Płużański (profesor filozofii z Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, gościnnie wykładający filozofię w Instytucie Filozofii UJ), Jan Szmyd (profesor filozofii i psychologii w WSP w Krakowie), Jan Kozłowski (doktor filozofii z Wydziału Prawa UJ), Władysław Szymański (doktor filozofii z Akademii Rolniczej w Krakowie) i Józef Kabaj, doktor filozofii w Instytucie Filozofii UJ. W ten sposób Instytut Filozofii UJ nie tylko wydał „dziecko” w postaci Instytutu, ale i pierwszych jego wykładowców, w większości filozofów. Przy zakładaniu Instytutu wyraźnego poparcia udzielali mu również profesorowie filozofii: Jan Legowicz, Zbigniew Kuderowicz, Józef Keller i Tadeusz M. Jaroszewski. Początkiem Instytutu było Podyplomowe Studium Filozoficzno-Religioznawcze istniejące w Instytucie Filozofii UJ od 1972 r., kontynuowane przez powołany do życia Instytut Religioznawstwa aż do roku 1987.

W obrębie Instytutu istnieje i funkcjonuje jako część religioznawstwa - Zakład Filozofii Religii. Otwarto go oficjalnie dopiero w 1988 r., ale nieoficjalnie działał od powstania Instytutu, jako zespół organizujący zajęcia dydaktyczne i prace naukowo-badawcze. W latach 1974-1980 jedyną dydaktyczną areną działania Instytutu było Podyplomowe Studium Filozoficzno-Religioznawcze, a od roku 1978 (do 1983) również Równoległe Studium Filozoficzno-Religioznawcze. Dzielne studia religioznawstwa (pięcioletnie, pomaturalne) z pełną gamą przedmiotów humanistycznych rozpoczęły się dopiero w 1980 r., a studia zaoczne od 1993 r.. Z chwilą uruchomienia studiów dziennych zaczęto kształtować Zakłady i przyszły Zakład Filozofii Religii przyjął przejściowe nazwy (w latach 1981-1984) Zakładu Historii Kościołów i Myśli Chrześcijaństwa i (w latach 1984-1988) - Zakładu Historii i Filozofii Chrześcijańskiej. Owe kompilacyjne nazwy Zakładów podyktowane były małą ilością samodzielnych (i jednoetatowych) pracowników naukowych, potrzebnych do zaistnienia osobnych Zakładów.

Po kilku latach istnienia Zakładów, stworzono rodzaj „konstytucji” ustalającej w sposób (względnie) trwałe treści przedmiotów dydaktycznych i zakres badań naukowych. Dokonano tego, zdając sobie sprawę, że Instytut stanie

się wzorem dla innych tego rodzaju instytucji mogących powstać w Polsce i za granicą, które zechcą, lub będą musiały, wzorować się na nim.

**PRZEDMIOTY DYDAKTYCZNE.** W miarę rozwoju Instytutu, ewoluowała również jego dydaktyka. W pierwszym etapie (przed 1988 r., zanim Zakład przybrał oficjalną nazwę Filozofii Religii) prowadzono wykłady z Historii filozofii, a każdy filozof wykladał również swoją dziedzinę filozofii. Jednym z powodów przetrwania i sukcesów Instytutu i Zakładu był fakt, że ówczesna kadra reprezentowała wysoki poziom merytoryczny, znała wiele dziedzin filozofii i wiele dziedzin pokrewnych.

Po roku 1981 dydaktyka przybierała różne warianty i dopiero w 1996 r. ostatecznie ustalono zręby dydaktyki Instytutu. Każdy Zakład określił wówczas swój zestaw przedmiotów. Dyscyplinami, których prowadzenie przejął na siebie Zakład Filozofii Religii zostały: *Historia filozofii*, *Filozofia religii*, *Filozofia religii świata*, *Etyka*, *Etyka religii świata* oraz *Seminarium magisterskie z Filozofii Religii*. Równocześnie ustalono, że przedmiotami obowiązującymi wszystkich studentów będą: *Historia filozofii* (Główne kierunki filozofii), *Filozofia religii* i *Etyka*. Jako dobrowolne uznane zostały *Filozofia religii świata*, *Etyka religii świata* i *Seminarium magisterskie*. *Historia filozofii* wykładana była od początku (od roku 1996 przybrała nazwę *Główne kierunki filozofii*) i pojawiała się w różnej objętości godzin dydaktycznych, od 60 (30 g. wykł. i 30 g. ćw. ) do 240 godzin (*Historia filozofii starożytnej*, *Historia filozofii średniowiecznej*, *Historia filozofii nowożytnej* i *Historia filozofii współczesnej*). Przedmioty te prowadzili: T. Płużański, J. Ochman, J. Kabaj, J. Widomski, K. Mech i M. Drwiega. *Filozofia religii* stała się przedmiotem dydaktycznym od r. 1986 i wykładana jest co roku w wymiarze 60 g. (30 g. wykł. i 30 g. ćw. ). Jej treść stanowią główne kategorie filozofii religii, metodologia filozofii religii oraz sześć szkół filozofii religii. Prowadził ją J. Kabaj (w l. 1986-90), J. Ochman (1990-96) i (od 1996) K. Mech. *Etyka* została wprowadzona w r. 1980 w wymiarze 60 g. dyd. (30 g. wykł. i 30 g. ćw. ). Obejmowała teorię etyki, jej główne nurty i przedstawicieli. Prowadził ją (w l. 1980-1988) P. Szydłowski, (w l. 1989-1997) J. Ochman, a od r. 1997 - M. Drwiega.

Do drugiej grupy przedmiotów należą *Filozofia religii świata* i *Etyka religii świata*. *Filozofia religii świata* weszła w zakres nauczania w r. 1996 w wymiarze 60 g. dyd. (30 g. wykł. i 30 g. ćw. ). W jej zakres wchodzi własna Szkoła Filozofii Religii, historia filozofii żydowskiej, chrześcijańskiej (katolickiej, prawosławnej i protestanckiej) i muzułmańskiej. Prowadzi ją J. Ochman. *Etyka religii świata* w wymiarze 60 g. dyd. (30 g. wykł. i 30 g. ćw. ) prowadzona była od 1984 r. W latach 1984 do 1996 nosiła nazwę *Porównawczej etyki religii*. Prowadzili ją (od 1984 do 1988) P. Szydłowski, (od 1988) J. Ochman. W r. 1996 przedmiot ten zmienił profil z porównawstwa etyk

religijnych na „etykę wartości” głoszonych przez różne religie i przybrał nazwę *Etyki religii świata*. W jej ramach ukazywane są wartości religijne w etyce żydowskiej, chrześcijańskiej (w tym w etyce katolickiej, prawosławnej i protestanckiej), etyce muzułmańskiej, etyce Bliskiego Wschodu (Egiptu, Mezopotamii, Fenicji, Hetytów, Iranu) oraz w etyce Dalekiego Wschodu (etyce hinduizmu, buddyzmu, dżinizmu, konfucjanizmu, taoizmu i sintoizmu). Seminarium magisterskie z *Filozofii Religii* prowadzi J. Ochman (od 1983 r.) i K. Tarnowski (od 1997 r.).

Zestaw przedmiotów „do wyboru studentów” uzupełniają przedmioty specjalistyczne prowadzone przez pracowników Zakładu Filozofii Religii lub nauczycieli akademickich spoza Zakładu. Należą do nich: *Filozofia żydowska* (1995/96 i 1997/98, J. Ochman), *Mistyka żydowska* (1996/97 i 1998/99, J. Ochman), *Idea Boga w świetle dialektyczności człowieka* (1996/97, K. Mech), *Spór o wiarę* (1996/97 i 1998/99, K. Mech), *Filozoficzne poszukiwania transcendencji - między negacją a afirmacją* (1998/99, K. Mech), *Filozofia człowieka* (1998/99, M. Drwięga), *Filozofia Boga* (1997/98, 1998/99, K. Tarnowski), *Filozoficzna fenomenologia religii* (1997/98, 1998/99, K. Tarnowski), *Dzieje filozofii wiary* (1997/98, K. Tarnowski) i *Filozofia Objawienia* (1998/99, K. Tarnowski). Przedmioty te (wszystkie w wym. 60 g.) zmieniają się niemal co roku.

Wśród przedmiotów prowadzonych przez nauczycieli akademickich spoza Zakładu należy wymienić *Historię filozofii* (J. Widomski i M. Drwięga), *Antropologię filozoficzną* (1986-98, A. Wierciński) i *Antropologiczne koncepcje religii* (1998-99, A. Wierciński). Z gości zagranicznych okolicznościowe wykłady prowadzili: z Włoch (Romolo Cegna z Mediolanu w r. 1978, 1980, 1982 i 1983; Albino Babolin z Perugii 1988; Angela Dioletta-Siclari z Pisy 1991), z Francji (Jean Lacroix 1977, Marc Philonenko ze Strasburga 1986; Paul Ricoeur 1998) i z Hiszpanii (Marian o Alvarez-Gomez 1992; Jose-Maria Gomez-Heras 1993; Maria-Carmen Paredes-Martin 1993 z Salamanki). W roku 1998 Zakład Filozofii Religii zorganizował konferencję międzynarodową (*Human Being and Religious Sense. Philosophical Aspects*), w której udział wzięli naukowcy spoza Instytutu: z Polski (np. Zofia Zdybicka, Jan A. Kłoczowski, Piotr Moskal, Tomasz Węclawski), Europy (Richard Schaeffler, Georges Cottier, Paul Ricoeur) i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej (Louis Dupré).

**TEMATYKA NAUKOWO-BADAWCZA.** W pierwszej fazie istnienia Instytutu (1. 1974-88) miał miejsce wielki rozrzut tematyki badawczej. Tematyka filozoficzna kadry aktualnie pracującej w Zakładzie Filozofii Religii jest bardziej scalona. Uzupełniają ją pracownicy spoza Zakładu.

**TEMATYKA FILOZOFICZNA PRZED 1988 r.** W Zakładzie Filozofii Religii pracowali (zanim Zakład przybrał oficjalną nazwę Filozofii Religii<sup>2</sup>) J. Paw-

lica, T. Płużański, J. Szmyd, J. Kozłowski, W. Szymański, J. Kabaj, P. Szydłowski i J. Ochman. J. Pawlica jest nie tylko filozofem, lecz również autorem prac na temat religioznawstwa i etyki. T. Płużański należy do grona wybitnych filozofów w Polsce, oprócz filozofii pisał na temat historii filozofii, był autorytetem w filozofii katolickiej (szczególnie P. Teilhard de Chardin, E. Mounier, B. Pascal i J. Maritain), filozofii protestanckiej (S. Kierkegaard) i religioznawstwie. J. Szmyd jest wybitną postacią w filozofii i psychologii, pisał również na temat etyki i religioznawstwa, również niezmiernie płodny. J. Kozłowski pisał na temat religioznawstwa, filozofii katolickiej i historii filozofii. W. Szymański jest znakomitym znawcą filozofii katolickiej i etyki. J. Kabaj specjalizował się w filozofii religii, historii filozofii (głównie filozofii średniowiecznej), filozofii katolickiej i religioznawstwie. P. Szydłowski rozpoczął od filozofii renesansowej (Odrodzenie we Włoszech i w Polsce), a następnie skoncentrował się na etyce religii świata, filozofii kultury (głównie katolickiej) i filozofii ruchów nieortodoksyjnych. J. Ochman specjalizował się w filozofii włoskiego Odrodzenia, w filozofii Drugiej Scholastyki i we współczesnej filozofii włoskiej.

Tematycznie rozwijano filozofię, historię filozofii (a w niej m. in. filozofię Odrodzenia, filozofię Drugiej Scholastyki i współczesną filozofię włoską), filozofię katolicką i niekatolicką, religioznawstwo, filozofię religii, etykę i etykę porównawczą religii. Tematykę **filozoficzną**<sup>3</sup> rozwijali głównie J. Pawlica, T. Płużański i J. Szmyd. Na szczególną uwagę zasługują prace J. Szmyda ukazujące poglądy filozoficzne G. Santayany i J. Hempla. Wybranim zagadnieniom **historii filozofii** poświęcali uwagę T. Płużański, J. Kozłowski i J. Kabaj. Jednym z tematów historii filozofii była filozofia Odrodzenia, którą rozwijali J. Ochman i P. Szydłowski. Ponadto ukazało się kilka publikacji dotyczących filozofii II Scholastyki i współczesnej filozofii włoskiej. Na temat filozofii **katolickiej** pisali T. Płużański, J. Kozłowski, J. Kabaj, P. Szydłowski i Wł. Szymański. T. Płużański poświęcił wiele publikacji P. Teilhardowi de Chardin, Mounierowi, B. Pascalowi i J. Maritainowi. Na temat filozofii **protestanckiej** pisali T. Płużański (Kierkegaard) i P. Szydłowski. Na temat **religioznawstwa** pisał J. Pawlica, T. Płużański, J. Kabaj, J. Szmyd i J. Kozłowski. Na szczególną uwagę zasługują prace J. Szmyda dotyczące koncepcji religii W. Jamesa i G. Santayany oraz historii religioznawstwa w Polsce. **Filozofię religii** rozwinął i wylansował jako centralną tematykę Zakładu J. Kabaj. Tematykę **etyki** omawiali J. Pawlica, J. Szmyd i W. Szymański, a P. Szydłowski rozwinął ją w **etykę porównawczą** religii pisząc na temat systemów etyki Dalekiego Wschodu, judaizmu, islamu i chrześcijaństwa (etyki katolickiej i protestanckiej). Porównawstwo systemów etycznych wynikało z analogu do *Porównawczej historii religii* i z pos-

tulatu metodologii religioznawstwa, gdzie obowiązuje zasada, że religioznawca powinien pracować nie na jednej, lecz kilku tradycjach religijnych.

**TEMATYKA FILOZOFICZNA w Zakładzie Filozofii Religii.** Pięć tematów stało się centralnymi tematami Zakładu Filozofii Religii dopiero w roku 1997, kiedy to nastąpiła ostatecznie zgodność tematyki naukowo-badawczej z tematyką wykładaną (dydaktyką). Są nimi *Historia filozofii*, *Filozofia religii*, *Filozofia religii świata*. *Etyka* i *Etyka religii świata*. *Historia filozofii*, jako filozofia w szerokim znaczeniu uwzględnia również mistykę. *Filozofia religii* jest wizytówką Zakładu i każdy z jego pracowników ma swój wielki udział w tworzeniu i rozwijaniu „Szkoły Krakowskiej”, określonej w artykule programowym J. Ochmana *Filozofia religii a filozofia religijna*. *Filozofia religii świata* koncentruje się na systemach filozoficznych wyrosłych na bazie doktryn różnych religii. *Etyka* obejmuje różne kategorie etyki (np. pojęcie etyki, moralności, aktu etycznego, obyczajów), rodzaje etyki (aksjologiczna, deontologiczna, utylitarystyczna, hedonistyczna) ze szczególnym akcentem na etykę wartości. *Etyka religii świata* koncentruje się na specyfice etyk różnych religii i wartościach lansowanych przez systemy etyczne różnych religii.

Faktycznie jednak dorobek osób aktualnie pracujących w Zakładzie Filozofii Religii<sup>4</sup> koncentruje się na *Filozofii religii* oraz *Filozofii religii świata* i *Etyki religii świata* traktowanych łącznie. Obecnie (w 1999 r. ) pracują w Zakładzie Filozofii Religii: Jerzy Ochman (kierownik Zakładu), Karol Tarnowski (od 1997 r. ), Krzysztof Mech (od r. 1988) i trzech doktoranci. W latach 1974-1994 pracował również J. Kabaj, w latach 1984-1988 - J. Wiłdomski, a w latach 1996-1997 - M. Drwiega. W rozbiciu na osoby i tematykę: J. Ochman pisze na temat filozofii religii, etyki, filozofii i etyki żydowskiej. K. Tarnowski pisze na temat filozofii (M. Heidegger, R. Ingarden, J. -L. Marion, M. Blondel), filozofii religii i filozofii katolickiej (św. Augustyn, św. Tomasz i G. Marcel). K. Mech - na temat filozofii religii, filozofii protestanckiej (P. Tillich), filozofii katolickiej i filozofii żydowskiej.

**Filozofia religii** rozwinięta została w następujących tematach: (1) koncepcja filozofii religii i szkół filozofii religii (J. Ochman i K. Mech), różnice między filozofią religii a filozofią religijną (J. Ochman); (2) zakres religii i filozofii, które analizuje filozofia religii (J. Ochman); (3) funkcje filozofii religii jako przekaznika idei i wartości religijnych (J. Ochman) i jako instrumentu dialogu między religiami (J. Ochman i K. Mech); (4) geneza idei religijno-filozoficznych (dzieła K. Tarnowskiego: *Bóg fenomenologów*, *Wiara i myślenie*, *Ku absolutnej ucieczce* oraz artykuły K. Mecha), ufilozoficznianie pewnych kategorii religijnych (K. Tarnowski i magisterium M. Wileńskiego), synteza pojęć filozoficzno-religijnych (habilitacja K. Tarnowskiego *Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*), zwłaszcza zaś filozoficzno-teolo-

gicznych koncepcji Boga (dzieło K. Tarnowskiego *Bóg fenomenologów* oraz artykuły K. Mecha); (5) stosunek filozofii religii do religioznawstwa, teologii, filozofii i etyki (J. Ochman, K. Tarnowski i K. Mech); (6) historii filozofii religii (J. Ochman). Do tego działu należą publikacje J. Ochmana *Perugiańska koncepcja filozofii religii* (+ Piotr Szydłowski, 1989) oraz *Koncepcja filozofii religii w świetle Kongresów Filozofii Religii w Perugii* (1990); *Filozofia religii a filozofia religijna* (1991), *Religia, jej istota i peryferie* (1995), *Filozofia, jej istota i peryferie* (1999); *Filozofia religii jako przekaznik idei i wartości religijnych* (1997); *Filozofia religii jako łącznik dialogu między ludźmi, narodami i religiami* (1995); *Dialog między religiami jako współtworzenie klimatu dla uniwersalizmu* (1998); *Fundamentalizm a droga do uniwersalizmu* (1988) i *Badania religioznawcze na Uniwersytecie Jagiellońskim od początku do r. 1800* (1987). K. Tarnowski: *Człowiek i transcendencia* (1995); *Der letzte Gott. Bóg w filozofii Martina Heideggera* (1990); *Bóg fenomenologów* (1999); *Między negacją a afirmacją* (1991); *W poszukiwaniu Absolutnego Świadka* (1992); *Wokół idei uniwersytetu* (1990); *O oczyszczeniu* (1991); *Wokół prawdy zbawienia* (1998); *Wiara i myślenie* (1999) *Człowiek w poszukiwaniu sensu* (1993); *Wolność w wezwaniu* (1992); *Ku absolutnej ucieczce* (1993); *Ku metafizyce nadziei* (1994); *Bóg wiary i bóg filozofów* (1994); *Źródła poznania Boga* (1994); *Źródła niepoznawalności Boga* (1996); *Wolność i wiara* (1997); *Zagadnienie Boga w „Sporze o istnienie świata” Romana Ingardena* (1995) i *Bóg po metafizyce* (1996). K. Mech: Schaeffler R., *Filozofia religii* (rec., 1991); *Dwie samotności* (1991); *Wokół religii i dialektyki* (1993); *Religia na granicy rozumu* (1994); *Dwa typy filozofii religii* (1994); *Groźba wiary - wokół sporu o wiarę* (1997).

*Filozofia religii świata i Etyka religii świata* potraktowane łącznie stanowią główny temat Zakładu.

Średniowiecznej filozofii i etyce żydowskiej poświęcona była praca magisterska (J. Palowskiego) o Majmonidesie, a spośród przedstawicieli współczesnej filozofii żydowskiej - A. J. Heschelowi (magisterium H. Hal-kowskiego), E. Levinasowi (mgr B. Peichert i artykuły K. Tarnowskiego), M. Buberowi (mgr K. Mecha i mgr L. Palczewskiego), E. Rosenzweigowi (doktorat L. Hondy), R. L. Rubensteinowi (mgr S. Stanucha), „*Filozofii relacji*” w judaizmie (mgr J. Kawiorskiego). Dalszymi tematami były: (1) antropologia żydowska (J. Ochman); (2) idee żydowskie służące autokreacji narodu, inspirujące powstanie państwa Izrael (J. Ochman), cementujące teologię i etykę narodową (mgr Z. Machej), inspirujące do tworzenia cywilizacji (mgr R. Romańskiej); (4) mistyka żydowska: jej idee (mgr M. Galasa), symbolika (mgr T. Sikory), apokaliptyka, mistyka imienia, mistyka cierpienia (J. Ochman), mistyka męczeństwa (mgr A. Szczurka), mistyka heterodoksji (frankizm, mgr J. Jasiaka), badania mistyki (magisterium i doktorat M. Gala-



sa); (5) porównawstwo między personalizmem katolickim a personalizmem żydowskim (K. Tarnowski) i wpływ idei żydowskich na prawosławie (J. Ochman) oraz (6) w etyce żydowskiej: symbioza wartości religijnych i narodowych, etyka prawna i ponadprawna, etyka antynomizmu, etyka międzykulturowa oraz wpływ etyki I. Kanta na etykę żydowską (J. Ochman). Tematyka ta zawarta była w dziełach J. Ochmana: *Historia filozofii żydowskiej*, t. I. *Starożytna filozofia żydowska* (1992); *Historia filozofii żydowskiej*, t. II. *Średniowieczna filozofia żydowska* (1995); *Historia filozofii żydowskiej*, t. VI. *Peryferie filozofii żydowskiej* (1997). Kontynuował ją w artykułach: *Myśl apokaliptyczna w judaizmie* (1996); *Imię Boże w religii, mistyce, magii i pietyzmie żydowskim* (1996); *The Anthropological Concepts in the Philosophy of Jewish Medicine* (1996); *Korzenie bogotwórstwa czyli żydowskie korzenie rosyjskiego bogostroitelstwa* (1998); *Syjonizm. U źródeł państwowości Izraela* (1998); *Etyka żydowska. Między etyką religijną a etyką narodową* (1993); *Problem of Suffering in Jewish Theology, Philosophy and Mysticism* (1994); *Pewne aspekty auto kreacji w rozwoju narodu żydowskiego* (1995); *Aspekty etyczne w międzykulturowych relacjach Żydów w XX wieku* (1997); *Etyka prawna i ponadprawna w judaizmie* (1998); *Antynomizm w etyce żydowskiej* (1998); *Żydowski kantyzm, postkantyzm i neokantyzm. Aspekty etyczne* (1999). K. Tarnowski: *Bycie i transcendencja - Levinas i Marcel* (1988), a K. Mech poświęcił jej pracę magisterską z religioznawstwa pt. *Homo religiosus w koncepcji Martina Bubera* (1985), pracę magisterską z filozofii pt. *Dialogiczne podstawy bytu społecznego w koncepcji Martina Bubera* (1986) oraz artykuł pt. *Martin Buber: Bóg, człowiek, dialektyka* (1996).

Z zakresu filozofii i etyki **katolickiej** poruszone zostały tematy: (1) pierwotnego chrześcijaństwa (mgr A. Łysiak), św. Klemensa Aleksandryjskiego (mgr L. Augustynek), św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu (K. Tarnowski); (2) Drugiej Scholastyki (J. Ochman); (3) katolickich programów Reformy w XVII wieku, głównie A. Rosminiego (J. Ochman); (4) cech charakterystycznych współczesnej filozofii katolickiej (K. Tarnowski) (5) filozofów katolickich XX wieku: Gabriel Marcel (K. Tarnowski oraz magisterium P. Zarębskiego), Jean-Luc Marion i Maurice Blondel (K. Tarnowski); (6) mistyki katolickiej (mgr A. Bieniek) i mesjanizmu (doktorat M. Apostoła) (7) etyki katolickiej (doktorat J. Salomon na temat Towiańskiego) i weryfikacji etyki katolickiej w Polsce (mgr K. Zimnal) (8) współczesnych zagadnień etyki dotyczących etyki biznesu (mgr P. Antkowiak), etyki kapitalizmu (mgr Z. Machaj) i bioetyki (mgr E. Radzikowska). Na temat filozofii i etyki katolickiej pisał J. Ochman: *Polemiki Waleriana Magniego (1586-1661)* (praca habilitacyjna, 1978); *Walerian Magni (1586-1661) jako krytyk ateizmu Arystotelesa* (1973); *Koncepcja czasu powodem oskarżenia Arystotelesa o ateizm* (1998); *Come Rosmini vive all'inizio del 2000* (1998) i *Rosmini e la politica politi-*

*co-sociale dell'Europa del 2000* (1999). K. Tarnowski poświęcił filozofii katolickiej pracę habilitacyjną (1988) pt. *Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* oraz następujące publikacje: *Bycie i transcendencja - Levinas i Marcel* (1988); *Gabriela Marcela filozofia wiary* (1989-90); *Bóg i wiara w myśli Gabriela Marcela* (1990); *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii* (1991); *Problem wiary u św. Tomasza* (1993); *Gabriel Marcel: Etre et avoir* (1994); *Jean-Luc Marion, L'idole et la distance* (1997); *Pytanie o filozofię chrześcijańską* (1990); *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* (1993) oraz *Kilka uwag o antropologii św. Augustyna* (1999).

Tematykę filozofii i etyki **prawosławnej** zawierała praca mgr J. Małolepszej na temat Lwa Szestowa. Pisano na temat pochodzenia niektórych kategorii mistycznych w prawosławiu, na temat porównania polskiej mistyki katolickiej z prawosławną mistyką rosyjską i współczesnego odradzania się prawosławia (J. Ochman). Tematykę filozofii i etyki prawosławnej poruszył J. Ochman w artykułach: *Politica e religione in Europa Orientale* (1994); *Mistyka polska a mistyka rosyjska. Podobieństwa, różnice, zbliżenia* (1995); *Korzenie bogotwórstwa. Żydowskie korzenie rosyjskiego bogostroitelstwa* (1998).

Na temat filozofii i etyki **protestanckiej** obroniona została praca doktorska K. Mecha (dotyczyła P. Tillicha) i druga praca doktorska porównująca reformację w Polsce i na Słowacji (H. Tomalska); kilka opracowań dotyczących filozofii M. Lutra (J. Ochman), S. Kierkegaarda (mgr A. Pławnego), P. Tillicha (K. Mech), R. Bultmanna (doktorat L. Hondo), M. Serveta (J. Ochman) i dyskusji między protestantyzmem a obozem lewicy Hegłowskiej (magisterium P. Tylawskiego). Tematyka ta wyrażona została w publikacjach J. Ochmana: *L. Szczucki: Michał Servet (1511-1553). Wybór pism i dokumentów* (rec., 1967); *Cztery najnowsze prace o Lutrze* (rec., 1968); *Ch. Dawson: Podział chrześcijaństwa na Zachodzie* (rec., 1969); *J. M. Todd: Marcin Luter* (rec., 1971). K. Mech poświęcił jej pracę doktorską pt. *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha* (1995) i artykuły: *Paul Tillich... I Bóg stworzył historię filozofii* (1992); *Wokół religii i dialektyki* (1993); *Religia na granicy rozumu* (1994); *Między filozofią a teologią* (1994); *Paul Tillich. The Courage to Be* (1997); *Dwa typy filozofii religii* (1994) i *Na marginesie pewnej koncepcji* (1994).

Filozofii **Różokrzyżowców** w poświęcona była praca mgr M. Ojrzyńskiej. Filozofii starożytnej **Grecji** praca mgr P. Ibeka. Filozofii i etyce **bahaitów** poświęcony był artykuł J. Ochmana: *Relationship of Scientific Facts and Moral Values* (1998) oraz magisterium E. Jodłowskiej.

Jednym z najbardziej prestiżowych sukcesów Zakładu są stopnie akademickie. Habilitacja J. Ochmana z filozofii religii była pierwszą habilitacją na UJ z religioznawstwa ze specjalizacją filozofii religii. Wypromowano tu siedem prac doktorskich: trzy na temat filozofii katolickiej (J. Salomon, K.

Pędziłaś, M. Apostoła), dwie na temat filozofii protestanckiej (H. Tomalska i K. Mech) i dwie na temat filozofii żydowskiej (L. Hondo i M. Galas). Oprócz promowania doktorów, wystawiano wiele recenzji prac doktorskich. W Zakładzie Filozofii Religii nadano 28 osobom stopień magistra, w tym 8 na temat filozofii katolickiej (A. Bieniek, Z. Machej, A. Łysiak, J. Kawiorski, L. Augustyn, E. Radzikowska, K. Zimnal i P. Zarębski), 3 na temat filozofii protestanckiej (L. Hondo, P. Tylawski i A. Pławny), jedną na temat filozofii prawosławnej (J. Małolepsza), 12 na temat filozofii żydowskiej (J. Fałowski, H. Halkowski, K. Mech, L. Palczewski, A. Szczurek, R. Romańska, M. Galas, S. Stanuch, O. Maciejowska-Jeżowska, B. Peichert, T. Sikora i J. Jasiak), jedną na temat filozofii greckiej (P. Ibek), jedną na temat filozofii bahaickiej (E. Jodłowska) i jedną na temat różokrzyżowców (M. Ojrzyńska). Wszystkie prace habilitacyjne, doktorskie i magisterskie dotyczyły jednego z pięciu głównych tematów Zakładu Filozofii Religii (filozofii, filozofii religii, filozofii religii świata, etyki i etyki religii świata), nawet jeżeli ich tytuł nachylny był do tematyki religioznawczej i nosi ślady tego, że powstał w Instytucie Religioznawstwa.

**TEMATYKA FILOZOFICZNA poza Zakładem Filozofii Religii. Uzupełnienia innych Zakładów.** Pracownicy Zakładu Filozofii Religii zawsze brali udział w pracach innych Zakładów IR. Wielu pracowników Instytutu Religioznawstwa (nie należących do Zakładu Filozofii Religii) prowadziło wykłady i pisało artykuły zazębiające się o filozofię, a niektórzy z nich posiadają magisterium (K. Mikoś, Ł. Trzciński) i doktorat z filozofii (K. Mikoś, M. Sacha-Piekło, Ł. Trzciński). Ich wkład w filozofię potraktowany został jako częściowo filozoficzny, gdyż główny akcent spoczywał na tematyce poza-filozoficznej. Należy wymienić, że poza Zakładem Filozofii Religii prowadzone są doktoraty, magisteria i wykłady, a także pisane są dzieła i artykuły niezwykle cenne dla filozofii. Nie-filozofowie wykładający i piszący na tematy nie-filozoficzne korzystali z filozofii do rozszerzenia i pogłębienia tematyki własnej. Jeżeli chodzi o doktoraty i magisteria, to sprawdza się zasada, że trudno o pracę z jakiegokolwiek dziedziny nauk humanistycznych na wysokim poziomie, która mogłaby obejść się bez uzasadnień czerpanych z filozofii. Niektóre z nich należy koniecznie wymienić, by podkreślić ich wysokie walory filozoficzne. Wreszcie należy wymienić książki i artykuły, które posiadają treści filozoficzne lub etyczne, nawet jeżeli nie są one wyraźnie zasygnalizowane w tytule.

Owocem współpracy z Zakładem Historii Religii jest dość pokaźny dorobek naukowy osób pracujących w Zakładzie Filozofii Religii. J. Ochman pisał na temat metodologu religioznawstwa oraz religioznawczej szkoły renesansowej, szkoły astrologicznej oraz szkoły historycznej i poruszał tematykę historii porównawczej religii. Drugim, ważnym dla Instytutu wydarze-

niem było opracowanie Olimpiady Religioznawczej w 1986 r.. Olimpiadę tę opracował i prowadził w Krakowie w latach 1987, 1988 i 1989 J. Ochman wspólnie z Z. Paskiem i Ł. Trzcińskim. Po dwóch latach objęła ona zasięgiem całą Polskę i dwukrotnie jej eliminacje odbyły się na szczęblu centralnym w Warszawie. Tam Ochman był vice-przewodniczącym Ogólnopolskiej Olimpiady Religioznawczej w latach 1988 i 1989. Trzecim nie bez znaczenia wkładem Zakładu Filozofii Religii w prace Zakładu Historii Religii było utworzenie w 1977r. przy Studium Filozoficzno-Religioznawczym-istniejącego do dziś - Koła Naukowego Religioznawcy. J. Ochman był jego założycielem i opiekunem w latach 1977-1981.

Współpraca z Zakładem Historii Chrześcijaństwa istnieje już od 1881 r. Jan Drabina, kierujący Zakładem, należał (w l. 1981-1984) do Zakładu Historii Kościołów i Myśli Chrześcijaństwa oraz (w l. 1984-1986) do Zakładu Historii i Filozofii Chrześcijańskiej, obydwu prekursorskich wobec Zakładu Filozofii Religii. Prowadzono wspólnie wiele magisteriów będących na pograniczu filozofii chrześcijańskiej, zwłaszcza średniowiecznej. Bogumił Grott należał również do Zakładu Historii Kościołów i Myśli Chrześcijaństwa oraz do Zakładu Historii i Filozofii Chrześcijańskiej, skupiając swoje zainteresowania wokół relacji zachodzących pomiędzy religią chrześcijańską i Kościołem a państwem oraz ideami politycznymi katolicyzmu społecznego. J. Drabina i B. Grott prowadzą wykłady z historii cywilizacji, których efektem jest sporo prac magisterskich z pogranicza ideologu i filozofii. Wiele tematów filozoficznych przedstawiają opracowania powstające w Pracowni Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej prowadzonym przez Z. Paska. Oprócz opisów historycznych i doktryn często pojawia się tu obszerniejsza refleksja filozoficzna. O współpracy z Zakładem Psychologii Religii (prowadzonym przez H. Grzymałę-Moszczyńską) i z Zakładem Socjologu Religii (prowadzonym przez I. Borowik) świadczy ogromny wspólny dorobek<sup>5</sup>.

**Uzupełnienia innych Instytutów.** Z Instytutem Filozofii UJ<sup>6</sup> Zakład Filozofii Religii związany jest osobami J. Pawlicy (założyciela IR i pierwszego jego dyrektora), Ł. Trzcińskiego, M. Drwięgi oraz J. Widomskiego. Zakład żyje w bardzo ścisłej łączności z tym Instytutem. Pracownicy Zakładu biorą udział w konferencjach organizowanych przez Instytut Filozofii, a pracownicy Instytutu Filozofii często prowadzą zajęcia dydaktyczne w naszym Zakładzie z Etyki i Głównych kierunków filozofii.

Spośród innych Instytutów Filozofii przy innych uczelniach wyższych Krakowa należy wymienić Papieską Akademię Teologiczną. Współpraca rozwijała się głównie z K. Tarnowskim, J. Tischnerem i J. A. Kłoczowskim. Zbliżenie to wystąpiło najsilniej około roku 1997 a jego efektem było zatrudnienie w Instytucie prof. K. Tarnowskiego. Drugą uczelnią to Wydział Filo-

zoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Tu osobą najbliższą współpracującą z Zakładem jest S. Obirek. Kolejną uczelnią to Wyższa Szkoła Pedagogiczna, w której osobą Zakładowi najbliższą był J. Szmyd, oraz Akademią Rolniczą, której Zakład Filozofii związał się z Instytutem Religioznawstwa od samego początku bardzo silnie w osobach W. Szymańskiego, Ł. Trzcińskiego, J. Widomskiego i M. Sacha-Piełto.

Do najbardziej związanych Instytutów Filozofii lub Filozofii Religii innych uczelni wyższych w Polsce należy Uniwersytet Warszawski, a w nim T. Płuzański (współzałożyciel IR), A. Wierciński, A. Leboeuf, E. Szymański oraz u zarania Instytutu - J. Legowicz i T. M. Jaroszewski. Z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim nasilniejsze związki łączą Zakład ze S. Kowalczykiem i Z. J. Zdybicką.

Zakład współpracował z innymi Instytutami nie-filozoficznymi UJ. Dobrze układy z Instytutem Nauk Politycznych sprawiły, że pracował u nas Jacek Majchrowski i był dyrektorem IR w latach 1980-1986. Z Zakładem Historii Żydów w Polsce UJ współpraca toczy się bardzo dobrze, również dlatego, że kilku tamtejszych pracowników było doktorami (K. Pilarczyk, L. Hońdo i M. Galas) i magistrami naszego Instytutu. Współpraca z Instytutem Orientalistyki UJ zaowocowała tym, że pracuje w Instytucie E. Lisowska. Współpraca z Instytutem Orientalistyki przy Uniwersytecie Warszawskim sprowadziła do instytutu E. Szymańskiego, który wykladał tu filozofię islamu. W ramach współpracy z Zakładem Hebraistyki w Warszawie prowadził tu wykłady (w latach 1974-1980) z filozofii żydowskiej W. Tyloch.

**Wspólny dorobek filozoficzny.** Wśród tematów filozoficznych<sup>7</sup> pojawiły się wątki ontologii (J. Widomski), kosmologu (W. Pawluczuk, Ł. Trzciński), fenomenologu (J. Trzciński i J. Widomski), różne koncepcje czasu (W. Pawluczuk), filozofia matematyki (J. Widomski) i astronomii (A. Leboeuf). W antropologii filozoficznej (W. Pawluczuk, Ł. Trzciński i A. Wierciński): filozofia jaźni i osobowości (W. Pawluczuk, Ł. Trzciński i A. Wierciński), filozofia czynu (W. Pawluczuk), aspekty antropologii New Age'u (W. Pawluczuk) i antynomie determinizmu (Ł. Trzciński). W epistemologii (M. Drwięga, Ł. Trzciński i A. Wierciński): racjonalizm (J. Widomski) i filozofia języka (A. Leboeuf i W. Pawluczuk). Szeroko rozbudowana została filozofia społeczna, filozofia narodowa, filozofia kultury, filozofia cywilizacyjna i polityczna (W. Pawluczuk i B. Grott), a w niej położony akcent na wartości leżące u podstaw różnych typów nacjonalizmu, a także autorytaryzmu i totalitaryzmu (B. Grott). Uzupełnieniem była filozofia prawa (Ł. Trzciński), estetyka (W. Pawluczuk) oraz pewne wycinki historii filozofii średniowiecznej (J. Widomski). Z dziedziny etyki przedstawiono etykę wartości, etykę drogowskazu (W. Pawluczuk), etykę polityczną i etykę prawną (M. Drwięga).

Pewne wątki **filozofii religii** pojawiły się w postaci magisteriów. Część z nich dotyczyła kultury religijnej, wyobrażeń religijnych, doświadczeń mistycznych, angelologii i wątków irracjonalnych w religiach. Druga część - relacji religii do nauki, procesów sekularyzacji i akcentów krytyki religii. Najcenniejszym tematem dla filozofii religii były uwagi dotyczące metodologii filozofii religii (H. Hoffmann) i pewnych szkół filozofii religii: pramonteizmu (Z. Pasek), szkoły psychologicznej (H. Grzymała-Moszczyńska i P. Socha), socjologicznej (I. Borowik), astralistycznej (H. Hoffmann), oświeceniowej (K. Banek i H. Hoffmann), fenomenologicznej (W. Pawluczuk) oraz szkoły języka religijnego (S. Cinal, H. Grzymała-Moszczyńska, H. Hoffmann, A. Leboeuf, T. Sikora i Ł. Trzciński). Drugim ważnym tematem były relacje filozofii religii do psychologii religii, socjologii religii i politologii religii. Relacje psychologii religii do filozofii religii dotyczyły subiektywnych aspektów duchowości (I. Borowik, H. Grzymała-Moszczyńska i P. Socha), wyobraźni religijnej (I. Borowik i Ł. Trzciński), irracjonalizmu i emocjonalizmu w religii (T. Sikora i P. Socha), nowych paradygmatów religii (H. Grzymała-Moszczyńska i P. Socha), nowych orientacji religijnych (P. Socha), doświadczeń religijnych i mistycznych (I. Borowik, H. Grzymała-Moszczyńska, W. Pawluczuk, Z. Pasek i P. Socha). Wśród relacji filozofii religii do socjologii religii omówiono wpływ idei religijnych na życie codzienne wyznawców (I. Borowik i H. Moszczyńska), „życia idei” leżących u podłoża instytucji religijnych (I. Borowik i H. Moszczyńska), idei decydujących o zmianie religijności (I. Borowik i H. Grzymała-Moszczyńska), odmiennoscą idei kierujących wyznawcami różnych religii (I. Borowik i H. Grzymała-Moszczyńska), idei inspirujących nowe ruchy religijne (I. Borowik, H. Grzymała-Moszczyńska, W. Pawluczuk i A. Wierciński), prowadzących do sekularyzacji (H. Grzymała-Moszczyńska), neopogaństwa (I. Borowik, B. Grott, A. Paszko i W. Pawluczuk) i New Age'u (W. Pawluczuk i A. Wierciński). Relacje filozofii religii do politologii obejmowały zagadnienia religijnych uwarunkowań myśli politycznej, aktualizowanie się pewnych idei religijnych pod impulsem polityki (I. Borowik, B. Grott, H. Grzymała-Moszczyńska, W. Pawluczuk i T. Sikora) oraz nakładania się idei i wartości narodowych z religijnymi (B. Grott). Uzupełnieniem było pogranicze religii i nauki (H. Grzymała-Moszczyńska) oraz cywilizacji (W. Pawluczuk). Trzecim tematem to udział myśli ludzkiej w historii wierzeń religijnych (H. Hoffmann) i tworzeniu się pewnych jej etapów: w wierzeniach pierwotnych (K. Banek i Ł. Trzciński), szamanizmie (W. Pawluczuk), mistyce i magii (Ł. Trzciński i A. Wierciński), religiach naturalnych (K. Banek) i gnozie (W. Pawluczuk). Czwartym tematem to kategoria transcendencji (Ł. Trzciński) i czasu religijnego (W. Pawluczuk), wątki filozofii w kosmogonii, soteriologii i eschatologii (Ł. Trzciński), symbolizmie religijnym (S. Cinal), obrzędo-

wości i kulcie (I. Borowik, H. Grzymała-Moszczyńska i W. Pawluczuk) oraz estetyce religii (I. Borowik). W dziedzinie etyki religii poruszono koncepcję cnoty (Ł. Trzcński), koncepcję zła (W. Pawluczuk), grzechu (I. Borowik), etykę drogi (P. Socha), etykę wartości (I. Borowik), etykę religijno-narodową (B. Grott i I. Borowik) i pedagogikę etyki religijnej (P. Socha).

Pewne wątki filozofii **żydowskiej** pojawiły się w magisteriach oraz doktoratu S. Cinala i dotyczyły idei monoteizmu i proroków. Pozostałe prace (M. Galas, T. Sikora i A. Wierciński) dotyczą mistyki mesjańskiej i kabalistycznej oraz idei heterodoksji sabbataizmu i frankizmu (M. Galas). Zwrócono również uwagę na współczesną metodologię odkrywania „myśli żydowskiej” w mistycyzmie. Aż kilka prac poświęconych zostało warsztatowi Gershom Scholem (M. Galas). Cennym wkładem w badania współczesnej myśli żydowskiej jest (dokonany przez M. Galasa) przekład tekstu I. Maybauma.

Filozofii **katolickiej** poświęcono wiele uwagi w magisteriach. Dotyczyły one idei zawartych w tradycji katolickiej (judeochrześcijaństwie, gnozie, mistyce i heterodoksji), a także w poglądach współczesnych, takich jak egzystencjalizm katolicki, fundamentalizm oraz w koncepcji pracy, koncepcji wolności a nawet roli kobiety w Kościele. Niektóre z nich zawierają w tytule nazwiska Tertuliana, Orygenes, św. Augustyna, św. Tomasza, św. Ignacego Lojolę, G. Marcela i Jana Pawła II. W publikacjach dominowała tematyka katolicyzmu średniowiecznego i współczesnego. Z pierwszego ukazano związki myślicieli polskich z papieżem, idee leżące u podstaw koncyliarizmu oraz mistykę katolicką (J. Drabina). W tematyce katolicyzmu współczesnego przedstawiono procesy nakładania się idei i wartości katolickich z narodowymi, współczesny fundamentalizm katolicki (B. Grott) oraz dialog z zielonoświątkowcami (Z. Pasek).

Na temat filozofii **prawosławnej** napisano trzy magisteria na temat poglądów L. Tołstoja i F. Dostojewskiego. W publikacjach mowa była o podstawowych ideach różnych odcieni prawosławia (J. Drabina), mentalności prawosławia (W. Pawluczuk), mistyce prawosławnej (I. Borowik i E. Przybył), nacjonalizmie ukraińskim i jego stosunku do religii (B. Grott i W. Pawluczuk), procesach dezintegracji w prawosławiu (W. Pawluczuk) i staroobrzędowcach (E. Przybył). Wiele napisano na temat współczesnych przemian prawosławia w Polsce i na wschód od Polski (I. Borowik, B. Grott, W. Pawluczuk i E. Przybył).

W tematyce filozofii **protestanckiej** zajęto się ogólnymi zasadami protestantyzmu i nowych ruchów religijnych (H. Grzymała-Moszczyńska) i opisano poglądy wyznań purytanów (P. Stawiński), entuzjastów, Stanowczych chrześcijan (Z. Pasek), zielonoświątkowców (Z. Pasek i I. Borowik), mariawitów (Z. Pasek), kilku wyznań amerykańskich, szczególnie koncepcje M. Lutera Kinga i Rogera Williama (P. Stawiński). Na szczególną uwagę zasłu-

gują przekłady i opracowania dotyczące Paula Ricoeura (M. Drwięga). Etyce protestanckiej poświęcony był S. Cinala przekład Ch. Freya pt. *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych* oraz prace Z. Paska dotyczące etyki neopietystów XIX/XX wieku i etyki zawodowej.

Interesującymi wycinkami filozofii **muzułmańskiej** były idee sterujące ideologią islamu (K. Banek) i współczesnym prawem muzulmańskim (E. Szymański), idee i etyka Druzów (S. Cinal) i ahmadii (P. Stawiński) oraz nowe trendy ideologiczne w magrebie (E. Szymański).

Filozofia **starożytnej Grecji i Rzymu** obejmowała idee leżące u podłoża niektórych mitów greckich (K. Banek, Ł. Trzeciński), różnych kultów bogini Ateny (K. Banek) i świąt Panatenajów, pogranicza religii i polityki (szczególnie amfiktonie), filozofię Pitagorejczyków (K. Banek), etyczne wątki filozofii Sokratesa i eudajmonizm (J. Widomski). Dodatkowym tematem były relikty tych religii na ziemiach polskich (W. Pawluczuk). Interesujące są zwłaszcza refleksje na temat przetrwania i współczesnego zainteresowania owymi relikdami.

Filozofia **Bliskiego Wschodu** pojawiła się w pracy habilitacyjnej S. Cinala pt. *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny* oraz w magisterium na temat mechanizmu śmierci i odradzania się bóstw. Szczególnym tematem była filozofia religijna starożytnego Egiptu (tu na uwagę zasługują publikacje W. Batora i artykuł K. Banka na temat antropologii staroegipskiej), filozofia starożytnej Persji (tu na uwagę zasługuje bogata twórczość E. Lisowskiej) i idee starożytnej gnozy (artykuły i przekłady S. Cinala).

Filozofia **Dalekiego Wschodu** jest przypadkiem, w którym religia i filozofia są niemal tożsame. Tu dla filozofa liczą się wszystkie prace religioznawcze jako równorzędnie ważne dla filozofii. Ł. Trzeciński napisał pracę habilitacyjną pt. *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, a M. Sacha-Piekło doktorat pt. *Symbolika światła w integralnej Jodze Aiwanyndy*. Na uwagę zasługują prace na temat hinduizmu (K. Banek i M. Sacha-Piekło, Ł. Trzeciński i M. Sacha-Piekło), buddyzmu, dżinizmu (Ł. Trzeciński), konfucjanizmu i sintoizmu (H. Hoffmann).

**PER ASPERA AD ASTRA.** Sukcesy tutejszej filozofii i jej niepowtarzalna specyfika rodziły się w ogniu sporów. Część kłopotów przedostała się tu z macierzystego Instytutu Filozofii i ujawniła się w czasach, gdy załóżek przyszłego Zakładu Filozofii Religii przekształcił się w ogniwo Instytutu Religioznawstwa. Sytuacja stworzyła paradoks, że to właśnie filozofia stała się osią, wokół której cały Instytut Religioznawstwa wyrastał. Zakład Historii i Fenomenologii Religii, który jest centralny w Instytucie, czując siłę filozofów, musiał (lub uważał, że musi) bronić centralności swego Zakładu przed supremacją filozofów. Dyskusje na temat funkcjonowania filozofii



i proporcji dziedzin filozoficznych do innych działów religioznawstwa należały do najpoważniejszych dyskusji w obrębie IR.

Podstawowe źródło dystansu stanowiła ostrożność wobec założeń filozoficznych w religioznawstwie i wobec filozofów mogących narzucać założenia aprioryczne tutejszemu religioznawstwu. Przedmiotem szczególnej nieufności były metody wypływające z filozoficznych koncepcji religii Kanta, Hegla (*Religionsphilosophie*), Marksa i innych filozofów, którzy narzucili swe piętno niektórym dawnym i współczesnym szkołom religioznawczym. Zakład Historii Religii lansował stanowczo metody empiryczne. W obawie by filozofowie nie narzucili religioznawstwu metod apriorycznych ustalono, że Zakład Filozofii Religii ograniczy się do programu funkcjonującego jako *Philosophie der Religionen*, a nie programów typu *Religionsphilosophie*.

Trzecim powodem kłopotów były dyskusje dotyczące „naukowego” dystansu wobec treści. Stanowisko to, w założeniu słuszne, wywołało jednak dyskusje, które w latach 1974-1988 toczyły się w historycznym kontekście filozofii marksistowskiej i typowych dla niej postulatów dystansu wobec religii. Partia niekiedy (np. w 1981 r.) ingerowała w życie Instytutu blokując awanse (na docenta) niewygodnych dla siebie osób, ale, z drugiej strony, nie stosowała tu drastycznych metod usuwania osób bezpartyjnych (tak jak to było np. w Instytucie Filozofii we Wrocławiu), ani nie wysunęła projektu stworzenia Instytutu Ateizmu na wzór Moskwy czy Kijowa.

Czwarty powód kłopotów, pod tym samym szyldem, co poprzedni („czy nauka o religiach może być wolna od założeń filozoficznych”) formułowali niektórzy teologowie, którzy, obawiając się filozoficznych założeń antyreligijnych w Instytucie, wsłuchiwali się w wypowiedzi dotyczące religii. Na pojawiające się niekiedy zarzuty, że to mocodawcy filozofów-założycieli Instytutu inspirowali się zamiarem rozwijania tu marksistowskiej koncepcji religii, oni pierwsi dementowali pogłoski nieżyczliwe Instytutowi. Z uznaniem mówili o przyczynianiu się Instytutu w wykształcanie „wiary oświeconej” przez ukazywanie idei i wartości innych religii. Niemniej, w ówczesnej atmosferze i w ówczesnym kontekście, Instytut uważany był długo za „*res non grata*” w Krakowie. Pozytywne stanowisko teologów sprawiło, że (głównie od lat 90.) nastąpiło przybliżanie KUL, PAT i Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego do Instytutu. Od tego czasu daje się również zauważyć zwyczaj „uzupełniania wykładów” polegający na tym, że studenci *Religioznawstwa* uczęszczają na niektóre wykłady wyższych uczelni teologicznych, a studenci tych uczelni na wykłady *Filozofii religii świata* i *Etyki religii świata*.

Kolejnym problemem stały się wymagania stawiane przez niektórych pracowników nauki nie doceniających metodologii religioznawstwa.

Niektórzy pracownicy nauki (głównie historycy i filologowie) spodziewali się znaleźć w pracownikach IR specjalistów tematyki i metod wycinka swej dyscypliny, nie zdając sobie sprawy z tego, że ta sama tematyka na innym warsztacie opracowywana jest innymi metodami. Niedowierzenie wynikało z niedoceniań metod religioznawstwa, odmiennych od metody historycznej, filozoficznej czy filologicznej. Nieufność wyrażała się głównie w podważaniu naukowości prac habilitacyjnych i rzutowała na płynność kadr Instytutu.

Filozofia jest bogato reprezentowana na wyższych uczelniach w Polsce, ale w czasach obecnych, gdy filozofia różnicuje się, nie dziw, że w Instytucie Religioznawstwa uległa nachyleniu ku religioznawstwu. Funkcjonuje tu głównie jako historia systemów oraz metodologia, szczególnie w tych wątkach, które zbliżają ją do doktryn religijnych. Głównym pomostem jest tu filozofia wartości, a głównym partnerem - etyka.

*Filozofia religii* funkcjonuje w kilku ośrodkach w Polsce i wyraża się w postaci kilku odmiennych „szkół”. Filozofia religii każdorazowo dostosowuje się do funkcji jaką jej przyszło pełnić, prezentując taką lub inną szkołę. Ponieważ Instytut opowiedział się za fenomenologiczną koncepcją religii, filozofia religii przybrała tu postać, fenomenologicznej szkoły filozofii religii”. Fakt, że Zakład stanowi integralne ogniwo Instytutu Religioznawstwa, wyznaczył tym samym odmienną tętejszą filozofii religii wobec filozofii religii uprawianej na PAT i na KUL i spowodował jego własną, niepowtarzalną charakterystykę w Polsce.

Gdy stworzono pierwszy całościowy program badawczy Instytutu Religioznawstwa, Zakład Filozofii Religii znalazł swe miejsce jako jego zintegrowane ogniwo i ustalono ostateczną wersję tematyki badawczej. O ile przed 1981 r. interesowano się głównie filozofią i historią filozofii, to później przesunięto akcent w kierunku filozofii religii i rozszerzono na filozofie (wielu) religii świata. W ten sposób Zakład Filozofii Religii obejmuje swymi badaniami filozofie wszystkich religii, a fakt, że pracowników Zakładu Filozofii Religii jest niewielu, skupiają uwagę na filozofii żydowskiej, katolickiej i protestanckiej. Kolejno, z uwagi na fakt tożsamości niektórych religii z etyką (np. judaizm, islam), stworzono symbiozę tematyczną filozofii z etyką. Drobek niewielkiej ilości filozofów religii uzupełniają nie-filozofowie, uprawiając, na marginesie zainteresowań własnych, filozofię i etykę prawosławną, filozofię i etykę islamu, filozofię i etykę Bliskiego Wschodu (głównie Egiptu i Persji) oraz filozofię i etykę Dalekiego Wschodu. *Filozofia Dalekiego Wschodu* doczekała się własnego Zakładu Filozofii Wschodu, kierowanego przez Ł. Trzcińskiego, który w związku z tym przeszedł do Instytutu Filozofii. Podobnie Filozofia Prawosławna stanowi obecnie temat wspólny z Zakładem Filozofii Słowian prowadzonym przez Włodzimierza Rydzewskiego.

Wśród nie-filozofów daje się zauważyć pogłębianie tematyki własnej przez filozofię. Jest to zjawisko niezwykle pozytywne, potwierdzające utartą zasadę, że każda rzetelna wiedza oraz poważnie i głęboko potraktowana nauka (w tym religioznawstwo) nie może obyć się bez filozofii. W sumie filozofowie i nie-filozofowie stanowią jeden wielki, wzajemnie uzupełniający się, potencjał filozofii. Cały Instytut współgra z Zakładem Filozofii Religii, a filozofia przejawia się w głębi treści wykładów oraz publikacji. Filozofia ukazuje tu swój ogromny potencjał rozciągając się na przeróżne obszary wiedzy humanistycznej i empirycznej (religioznawstwo).

Jedną z najważniejszych spraw, jakich dokonano, jest samookreślenie własnej Szkoły Filozofii Religii. Sprawili to dwa czynniki: pierwszy wynikał z faktu uczestniczenia w metodologii fenomenologicznej religioznawstwa uprawianego w Instytucie, drugi - z wpływu koncepcji filozofii religii, głoszonej na Międzynarodowych Kongresach Filozofii Religii w Perugii. Aspekt fenomenologii, podobnie jak objęcie badaniami i dydaktyką wszystkich religii świata, różni ją od wszystkich innych Zakładów filozofii i filozofii religii w Polsce. Drugi powoduje, że bierze udział w życiu filozofii religii na arenie międzynarodowej i stanowi doceniane ogniwo tej dyscypliny na świecie. Zakończono tym samym merytoryczny okres samookreślenia tu-tejszej filozofii religii jako części religioznawstwa i części filozofii. Sytuuje to zarówno filozofię jak filozofię religii na określonym miejscu w Polsce (i świecie), stanowi o jedyności i niepowtarzalności Zakładu w Polsce oraz świadczy o jego miejscu na filozoficznej mapie Polski.

## Przypisy

<sup>1</sup> Osoby podawane są alfabetycznie, bez stopni i tytułów naukowych, publikacje (ponieważ chodzi jedynie o zasygnalizowanie tematyki) bez rozróżnienia na książki i artykuły. Instytut Religioznawstwa oznaczony skrótem IR, Instytut Filozofii - IF.

<sup>2</sup> **Józef Kabaj** pracował w IR w latach 1974-1996, przyszedł z IF UJ. Mgr w 1965 r., doktorat (1974) pt. *Koncepcja człowieka w dziełach Jana Szkota Eriugeny*. W latach 1972-77 był Kierownikiem Podyplomowego Studium Filozoficzno-Religioznawczego, sekretarzem redakcji „*Studia Religiosa*” nr 1-2, a w latach 1977-1980 wicedyrektorem IR. **Jan Kozłowski** pracował w IR w latach 1974-1979, poprzednio i następnie w Instytucie Nauk Politycznych Wydziału Prawa UJ. Mgr w 1957 r., doktorat (1972) pt. *Pojęcie ewolucji u Henri Bergsona i Teilharda de Chardin*. Vice-dyrektor IR w latach 1974-1977. **Jan Pawlica** pracował w IR w latach 1974-1979, poprzednio, równolegle i następnie w IF UJ. Mgr prawa w 1955 r., filozofii w 1958 r., doktorat (1963) pt. *Etyka J. M. Guyau* (1963), habilitacja (1972) pt. *Konflikty moralne*. Profesor UJ od 1991 r., dyrektor IR w latach 1974-79. **Tadeusz Płużański** pracował w IR od r. 1974-1983, poprzednio, równolegle i następnie w IFiS PAN w Warszawie. Mgr w 1961 r., doktorat (1964) pt. *Ewolucjonizm chrześcijański Teilharda de*

Chardin, habilitacja (1971) pt. *Kategoria paradoksu w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*. Profesor nadzwyczajny od 1979 r., profesor zwyczajny od 1986 r. **Jan Szmyd** pracował w IR w latach 1974-1981, poprzednio, równolegle i następnie na WSP Kraków. Mgr w 1954 r., doktorat (1965) pt. *Filozofia moralna G. Santayany*, habilitacja (1973) pt. *Jan Hempel. Praktyka i światopogląd*. Profesor nadzwyczajny od 1978 r., profesor zwyczajny od 1988 r. **Piotr Szydłowski** pracował w IR w latach 1976-1988, przyszedł z WSP Zielonej Góry i odszedł do WSP Kraków. Mgr w 1959 r., doktorat (1975) pt. *Filozofia Szymona Starowolskiego*, habilitacja (1986) pt. *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939*. Profesor WSP Rzeszów od 1993 r., sekretarz redakcji „*Studia Religiológica*” od nr 3-22. **Władysław Szymański** pracował w IR od 1974-1983, poprzednio, równolegle i następnie na Akademii Rolniczej w Krakowie. Mgr w 1951 r., doktorat (1953) pt. *Świętość a doskonałość w doktrynie św. Tomasza z Akwinu*.

Tematykę filozoficzną (podano tu najważniejsze dzieła i artykuły powstałe w okresie zatrudnienia w IR) rozwijał J. Pawlica w artykule *Pojęcie i przedmiot światopoglądu* (1978). T. Płużański: *Filozofia czasu* (1972). J. Szmyd: *Zagadnienia filozofii*. Wybór tekstów (1974, 1975, 1977, 1982); *Wprowadzenie do filozofii kultury* (1915); *Prawna i teoretyczna płaszczyzna walki o charakter kultury polskiej w okresie międzywojennym* (1981); *Szkic antropologii filozoficznej Santayany* (1982); *Jan Hempel* (1971) i *Społeczny wymiar kultury. Z poglądów na kulturę Jana Hempla* (1978).

Wybrane zagadnienia historii filozofii opisał T. Płużański w publikacjach: *Człowiek między niebem a ziemią* (1977); *Filozofia chrześcijańska* (1979) i *Humanizm i struktury* (1980). J. Kozłowski: *Poglądy etyczne Augustyna Wróblewskiego* (1982) i *Rejs pansomatyczny Tadeusza Kotarbińskiego* (1983). J. Kabaj: *Ideologia Eriugeny* (1981) i *L’homme et nature dans la cosmologie de Jean Scot* (1917). Filozofię Odrodzenia rozwijał J. Ochman: *Girolamo Cardano (1501-1576) o religii* (1966); w przekładach dwudziestu tekstów filozoficznych (Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Antonio de Ferariis Galateo, Giovanni Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi, Simone Porzio, Francesco Giorgi Veneto, Pier Angelo Manzolli, Scipione Capece, Girolamo Cardano, Mario Nizolio, Giulio Cesare Scaligero, Andrea Cesalpino, Francesco Patrizzi, Jacopo Zabarella i Cesare Cremonini) [Przekłady z filozofii Odrodzenia opublikowane zostały w dziele A. Nowickiego pt. *Filozofia Włoskiego Odrodzenia*, 1967, Warszawa, PWN, 419 s]. *Pragnienie sławy w twórczości i życiu Cardana 1501-1576* (1969); *Człowiek i świat dzieł ludzkich w filozofii Cardana* (1970); *Il determinismo astrologico di Girolamo Cardano* (1974); *Girolamo Cardano: Autobiografia. Wstęp, przekł. i oprac.* (1974); *Les horoscopes de religions établis par Jérôme Cardan 1501-1576* (1975); *Le procès de Cardan* (1979); *Astrologiczna interpretacja religii Girolama Cardana (1501-1576)* (1980); *Girolamo Cardano: Horoskop Zachowawcy* (1980). P. Szydłowski: *Między renesansem a kontrreformacją. Poglądy filozoficzne Szymona Starowolskiego 1588-1656* (1978); „*Monumenta*” e „*Immortalitas*” ira il Rinascimento e la Controriforma in Polonia (1980); *Filozofia kultury Szymona Starowolskiego (1588-1656)* (1985); *Walka Bartłomieja Keckermanna 1572-1609 o niezależność etyki od teologii* (1969); *Elementy renesansowej aksjologii w staropolskich nagrobkach* (1973); *Humanistyczny aspekt pojęcia nieśmiertelności w pog-*

lądach Szymona Starowolskiego (1975). Na temat filozofii II Scholastyki napisał J. Ochman *Polemiki Waleriana Magniego (1586-1661)* (1978), *Walerian Magni (1586-1661) jako krytyk ateizmu Arystotelesa* (1973) i *Koncepcja czasu powodem oskarżenia Arystotelesa o ateizm* (1998). Współczesnej filozofii włoskiej dotyczy J. Ochmana przekład dzieła Franco Lombardi'ego: *Krytyczny szkic historyczno-filozoficznych koncepcji rozwoju europejskiej myśli spekulatywnej* (1974).

Na temat filozofii katolickiej pisał T. Płużański *Filozofia chrześcijańska* (1979); *Myśl katolicka a cywilizacja współczesna* (1972); *Nowożytna filozofia katolicka* (1974); *Wokół sporów o Teilharda* (1962); *Teilhard de Chardin* (1963, 1988); *Myśl O. Teilharda w Polsce* (1973); *Teilhard de Chardin i niektóre kontrowersje współczesnego humanizmu* (1973); *Pascal* (1973 i 1974); *Filozofia polityczna Jakuba Maritaina* (1973) i *Personalizm metafizyczny Maritaina* (1974). J. Kozłowski: *Kosmologia Teilharda de Chardin* (1971) i *Teilhard de Chardin. Prawa nauki* (1977). J. Kabaj: *Judeochryścianizm a chrześcijaństwo* (1980); *Ideologiczna motywacja ekspansji Karolińskiej* (1982) i *Uzasadnienia i uwarunkowania prerogatyw Kościoła wobec władzy królewskiej u schyłku epoki Karolińskiej* (1987). P. Szydłowski: *Walka polskiej filozofii katolickiej z kulturą świecką 1918-1939* (1976); *Katolicka filozofia kultury w Polsce 1918-1939* (1981); *Religia a kultura w polskiej katolickiej myśli filozoficznej w latach 1918-1939* (1981); *Filozofia katolicka w Polsce 1918-1939. Zarys problematyki-Bibliografia* (1982); *Kierunki i odmiany renesansu katolickiego w Polsce w latach 1918-1939* (1983); „*Zamknięty*” model katolickiej filozofii kultury w Polsce lat międzywojennych 1918-1939 (1984); *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939* (1984); *Badania nad filozofią religii w 40-leciu PRL* (1985); *Filozofia katolicka w Polsce 1918-1939. Bibliografia przedmiotowa* (1986); *Główne kierunki katolickiej refleksji nad kulturą w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym (1918-1939)* (1986); *Katolicki model kultury Henryka Romanowskiego* (1986); *Die polnische Religiosität - ihre Spezifik und Bedingungen* (1988); *Teologiczny postulat czy historyczny fakt?* (1998) oraz *Postmodernistyczny model religijności* (1998). W. Szymański; *Historia teologii katolickiej we wczesnym średniowieczu* (1973) i *Z badań nad neoscholastyką i neotomizmem* (1987).

Na temat filozofii protestanckiej pisał T. Płużański: *Jezus Kierkegaarda* (1971) i *Kierkegaardowska koncepcja człowieka* (1973). P. Szydłowski: *Działalność naukowo-szkoleniowa Instytutu ekumenicznego w Bossey* (1983); *Pelagiusz czyli łaska mi się należy* (1986); *Semipelagianizm czy antyaugustynizm* (1986); *Obrazoburstwo* (1986); *Jan Wiklef przeciw papiestwu* (1987); *Herezje w średniowieczu* (1989).

Na temat religioznawstwa napisał J. Pawlica: *Methodological Problems of Research on the Science of Religion* (1978); T. Płużański *Uświęcenie cywilizacji a sekularyzacja świętości* (1979) oraz *Chrześcijaństwo współczesne: dezintegracja i ekumenizm* (1980); J. Kabaj: *Główne religie świata* (1976, 1978, 1987); *Religioznawstwo na Uniwersytecie Jagiellońskim od roku 1939 do 1984* (1987); *Decennary of the Institute for the Study of Religion in Cracow* (1984) i *Potrzeba dystansu badawczego* (1977); J. Szmyd: *Tradycja a wartość* (1982); *O tradycji jako problemie badawczym* (1985); *Tradycja i utopia jako kategorie religioznawcze* (1985); *Podmiotowy aspekt religii w twórczości Jana Hempla* (1972); *Edwarda Abramows-*

*kiego system psychologiczny a teoria przeżycia religijnego* (1975); *Struktura „stanu religijnego” w ujęciu Edwarda Abramowskiego* (1976); *Myśl religioznawcza Edwarda Abramowskiego. Charakterystyka problematyki. Postulaty badawcze* (1976) i *Badania polskie w dziedzinie religioznawstwa, filozofii religii i filozoficznej krytyki religii 1945-1974* (1977). J. Kozłowski: *Atlas wyznań w Polsce* (1989).

Filozofię religii rozwinął J. Kabaj w *Filozofia religii* (1989).

Na temat etyki napisał J. Pawlica w: *Axiological Properties of the Centre of Human Person* (1995); *Konflikty moralne* (1972); *Podstawowe pojęcia etyki* (1972, 1978, 1994); *Etyka* (1980); *Ingarden on Responsibility* (1989); *Przyszłość aksjologii* (1989); *Etyka i moralność* (1991); *On the Axiological Character of Man's Nature* (1991); *Etyka współdziałania* (1992) i *Etyka a życie publiczne* (1997). J. Szmyd: *Etyka polska. Z wczesnych poglądów etycznych Jana Hempa* (1973); *Jan Hempel. Idee i wartości* (1975); *Jan Hempel. Problemy humanizmu i wychowania społecznego* (1977) i *Granice obowiązku* (1979). Wł. Szymański: *Pojęcie etyki jako wiedzy filozoficznej* (1965) i *Modele etyki w kręgu filozoficznej kultury europejskiej* (1970).

Tematykę etyki porównawczej religii poruszał P. Szydlowski w „*Drogi życia*” w religiach świata (1986); *Etyka jako droga życia w wybranych religiach świata* (1988); *Dwa nurty w etykach religijnych* (1988); *Wskazania etyczne hinduizmu i buddyzmu* (1988); *Wskazania etyczne chińskiego taoizmu, konfucjanizmu i motyzmu* (1988) oraz *Wskazania etyczne islamu* (1988).

<sup>4</sup> **Krzysztof Mech** pracuje w IR od 1988 r. Mgr religioznawstwa w 1985 r., filozofii w 1986 r., doktorat (1995) pt. *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*. **Jerzy Ochman** pracuje w IR od 1974 r., przyszedł z Uniwersytetu Wrocławskiego. Mgr w 1963 r., doktorat (1970) pt. *Filozofia Girolama Cardana (1501-1576)*, habilitacja (1980) pt. *Polemiki Waleriana Magniego (1586-1661)*, profesor od 1996 r., kierownik Podyplomowego Studium Filozoficzno-Religioznawczego w latach 1975-81. **Karol Tarnowski** pracuje w IR od 1997 r., przyszedł z PAT i pracuje tam równolegle jako kierownik Katedry Filozofa Boga. Mgr w 1972 r., doktorat (1978) pt. *Problematyka faktyczności u wczesnego Heideggera*, habilitacja (1988) pt. *Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*.

<sup>5</sup> **Banek Kazimierz** zatrudniony w IR od 1974 r.. Mgr w 1967 r., doktorat (1980) pt. *Kult Ateny Polias w starożytnej Grecji*, dyrektor IR w latach 1996-99. **Bator Wiesław** zatrudniony w IR od 1981 r., poprzednio w Bibliotece Jagiellońskiej. Mgr w 1978 r., doktorat (1989) pt. *Funkcjonalna teoria bytu, osobowości i społeczeństwa w starożytnym Egipcie*. Kierownik studiów zaocznych w IR od 1997 r. **Borowik Irena** zatrudniona w IR od 1989 r., poprzednio w Instytucie Badań Prasoznawczych w Krakowie. Mgr w 1980 r., doktorat (1988) pt. *Wpływ religii na życie codzienne w zróżnicowanym wyznaniowym środowisku wiejskim*. **Cinał Stanisław** zatrudniony w IR od 1980 r., poprzednio na KUL. Mgr w 1963 r., doktorat (1970) pt. *Elohim acherim u Jeremiasza*, habilitacja (1997) pt. *Baal z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*. **Drabina Jan** zatrudniony w IR od 1980 r.. Mgr w 1964 r., doktorat (1969) pt. *Walka kaznodziejów Wrocławskich z królem Jerzym z Podjebradu*, habilitacja (1985) pt. *Idee koncyliaryzmu na Śląsku*. Profesor od 1993 r., vice-dyrektor IR

w latach 1994-1996, redaktor serii *Studia Religiosa* od nr 23-32. **Marek Drwięga** pracował w IR w latach 1996-97 i nadal wykonuje pensum dydaktyczne w IR. Przyszedł po Studiach Doktoranckich (1991-1995) IF UJ i odszedł do IF UJ. Mgr filologii romańskiej w 1988 r., filozofii w 1991 r., doktorat (1996) pt. *Filozofia człowieka u Paula Ricoeur'a*. **Grott Bogumił** zatrudniony w IR od 1975 r., poprzednio w Bibliotece Jagiellońskiej. Mgr w 1965 r., doktorat (1975) pt. *Pierwsi Piastowie Oleśnicy 1312-1412*, habilitacja (1985) pt. *Nacjonalizm i religia. Proces zespalania nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową w myśli Narodowej Demokracji*. Profesor od 1997 r., vice-dyrektor IR w latach 1994-1997. **Grzymała-Moszczyńska Halina** pracuje w IR od 1975 r.. Mgr w 1971 r., doktorat (1975) pt. *Zmiany postaw młodzieży studenckiej*, habilitacja (1985) pt. *Postawy młodzieży akademickiej wobec religii. Struktura i dokonania*. Kierownik Podyplomowego Studium Filozoficzno-Religioznawczego w latach 1981-87, vice-dyrektor IR w latach 1978-79, dyrektor IR w latach 1993-96. **Hoffmann Henryk** zatrudniony w IR od 1977. Mgr w 1975 r., doktorat (1986) pt. *Szkoła astralistyczna w religioznawstwie polskim*. **Leboeuf Arnold** zatrudniony w IR w 1994 r., poprzednio w Zakładzie Antropologii Historycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Mgr w 1987 r., doktorat (1989) pt. *Les yeux de Sainte Lucie*. **Lisowska Elżbieta** zatrudniona w IR od 1996 r., poprzednio w Instytucie Orientalistyki UJ. Mgr w 1980 r., doktorat (1995) pt. *Irański mit kosmologiczny w świetle Awesty i w bundahisznie*. **Mikoś Kazimiera** zatrudniona w IR od 1974 r. Mgr germanistyki w 1972 r., filozofii w 1980 r., doktorat (1982) pt. *O Goethe'ańskim pojęciu pra-fenomeny*. **Pasek Zbigniew** zatrudniony w IR od 1985 r.. Mgr polonistyki w 1982 r., religioznawstwa w 1984 r., doktorat (1992) pt. *Ruch zielonoświątkowy na ziemiach polskich w pierwszej połowie XX wieku. Związek Stanowczych Chrześcijan*. Od 1995 r. kierownik Pracowni Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej, vice-dyrektor IR w latach 1996-99. **Paszko Artur** zatrudniony w IR od 1995 r.. Ur. w 1971 r., mgr w 1995 r.. **Pawluczuk Włodzimierz** pracuje w IR od 1981 r., poprzednio na UW filii w Białymstoku. Mgr w 1966 r., doktorat (1970) pt. *Żywioł i forma*, habilitacja (1977) pt. *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*. Profesor od 1992 r., dyrektor IR w latach 1986-1993. **Przybył Elżbieta** pracuje w IR od 1994 r. Mgr w 1993 r., doktorat (1998) pt. *Wpływ nastrojów eschatologicznych na Ziemiach ruskich na staroobrzędowców w połowie XVII wieku*. **Sacha-Piećko Małgorzata** pracuje w IR od 1990 r., poprzednio w Bibliotece Akademii Rolniczej. Mgr w 1988 r., doktorat (1996) pt. *Symbolika światła w doktrynie i praktykach siddha-yogi*. **Sikora Tomasz** pracuje w IR od 1992 r.. Mgr w 1992 r., doktorat (1998) pt. *Użycie substancji halucynogennych a religia*. **Socha Paweł** zatrudniony w IR od 1976r.. Mgr w 1973 r., doktorat (1984) pt. *Zarys psychospołecznych uwarunkowań postaw wobec religii*. Kierownik studiów zaocznych IR od 1993-95. **Stawiński Piotr** pracuje w IR od 1998 r. Mgr w 1987 r., doktorat (1990) pt. *Wpływ doktryny religijnej na życie społeczno-polityczne muzułmańskiej wspólnoty Ahmadijja*. **Trzeciński Łukasz** zatrudniony w IR od 1985 r., poprzednio na AR, odszedł do IF UJ w 1993 r. Mgr prawa w 1972 r., filozofii w 1976 r., doktorat (1981) pt. *Sens i czas w dziele B. Szulza*, habilitacja (1994) pt. *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*.

<sup>6</sup> **Michał Galas** pracuje w IR od 1990 r. oraz równolegle w Zakładzie Historii Żydów w Polsce (UJ). Mgr w 1990 r., doktorat (1997) pt. *Mesjanizm żydowski w Polsce w świetle badań Gershoma Scholema*. **Edward Szymański** pracował w IR w latach 1992-1994 i równolegle w Zakładzie Orientalistyki PAN w Warszawie. Mgr w 1954 r., doktorat (1960) pt. *Les problèmes de l'indépendance de la Tunisie après la deuxième guerre mondiale*, habilitacja (1978) pt. *Étude sur la formation des états maghrébiens*. Profesor nadzwyczajny od 1983 r., profesor zwyczajny od 1992 r. **Jacek Widomski** pracował w IR w latach 1984-1988, przyszedł z IF UJ w 1983 r. i tam pracuje. Mgr w 1973 r., doktorat (1982) pt. *Koncepcja istoty w filozofii Edmunda Husserla i Romana Ingardena. Próba oceny i porównania*, habilitacja (1998) pt. *Ontologia liczby*. **Andrzej Wierciński** pracuje w IR od roku 1983 oraz w Instytucie Nauk Antropologicznych UW, gdzie jest kierownikiem Zakładu Antropologii Historycznej. Mgr w 1951 r., doktorat (1957) pt. *Dziedziczenie typu antropologicznego*, habilitacja (1968) pt. *Analiza struktury rasowej ludności Egiptu w epoce przeddynastycznej*. Profesor nadzwyczajny od 1978 r., profesor zwyczajny od 1983 r.

<sup>7</sup> Ograniczona objętość artykułu nie pozwoliła, niestety, za przedstawienie *in extenso* tytułów dzieł i artykułów zasygnalizowanych w tekście.



JERZY KOSIEWICZ

## FILOZOFICZNA WYKŁADNIA IDEI OLIMPIZMU

**Józef Lipiec:** *Filozofia olimpizmu*. Warszawa, Polskie  
Wydawnictwo Sportowe SPRINT, 1999, 234 s.

Powstała książka ważna i długo oczekiwana, przygotowywana przez wiele lat, poprzedzona publikacjami fragmentów i rozdziałów, wystąpieniami na konferencjach. Chodzi o monografię Józefa Lipca pt. *Filozofia olimpizmu*. Autor, rozważając nad zagadnieniami, z którymi jest mocno emocjonalnie związany - pełni honorowo funkcję Przewodniczącego Komisji Kultury i Edukacji PKOl, jest członkiem-założycielem Polskiej Akademii Olimpijskiej - podjął się zadania trudnego. Dążył bowiem do przedstawienia filozofii olimpizmu, tj. dziedziny, która dopiero powstaje, w jak najbardziej optymalnym ujęciu. Tego typu rozważania o idei olimpijskiej wymagają usytuowania ich w obrębie dyscypliny od niej szerszej, czyli filozofii sportu, a następnie filozofii kultury fizycznej, stanowiącej dla nich kontekst merytoryczny i podstawę do rozważań na wyznaczony przez autora temat. Jednakże filozofia sportu, podobnie jak filozofia kultury fizycznej, nie istnieje jako dziedzina autonomiczna, z własnym aparatem metodologicznym i ściśle opracowanym tematem i zakresem badań.

Pojawiały się dotąd na gruncie filozofii polskiej ważne w tym zakresie pozycje, lecz o charakterze wprowadzającym, jak np. szkicowo zaprojektowane *Studia z filozofii i socjologii kultury fizycznej* Z. Krawczyka (Warszawa 1978), czy tegoż autora *Kultura, natura, sport* (Warszawa 1970), prezentujące kontrowersje teoretyczne na temat wychowania fizycznego i sportu w okresie międzywojennym. Dotyczy to też książki J. Kosiewicza *Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne* (Warszawa 1986), omawiającej, zespoloną w monograficzną całość, wskazaną w tytule problematykę z punktu widzenia filozofii kultury, antropologu filozoficznej, filozofii pedagogiki, metodologii nauk praktycznych i filozoficznie zinterpretowanej teorii optymalizacji; w mniejszym zakresie zaś niezbyt udanej o redukcjonistycznym, jednostronnym nastawieniu - pracy M. Mylika pt. *Filozoficzne podstawy sportu*, próbującej scharakteryzować sport w świetle konfesyjnie pojmowanego, przez autora, tomizmu (nb. książka przedstawia przede wszystkim ogólnie znane kategorie z zakresu tzw. filo-

fii klasycznej o proveniencji arystotelesowsko-tomistycznej - w podręcznikowym ujęciu, rzadko i w sposób sztuczny nawiązując do sportu).

Książka Lipca wyróżnia się pośród wszystkich poprzednich próbą wprowadzenia do refleksji nad sportem myślenia filozoficznego jako immanentnie, tj. organicznie z nią związanego dyskursywno-poznawczego namysłu. W poprzednich książkach wprowadzano i zastosowano filozofię jako środek, narzędzie zewnętrzne celem zrozumienia i wyjaśnienia praktycznych przejawów kultury fizycznej i sportu. Tym razem filozofia jest spójna z przedmiotem, który omawia. Myśl filozoficzna jest - zgodnie z Heideggerowską koncepcją hermeneutyki - ekspozycją Bytu, który w swej postaci uzewnętrznia. Słowo jest Bytem. Przedpojęciowa - w ujęciu przedsokratycznym i parmenidejskim - istota ontologiczna sportu wypowiedziana została w sposób bezpośredni. W książce Lipca filozofia jako bezpośredni przekaz i zarazem jedyny w sensie genetycznym namysł nad rzeczywistością, w tym nad rzeczywistością sportu, wróciła do swoich źródeł. Pierwotnie filozofia bowiem była wszechnauką, jedyną refleksją poznawczą, później zaś wyodrębniły się z niej inne rozmaite dziedziny i teorie. Z tego punktu widzenia można przyjąć, że jeżeli filozofia podejmuje się rozważań nad sportem, to jest do tego najbardziej uprawniona, bardziej niż inne wyodrębnione z niej dyscypliny i teorie szczegółowe, omawiające w sposób fragmentaryczny, peryferyjny, częstokroć dyletancki zagadnienia, do których jest tylko ona uprawniona jako hermeneutycznie objawione Słowo, wypowiadające za jego pomocą Byt, jego istotę, prawdę o bycie, prawdę bycia. Filozofia olimpizmu stała się za sprawą Lipca prześwitem prowadzącym do przedsokratycznego, przedparmenidejskiego, przedustawnego centrum ontologicznego i sakralnego sportu. Język, którym się on posługuje, pobrzmiewa wprawdzie powtórzeniami, czasami można w nich znaleźć fragmenty zdań i myśli wypowiedzianych przez innych, ale jest to uzasadnione, gdyż to on właśnie wypowiada Byt, prawdę bycia sportu w sposób bezpośredni.

Jednakże na dzieło Lipca można spojrzeć nie tylko z hermeneutyczno-heideggerowskiego punktu widzenia. Warto też zwrócić uwagę na to, jak autor wybrnął z karkołomnego zamysłu budowy filozofii olimpizmu bez filozofii sportu i - szerzej - filozofii kultury fizycznej. Myślę, że wywiązał się z tego zadania w sposób znakomity. Nie rozwiązywał bowiem problemów od podstaw i stopniowo, budując wpierw filozofię kultury fizycznej, a następnie filozofię sportu. Sądzę, że uniemożliwiłoby to wyartykułowanie filozofii olimpizmu (o którą przede wszystkim chodziło) w przewidywalnym czasie. Otóż autor sformułował sam rozległe i niezbędne dla prezentacji głównego nurtu rozważań „Prolegomena filozofii sportu”, osadzając zarówno refleksje nad sportem w ogóle, jak i nad sportem olimpijskim w szczegól-

ności w kontekście filozofii kultury, której pochodną jest filozofia kultury fizycznej, tak jak integralną częścią kultury w ogóle jest kultura fizyczna.

Sprzyjały temu jego główne zainteresowania filozoficzne wyrażone w wielu książkach z zakresu filozofii społecznej, filozofii wartości i antropologii filozoficznej. W efekcie otrzymaliśmy pierwszą w polskim piśmiennictwie pełną prezentację zagadnień i problemów tworzących współczesną, filozoficzną refleksję nad sportem, skierowaną równocześnie do ludzi myślących, z dwójakiego kręgu odbiorców. Po pierwsze - do intelektualistów, znawców filozofii i artystów, którzy są dalecy od sportu, a powinni odkryć fascynujący olimpijski świat kultury sportowej, a poprzez sport dotrzeć do nowych prawd o człowieku i jego świecie. Po drugie - do ludzi sportu: zawodników, trenerów, dziennikarzy, działaczy i zwykłych miłośników, którzy mają szansę wnikać w głębsze pokłady sensu kreowanego na stadionach i w mediach.

*Filozofia olimpizmu* podejmuje w oryginalnej, autorskiej analizie najważniejsze problemy: istoty sportu, jego etycznych i estetycznych walorów, zagrożeń dotyczących pozaregulaminowych, nieskodyfikowanych zasad dżentelmeńskiego postępowania podczas rywalizacji sportowej, a więc zagrożeń dotyczących istoty *fair play* (czystej gry) i podmiotowości sportowca. Stawia też problemy związane z antynomią wolności i dyscypliny, związków sportu z ekologiczną i architektoniczną obudową, kreacją zdrowia, sprawności i piękna ciała w ruchu, w akcji widowiska. Omawia także w sensie poznawczym i postulatycznym odwieczną kwestię szlachetności czynu moralnego, ćwiczonego w sporcie i podziwianego przez miliony ludzi na całym świecie.

*Filozofia olimpizmu* odpowiada na proste pytania: dlaczego sport stał się najważniejszą dziedziną kultury światowej? Jakie są jego ewolucyjne i historyczne korzenie? Jaka czeka go przyszłość? Czy warto sport uprawiać i dlaczego? Czy godzi się jego mistrzów traktować jako mitycznych herosów, symboli tęsknot za „nadczołowiekiem”? Czy sport to Wielki Eksperyment, sprawdzający w atrakcyjnej formie autentyczne możliwości naszego gatunku?

Wynika z tego, że J. Lipiec nie traktuje sportu jako egzotyki czy okazjonalnego marginesu przedstawionych wyżej dociekań filozoficznych. Traktuje sport jako istotny, autonomiczny i zarazem korespondujący z całym dorobkiem refleksji filozoficznej stopniowo odkrywany, objaśniony obszar coraz bardziej wzbogacającej się penetracji filozoficznej. Świadczą o tym jego kolejne - zawsze ważne, zawsze znakomite książki, dotyczące sportu jako bytu. Dotyczy to *Kalokagatii* (z 1988 r., nagrodzonej „Wawrzynem Olimpijskim”) oraz tomów zbiorowych pod jego redakcją naukową, takich jak *Duch sportu* (1980) i *Logos polskiego olimpizmu* (1994), wielkie dzieło zbiorowe

stanowiące najpełniejszy jak dotąd wykładnik polskiej refleksji humanistycznej, a zwłaszcza filozoficznej nad sportem. Traktuje on bowiem sport - dotyczy to jego istnienia zarówno w formie fenomenalnej (jako zjawisko) i teoretycznej (w postaci refleksji praktycznej, prakseologicznej i pragmatycznej) - jako fakt ontologiczny w sensie materialnym i świadomościowym. Jest w gruncie rzeczy integralnym, scalonym w amalgamatyczną całość, fragmentem ontologii bytu społecznego.

Wpierw jest byt, potem teoria bytu (najpierw sfera ontyczna, później zaś ontologia). Wpierw poznajemy, potem tworzymy teorię poznania (najpierw jest *episteme*, później natomiast epistemologia). Wpierw doświadczamy wartości, następnie tworzymy teorię wartości (najpierw odczuwamy sferę aksjotyczną, później zaś powstaje aksjologia). Jest zatem tak, pisze autor, że po wielu próbach konstrukcji i stosowania prawa przystępujemy do pisania filozofii prawa. Wcześniej musimy mieć literaturę, teatr i rzeźbę, aby z sensem uprawiać filozofię sztuki. Analogicznie jest ze sportem: staje się on przedmiotem namysłu filozofa jako wyodrębnione zakresowo i wyklarowane istotowo zjawisko.

Rozprawa J. Lipca jest w zamierzeniu dyskursem filozoficznym o pozapodręcznikowym przeznaczeniu, pozbawionym warstwy faktograficzno-anegdotycznej. Nie stanowi to problemu dla czytelników posiadających własne doświadczenia sportowe, dla humanistów, którym bliska jest filozofia.

*Filozofia olimpizmu* może jednak pełnić funkcje podręcznika, tak jak funkcje podręcznika pełni *Historia filozofii* W. Tatarkiewicza w środowisku akademickim. Dzieło Tatarkiewicza przeznaczone jest wprawdzie dla osób rozpoczynających naukę filozofii na pozafilozoficznych kierunkach nauczania, jednakże zostało napisane - w przeciwieństwie do *Drogi do filozofii* czy *Drogi przez estetykę* - przez tego samego autora językiem esencjalnym, nasyconym pojęciami, kategoriami, terminami fachowymi, sprawiającymi w odbiorze trudność nawet specjalistom. W porównaniu z *Historią* książka Lipca jest przystępna i może stanowić podstawę do systematycznych wykładów i ćwiczeń dla studentów zainteresowanych filozofią olimpizmu (w gorszej sytuacji są sportowcy i trenerzy spoza akademickiego kręgu czytelników, ponieważ lektura książki wymaga wstępnego przygotowania filozoficznego). Świadczy o tym uporządkowany zestaw prezentowanych zagadnień, problemów, teorii i koncepcji oraz język jasny i klarowny, piękny, unikający udziwnionych obco brzmiących zbitok terminologicznych, zachęcający do lektury, uprzystępniający myśl autora.

Książkę Lipca gorąco rekomenduję, powstało bowiem dzieło znakomite, unikatowe. Na pewno będzie bestsellerem filozoficznym.

ROBERT MARSZAŁEK

## CZŁOWIECZENSTWO NA ROZDROŻU

**Gernot Böhme:** *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne - Wykłady z Darmstadt*, tłum. Piotr Domański, przedmowa i red. nauk. Stanisław Czerniak. Warszawa, Wyd. IFiS PAN, 1998, XLVII + 274 s.

Cykl wykładów Gernota Böhme z Politechniki w Darmstadt, zatytułowany *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, stanowi cenne kompendium współczesnej - i jak najbardziej zgodnej z duchem teraźniejszości (choć oryginał ukazał się w 1985 r., a w międzyczasie Böhme opublikował co najmniej pięć doniosłych pozycji) - wiedzy filozoficznej o człowieku, czyli antropologii właśnie. Autor jest jedną z ciekawszych indywidualności na niemieckim rynku filozoficznym, myślicielem nieszablonowym, wymykającym się standardowym klasyfikacjom - podziałom według kryteriów „konfesyjnych”. Ale nie może też ująć uwagi, że horyzont jego poszukiwań wyznacza krytyczna filozofia Szkoły Frankfurckiej (zwłaszcza w ujęciu klasycznym, horkheimerowsko-adorniańskim). Myśl krytyczna wszelako jest w zasadzie odporna na dogmatyczne kostnienie i dlatego tylko za sprawą partacza mogłaby wyrodzić się w jakieś kolejne wyznanie wiary.

Kimś takim z pewnością nie jest Böhme. Nawiązuje on bowiem do najważniejszych historycznych (od Platona do Nietzschego) i współczesnych (Scheler, Gehlen, Plessner) filozoficznych stanowisk antropologicznych, wyzyskuje tezy przeciwników klasycznie rozumianej antropologii (zwł. Heideggera i Sartre'a), uwzględnia ustalenia nauk empirycznych (socjologii, psychologii, medycyny tudzież etnologu), a w swych tyleż śmiałych, co celnych diagnozach i syntezach ani nie waha się wygłaszać poglądów niepopularnych, ani nie obawia się spożytkować okazałego dorobku myśliciela może niesłusznie zapomnianego, mianowicie Hermanna Schmitza.

Przejrzyste i wyczerpujące przedstawienie miejsca koncepcji Böhme na tle historycznym i w kontekście dzisiejszych debat antropologicznych, jakiego dostarcza przedmowa Stanisława Czerniaka, zwalnia nas z obowiązku bliższej prezentacji usytuowania owej koncepcji wobec teorii jej pokrewnych. Z drugiej strony sama immanentna rekonstrukcja głównych wątków i motywów organizujących myślenie niemieckiego filozofa nie może obyć się bez przywołania podłoża polemicznego, a przynajmniej jego najważniejszej „warstwy”, czyli rozprawy z antropologią Kanta. Albowiem idea czło-

wiecieństwa suwerennego, spajająca przemyslenia Böhme jako centralna pozytywna propozycja teoretyczna, formułowana jest w opozycji do Kantowskiej nauki o racjonalnej autonomii jednostki ludzkiej. Autor pyta, jaki „człowiek [...] ukazuje się na tle wielowymiarowej wiedzy o człowieku?” I odpowiada: dla „odróżnienia od autonomicznego człowieka rozumnego u Kanta chciałbym go nazwać człowiekiem suwerennym. Wyraz *suwerenność* bywa łączony często z panowaniem. Lecz nie chciałbym, by go tutaj tak rozumiano. Człowiek suwerenny różni się od autonomicznego bynajmniej nie wyższym stopniem panowania nad sobą czy innymi. Suwerenność oznaczać tu będzie raczej, że nie trzeba panować nad wszystkim” (s. 250).

To charakterystyczne dla podejścia „krytycznego” i jego dążeń do samo-określenia, a niesprawiedliwe wobec Kanta wyeksponowanie momentu represyjnego jako konstytutywnego składnika racjonalności nowożytnej w aspekcie praktycznym - przygotowuje zarazem grunt pod konkretyzację pojęcia suwerenności. Dla postawy człowieka suwerennego najistotniejsze ma być uznawanie wszelkich przejawów odmienności szeroko rozumianych zachowań - wszelkich alternatywnych modeli życia czy współżycia - za równorzędne i równoprawne względem modelu najbardziej rozpowszechnionego w świecie kultury i cywilizacji zachodnioeuropejskiej, czyli właśnie względem owej demonizowanej racjonalności jako racjonalności panowania i represji. Człowiek suwerenny wie bowiem, że iluzoryczne były rozmaite próby podania zbioru niezmiennych cech tworzących naturę ludzką, gdyż nie liczyły się z nieredukowalną historycznością ludzkiego bycia; wie on także, iż nie sposób uzasadnić wyższości jednych form organizacji życia zbiorowego w stosunku do innych - preferujących odmienne typy interakcji i inaczej definiujących to, co dla człowieczeństwa istotne - gdyż każde wykluczenie jest ostatecznie arbitralnym aktem przemocy bądź stłumienia, niegodnym miana uzasadnienia.

Jedynie rozsądna jest więc postawa otwartości wobec innych, inaczej kulturowo określonych lub skonstruowanych konstelacji wyznaczników człowieczeństwa, czyli *humanów* (termin Böhme), do których należą m. in. ciało, psychika i świadomość. Ale te i inne *humana* nie istnieją jako takie w sposób trwały ani nie dają się realnie wyizolować - człowiek „raczej bywa w stanach, w których zaczyna się wyróżniać coś takiego jak *ja*, jak świadomość czy odczuwanie cielesne” (s. 101). Czymś zupełnie względnym i historycznie uwarunkowanym (choć trudno powiedzieć, że ponadto przypadkowym) jest np. uznawanie jaźni opartej na woli za fundament antropologiczny. W czasach homeryckich - twierdzi Böhme - działań ludzkich nie postrzegano jako następstw świadomych, autonomicznych postanowień płynących z chcenia, które samodzielnie określa swój cel; widziano w nich natomiast skutki ingerencji lub ścierania się ponadindywidualnych mocy,

personifikowanych jako bóstwa. Dopiero rozciągnięty w czasie sprzeciw wobec bezradności indywidualnego jestestwa, które całkowicie poddane obiektywnym mocom etycznym mogło w końcu zatracić się w nich, spowodował stopniowe wykształcanie się najpierw sofistyczno-sokratejskiego, a później chrześcijańskiego wzorca wolności i odpowiedzialności.

Podobne ujęcia genezy zachodnioeuropejskiej psychiki jako fenomenu kulturowo-cywilizacyjnego znane są co najmniej od czasów Schellinga i Hegla, a szerszej publiczności już na pewno z wystąpień Cassirera, Horkheimera i Adorna. Wszyscy oni w swych nader treściwych analizach dziejów podkreślali rolę mitu w kształtowaniu się racjonalnej podmiotowości chrześcijańskiego mieszczanina, przy czym mit pełnił funkcję albo siły negatywnej, od której trzeba się wyzwolić, albo pozytywnej, stwarzającej dopiero warunki wyłonienia się pełnowartościowego człowieczeństwa. Zawsze jednak przesłanką była pewna teleologia procesu historycznego: u jego podłoża leżała religijnie lub dialektycznie nacechowana idea odrębności bytu swoicie ludzkiego. Böhme z jednej strony nie zadaje sobie trudu bardziej szczegółowego i dogłębnego prześledzenia kolejnych faz stawania się owej racjonalnej podmiotowości, z drugiej strony zaś w swej konsekwencji krytyka radykalnego posuwa się do zanegowania wszelkiej celowości stawania się jakiegoś jestestwa jakościowo wyróżnionego spośród żywych ciał zwierzęcych.

Takie odróżnianie się ma być kolejnym - bardziej elementarnym niż wewnątrzspołeczne rządy represywnej racjonalności i chyba dlatego tym bardziej zideologizowanym i zafałszowanym - przejawem czysto siłowego zaprowadzania porządku. O nieoczywistości naszego wywyższenia ponad świat zwierząt świadczą nie tylko współczesne eksperymentalne potwierdzenia faktu, że zwierzęta komunikują się, są obdarzone inteligencją czy potrafią posługiwać się przedmiotami jako narzędziami (autor nie wspomina, że te sprawy znane były już starożytnym sceptykom); świadczy o tym także „część oddawana im jako bogom we wczesnych kulturach wysokich, jak Azteków czy Egipcjan. Boskie zwierzęta - to te właśnie, które się wyróżniały dzięki umiejętnościom wyższym niż ludzkie [...]” (s. 206). Stąd postulat autora - idący w parze z podkreślaniem (po części za Schmitzem) doniosłości egzystencji cielesnej („Trzeba iść za odczuwaniem cielesnym, za intencjami, które się samoistnie budzą w ciele.”[s. 118]) - by zwierzęta traktować *rzeczywiście* jak równorzędnych partnerów naszego istnienia, by dostrzegać w nich materializację owej wypartej i stłumionej, cielesno-nieświadomej inności w nas samych.

Dlatego nie dziwi już nawoływanie Böhme - przygotowane przez *Dialektykę oświecenia*, ale posuwające się znacznie dalej - do wypracowania wrażliwości innej niż ta kontrolowana przez autonomiczną podmiotowość. Chodzi mu bowiem bardziej o przywrócenie lub odtworzenie form doznawa-

nia, które polegać by miały na poddawaniu się zewnętrznemu warunkowaniu przez określone konstelacje obiektywnych elementów. W ten sposób ograniczone by zostały roszczenia nowożytnej podmiotowości do władzy absolutnej, do sprawczo-nastawczego pod-stawiania, ze-stawiania tudzież przed-stawiania rzeczywistości; zresztą sama ta władza w swym wymiarze techniczno-manipulacyjnej obiektywizacji (panowania zarówno nad przyrodą, jak i nad społeczeństwem) doprowadzać ma jednostkę do uzależnienia od jej wytworów, które przejawia się jako dobrowolne poddawanie się zewnętrznemu sterowaniu, poczynając od zachowań politycznych, a skończywszy na odżywianiu się zgodnie z „unaukowionymi” zaleceniami medyczno-kucharskimi.

I właśnie temu zagubieniu przeciwdziałać winna rehabilitacja nastrojów, czyli owych konstelacji obiektywnych elementów w ich funkcji wskrzeszania uczuciowej więzi człowieka ze światem. Albowiem wbrew pozorom czymś zupełnie innym niż *sterowanie* z zewnątrz jest zewnętrzne *warunkowanie* przez nastroje. Rehabilitacja nastrojów wzbogaciłaby o nowe doznania ludzkie życie i uwolniłaby ludzką wiedzę z tego stanu racjonalistycznego usztywnienia, w którym traktuje się magię i czarodziejstwo jako czyste oszustwo, a świat pogańskich bogów jako rzecz niebyłą i nieważną albo jako projekcję. Pozwoliłaby też na inną ocenę cielesnej realności człowieka. Każdy człowiek ma bowiem swój klimat, współtworzący klimat ogólny, w jakim się ze sobą stykamy” (s. 177). Ważne jest to podkreślanie, że chodzi o *wzbogacenie*, a nie o całkowitą zmianę ludzkiego życia. A zatem odświeżona uczuciowość *nadbudowywałaby* się raczej nad dotychczas dominującą formą samookreślenia. „Iluzją byłoby zrównywać zdolność życia uczuciami z brakiem dyscypliny, uznawać ważność nieświadomego poprzez wyłączenie świadomości, mieszać przyzwolenie na poddanie się biegowi zdarzeń z utratą panowania nad sobą. Raczej jest tak, jak w tezie Marksa: socjalizm można zrealizować tylko wtedy, gdy przejdzie się przez kapitalizm. Nowa ludzka egzystencja uwydatni się nam dopiero na tle zdobyczy oświecenia” (s. 250). Ale nie tylko oświecenia - także innych epok lub kultur (tzn. innych *stanów antropologicznych*), w tej mierze, w jakiej zdolni jesteśmy hermeneutycznie przeniknąć sposoby doświadczania inne od naszego i sensownie wkomponować je w nasze życie (por. s. 230, 252). A możemy to zrobić, ponieważ obcość i inność w istocie odczuwany jako coś własnego, tyle że wypartego w procesie konstytuowania własnej tożsamości (por. s. 248).

Jednak ten, kto wśród kierunków dalszego - zrywającego z dominacją modelu „racjonalności autonomicznej” - kształtowania ludzkiego bycia, sugerowanych przez Böhme, doszukiwałby się drogi religijnej jako opcji równorzędnej, zapoznawałby krytyczny charakter jego „antropologii filozoficznej w ujęciu pragmatycznym”. Jeżeli postawa religijna zasada się na



uznawaniu, że w swym byciu zdani jesteśmy przede wszystkim na *numinosum*, to nie ma dla niej miejsca w granicach takiej antropologii. Wszak uzależnienie tego typu wyklucza nie tylko autonomię, lecz także suwerenność podmiotu „oświeconego”. Wszelkie *sacrum*- a już bóg monoteistyczny w szczególności - żąda wyłączności dla siebie, a z nią bynajmniej nie licuje samoistność podmiotu, który przecież *sam* ma wdawać się w nastroje czy wnikać w odmienność kultur i sposobów życia, by spontanicznie - a przy tym „ekologicznie” - ograniczyć swą „nowożytno-nowoczesną” ekspansywność. Inność za *moją* inność uznać mogę zaś tylko wtedy, gdy nie narusza ona mojej „mojości”, tak jak ja nie naruszam jej „swoistości”, gdy przeto wiem, że pole mojego oddziaływania z nią nie jest już określone przez przemoc.

Toteż ani klasyczny humanizm (usiłujący uchwycić i wyrazić „naturę” człowieka), ani jakiegokolwiek podejście teologiczne nie jest w stanie wytyczyć drogi antropologii przyszłości. Skoro umarł i Bóg (co wiemy od Nietzschego), i „istotny” człowiek (czego z wolna dowiadujemy się od heideggerystów, egzystencjalistów i innych „postmodernistów”, którzy zatroskani marszczą czoła, po czym puszczają się w mętny wir paplaniny), pozostaje zastanowić się, co stanowi o godności człowieka li tylko „istniejącego”; bo nie sposób już pytać o jego ontycznie trwałe „człowieczeństwo”.

Gernot Böhme widzi tę godność w zdolności sprzeciwu, a szerzej: negacji, co potwierdzać ma dwudziestowieczna antropologia i co u zarania naszej cywilizacji Homer wyraził w historii Odyseusza, który przed zemstą Polifema ratuje się nazywając się „Nikim”. Należy tu również współczesny protest przeciw wypieraniu alternatywnych form bycia człowiekiem i przeciw „totalizującym” projektom aksjologicznym. Można się jednak zastanawiać, czy przywracanie ważności tym formom, tym stanom antropologicznym - nawet pizy założeniu, że nie wracamy po prostu do czegoś, co już było, lecz kreujemy nową syntezę - nie prowadzi ostatecznie do zaprzeczenia tak rozumianej godności. Bo wątpliwe, czy rozległa pozytywność akceptowanych („aktywnie” tolerowanych) odmienności pozostawia miejsce na jakiś przyszły sprzeciw, który nie zostałby przez nią „zniwelowany” („wchłonięty”) i nie popadłby przy tym w religijny (zatem z gruntu antyludzki) obskurantyzm, a więc nie wyzbył się - niczym owa synteza - możliwości przeczenia. Trudno natomiast uważać taką czy inną (humanistyczną bądź religijną) postać negacji samego sprzeciwu za najwyższe potwierdzenie ludzkiej godności, która w tym akcie negacji doznawałaby swego „dialektycznego wyostrenia”. Jakoż następstwem takiego *salto mortale* byłaby albo stagnacja etycznej nieokreśloności, albo cisza niebytu. W obu przypadkach bycie człowiekiem zanikałoby.

Rozwiązanie Böhme nie przekonuje. Postuluje on, by przyszłe „postawy etyczne zrodzone w akcie sprzeciwu były w jakiejś mierze postawami

arystokratycznymi, wzorcem dobra uosabianym przez nielicznych. Nosiciele takich postaw nie liczą na aprobatę wszystkich, ale zdani są na uznanie i solidarność co najmniej niewielu, by nie gasły one w zarzewiu, lecz mogły zyskać stabilność etosu” (s. 271). Nie wiadomo, przeciw czemu miałyby się protestować w społeczeństwie wyostrejzonej tolerancji dla odmienności jako wręcz (potencjalnego) składnika nas samych - wyrażenia „bezmiar powodów do protestu” i nieuchronny partykularyzm ruchów protestacyjnych” (s. 271) zakrawają na pustosłowie. A mówienie o postawach arystokratycznych, wzorcach dobra i etosie tchnie stęchłą porzucanych wartości i niezmiennych „istot” antropologicznych.

KAROL MICHALSKI OFM

## SCHODAMI KUCHENNYMI DO FILOZOFII

**Wilhelm Weischedel:** *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen im Alltag und Denken.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag (wyd. 27), 1997, 300 s.

Schody kuchenne nie są zazwyczaj używanym wejściem do domu. Nie są przestronne i czyste, ani odświeżone tak, jak schody frontowe. Są prozaiczne i pozbawione ozdób, czasem trochę zaniedbane. Dlatego też, aby nimi wchodzić, nie trzeba się szczególnie wytwornie ubierać. Wchodzi się nimi takim, jakim się jest, zachowuje się swobodnie. Przecież i tylnymi schodami można dotrzeć do tego samego celu, co przez schody główne: do ludzi mieszkających na górze.

Istnieją różne podejścia do filozofii. Do filozofów można się zbliżać uroczyście: po wypielegnowanych schodach i wzdłuż wyczyszczonej do połysku poręczy. Ale są też tylne, kuchenne schody do filozofii. Również przy odwiedzinach wielkich myślicieli można przychodzić jakim się jest i zachowywać swobodnie. A jeżeli ma się szczęście, można także samych filozofów zastać takimi, jacy są, jeśli nie oczekują właśnie jakiegoś znacznego gościa przy schodach frontowych. Przez tylne schody spotyka się ich bez uroczystego przepychu i dystygowanych manier. Być może, można ich wtedy spotkać jako takich ludzi, którymi rzeczywiście są: z ludzkimi słabościami, a równocześnie z wspaniałymi i poruszającymi próbami wykraczania ponad to, co po prostu ludzkie. Kiedy to ma miejsce, wtedy, oczywiście, wizyta przez schody kuchenne przestaje mieć charakter niezobowiązujący. Wówczas trzeba być gotowym na poważną rozmowę z filozofem.

Wilhelm Weischedel, niezłyjący już profesor filozofii na Uniwersytecie w Berlinie, w swojej książce *Kuchenne schody do filozofii* podejmuje niezwykle interesującą próbę dotarcia do wielkich filozofów i ich myślenia nie przez schody frontowe, którymi zwykło się do nich przychodzić. Schodami kuchennymi usiłuje autor zaskoczyć ich w codzienności.

Czy można mieć dostęp do Arystotelesa, Descartesa, Kanta, Hegla, Heideggera i innych, nie mając typowo filozoficznego wykształcenia? W jaki sposób wyjaśnić zawiłe problemy filozoficzne i pobudzić kogoś do własnych pytań i refleksji, nie posługując się skomplikowaną terminologią filozoficzną? Wilhelm Weischedel odłożył na bok cały natłok uczonej i dostojnej,

lecz trudno zrozumiałej literatury filozoficznej i w 34 rozdziałach przedstawił kwintesencję myśli i dzieła wielkich filozofów. Prezentacji filozofii wielkich myślicieli dokonał autor w tak niekonwencjonalny sposób, że bez trudu można zrozumieć istotę problematyki danego filozofa, a ewentualne skróty i uproszczenia, jakie muszą pojawić się przy tego rodzaju ujęciu, są do zaakceptowania.

Przedstawianie myślenia filozoficznego stoi zawsze przed dwójakiego rodzaju niebezpieczeństwem. Z jednej strony, zbyt uczone referowanie może spotkać się z niezrozumieniem lub niewłaściwym rozumieniem, z drugiej zaś - upraszczająca prezentacja może doprowadzić do naruszenia subtelnej tkanki myśli filozoficznej i jej zbanalizowania.

Może nie zawsze trafne jest w omawianej książce posługiwanie się psychoanalitycznym zabiegiem objaśniania sposobu filozofowania danego myśliciela poprzez jego okoliczności życiowe. To oczywiście nie zmienia faktu, że autor dokonał tu niezmiernie udanego przedsięwzięcia: prostego przedstawienia wielkich filozofów.

*Kuchenne schody do filozofii* prowadzą przez nieznaczące tylko drogi okrężne anegdotycznego wprowadzenia do samego centrum danej filozofii, nie zakładając u czytelnika najmniejszych nawet wiadomości wstępnych. Materiał z dwu- i półtysiącletniej historii filozofii, poczynawszy do Talesa, filozofującego kupca, aż do Ludwiga Wittgensteina, współczesnego piewcy zmierzchu filozofii, zostaje tutaj przedstawiony bez naukowej arogancji i nauczycielskiej autorytatywności, choć za pomocą wszystkich dostępnych środków sztuki przekazu wiedzy.

KAROL MICHALSKI OFM

## Z POWROTEM DO DOŚWIADCZENIA

*Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Herausgegeben von **Jürg Freudiger, Andreas Greaser und Klaus Petrus**. München, Verlag C. H. Beck, 1997, 260 s.

Pojęcie doświadczenia towarzyszy filozofii od jej początków. Już Heraklit i Parmenides domagali się, aby ugruntować przekonanie filozoficzne w zmysłowym spostrzeżeniu jako bardziej niezawodnej formie osiągania wiedzy. W tym naśladował ich Platon. Atomiści usiłowali analizę doświadczenia zmysłowego uczynić problemem teorii poznania, w czym postępował za nimi Epikur. Protagoras natomiast podniósł codzienne doświadczenie do rangi miary wszechrzeczy. Nigdy jednak antyczna filozofia nie zajęła się bliżej i głębiej tym pojęciem. Nie inaczej było w średniowieczu. Spory Tomasza i Alberta Wielkiego z Arystotelesowską charakterystyką doświadczenia jako „wiedzy o tym, co szczegółowe”, doprowadziły do wielu subtelnych, choć kontrowersyjnych wyjaśnień. To było już zwiastunem położenia fundamentu pod wczesnonowożytne dyskusje metodologiczne, które u Bacona doprowadziły do sprzężenia doświadczenia z teorią. To przedsięwzięcie bardziej znane i przekonywujące stało się w epokowych odkryciach naukowych Galileusza i Newtona. Kiedy Kant wyjaśnił warunki możliwości doświadczenia jako warunki możliwości poznania naukowego, wówczas pojęcie doświadczenia nabrało nowego, nowoczesnego znaczenia. Zasadniczo przez Kanta określone pojęcie doświadczenia utrwaliło się w idealistycznej i pozytywistycznej filozofii 19 stulecia. W 20 stuleciu zmieniła się sytuacja, gdy pragmatyczne, fenomenologiczne, a także pozytywistyczne ruchy nadały nowe wymiary dyskusji nad problemem doświadczenia. Pojęcie doświadczenia przybrało współcześnie na znaczeniu, które znacznie przekracza to, które występowało w tradycyjnej filozofii. Etyka i estetyka, hermeneutyka i filozofia egzystencjalna domagają się dla siebie specyficznego pojęcia doświadczenia.

Prezentowana książka *Pojęcie doświadczenia w filozofii 20 stulecia* jest zbiorem tekstów autorów wywodzących się z różnych, niemieckich i szwajcarskich, ośrodków filozoficznych, a wydanym przez grupę pracowników Uniwersytetu w Bem. Jest ona próbą rozjaśnienia tradycyjnego pojęcia doś-

wiadczenia i określenia jego możliwych granic znaczeniowych na tle współczesnego myślenia filozoficznego.

Lutz Dannenberg, autor pierwszej części, na licznych przykładach z historii filozofii nauki usiłuje pokazać, w jakiej relacji występują do siebie doświadczenie i teoria, i jakie historyczne implikacje posiadają współczesne spory na ten temat. Bezpośrednim nawiązaniem do tego jest kolejny tekst Nikolaosa Avgelisa, który rozważa udział Poppera, Kuhna i Lakatosa w kształtowaniu się współczesnej filozoficznej teorii nauki. Autor trzeciego rozdziału, Alex Burri, toczy spór z Quine'a krytyką dogmatów empiryzmu, opowiadając się za wyważonym realizmem w teorii poznania. Czwarta część, autorstwa Hansa Alberta, dotyczy teorii doświadczenia filozofa Wolfganga Röda, związanego z Uniwersytetem w Innsbrucku, będącego rzecznikiem tak zwanego transcendentálního realizmu, w którym doświadczenie okazuje się jako wynik wyjaśnienia podstawowych struktur biologicznych rozumianych ewolucyjnie. Następny, piąty rozdział, autorstwa Jürga Freudigera, jest dyskusją z tekstem W. Röda *Doświadczenie i refleksja*. W rozdziale szóstym Eduard Morbach analizuje Husserlowską teorię doświadczenia, to znaczy, związek doświadczenia z teorią oglądu istoty. Annemarie Pieper, autorka siódmej części, referuje pojęcie doświadczenia w filozofii egzystencjalnej, którego źródłowego znaczenia dostarczyli Kierkegaard i Nietzsche, a które u Heideggera, Jaspersa, Sartre'a i Camusa zacieśniło się do rozmaitych sposobów doświadczenia egzystencjalnego człowieka.

Do ostatniej części zbioru należą rozdziały odnoszące się do dyscyplin filozoficznych, w których pojęcie doświadczenia odgrywa centralną rolę. Tak więc w ósmym rozdziale Jens Kullenkampff odpowiada na pytanie: co czyni doświadczenie estetyczne tak specyficznym typem doświadczenia? Andreas Graeser w dziewiątym rozdziale podejmuje problematykę z kręgu rzeczywistości wartości i poddaje pod dyskusję pytanie: czy istnieje specyficzne moralne doświadczenie i co ono oznaczałoby filozoficznie? Autorem dziesiątego rozdziału jest Klaus Petrus, który analizuje założenia doświadczenia hermeneutycznego w sensie Gadamerowskim. Ostatni, jedenasty rozdział, w opracowaniu Jean-Claude Wolfa, dotyczy omówienia pragmatyzmu współczesnego amerykańskiego filozofa, Richarda Rorty.

Omawiana książka ma na celu przemyśleć na nowo bogate spektrum znaczeniowe pojęcia doświadczenia. Niewątpliwie prezentowany zbiór nie omawia wszystkich możliwych aspektów tego złożonego pojęcia. Niemniej jednak jest wystarczająco inspirujący, aby lepiej zrozumieć doświadczenie w jego zróżnicowanych znaczeniach. Można dodać jeszcze, że przedstawiana książka jest swego rodzaju wprowadzeniem do filozofii współczesnej.

JADWIGA MIZIŃSKA

## STRZASKANE OKULARY I SZKŁA KONTAKTOWE

**Alina Motycka:** *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia.* Wrocław, Wydawnictwo Leopoldium Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998, 176 s.

Jeżdżąc przez wiele lat na wakacje do Osówka, miałam sposobność przyglądać się obrazowi, który za każdym razem działał na mnie wstrząsająco i przygnębiająco. Przedstawiał bowiem most wybudowany ponad rzeką, stabilny po obu brzegach, ale straskany pośrodku. Dwa ocalałe fragmenty, poszarpane na końcach, wyglądały jak wyciągnięte ku sobie ramiona, które jednak nigdy nie będą mogły się połączyć. Tęsknią nawzajem ku sobie, ale - beznadziejnie. Dopiero niedawno dowiedziałam się, iż była to kopia sporządzona przez gospodarza, nieżyjącego już Henryka Wydrę, obrazu van Gogha.

Widok ten przypominał mi się zawsze, ilekroć, głównie za sprawą Aliny Motyckiej, zastanawiałam się nad zagadką przejścia (przeskoku?) od starej teorii do nowej. Problem ten ujmowała ona w formułę „ $T^1 \rightarrow T^2$ ”, przy czym nad strzałką pośrodku, pomiędzy wiadomymi  $T^1$  oraz  $T^2$ , zawisał znak zapytania. Niewiadoma  $X$  sygnowała tu zarówno naszą niewiedzę o sposobie przechodzenia od konkretnej, przestarzałej teorii (bądź paradygmatu) do - również konkretnej, nowej, wypierającej dawną, jak również - niewiedzę co do charakteru owej niewiedzy.

Nie wiedzieliśmy, c z e g o nie wiemy: czy tylko nie znamy metody rozwiązania problemu tego oto przejścia, czy też - szyfru tajemnicy przeskoku w ogólności?

Za każdym razem, kiedy w historii nauki (kultury) zmieniał się raptownie jej paradygmat, często wywracając na nice poprzedni sposób hierarchizacji i wartościowania zjawisk, a także ich badania, społeczność odczuwała i wiedziała, iż jest już gdzie indziej, nie zdawała sobie natomiast sprawy, jak to się stało, że się tu znalazła. Nie przyprawiało to o ból głowy tych, którzy tego skoku dokonywali, ani też tych, którzy z niego odnosili korzyści: twórców i użytkowników owoców ich dzieł, obojętnie zresztą, z jakiej dziedziny: nauki, sztuki, religii, techniki, polityki itd. Zawsze wszak znajdowały się osoby, które fascynowała, zachwycała i niepokoiła tajemnica twórczości. Jej samej, jako procesu czy też aktu olśnienia, które w przeciwieństwie do innych psychicznych fenomenów „równie rozdzielonych” po kartezjańsku

wszystkim ludziom, jawi się jego osobliwość, wyjątek, dar, a może wręcz łaska przypadająca nielicznym wybrańcom.

Mnożyły się różne teorie twórczości, które z jednej strony miały zaspokajać ciekawość ogółu, z drugiej - zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, uprzystępniać i upowszechniać, niejako demokratyzować tę arystokratyczną właściwość umysłu. Szczególnie zaś, od kiedy homo faber został zepchnięty w cień przez model homo creator (co w sztuce najnowszej odbiło się pomysłem, iż każdy może być twórcą, choćby w mikroskali). Ponadto zainteresowanie fenomenem twórczości wzmoгло się w związku z wynalazkiem „maszyn myślących”, co natychmiast sprowokowało utopie konstruowania „robota umysłowego”, który co najmniej dorówna człowiekowi w jego zdolnościach kreacyjnych. Trend ten zaowocował powstaniem h e u - r y s t y k i, specjalnej nauki (już nie amatorskiej) o zachowaniu i myśleniu twórczym. I, paradoksalnie, kiedy już coraz więcej wiedzieliśmy o twórczości, potrafiąc tę wiedzę wcielać w praktyczne, techniczne imitatory twórczego myślenia, kiedy komputery znalazły się na wyposażeniu większości cywilizowanych społeczeństw, nagle, pośród owych Myślących Maszyn, sam człowiek popadł w umysłowy paraliż i bezwład.

Okazało się bowiem, iż postępowanie w rozpowszechnianiu i przetwarzaniu informacji, zatem - twórczość „pierwszego rzędu”, doprowadziła do k r y z y s u, totalnej dezorientacji, regresu na poziomie twórczości „drugiego rzędu”. To tak, jakby ktoś, znalazłszy się na rozdrożu i poszukujący drogi do upragnionego celu, zobaczył kilkanaście drogowskazów z napisem „Twój cel”, z których każdy pokazywałyby inny kierunek. Obecny kryzys kultury, którego częścią jest kryzys nauki, ma postać nadmiaru. Bardziej zbytku, niżli braku. Tyle tylko, że owe zbytkowe, nadmiarowe dobra, zaspokajające potrzeby g ł o d u (w tym - głodu informacji), są „niejadalne” z uwagi na głód sensu.

Przywołany na początku widok strzaskanego mostu obrazuje właśnie stan duchowy człowieka, który nie może dopatrzeć się ciągłości przebytej przez siebie drogi. Nie wie, jak się znalazł na drugim brzegu, ani też - po co. Czuje się więc nieswojo, nie u siebie, bo zapomniał, dlaczego w ogóle wyruszył z przytulnego domu. Skacząc przez wyrwę w moście, doznał amnezji. Podwójnej, jako że nie pamiętając celu wyprawy, ani powrotnego adresu, pochłonięty jedynie poruszaniem się do przodu, nie bardzo już wie, kim sam jest.

Rozpatrywana w licznych książkach i rozprawach Aliny Motyckiej zagadka przeskoku od dawnej do obecnej teorii, od starego do nowego paradygmatu uprawiania nauki, bez trudu da się uogólnić także na przeskoki od jednej do następnej kulturowej epoki. Istotą przeskoku, zarazem jego błogosławioną i fatalną cechą jest to, iż skaczący znajduje się przez jakiś czas w powietrzu. Dla człowieka, istoty ziemskiej, właściwym sposobem



poruszania się po ziemi jest kroczenie. Podczas gdy jedna noga odważnie odrywa się od ziemi, druga stoi na niej twardo. S k a c z ą c doznajemy zarazem uczucia lekkości i szybkości, jak i - niesamowitości wskutek udawania tego, czym się nie jest, tj. istoty latającej. Zbyt długie przebywanie w nieswoistym żywiole powoduje utratę mocy. Odnajdujemy ten prafe-nomen w starożytnym micie Anteusza, który wiedział, że warunkiem zwycięstwa w walce z Heraklesem jest coraz to dotykanie ziemi, Gai - matki, która go zrodziła i gotowa jest go zawsze jako syna wspierać.

Główna jej teza bowiem głosi, że aby przezwyciężyć ów kryzys, to jest - aby zrozumieć naturę nagłego skoku międzyparadygmatycznego (skoku, który jest, z jednej strony, zachowaniem ciągłości na poziomie samego istnienia nauki, z drugiej jednak - jej zerwaniem, na poziomie samowiedzy nauki), należy odwołać się do „starszego pokładu”. To znaczy - takiego, archeologicznego pokładu kultury, czy też - człowieczeństwa, w którym wolno zasadnie upatrywać ciągłość i stałość. O ile domeną postępu teorii, tak w aspekcie merytorycznym jak i metodologicznym, jest świadomość, to ona także jest „winna” kryzysów. Albowiem „pochód myśli” natyka się - w zamierzonym poszukiwaniu prawidłowości, na nieoczekiwane i nieprzewidywane anomalie. To tak, jakby grzybiarz, wyruszywszy do lasu po prawdziwki, niechcący nabierał też szatanów, które kształtem i postacią przypominają te pierwsze, ale naprawdę nimi nie są. Z chwilą, gdy obszar anomalii zaczyna przerastać obszar normy, koniecznym staje się włączyć obydwie gatunki „prawdziwych prawdziwków” i „nieprawdziwych prawdziwków” do takiej klasyfikacji, która spojrzy na nie niejako z wyższego piętra i pozwoli wykazać, że po odpowiednim przyrządzeniu jedne i drugie mogą być pożywne. Tak, jak to czyni po amatorsku Olga Tokarczuk w swojej książce *Dom dzienny, dom nocny* (Wałbrzych 1998), zamieszczająca tam przepisy - wypróbowane na sobie - na potrawy z „niejadalnych” grzybów, w tym muchomorów. Wystarczyło podważyć sugestie zawarte w nazwach, a także - uprzytomnić sobie istotę „grzybowatości” - to, że ostatecznie sprzyjają one życiu, choć żywią się jego rozkładem, aby przejść mimo nad konwencją tego, co jadalne i niejadalne. Na to wszakże potrzeba odwagi, ogromnej wyobraźni, a nade wszystko wczucia się, nieomal empatycznego - w „grzybowatość” jako taką.

Przy całej odległości gatunkowej i stylistycznej, dwie te książki, napisane przez dwie niekonwencjonalne autorki, bardzo bliskie są sobie duchem. Obydwie bowiem przekraczają „granice przyzwoitości” narzucane przez standardy (czy też raczej - stereotypy) dawno nie wietrzone i nie trzepane. W obydwu przypadkach zakwestionowaniu ulegają komunały zastygłej myśli racjonalnej, a właściwie takiej, która samą siebie objawia jako racjonalną, grożąc ośmieszeniem wszystkiego, co się będzie od niej różnić.

Alina Motycka, proponując odświeżenie myśli w kryzysie, tak, by wzniosła się ona ponad myśl kryzysową, nawołuje do włączenia w tym celu kategorii nieświadomości zbiorowej. Nabiera ona nieoczekiwane nowych funkcji i znaczeń w zestawieniu z teorią chaosu. Szokująco dla scjentyisty (i - metascjentyisty) okazuje się bowiem, iż ze skrzyżowania tych pojęć, które dotąd roztaczały wokół siebie aurę czegoś negatywnego (nieświadomość = brak świadomości, chaos = brak porządku!), rodzi się coś ożywczego i pozytywnego. Mianowicie chaos, jawiący się jako nadmiar porządków (w liczbie mnogiej) albo - jako przewaga anomalii, po jakimś czasie sam z siebie zaczyna wskazywać na szczególny „porządek w sobie”. Ażeby go uchwycić i zwerbalizować, konieczne staje się odwrócenie się od znanego i bezpiecznego, ale już nieadekwatnego sposobu porządkowania. Zazwyczaj lękamy się porzucić stary dom, nim nie zbudujemy nowego - lękamy się bezdomności, także myślowej. Alina Motycka proponuje wyjście odważne i bezpieczne zarazem. Mianowicie - schronienie się na ów czas przejściowy w domostwie dla wszystkich. W swego rodzaju praojczyźnie wszelkiego myślenia i wszelkiej świadomości, jaką jest nieświadomość zbiorowa, zakłęta w mitach, metaforach i symbolach. Przetrwiała ona bowiem wszelkie zmiany powierzchniowe i przeprowadziła gatunek *homo sapiens* od starożytności do współczesności. W historii ludzkości zmieniały się wprawdzie figury myślowe, style myślenia, paradygmaty, wzory kultury, natomiast mity wcielające mądrość doświadczenia anonimowych pramilionów, pozostawały wciąż takie same. Ich niepodatność na upływ czasu pozwala nabrać zaufania, iż są one jedynym czynnikiem *constans*. Strumień świadomości, nie wiadomo nawet jak wartki i rwący, musi wszak być ujęty w koryto, aby rzeka zachowała tożsamość.

Sytuacje kryzysowe (w nauce i w ogólności, jako takie), dotąd postrzegane jako coś deprymującego, mogą być teraz ujrane w nowej funkcji. Mianowicie, już nie po prostu jako przeszkody, ale jako podpowiedzi. Takie oto: *skoro nie możesz iść dalej po dotychczasowej drodze, przystań, odwróć się za siebie w stronę domostwa, skąd wyszedłeś w świat, przypomnij sobie skąd idziesz. Wejrzyj przy tym w siebie - tam, w pokładach pamięci, dziedzictwa przodków, znajdziesz wskazówkę, jak wybrnąć z pomieszania.*

W pierwszej chwili może się wydawać, że oznacza to regres - całe to odwracanie się, zawracanie i cofanie. Naprawdę tak nie jest. Triada A. Motyckiej CHAOS - REGRES - MIT stanowi raczej wzbogacenie modelu rozwoju. Osiągnięte przez wątek pogłębienia samowiedzy, tyle, iż nie „wzwyż” a „w głąb”. W istocie niezmiernie wyrafinowana, wręcz wybujała metodologia, często jest pancerzem, hełmem dla myśli. „Zakuwa głowy”. Wielkie odkrycia, oryginalne pomysły rodzą się na świeżym powietrzu. Maria i Piotr Curie na swoje najlepsze pomysły wpadali najczęściej wówczas, gdy w

przerwie pracy spacerowali wokół szopy. Wokół szopy - właśnie dochodziło do nich mnóstwo bodźców i skojarzeń, wzbranianych przez reguły „czystej myśli” obowiązujące w laboratorium.

Otwarcie się na tego rodzaju „wietrzenie” umysłu ma sens, gdy przyjąć za Jungiem, jak to czyni A. Motycka, że istnieje wokół świadomości „krąg opiekuńczy” nieświadomości - skarbnica praobrazów, symboli, mitów. Wszystkie one świadczą o sensie, ładzie, kosmosie, wszechobejmujących, ponadczasowych objawach Porządku. Z takiej perspektywy to, co tu i teraz wydaje mi się chaosem (lub zgoła nim jest), to jedynie wyspy na Oceanie Logosu. Nieświadomość, niczym taki właśnie Pacyfik, Ocean Spokojny, otacza nasze Wyspy Niepokoju. Przy tym, jej najcenniejsze skarby: jedność, bezczasowość, nieskończoność, utwierdzające sens, są stale w zasięgu naszej przestraszanej i wytrąconej z równowagi, młodej świadomości. Każdy z nas jest włączony do dziedzictwa gatunku, zawiera je w samym sobie. Tylko młodzieńcza dezynwoltura hiperracjonalizmu każe nim pogardzać czy go odrzucać

Książka A. Motyckiej, zestawiająca w tytule pojęcia na pozór jaskrawie sprzeczne, w moim przeświadczeniu stanowi fenomen niezwykle, tak w krajowej, jak i światowej literaturze z zakresu filozofii nauki. Jest odkrywczą i poruszającą, otwiera nowe horyzonty. Nade wszystko - jest odważna. Jej zawartość może inspirować nie tylko filozofów nauki, ale też - filozofów kultury. Można od niej datować etap zdrowienia po przesileniu. Autorka z „kryzysowej choroby” uczyniła ważką i pouczającą lekcję. Tę, iż „choroba”, podobnie jak „zdrowie”, jest fenomenem czegoś ogólniejszego - życia. Dla zachowania, wzmocnienia i zrozumienia, czym jest życie (w tym też - życie nauki), potrzebne jest doświadczenie jednego i drugiego stanu. Po to choćby, by nauczyć się przechodzić przez choroby i od nich mądrzeć. Cenić choroby, owe rzekome anomalie, jako nieuchronny skądinąd stan, w którym zaczynamy widzieć zdrowie „od podszewki”.

Nie wątpię, że praca Motyckiej odbije się rozległym echem. Czytając ją ma się odczucie, że zamiast, jak dotąd po płaszczyźnie, zaczynamy się poruszać w sferze. Kierunek „do przodu” staje się wówczas równie ważny, jak „wstecz”, a „do góry” tak, jak „do dołu”. Penetrowanie świata staje się nierozłączne z penetrowaniem siebie. To ostatnie - z uznaniem, że jest się jedynie częścią wielkiej, rozległej całości, mądrości anonimowej nieświadomości. Ja staję się tym, kto jest w stanie ją wskrzesić, pozwolić, by dla mnie i przeze mnie ożyła.

Niewykluczone, iż wielu poczuje się dotkniętych przez takie „pomniejszenie” swojej roli „Ego Cogito”. Leczą, z drugiej strony, wiedza o niewiedzy, świadomość podświadomości, daje poczucie współzawodnictwa w ojczyźnie myślących, braterstwa i solidarności z nimi, także i zwłaszcza - z tymi

z przeszłości. Uczy mądrej pokory, oducza głupiej nonszalancji, pychy i zarozumiałości.

W myśleniu autorki spotkały się, zdarzyły i stopiły w jedno wątki z różnych, odległych od siebie koncepcji: fizykalnych, psychologicznych, socjopoznawczych itp. Z tej hybrydy wyrosła spójna i pełna polotu idea światowego wykorzystania... archetypów nieświadomości. Ma ona nieprzewidywalną, nieogarnioną jeszcze moc inspirowania. Dla mnie osobiście najcenniejsze w książce są dwie idee: o konieczności przywrócenia należnego miejsca metafizyce w filozofii nauki oraz - restytuowania duchowości w kulturze. A także - powtórka z nauk Leibniza: „cofamy się, by skoczyć wyżej”. Autorka wielokrotnie wykorzystuje metaforę „strzaskanych okularów” po to, by zobrazować sytuację zmiany pomiędzy następującymi po sobie sposobami myślenia, teoriami, paradygmatami. Proponuję, by wypróbować inne porównanie, mianowicie do szkielek kontaktowych. Choć i one wpływają na sposób widzenia rzeczy, ich właściciel, zmuszony do ciągłego ich zdejmowania, oczyszczania i powtórniego zakładania, tym samym ma sposobność, aby uświadomić sobie, że i bez nich także postrzega świat. Wprawdzie przymglony, ale oczywisty.

Natura wyposaża człowieka w narząd wzroku, który działa nieświadomie i bezwiednie, zawsze. Niekiedy trzeba go sztucznie wyostrzyć za pomocą dodatkowych urządzeń optycznych. Ktoś, kto często je zakłada i zdejmuje, wymienia i oczyszcza, łatwiej pamięta o ich instrumentalnej funkcji. Jest przeto bardziej odporny na „hipnotyzację” będącą konsekwencją faktu, iż „okulary” dobiera nam lekarz raz na całe lata, a więc ktoś inny.

W ujęciu Aliny Motyckiej kryzysy widzenia nabierają pozytywnych treści. Oprócz faktu, że chwilowo powodują dezorientację w rzeczywistości zewnętrznej, uprzątniają bowiem również, iż żyjemy także w rzeczywistości wewnętrznej. Ta zaś, podświadomość, zbiorowa mądrość pokoleń, dostarcza środków, aby wybrnąć z chaosu i z lepszym niż dotąd skutkiem objąć nowy, rozszerzony horyzont świata. Ponadto tego rodzaju przypomnienia uczą szacunku dla metafizyki, dla duchowości będącej oparciem, fundamentem wówczas, gdy kruszy się ściany gmachu „czystej myśli” teoretycznej.

Gościwie polecam lekturę książki *Nieświadomość a nauka* tym wszystkim, których zmęczyły jałowe lamente nad kryzysem.

JADWIGA MIZIŃSKA

## UKŁADANIE SIĘ Z LOSEM

**Teresa Borowska:** *Pedagogia ograniczeń ludzkiej egzystencji*. Warszawa, Wydawnictwo IBE, 1998, 223 s.

Bestsellery naukowe także istnieją. Pojawiają się wprawdzie dość rzadko wśród zwyczajnej „naukowej produkcji” (słusznie zresztą tak nazywanej), i są niby malowane ptaki pośród szarych wróbli. Jednakże wystarczy odrobina czytelniczego smaku, by je wyłowić. Nierzadko łatwiej uczynić to niespecjalistom aniżeli kolegom po fachu, obciążonym schematami, kryteriami oraz językowymi stereotypami danej dziedziny. Utrudniają one dostrzeżenie autentycznego odkrycia, które ze swej istoty owe przyzwyczajenia łamie i przekracza. Za tego rodzaju naukowe wydarzenie, implikacje którego sięgają daleko poza rodzimą dyscyplinę autorki i mogą mieć niebywale ważne znaczenie dla całej humanistyki, uważam książkę Teresy Borowskiej *Pedagogia ograniczeń ludzkiej egzystencji*. Pomimo tytułu sygnalizującego pedagogiczne wykształcenie i także nastawienie autorki, jej praca jest niezwykle inspirująca przede wszystkim dla filozofa.

Pod dość enigmatycznym tytułem, stanowiącym ukłon w stronę specjalistycznego żargonu, skrywa się problematyka uniwersalna, bliska zatem jednocześnie filozofii oraz myśleniu i doświadczeniu potocznemu. Chodzi mianowicie o ludzkie postawy wobec Losu. Losu, który jest przezroczysty, niewidzialny w sytuacjach typowych, zwyczajnych, kiedy nam się wszystko układa pomyślnie, a który ujawnia się z całym swoim okrucieństwem i bezwzględnością w momentach życiowej katastrofy. Przy tym „katastrofa” może przyjmować dwa oblicza: nagłego porażenia nieszczęśliwym wypadkiem, rujnującym normalny bieg życia i powodującym zapadanie się jego ofiary w rozpacz i beznadziejność, albo na odwrót, nagłego sukcesu powodującego wyniesienie jego wybrańca na zawrotne wyżyny, gdzie czuje się zdetonowany, nieswój, zdezorientowany i także jakoś nieszczęśliwy. Oryginalność i wielka pomysłowość, rzec by można myślowa odwaga i fantazja T. Borowskiej wyraża się bowiem w tym, iż biorąc na warsztat postawy wobec Losu, przełamuje stereotyp „situacji granicznych” jako nieoczekiwanego i skrajnego nieszczęścia. Zestawia je bowiem z drugą skrajnością: postaw w stosunku do równie nieoczekiwanego „szczęścia”. Zatem bada reakcje zarówno na „ślepe ciosy”, jak też na „uśmiechy” Losu. Już sam fakt wprowadzenia

tematyki Losu na forum nauki, w tym wypadku pedagogiki, jest niemalym tytułem do chwały. Zazwyczaj przecież pedagogika ogranicza się do uwzględniania pewnego tylko aspektu egzystencji i tego, jaki jest związany z kształceniem, nauczaniem i wychowaniem, pojmowanymi jako socjalizacja i kulturacja, wprowadzanie młodych generacji w dorosłe życie, pod kątem przystosowania do jego wymagań. Z miejsca odcina pedagogikę (jednocześnie: jako teorię i praktykę) od tego wymiaru, który, różnie nazywany: noetycznym, duchowym czy transcendentnym, nigdy na dobrą sprawę nie daje się ani wypełnić ani zagłuszyć.

Pomijany milczeniem, niedoceniany, zapominany, albo zgoła wykpiwany, ów szczególny wymiar daje o sobie znać dotkliwie i boleśnie właśnie w kryzysach i katastrofach. Obiegowa mądrość głosi: Jak trwoga, to do Boga". W ustach sceptyka, agnostyka czy ateisty brzmi to ironicznie. Można tę sentencję wszakże odczytać jako nieocenający opis pewnej reguły behawioralnej mówiącej o tym, iż w sytuacjach niebezpieczeństwa, zagrożenia, bądź już zrealizowanego nieszczęścia, wręcz wybucha dramatyczna potrzeba „dopasowania” do nich jakiegoś sensu. Wyjaśnienia sobie przez „ofiara” Losu, dlaczego on dotknął właśnie ją oraz odczytania sensu tego wydarzenia, czyli odpowiedzi na pytanie: po co tak się stało? Jak wkomponować zdarzenie nieoczekiwane w tok „normalnego” życia, aby móc uchronić i zachować poczucie tożsamości sprzed i po zajściu katastrofy? Instancja odwoławcza, jakiej nie można się dopatrzyć w samym życiu (które wszak niczego takiego nie zapowiadało) przesuwają się wówczas samoistnie w wyższe regiony. Dla osób wierzących adresatem żalu, pretensji i rozgoryczenia, ale także nadziei i pragnienia pociechy, staje się Bóg. Inni przywołują bezosobowe, ale także zawsze „pozaświatowe” instancje. Tajemniczy „czynnik X”, oskarżany, obwiniany bądź błogosławiony za nagły zwrot w życiu jednostki, przyjmuje wielorakie nazwy. Jeśli owemu „czynnikowi X” nadamy ogólne miano Losu, to w różnych kulturach i różnych epokach odnajdziemy jego obecność pod pseudonimami: Fatum, Opatrzności, Fortuny, Hazardu, Konieczności Historycznej, Ananke itp. (por. Jadwiga Mizińska: *Los - błogosławiona nagłość*, Lublin 1999). I otóż właśnie na Los (nie wymieniając nawet tego pojęcia) T. Borowska wskazuje jako na element, który należy koniecznie uwzględnić, jeśli pragnie się poważnie, na serio traktować działalność pedagogiczną.

Chociaż autorka nie mówi tego wprost, obecny stan edukacji, najszerzej pojętej kultury pedagogicznej, jest zastraszający. Przynajmniej w Polsce żadna z instytucji edukacyjnych, na czele ze szkołą i rodziną, nie przygotowuje ani do życia (stąd niezbędność reformy) ani do przyjmowania i znoszenia, do radzenia sobie z Losem! O ile świadomość tej pierwszej ułomności jest powszechna i już czyni się próby uwspółcześnienia szkoły - co zresztą angażuje społeczne emocje i szeroką dyskusję - o tyle ta druga w ogóle nie-

mal nie istnieje. Nie spotkałam się (sama zajmując się zagadnieniami Losu, por. J. Mizińska: *Uśmiech Hioba. Filozoficzne troski współczesności*. Lublin 1998), aby ta problematyka absorbowała jakąkolwiek dyscyplinę poza filozofią. Przy czym sama filozofia traktuje ją raczej peryferyjnie. Toteż z ogromnym zaskoczeniem i radością natrafiłam w omawianej pracy na rysunkowy, schematyczny model losu pojedynczego człowieka (por. s. 63). Jestem przekonana, iż stanowi on *novum* w światowej, być może, skali. Odkrywczę są zwłaszcza poszczególne, wyodrębnione przez autorkę, jego następujące komponenty: rzeczywisty los człowieka, los człowieka widziany przez niego subiektywnie, los możliwy, granice losu nieuchronnego. Model ten, w którym rozczłonkowane zostały pasma, zazwyczaj tak w myśleniu nieuczonym, jak i filozoficznym, zlewające się w kompleksowy syndrom Losu, dał T. Borowskiej podstawę do sformułowania najważniejszej hipotezy badawczej: „Podstawowym zadaniem jest przygotowanie człowieka do tego, by budując swój los rzeczywisty, przesuwiał go w kierunku losu możliwie optymalnego; by los rzeczywisty stawał się losem optymalnym. Aby to osiągnąć, należy: po pierwsze uświadomić człowiekowi, że niektóre ograniczenia mają charakter tylko pozorny, po drugie - istnieją takie ograniczenia obiektywne zewnętrzne (jak pokazują najnowsze badania genetyczne), także wewnętrzne (które człowiek może) będzie w stanie częściowo zmienić, po trzecie - tworząc swój los, człowiek musi liczyć się z ograniczeniami obiektywnymi zewnętrznymi i wewnętrznymi, których zmienić nie może.” (s. 66)

Same te pojęciowe dyferencjacje („los możliwy”, „los rzeczywisty”, „los optymalny”) mogą wnieść wiele do filozoficznych dyskusji. Rozgrywają się one pomiędzy dwoma biegunowymi stanowiskami: fatalizmem i heroizmem, między pesymistami uznającymi nieuchronność Losu (zwykle złego) a optymistami, wierzącymi, że każdy jest w stanie swój Los kształtować. Skorzystanie z przytoczonych precyzacji T. Borowskiej z miejsca pozwoliło by na możliwość rozmowy pomiędzy fatalistami a zwolennikami postawy *homo creator*, niczym nie ograniczonego jakoby w swych zamierzeniach, sądzącego, że wola i rozum sprzymierzone ze sobą potrafią przeobrażać świat na kształt ludzkich marzeń.

Wracając jednak do pedagogiki (którą autorka wołałaby widzieć w przyszłości jako pedagogię), powiedzmy, iż mogłaby ona znaleźć zarazem antropologiczny, aksjologiczny i filozoficzny fundament, na brak którego ciągle cierpi, w tym właśnie, że ma ona i może (i powinna!) przygotowywać ludzi do „kreowania przyszłych sytuacji” (s. 66), a nie, jak do tej pory, zaledwie przyuczać do sytuacji zastanych. Lwia część pracy ma charakter empiryczny. I pod tym względem jest ona z gruntu nowatorska. Autorka wybrała bowiem do swych badań (prowadzonych równolegle w Polsce i w Szwecji) trzy grupy osób: 1) reprezentujących „normę” (studenci), 2) reprezentujących odchy-

lenia od normy w kierunku nieszczęścia” (ludzie z nowotworami, z porażeniami kończyn, matki dzieci upośledzonych) oraz 3) reprezentujących odchylenia od normy w kierunku „nadzwyczajnego szczęścia” (ludzie materialnego sukcesu, gracze komputerowi).

T. Borowska zastosowała naraz kilka metod badawczych: skalę M. Rokeacha, Skalę Preferencji K. Popielskiego, Skalę PIL J. C. Crumbaugh i L. T. Maholicka oraz własną Listę Wyborów. Materiał uzyskany tą drogą został poddany wielorakiej analizie, wyniki której uwidoczniono zarówno na wykresach graficznych, jak też w zwerbalizowanych wnioskach i bogatych w treść konkluzjach. Co chwila przy tym napotykały się na zdumiewające stwierdzenia, bezpośrednio wynikające z danych liczbowych i opisowych. Wymienię zaledwie kilka: okazuje się, na przykład, że podczas gdy choroba nowotworowa odbiera wszystkim chorym sens życia, to matki dzieci upośledzonych, na odwrót, utwierdzają się w tym sensie - znajdując go w opiece nad kalekimi dziećmi.

Podobnie bulwersujące są wyniki uzyskane z badań nad ludźmi sukcesu: otóż nie wykazują one w ogóle przywiązania do wartości noetycznych (duchowych), a sens życia upatrują w pomnażaniu dóbr materialnych, nierzadko nie znajdując i w tym satysfakcji. Niezmiernie interesujące są też badania nad graczami komputerowymi, których, nawiasem mówiąc, nie wiadomo gdzie zaliczyć: do szczęściarzy, czy też do nieszczęśników. Zanurzając się w rzeczywistości wirtualnej, w świecie natychmiast „spełnianej” iluzji, stają się oni sprawni w kierowaniu losem innych, jednocześnie popadając w totalną bezwładność w stosunku do losu własnego. Z żalem muszę poprzestać na przywoływaniu nielicznych jedynie przykładów, które obalają obiegowe przeświadczenia, że zdrowi i bogaci są predestynowani do szczęścia, zaś chorzy i biedni do nieszczęścia. Zwłaszcza fenomen matek upośledzonych dzieci, które pod wpływem owej życiowej katastrofy (jak mogłoby się wydawać), odzyskują sens egzystencji w miłości i staraniach, opiece nad dzieckiem, podważają ów stereotyp. Okazuje się, iż to, co bywa postrzegane jako wydarzenie fatalne, jest w stanie uruchamiać w ludziach im samym nieznane pokłady inicjatywy, siły i duchowej mocy.

T. Borowska empirycznie potwierdza tezę twórcy logoterapii i autora *Homo potiens*, że choroba, kalectwo, upośledzenie mogą spowodować w ludziach erupcję swoistej „woli mocy”. Stać się „drogą do nawrócenia”, „drogą do nieba” (s. 141). Nie chodzi tu wyłącznie o nawrócenie religijne, ale też o zawrócenie z błędnej lub rutynowej „drogi życia”, prowokując do wkroczenia na wąską i stromą ścieżkę samodoskonalenia poprzez pomoc i poświęcenie dla innych. Rzecz w tym, iż takie spontaniczne przeobrażenia wewnętrzne dokonują się niejako samoczynnie. Ani system wychowawczy, ani współczesna konsumpcyjna kultura nie uczy nas aktywnego radzenia



sobie z nieszczęściami, wypatrywania w nich okazji do rozwoju i wewnętrznego doskonalenia. Na ogół dzieje się przeciwnie. Szkoła i rodzina nastawione są w Polsce raczej na chronienie przed trudnościami, omijanie ich, konformizowanie młodych ludzi. Są oni ofiarami ułomności tych instytucji, cierpią na aleksytnię - nieumiejętność wyrażania własnych uczuć oraz odczytywania uczuć u drugiego człowieka.

Współczesna kultura w ogólności cierpi na to kalectwo: woli mówić o emocjach aniżeli o uczuciach. Generalnie zaniedbuje tzw. uczucia wyższe, które wiążą się z uruchomieniem w człowieku jego jaźni, czyli pierwiastka ukierunkowanego metafizycznie, transcendentnie. W tej zaś sferze rozstrzygają się sprawy związane z Losem.

Ostateczną konkluzją z lektury *Pedagogii ograniczeń ludzkiej egzystencji* jest dla mnie ta, iż współczesna edukacja stanowiąca narzędzie dzisiejszej kultury, konsumerskiej i przyzwalającej, dopuszcza się drastycznych zaniedbań w kształtowaniu woli, odwagi, hartu ducha, umiejętności radzenia sobie z przeciwieństwem losu, ale także - radowania się jego darami. Preferuje model człowieka jako kunktatora i *homo destruens*, człowieka niszczyciela, wiecznie niezadowolonego, uciekającego od trudności, tchórzliwego i przestraszonego.

T. Borowska, nie eksponując tego smutnego obrazu, jakkolwiek rysuje się on dostatecznie wyraźnie w jej badaniach, skupia się raczej na projektowaniu ideału *homo construens*, człowieka budującego. Budującego, nade wszystko, siebie samego. Nie z „czystego surowca” powodzenia i życiowego sukcesu, ale z „wybrakowanego materiału” własnych klęsk. Na tle rozległej i dominującej aktualnie literatury postmodernistycznej, tak z dziedziny filozofii, jak i pedagogiki, praca T. Borowskiej jawi się jako ożywcza i orzeźwiająca. Zdaje się ona nawiązywać do najstarszej i zapomnianej przez ową modę tradycji, która człowieka ujmowała jako istotę wyposażoną nie tylko w ciało i psychikę, ale także w ducha. Duchowość, moment zdegradowany w cywilizacji i kulturze nastawionej na technikę, inżynierię i manipulację, okazuje się być może niekonieczny w samym życiu, ale niezbędny w obliczu „dotknięcia Losem”. Wprawdzie T. Borowska posługuje się (za Kazimierzem Piolskim) kategorią „wymiaru neoetycznego”, lecz w gruncie rzeczy termin ten wydaje się być pseudonimem pojęcia „duchowość”.

Przekroczenie progu trzeciego tysiąclecia, który może być już tylko progiem nadziei (bo wszystko, co złe, już się spełniło), musi się sprząć z przywołaniem zapomnianej duchowości. W niej bowiem kryją się niewyczerpalne moce konieczne dla podejmowania i przyjmowania własnego Losu, znoszenia go, układania się z nim, czasem na drodze walki, czasem gry. W tej tylko sferze można odnaleźć nad-sens, pomocny wówczas, gdy sens, rzekomo dany - znika. T. Borowska przywołuje do uprawiania anankologii, teorii

Losu - właściwego obszaru wyzwalań w człowieku i bogacenia jego jaźni. Gorąco zachęcam do zapoznania się z jej książką, pobudzającą do tego myślenia, które uszlachetnia (s. 30). Dobrze by się stało dla polskiej pedagogii, gdyby mogli ją przeczytać nie tylko czytelnicy polskojęzyczni.

JERZY OCHMAN

## IDEE W ROSJI

*Idee w Rosji. Idei w Rossii. Ideas in Russia.* Leksykon rosyjsko-polsko-angielski pod redakcją **Andrzeja de Lazari**, tom I, Warszawa, Semper, 1999, 492 s.

Mentalność Europy Zachodniej i Wschodniej dzieli ogromna przepaść i można zaryzykować twierdzenie, że dla Europy Zachodniej mentalność na Wschód od Polski jest nie do przebycia. Mieszkańcy obydwu obszarów ograniczają się najczęściej do relacji zewnętrznych i traktują owe odmienności w sposób płytki. Sprawa nabiera wagi dopiero wówczas, gdy trzeba sięgnąć do wnętrza (np. do pewnych motywacji), w małżeństwach mieszanych i w sytuacjach przeprowadzki. Podobno jedynymi którzy są w stanie zrozumieć mentalność mieszkańców Europy Wschodniej są Polacy, którzy, z jednej strony, mają „duszę słowiańską”, z drugiej zaś, kulturę i religię Zachodu. Mimo że potrafią przekroczyć barierę mentalności, nie zawsze zadają sobie trud by to zrobić lub brak im odpowiednich narzędzi (np. książek).

Dzieło *Idee w Rosji* pomaga w przełamaniu tych barier i w zrozumieniu „braci-Słowian”, przedstawia te kategorie myślowe które są odmienne i które nas dzielą. Tak więc, po wiekach braku wzajemnego zrozumienia (i jego przykrych konsekwencjach) pojawiło się dzieło, które powinno być podstawowym podręcznikiem dla wszystkich, którym zależy na tym by zrozumieć sąsiadów i dla tych, którzy muszą, powinni lub chcą zwrócić się ku Wschodowi. W jednej książce dobrany zespół autorów odsłonił odmienne stereotypy myślowe i zgromadził wszystko co do „otwarcia drogi” jest konieczne.

Dotychczasowe dzieła opisujące stereotypy narodowe dotyczyły sfery fenomenicznej, głównie odmienności języka, postępowania, zwyczajów i obyczajów. *Idee w Rosji* sięgają głębiej, bo do samego mózgu, do „centrum zawiadowczego” w którym zakodowane są idee sterujące myśleniem i wartościowaniem, gdzie ukazane jest inne „umeblowanie głowy”, gdzie pewne idee funkcjonują inaczej, niekiedy odwrotnie niż u nas. Podano tu ponad sto haseł z różnej tematyki.

Hasła rzeczowe (idee) zawierają zwięzłą informację na wszystkie różniące nas tematy w sferze mistyki, religii, filozofii, kultury i polityki. Podzieliłem je w ten sposób, ale jest to podział sztuczny, gdyż łatwo zauważyć jak

kategoria religijna wynika z mistycznej a następnie przekształca się w kulturową, filozoficzną i polityczną.

Najbardziej interesujące hasła dotyczą mistyki. Każdemu, nawet czytelnikowi przypadkowemu, radziłbym zwrócić uwagę na kategorie mistyczne *Moskwy — Trzeciego Rzymu* i równocześnie *Nowego Jeruzalem*. Moskwa jest „duszą świata” i „miastem świata”, ponadto nosi w sobie przeszłość całej Rosji i świata. Jako trzeci Rzym (pierwszym był sam Rzym, drugim - Konstantynopol, trzecim - Moskwa, czwarty nie jest przewidziany) ma swoją misję eschatologiczną. Ziemia ruska jest święta i ma moc magiczną zdolną sakralizować wszystko. Moskwa (rozpatrywana jako państwo lub jako naród) ma również posłannictwo stawienia oporu Antychrystowi, a nawet zniszczenia go. Kolejna kategoria *Euroazjatyizmu* głosi szczególną rolę Rosji ze względu na jej położenie geograficzne między Europą a Azją. Nie będąc ni jedną ni drugą, skupia w sobie wszystkie ich wartości tworząc coś wyjątkowego i szczególnego o wymiarze kosmicznym. Wynikiem tej swoistości jest odrębna kultura, która wymaga pielęgnacji i ochrony. Kolejnych tez dostarcza *Słowianofilstwo* głosząc, że Zachód zdegenerował się i upada, że Rosja dysponuje ogromnym potencjałem kulturowym i jest nosicielem „zdrowych” wartości a dotychczas nie odegrała swej wielkiej roli w historii świata. Uzupełnieniem tego jest kategoria *Katastrofizmu* i oczekiwania na „Nową Epokę”, która rozumiana jest generalnie jako odrodzenie. Zaprowadzić ją mogą jedynie dobrzy Rosjanie (por. hasła *Cnota* i *Domostroj*), którzy mają zakodowaną wolę ustawicznego czynienia dobra i dokonywania Czynów podniosłych. Woli tej towarzyszy tendencja do poświęceń i wyrzeczeń. Obok „dobrych” Rosjan znajdują się na „świętej Rusi” *Ludzie zbędni* czyli nieprzydatni do celów wyłonionych przez mistykę (lub politykę) i Rosja ma ciągłe kłopoty, co zrobić z tymi którzy zaśmiecają jej święte terytorium. Na tym tle ukazuje się *Narodowy bolszewizm* jako pewien odłam nacjonalistyczny w komunizmie, który propagował tezę o misji Rosji w kosmosie i w świecie. Jako odmienny od komunizmu światowego uwzględniał pierwiastki patriotyzmu. Autorzy ukazują na jakich ideach usadowił się *Bolszewizm* (również *Narodowy Bolszewizm*, *Mieńszewizm*, *Dyktatura proletariatu* i *Komunizm naukowy*) a z jakich współcześnie montuje się ogniwa przyszłej ideologii. Równie charakterystyczna wydaje się kategoria *Antychrysta*. Służyła jako epitet osób nowych, nielubianych, obcych, samozwańczych i złych. Jako jedna z form przeciwstawienia się Antychrystowi i zahamowania jego ekspansji służyła koncepcja Moskwy jako trzeciego Rzymu. Kolejną cechą mistyki (która przedostała się nawet do filozofii) była dążność do ustawicznego „poszukiwania Boga” i do „tworzenia Boga”. *Bogoiskatelstwo* głosiło tezę, że Rosjanie szukają Boga (transcendencji) w materii i wydarzeniach, a budują (*Bogostroicielstwo*) - nowego Boga wewnątrz siebie

i poza sobą. Dowiadujemy się, że wielka mistyka kryje się również za *Alfabetem rosyjskim* i że wszystkie propozycje zmian alfabetu (np. na alfabet socjalistyczny czy łaciński) pokrywały się ze zmianą treści mistycznych.

Hasła na temat prawosławia dotyczą kilku tematów, głównie teologii, psychologii i ortodoksji. W tematyce teologicznej na uwagę zasługuje *Soborowość cerkiewna*, którą autor nazywa „duszą prawosławia”. Zbiorowość konstituowana przez *Łaskę* oznacza tendencję łączenia nie tylko głosów, lecz również wiązania różnych aspektów i zakresów rzeczywistości. Jest to swoiste (być może niepowtarzalne) rozwiązanie antynomii jedności i zbiorowości. *Świętość* polega na sakralizacji całej rzeczywistości, bez potrzeby dzielenia jej na sacrum i profanum. Boska energia płynąca z objawienia na górze Tabor, niekiedy nazywana Duchem świętym uświęca cały kosmos w ogóle i w najdrobniejszych nawet szczegółach. *Świętość* odnosi się do kosmosu, do świata, „świętej” Rusi i osób świętych, którzy dokonali dzieła sakralizacji siebie i świata. Jedną z najbardziej doniosłych jest również (niewyeksponowana) kategoria bogoczołowieczeństwa. Połączenie w Jezusie dwóch natur, z których boska (*sacrum*) wchłonęła ludzką (*profanum*), jest wskazówką w dokonywaniu dzieła sakralizacji. Odnośnie do psychologii prawosławia na uwagę zasługuje wielowarstwowość prawosławia. Inna jest wiara ludu (obyczaje, wspólnota, *Obszczina*, *poczwiennictwo*, *starczystwo*) a inna elit (*dworjanstwo*). Drugą kategorią jest *Szaleństwo w Chrystusie* (*jurodstwo*) - forma mistycznych uniesień, towarzysząca wyższym przeżyciom religijnym. Wreszcie - *Uwielbienie dla cierpienia* (*strastotierpstwo*) polegające na gotowości oddania życia za wiarę, ojczyznę i naród. Inną cechą rosyjskości to *Dwojewjerije* czyli łączenie dwóch wierzeń: chrześcijańskiej i starosłowiańskiej. Kolejną cechą to silny konserwatyzm oparty na elementach tradycjonalizmu. Powoduje on opory w każdorazowej próbie reform i rzutuje na stosunek cerkwi do państwa (celują tu starowiercy). W trzeciej problematyce prawosławia mowa o *Nieortodoksyjnych ruchach religijnych*, o *Antysemityzmie*, o historii *Protestantyzmu w Rosji* oraz o krytycznym stanowisku wobec *Unii kościelnej*. Tu autor podaje historie nieudanych prób unii.

*Idee w Rosji* poświęcają wiele miejsca filozofii, którą nazwałbym raczej „myślą rosyjską” lub rosyjską syntezą myśli narodowej i prawosławnej. Dowiadujemy się, że *Arystoteles* był mało znany i nie lubiany, o wiele bliższy był *Platon*, który ponadto wywarł wielki wpływ na rozwój utopii rosyjskich. Spośród nurtów „myśli rosyjskiej” wyeksponowana została *Myśl staroruska* zawierająca historię filozofii religijnej z nazwiskami głównych jej przedstawicieli, nurt *Słowianofilstwa*, *Bogoiskatielstwa*, *Bogostroitelstwa* oraz dzieje recepcji filozofii Kanta, Schellinga i Hegla. Zwrócono uwagę na odmienną koncepcję człowieka, rzeczywistości (całej, łącznie z kosmosem)

uświęconej boską energią (Taboru i Ducha św. ) i filozofię narodową. Interesujące jest ukazanie rosyjskiej krytyki racjonalizmu i indywidualizmu, a w dalszym etapie niechęci do filozofii prawa, rozciągniętej na krytykę Rzymu (łącznie z alfabetem łacińskim) a nawet na krytykę *Ameryki*.

W sferze kultury ukazana została kultura narodowa eksponująca cechy narodu, wartości jakie wydał naród, a wśród nich na język. Dowiadujemy się, że język polski uważany jest tu jako narzecze języka rosyjskiego. *Naród* (kategoria silnie rozbudowana) utożsamiany jest z państwem, ze szlachtą, z ludem lub bliżej nieokreśloną osobowością narodu. Równie interesująco przedstawiony został *Kalendarz*, dziwna historia kalendarza i przyzwyczajanie do wielu kalendarzy. Barwnie (choć szkoda że bez kolorów) zilustrowane zostały *Flagi* i *Heraldyka*, skomentowana „wojna o flagi” i inność rozumienia ich niż w Polsce. Ukazane zostało negatywne stanowisko wobec ustaw i *Praw* jako form zniewolenia narodu. Autorzy dodali, że w zamian cenione są zasady moralne, sprawiedliwość, prawda, obowiązek i wyżej stawiane są prawa kolektywu niż jednostki.

W sferze idei politycznych wyjaśniony został *Narodowy bolszewizm* czyli rosyjski narodowy komunizm misjonistyczny oraz *Faszyzm rosyjski* i jego odmiany w Rosji, Niemczech, Chinach i Stanach Zjednoczonych Ameryki.

Autorzy haseł podają zwięzłe informacje na temat postaci, które je wylansowały, zarówno osób dawnych jak współczesnych. Czytelnik dostrzeżga łańcuch osób które współcześnie zweryfikowane zostały jako twórcy „rosyjskości”. Myśliciele ci identyfikują się tu z pewnymi ideami i są ich żywymi symbolami. W I tomie znaleźli się: *Konstanty Aksakow*, *Andrzej Amalrik*, *Daniel Andriejew*, *Paweł Annienkow*, *Maksym Antonowicz*, *Sergiusz Awierincew*, *Mikołaj Bierdiajew*, *Aleksander Bogdanów*, *Wasył Botkin*, *Aleksy Chomiakow*, *Piotr Czaadajew*, *Mikołaj Czernyszewski*, *Borys Cziczerin*, *Mikołaj Danilewski*, *Dymitr z Rostowa*, *Konstanty Erberg*, *Siemion Frank*, *Georgij Gaczew*, *Michał Gierszenzon*, *Sylwester Gogocki*, *Tymoteusz Granowski*, *Apollon Grigorjew*, *Aleksander Hercen*, *Aleksander Iwanow*, *Aleksander Janow*, *Wasył Karpo w*, *Konstanty Kawielin*, *Iwan Kiriejewski*, *Włodzimierz Lenin*, *Konstanty Leontjew*, *Joannicjusz i Sofroniusz Lichudowie*, *Iwan Luppól*, *Piotr Ławrow*, *Michał Łomonosow*, *Mikołaj Łoski*, *Aleksander Mień*, *Paweł Milukow*, *Mikołaj Nowikow*, *Włodzimierz Odojewski*, *Nikita Panin*, *Włodzimierz Pieczerin*, *Symeon Połocki*, *Teofan Prokopowicz*, *Aleksander Pypin*, *Wasył Rozanow*, *Wasył Sezeman*, *Strachow Mikołaj (1828-1896)* i *Strachow Mikołaj (1852-1928)*, *Michał Szczerbatow*, *Michał Sze-miakin*, *Aaron Szejnberg*, *Piotr Tkaczow*.

Treści podane są w formie czteroszpaltowej: w pierwszej— po rosyjsku, w drugiej - po polsku i w trzeciej - po angielsku. Czwarta zawiera odnośniki

(bibliograficzne), które zdaniem autorów i redaktorów są najważniejsze i najbardziej aktualne.

Są również pewne braki: brak kolorów we flagach i heraldyce oraz odnośniki do haseł, które pojawią się dopiero w kolejnych tomach (symbolizm, graždanka, emblematyka itd. ) i wprowadzają w błąd czytelnika.

Czytając książkę nie da się nie zauważyć, że książka ta zaciekawia i zmusza do refleksji. Czytelnik polski musi zadać sobie pytania dotyczące idei w Polsce, czuje się zmuszony do uświadomienia sobie katalogu wartości polskich oraz autorów i propagatorów idei i wartości w Polsce. Uważam tę książkę za niezwykle inspirującą do tego rodzaju refleksji, co więcej sądzę, że ukazała się we właściwym czasie. Żyjemy w dobie wielkiej transformacji „dawnego” w „nowe” i zauważamy, że jesteśmy świadkami spływania kultury i obyczajowości, że tracimy wiele wartości, które dawniej uznawaliśmy za najcenniejsze. Ponadto ścierają się w nas idee religijne i narodowe, idee socjalizmu oraz zalewani jesteśmy „potopem” idei Zachodu, głównie New Age’u. Prezentacja idei sąsiadów powinna „budzić” naszą świadomość narodową bądź to wyostrażając ostrożność, bądź skłaniając do „przekraczania” inności, bądź też, być może, zdolne są natchnąć do zapożyczeń idei.

Gorąco polecam tę książkę, a nauczycieli akademickich zachęcam do wciągnięcia jej w rejestr lektur obowiązkowych.





AGNIESZKA PRZYCHODZKA

## OD WOLNOŚCI CZŁOWIEKA DO WOLNOŚCI FILOZOFOWANIA

**Józef Lipiec:** *Wolność i podmiotowość człowieka.*  
Kraków, Wyd. Fali, 1997, 198 s.

O moim sąsiedzie muszę wiedzieć nie, co robi, ale czego nigdy nie zapomni zrobić. Wtedy będę wiedział, jaki to bóg nim kieruje, nawet jeśli nie wie tego on sam, i poznam jego przyszłość.

A. de Saint-Exupery: *Cytadela*

„Problematyka podmiotowości jest pierwszorzędnym zagadnieniem filozoficznym przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia. Jeśli nie zawsze w obrębie spełnienia, czyli dociekań tych, tamtych i większości najgłośniejszych myślicieli, to na pewno w zestawie oczekiwań, wnoszonych z zewnątrz.”

Tak pisze profesor Józef Lipiec we wstępie do swej kolejnej książki, zatytułowanej *Wolność i podmiotowość człowieka*. W 21 krótkich tezach autor przedstawia problematykę publikacji, jej zakres i niezwykle istotne dla rozumienia całości prezentowanego zbioru rozpraw i esejów - „wyznanie”: „... filozofia w moim prywatnym *credo* jest po prostu ekspresją i demonstracją wolności ludzkiej. Filozofia niewolna, ocenzonej i służebna zda mi się przedsięwzięciem wewnętrznie sprzecznym, a w konsekwencji jałowym. (...) Kto tego nie dojrzał, znaczy - nie chciał patrzeć”.

Józef Lipiec pisze te słowa w chwili, kiedy jak zauważa: „... dyskusje (dotyczące podmiotowości człowieka - przyp. A. P.) toczą się nie tylko pomiędzy filozofami i filozofiami. Włączają się w nie przedstawiciele religijnych, naukowych i literackich koncepcji człowieka. Są one także stałym tematem i dylematem świadomości potocznej...”.

Gdy przyjmie się sygnalizowane wcześniej założenie, iż filozofia jest jedną z wielu form kultury, ekspresją skierowaną ku myśleniu opartemu na logice i całości dotychczasowego dorobku cywilizacyjnego - postawa taka staje się nad wyraz zrozumiała. Filozofia w podobnym ujęciu nie może wciąż czerpać z samej siebie, każdy bowiem worek ma dno. Skoro dumnie i bardzo samotnie uważana była latami za najwyższy z przejawów kultury (pomijam wielość definicji pojęć „kultura” i „filozofia”, niekiedy tragicznie do siebie nie przystających), a i dziś nikt odmówić jej nie może wysokiej pozycji, mu-

si na „cudzym terenie” poszukiwać równoległych odpowiedzi na fundamentalne pytania antropologiczne. Znalazłszy je, nie może rezygnować z interakcji.

Jak i gdzie szukać ludzkiej podmiotowości? Te pytania nurtują krakowskiego humanistę w *Podmiotowości człowieka*, pierwszej rozprawie omawianego tomu: Józef Lipiec przedstawia w niej postawy ludzkie wobec fatum, Boga czy determinantów wewnętrznych. Omawia konsekwencje postawy kontestacyjnej, konformistycznej i nihilistycznej (nihilizm jako racjonalna synteza sprzeczności). Krytykuje woluntaryzm, ukazuje stałą zmienność poziomu podmiotowości jednostek. Wskazuje też na umiarkowany determinizm w związkach między podmiotowością gatunkową a jej indywidualnymi (czy społecznymi) odpowiednikami.

W *Ontologii świadomości* przestrzega autor przed „spadkiem” historii filozofii - pułapkami terminologicznymi. Na bazie klasycznych problemów artystotelesowskich - czym jest świadomość jako wyodrębniony przedmiotowo byt oraz - jak, gdzie i kiedy (plus relacje) owa świadomość istnieje, przypomina autor tropy historyczne. Poza kartezjańskie kategorie opisu próbuje wyjść poprzez ontologię relacji. Oryginalne miejsce w bycie post-rzega w połączeniu samoistności i zależności egzystencjalnej świadomości.

Esej *Granice wolności* ukazuje pojęcia „wolności” i „niewoli” jako wyznaczniki skali, gdzie przesunięcia w obie strony oddalają od wolności lub do niej zbliżają. Stan wolności przedstawia krakowski filozof jako zdolność podmiotu do samourzeczywistnienia się, przy zachowaniu szerokiego wachlarza funkcji ekspansywnych i obronnych. Przypomina też, że nie istnieje niezmiennie pole wolności - jego granice nieustannie podlegają zmianom, przy naturalnej skłonności świadomości do poszerzenia pola. Rozważa także ontologiczną, aksjologiczną i antropologiczną delimitację wolności.

Tekst *Podmiot wobec wartości: od recepcji do kreacji* poświęcony został relacji zwrotnej: podmiot-wartość. Po nakreśleniu 6 typów postaw wobec wartości, gdzie w każdym z kolejnych wzrasta udział podmiotowej wolności, Lipiec przedstawia na ich przykładzie różne modele tytułowej relacji. Konkludując stwierdza, iż za wartości kreowane (jak i za antywartości) odpowiada człowiek i tylko człowiek, czerpiący ze świata, tworzącego zbiornicę składowych nowych wartości.

Publikacja nie ucieka od coraz istotniejszego dla Polski problemu nauczania. Esej *Budowanie podmiotu, czyli filozoficzne podstawy edukacji* przynosi przedstawienie różnych zakresów pojęcia „edukacja”. Następnie autor formułuje „minimum ontologiczne” warunkujące akty edukacyjne. Odrzucenie choć jednej z czterech składowych powoduje klęskę każdej akcji edukacyjnej. Wykazuje też przewrotność stosunku praktyki do teorii w nauczaniu. W razie sukcesów pedagodzy szukają podstaw teoretycznych jako ko-

niecznych do osiągnięcia postępu edukacyjnego. W razie klęsk - powściąga ją zaufanie do konkretnych czynników wychowawczych.

Brak jednoznaczności aksjologicznej (z natury edukacja nie jest ani dobra ani zła) nie przeszkadza Lipcowi w sformułowaniu tezy, iż nauczając - wpływamy nie tylko na jednostki ale i cały gatunek ludzki.

Znamię naszych czasów najbardziej odbiło się chyba na postawionym problemie powinności ciągłego poszerzania zakresu posiadanej wolności w odniesieniu do samej filozofii. Esej *Wolność filozofii* ukazuje nie tylko pułapki kryjące się w konfrontacji wolnej myśli z rozleniwiającymi i obojętniającymi przyzwyczajeniami (przykład Kanta). Filozofie „spętane”, jak nazywa je Józef Lipiec, spętane poprzez teologię, naukę i ideologię (różną dla różnych czasów i miejsc), w tym samym stopniu są odejściem od wolności, wolności rozumianej wręcz jako powinność podmiotu, zwłaszcza zawodowo parającego się myśleniem. „O moim sąsiedzie muszę wiedzieć nie, co robi, ale czego nigdy nie zapomni zrobić” - przypomnę słowa z motto. Jeśli filozof nigdy nie zapomni o swej powinności - wolnym myśleniu - wytwór jego myśli będzie na poziomie uniwersalnym, nie „lennym”. Wybór należy do podmiotu.

W *Wolności i podmiotowości człowieka* Józef Lipiec nie poprzestał na zestawieniu dotychczasowych poglądów na miejsce podmiotu w świecie rzeczywistym czy na determinizm. Istotniejszym zdaje się być ukazanie konsekwencji poszczególnych teorii, a co za tym idzie - postaw. „Ludzie wykazują na ogół stan wysokiego samozadowolenia z powodu posiadania zasad, określających ich poglądy i zachowania. Nie pojmują jednakże prawdziwego układu zależności, który polega na tym, iż to nie ja posiadam zasady, ale zasady mają mnie (... )”. To ostrzeżenie dotyczy nie tylko praktykujących utopistów.

Podobnie nie tylko klasycznym empirystom pod rozwagę, podsuwa autor inną myśl: „Niewykluczone, że gatunkowość jest odpowiednikiem nie tylko zbioru swoistości i różnic indywidualnych, ale zgoła generalnego programu ontologicznej konstrukcji przedmiotowej”.

Fakt, iż jak dotychczas nie osiągnęliśmy takiego stopnia samozadowolenia, by przyjąć jakikolwiek z systemów, obrazów prawdy o bycie lub człowieku jako jego części - świadczy o konieczności dalszej filozoficznej ekspresji. Horyzont nie jest jeszcze „zamknięty” przez żadną wszechwładną ideologię czy religię. Tylko wolność „w myśleniu” czy „do myślenia” pozwoli ludziom utrzymać postawę otwartości, ciągle-dopisującej-się-księgi.

W moim przekonaniu taki - otwarty - model myślenia prezentuje autor *Wolności i podmiotowości człowieka*. Wystarczy sięgnąć do bibliografii, gdzie, prócz klasyków filozofii, jawi się Homer, *Biblia* czy traktowany przez wielu tylko jako pisarz - Albert Camus. Brak może w owej bibliografii

Kazimierza Dąbrowskiego czy A. de Saint-Exupery'ego - ale przecież źródła inspiracji bywają (i są) różne.

Józef Lipiec proponuje czytelnikom myślenie, ale myślenie wolne. Takie jest przesłanie jego książki. By tedy pozostać przy postulowanej postawie otwartości - najlepiej po prostu ją przeczytać, poddać własnej analizie i wyciągnąć własne wnioski.

TOMASZ PUCZYŁOWSKI

## GRANICE JĘZYKA

Anna Żuk (red. ): *Granice języka*. Lublin, Wydawnictwo UMCS, 1998, 176 s.

Tytuł książki - *Granice języka* zapowiada intelektualną przygodę, wyprawę ku granicom języka, tzn. ku granicom między sensem a nonsensem, banałem i bełkotem. Rozpoczynamy zatem jej lekturę licząc na odnalezienie w niej odpowiedzi na zawsze intrygujące pytania: o czym i jak możemy mówić sensownie? czy można w pełni adekwatnie, a jeżeli tak, to jak, określić sensowność? jakie są jego kryteria? czy „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”? Książka, zbiór prac dwunastu autorów, tych nadziei nie spełnia. W zamian jednak pozwala (ale nie zmusza) dotrzeć czytelnikowi do granic jego własnego języka - te zaś, przynajmniej moje, nie sięgają tak daleko jak granice, ku którym zmierzają języki prawie połowy zamieszczonych artykułów. Dlatego też nie wszystkie one, nie w całości i nie do końca wydały mi się zrozumiałe (a może tylko interesujące). Pomocą w lekturze okazuje się jednak *Słowo wstępne*, gdzie Anna Żuk zwięźle i jasno omawia wszystkie zamieszczone teksty. Oczywiście, nie jest ono w swym charakterze ani wyjątkiem, ani regułą - zamieszczone w zbiorze prace są mniej lub bardziej czytelne, niemniej wszystkie zasługują na krótką charakterystykę.

*Trzy filozofie języka* Waldemar Pycka zaczyna od uwagi, że sposób prowadzenia badań filozoficznych uzależniony jest od uprzedniego rozstrzygnięcia problemów metafizycznych: czym jest filozofia? co jest jej przedmiotem? jakie stoją przed nią zadania? Pycka, dzięki „metafizycznemu wglądowi” wyróżnia, w kontekście powyższych zagadnień, trzy najogólniejsze sposoby uprawiania filozofii. Pierwszy, nazwany ontologicznym, stara się mówić o tym, co i jakie jest, mówić w języku zrozumiałym niezależnie od pozajęzykowego kontekstu, w języku różnym od języka potocznego, w języku zrozumiałym wszędzie i zawsze, - a jako taki - możliwym do zapisania bez straty istotnych informacji. Drugi sposób uprawiania filozofii nazwany zostaje metafizycznym. Język w nim spełnia nie tyle funkcję informacyjno-opisową, co ekspresyjną, sugestywną, perswazyjną. Mówiąc nieściśle - metafizyk mówi zawsze do jakiegoś konkretnego człowieka, podczas gdy ontolog mówi o świecie, każdemu tak samo. Metafizyk, zdaniem Pycki, uważa, że pewne wypowiedzi mogą być właściwie zrozumiane jedy-

nie z uwzględnieniem szerokiego kontekstu - w szczególności prawdy moralne są nieopisywalne (niezapisywalne) w „jakiegokolwiek formie zobiektywizowanego dyskursu”, a jako takie są nieaksjomatyzowalne. Ostatni, trzeci styl filozofowania to mistycyzm. Celem nie jest w nim wiedza, więc mistyk rezygnuje z języka - albo, mówiąc obrazowo, szeroko korzysta z przenośni, cudzysłowu. Chociaż autor twierdzi, że „[mystyk] «odrzuca odróżnienie prawdy od fałszu», odrzuca też rozróżnienie dobra od zła i piękna od brzydoty”, to zarazem sądzi, że „słowo «odrzuć [języka]» (jakże relacyjne przecież) sugeruje nam, że mistyk podejmuje walkę z językiem, że wchodzi z nim w jakąś relację”. Przy wcześniejszym założeniu autora, że mistyk nie „wchodzi” z niczym w żadną relację oraz przy określeniu „odrzuć” jako rodzaju relacji, widać pewną niekonsekwencję Pycki - mistyk nie tylko nie może odrzucić języka (bo musiałby „wejść” w relację, czego mu nie wolno), ale i nie może odrzucić czegokolwiek, w szczególności, pewnego odróżnienia.

W *Transcendent(al)ności semantyki* Jan Woleński, w oparciu o ustalenia terminologiczne Blackburna i Stulhananna pokazuje, że - o ile godzimy się na logikę modalną oraz określoną parafrazę tez epistemologicznych na język logiki modalnej - z przesłanek „jest prawdą *a priori*, że mamy poznanie”, Jest prawdą *a priori*, że jeżeli poznanie jest prawdziwe, to używamy kategorii” nie wynika logicznie „jest prawdą *a priori*, że używamy kategorii”. Następnie Woleński proponuje nowe, relacyjne ujęcie transcendent(al)ności. Pokazuje, że „semantyka traktowana jako część logiki jest i transcendentna i transcendentalna w sposób nawiązujący nie tylko do tradycji, ale również dający się ściśle określić”. Pierwsze twierdzenie Godla (w wersji semantycznej) wraz z Tarskiego twierdzeniem o niedefiniowalności prawdy uzasadnia, zdaniem autora, tezę o przekraczaniu (transcendowaniu) syntaksy przez semantykę. Ujęcie transcendent(al)ności Woleńskiego różni się od ujęcia Kanta tym, że w ujęciu pierwszego nie twierdzi się, że semantyka czyni syntaktykę możliwą, oraz eliminuje się pojęcie absolutnej, nie zrelatywizowanej aprioryczności-aprioryczność jest relatywna, więc chociaż semantyka jest *a priori*, to tylko ze względu na syntaksę.

Tekst Lesława Borowskiego *Zagadkowa mowa tantryczna* jest, według *Słowa wstępnego*, przeznaczony dla tych wszystkich, których interesują tajemnicze kwestie. Dość tajemniczy sposób ich omówienia i moja absolutna nieznajomość sanskrytu uniemożliwiają sensowne opisanie treści. Wydaje się tylko, że autor niekonsekwentnie traktuje używane przez siebie dwa rodzaje cudzysłowu - stosuje drugi w funkcji, którą spełniał zrazu pierwszy oraz, gdy trzeba, nie używa ani jednego, ani drugiego.

W interesującym tekście *Język a poznanie w filozofii Platona* Jolanta Świderek daje krótki, ale i wystarczający na potrzeby pracy, zarys Platona teorii poznania - rozważania dotyczące roli i funkcji języka („koniecznego

współczynnika poznania”) poprzedzone sensownie zostają uwagami o podmiocie, przedmiocie, metodzie poznania. Główną tezą pracy jest, że platoński model języka jest analogiczny do modelu świata idei. Argumentem przemawiającym za istnieniem tej analogii jest spostrzeżenie o jednakowej roli i funkcji (jednoczenia i różnicowania), jakie pełnią: tak elementy podstawowe języka, jak i *principia* w świecie idei. Autorka rzetelnie wskazuje również granice analogii, a szkicując raczej niż wykładając Platońską teorię znaczenia wyrażen, wskazuje na jej podobieństwa z teorią Fregego i Russella.

Anna Żuk w pracy *Dekonstrukcja zdekonstruowana. Logiczna krytyka metody Derridy* formułuje szereg interesujących tez. Głównym twierdzeniem jest, że „myśl tego filozofa [Derridy] określić można mianem utopii neurofizjologicznej”, co znaczy, że „semantyczny program «dekonstrukcji» Derridy może w pełni wykonać jedynie człowiek o uszkodzonym mózgu [lub dokładniej „okolic ciemieniowo-potylicznych lewej półkuli”] lub też nieszczęśliwy obłąkaniec. Martwi natomiast informacja, że Derrida jest kontynuatorem myśli (? ) szkoły Natana Nata Spiry, ziomka z Krakowa. Inną ciekawą a kontrowersyjną, choć drugorzędną tezą pracy jest, że „logik matematyczny jest zawsze aniołem”, bo „logika matematyczna jest [...] czysta pod względem moralnym, a to dlatego, że z reguły pozostaje bezużyteczna w praktyce. Skoro nie można jej użyć do niczego, to nie można jej użyć do złego”. Autorka nie cytuje nazbyt często Derridy, co ułatwia lekturę.

O tym, jakie problemy i dlaczego Budda pozostawił bez odpowiedzi, zignorował i odrzucił - dowiadujemy się z pracy Krzysztofa Kosiora *Właściwy pogląd i kwestie nie rozstrzygnięte przez Buddę*. Oto one: czy świat jest wieczny? czy jest skończony?, czy dusza jest tym samym, co ciało? czy Tathagata istnieje po śmierci? czy może i istnieje i nie istnieje? a może ani istnieje ani nie istnieje? Powyższe problemy Budda zignorował, gdyż próba ich rozwiązania nieuchronnie prowadzi nas do zaplątania, pomieszania, skrzywienia, niepewności, uzależnienia, co powoduje nasze „strapienie, rozgorączkowanie, rozpacz”. Każdy inny problem - nie pociągający powyższych konsekwencji - Budda jest skłonny, zdaniem autora, traktować jako sensowny.

Siódmym artykułem *Granice języka* jest praca Andrzeja Kapusty *Logika psychotycznego urojenia*. Tradycyjne modele, psychiatryczny i psychoanalityczny, wyjaśniają schizofrenię jako „błąd, osłabienie kryterium rzeczywistości”. Na jego nieadekwatność wskazuje, zdaniem autora, dystans i ironia niektórych schizofreników wobec własnych urojeń. Kapusta proponuje badać i analizować schizofreniczne urojenia w modelu solipsystycznym. Dzięki temu niektóre cechy urojonego świata schizofreników (jak np. brak krytycyzmu, nieobalalność przekonań, bierność i dystans pacjentów wobec urojonych treści) można lepiej wytłumaczyć i zrozumieć. Lepsze ich zrozu-

mienie ważne jest, co podkreśla autor, by móc pojąć ogromną skalę cierpienia ludzi dotkniętych schizofrenią, by tym, którzy cierpią, skuteczniej pomóc.

Celem kolejnego artykułu *Mowa dźwięków jest*, jak myślę, powiedzenie czegoś o dźwiękach szerzej i dosłowniej niż, cytowani w tekście, poeci a wznioślej i głębiej niż, niecytowani, naukowcy. Jeżeli właściwie odczytuję intencję autora Janusza Jusiaka, to przede wszystkim gust czytelników będzie sędzią tej pracy. Ale jak np. rozumieć zdanie (\*): „wedle romantyków i symbolistów swój niemy lub pełen rozlicznych tonów głos ma nie tylko morze, ale każdy element przyrody, nawet grań czy kamień”. Rozumiane bowiem dosłownie zdanie to jest twierdzeniem trywialnym - każda rzecz („element przyrody”) w pewnych okolicznościach jest źródłem dźwięku lub nie, a człowiek ten dźwięk słyszy lub nie. Można jakoś inaczej parafrazować zdanie (\*), określając inaczej np. element przyrody, albo twierdzić, że zdanie to głosi, iż każdy element przyrody wydając dźwięk coś (zawsze? czasami? co? ) wyraża, a my może tylko tego „głosu” nie rozumiemy - wtedy jest on dla nas „niemy”. Tak przełożone zdanie (\*) nie jest już logicznie prawdziwe, ale za cenę jego niejasności i kontrowersyjności.

W dziewiątej pracy *Granice języka etyki - czyli o sposobach prowadzenia sporów* autorstwa Anny Drabarek, wbrew oczekiwaniom, nie znajdujemy żadnej klasyfikacji sporów. Zamiast tego mamy jedynie podziw dyskusji na dyskusje autentyczne i nieautentyczne. Sztuka prowadzenia sporu polega na zachowaniu autentyczności, czyli postawy życzliwej wobec oponenta, obopólnej gotowości do współpracy etc. Spór, który nie spełnia dość mgliście określonych kryteriów, przestaje być sporem (w każdym razie traci swą autentyczność). Autorka ponadto krytykuje poglądy Wittgensteina o etyce i języku etyki, bowiem to, co on proponuje, „odsysa żywotność z życia, etyczność z etyki”, a w ogólności „filozofia jest przeciwieństwem tego, co z niej zrobił Wittgenstein”. Wydaje się jednak, że podjęta krytyka wynika z przesadnie nieprzychylnego odczytania pism Wittgensteina.

Problemów związanych z filozofią teoretyczną i filozofią praktyczną, jej określeniem dotyczy najdłuższy, zamieszczony w tomie, artykuł *Przedmiot języka wartościującego* Andrzeja Niemczuka. Zdaniem autora, filozofia praktyczna, której źródłem jest wolność i wola, a nie rozum, jest jedynym wyjściem poza opozycję naturalizm - nihilizm w aksjologii.

Stanisław Jedynak w *Granicach religii w ujęciu Axela Hagerstroma* krótko przedstawia poglądy filozoficzne i filozoficzno-religijne twórcy szkoły uppsalskiej. Argumentuje, że problematyka oraz sposób jej przedstawienia przez Hagerstroma jest na tyle nowatorska, że zasługuje na dogłębniejsze poznanie oraz refleksję.

W ostatniej pracy *Granice miłości - wybrane aspekty problemu* autor - Stanisław Murat - podaje aksjologiczne, jednocześnie konieczne i wystar-



czające warunki trwania miłości, „miłowania i kochania”. Praca, w której autor nie chce „podawać jednej z suchych definicji miłości”, nie zyskuje wcale przez to ani na opisowości, obrazowości, ani na trafności. Zamierzony brak dążenia do ścisłości formułowanych sądów rzutuje negatywnie na spójności pracy. Autor np. najpierw zakłada, że podmiotem miłości może być jedynie człowiek, po czym opisuje miłość Boga do człowieka. Wśród dość ogólnie formułowanych zdań znajdujemy jednak te, do którego reszta jest komentarzem: „miłość to oparte na prawdzie budowanie relacji interpersonalnej pomiędzy jej podmiotem [człowiekiem] i przedmiotem”.

Polemizowanie z tezami prac uważam, przy ich liczności, za niecelowe. Uwagi swoje ograniczę więc tylko do języka jakim posługują się autorzy blisko połowy prac zawartych w *Granicach języka*. Nie łatwo jest ocenić, na ile trudność podjętej przez autorów problematyki powoduje (względna) nieścisłość i niejasność ich prac. Być może dotyczą one filozoficznych prawd i intuicji nieokreślalnych w stopniu umożliwiającym ich przekazanie poprzez ścisłe ich wyrażenie. To mogłoby tłumaczyć nieprecyzyjny i, jak myślę, nieprzystępny oraz dość dla mnie mętny język pracy trzeciej, szóstej, ósmej, dziewiątej, dwunastej, oraz w mniejszym stopniu czwartej. Jeżeli słusznie dostrzegam między wymienionymi pracami podobieństwo (polegające na niejasnym, nieprecyzyjnym, często nadmiernie rozwlekłym formułowaniu myśli), to zawarte w nich tezy nie mogą stać się obiektem rzeczowej polemiki. Dyskusja nad ich sensownością, prawdziwością musiałaby bowiem zostać poprzedzona dużą pracą interpretacyjną.



ULRICH SCHRADE

## LOGIKA I METAFIZYKA: ZDROWY ROZSĄDEK I RZECZYWISTOŚĆ

**Bogusław Wolniewicz:** *Filozofia i wartości II*, Warszawa, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1998, 380 s.

Nakładem Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego ukazał się drugi tom pism profesora Bogusława Wolniewicza: *Filozofia i wartości II*. Tom obejmuje artykuły i teksty z różnych okresów i publikowane w różnych miejscach. Autor systematyzuje je w cztery części i poprzedza krótkim wstępem. Części te obejmują kolejno teksty zaliczone przez Wolniewicza do filozofii teoretycznej, teksty z filozofii praktycznej, teksty z problematyki bieżącej (wywiady, listy, wystąpienia) oraz opatrzony komentarzem przekład pracy Immanuela Kanta: *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*. Tom drugi, w przeciwieństwie do pierwszego, który obejmował głównie rozprawy z zakresu filozofii uniwersalnej, zawiera ważne artykuły z filozofii teoretycznej. Otwiera go rozprawa programowa o stanowisku filozoficznym autora i jego miejscu na mapie współczesnej filozofii, a zamyka przekład rozprawy Kanta na temat radykalnego zła.

Zaraz na wstępie Wolniewicz określa filozofię jako „zwykły zdrowy rozsądek, tyle że trochę ociosany krytycznie i uporządkowany logicznie”. Większość współczesnych filozofów nie zgodzi się z tym określeniem. Według nich filozofia musi być jak najdalsza od zdrowego rozsądku - musi być „niezdrowym rozsądkiem”. Dziś panuje moda na dziwność. Im więc dziwniejsza filozofia, tym lepsza, a najlepsza jest taka, której zdrowy rozsądek pojąć nie potrafi. Mówi się wtedy, że jest to filozofia poszukująca. Ażeby te poszukiwania były skuteczne, nie należy niczego twierdzić, ani krytycznie ciosać czy porządkować logicznie, a należy szokować uduchowieniami stylistyczno-językowymi i wnioskowaniami orakalnymi. Za taką profetyczną stylistyką niestety często nie kryją się w ogóle żadne prawdy, a jeżeli nawet się kryją, to da się je powiedzieć jasno i prosto. Niestety, tak powiedziane tracą swą tajemniczą głębię.

Filozofia musi coś twierdzić, a to co twierdzi, musi uzasadnić. Dziś twierdzi i dowodzi się w dwojakiej stylistyce - analitycznej bądź hermeneu-

tycznej - i to we wszystkich nurtach filozofii. I tak, na przykład, analityczną wersję współczesnego idealizmu reprezentował w filozofii polskiej Henryk Elzenberg, a hermeneutyczną - Roman Ingarden; analityczną wersję marksizmu reprezentował Józef Stalin, a hermeneutyczną - Györgi Lukács. Analityczność i hermeneutyczność filozofii jest stopniowalna. Inny stopień analityczności osiąga Wittgenstein w *Traktacie*, a inny Elzenberg w *Kłopotcie*; inny znów stopień hermeneutyczności osiągnął Ingarden, a inny Heidegger. Wolniewicz osiąga najwyższy stopień analityczności w filozofii nie likwidując jednak wcale jej problematyki. I jest to cecha wyróżniająca go wśród analityków polskich. Dominują u nas bowiem hiperanalitycy, którzy, poprzez analizę logiczną, po prostu likwidują problematykę filozoficzną kończąc ostatecznie na pozycjach naukowego nihilizmu. Jest zatem pewnym kunsztem być filozofem analitycznym i nie zabić przy tym problematyki metafizycznej. Tom *Filozofia i wartości II* dowodzi, że Bogusławowi Wolniewiczowi udaje się to w pełni.

Filozofia ciosa ostrzem krytycyzmu i porządkuje logicznie teksty filozoficzne. Programowy w tym względzie artykuł *Hermeneutyka logiczna* umieszczony jest prawie na początku tomu *Filozofia i wartości*. Wykłada się w nim i ilustruje przykładem (Hume i Wittgenstein) metodę hermeneutyki logicznej służącej realizacji obu wyżej wymienionych celów. Interpretacji logicznej podlega naturalnie system filozoficzny, ale nie każdy. Jest to bowiem żmudna logicznie procedura i nie warto jej stosować do systemów, które przy elementarnej analizie logicznej rozlatują się w proch i pył glosso-lalicznych zaśpiewów.

Hermeneutyka logiczna jest żmudną i trudną robotą interpretacyjną i niełatwy też jest jej wykład w książce Wolniewicza. Warto się jednak zagłębić w jego treść, gdyż większość współczesnej produkcji filozoficznej ma charakter interpretacyjny. A dobrze jest, gdy interpretujący ma świadomość teoretyczną ideału tego, co robi i na ile jego robota od tego ideału odstaje.

Tom *Filozofia i wartości II* jest zbiorem rozpraw. Nie znaczy to, że są to teksty tylko luźno ze sobą związane. Wręcz odwrotnie. Artykuły te łączy myśl przewodnia, a jest nią po prostu stanowisko filozoficzne Bogusława Wolniewicza. Jest ono osnową tomu, w którą wplecione zostały różne wątki problemowe. Aby dać czytelnikowi klucz do studiów nad tą filozofią, odtworzymy poniżej to stanowisko w tradycyjnym porządku systematycznym, a więc omówimy kolejno przede wszystkim jego metafizykę, aksjologię, filozofię polityki, pomijając zawarty w niej artykuł z teorii poznania (*Lenin a filozofia subiektywnego idealizmu*). O artykule tym pisaliśmy już gdzie indziej i tu wypadałoby tylko powtórzyć tamte uwagi (zob. *Profesor Bogusław Wolniewicz, w: Skłonność metafizyczna*. Warszawa 1998). Metafizyka

obejmuje trzy działy: „ontologię, rozważającą wszelki byt bezrozumny - skończony lub nie; antropologię, rozważającą wszelki byt rozumny skończony, a więc duchowo człękoksztalny; i teologię, rozważającą wszelki byt rozumny nieskończony - jeżeli tylko jest do pomyślenia” (s. 85). Ontologia, czyli rozważania nad bytem bezrozumnym, jest u Wolniewicza ściśle spleciona z filozofią języka, a przede wszystkim z logiką. Ontologia jest homomorficznym przeciwobrazem logiki. A logika jest teorią języka łącznie z występującą w nim relacją konsekwencji. Tyle jest pewne, ale i tylko tyle. Zagadka tkwi problem w samym języku - w jego naturze, funkcjach i strukturze. Wskazaniu kierunków rozwiązania tych zagadek służy pięć artykułów tomu: *O pojęciu języka, Język i kody, Z dziejów logicznej semantyki zdań, Uwagi o reizmie oraz Krótki komentarz do ewentyzmu punktowego*.

W filozofii języka Wolniewicz reprezentuje przeciwstawne naturalizmowi stanowisko antynaturalistyczne. Według tego stanowiska język jest tworem metafizycznym; jest emanacją bytu. Nie godzą się z tym naturaliści. Dla nich język jest tworem ludzkim - jest udoskonalonym kodem zwierzęcym. Wolniewicz pokazuje więc w sposób logicznie szczegółowy, że języka nie da się wyprowadzić z kodów zwierzęcych. Za Bühlerem dzieli systemy znaków na systemy jedno i dwuklasowe. Systemy jednoklasowe to właśnie kody, a dwuklasowe - to języki. System kodowy składa się z sygnałów obliczonych wyłącznie na wyrażanie pragnień i wywołanie działania. Systemy językowe zawierają, oprócz właściwej kodom fonetyki i semantyki, jeszcze i składnię i przez to zdolne są do przedstawiania rzeczywistości. Przetawienia mogą zaś być prawdziwe lub fałszywe i przez to język staje się nośnikiem prawdy lub fałszu. Kodów nie ocenia się w kategoriach logicznych. Ocenia się je co najwyżej w kategoriach biopsychicznych.

Język i kody to zatem dwa gatunki w rodzaju systemu znaków. Jeżeli tak, to różnica między nimi nie jest tylko czysto ilościowa, a jest jakościowa. Nawet najbardziej skomplikowany i bogaty semantycznie kod nigdy nie będzie językiem. Fabrykacyjny charakter naturalistycznej koncepcji języka bierze się z przypisania mu jako funkcji pierwotnych i podstawowych wyłącznie funkcji komunikacyjnych. Antynaturaliści widzą zaś w języku przede wszystkim nośnik prawdy, który oczywiście zawiera także tamte bardziej pierwotne możliwości.

Logika jest teorią efektywnego poznawczo użycia języka. Pierwotną i podstawową teorią języka jest rachunek zdań, a nie nazw. Skoro logika jest pewnym odwzorowaniem rzeczywistości, to tej pierwotności rachunku zdań musi coś odpowiadać w rzeczywistości. Zdanie przedstawia mianowicie sytuację, a więc i sytuacje (fakty), a nie rzeczy, są ontologicznym fundamentem bytu. Wolniewicz konsekwentnie broni tezy ontologii sytuacji. Bytowo samoistne są sytuacje a nie rzeczy; rzeczy są zawsze w sytuacji. W *Uwagach*

o *reizmie* uwypukla zasadniczą różnicę między ontologią rzeczy Kotarbińskiego (istnieją tylko rzeczy, a świat jest ich ogółem; co więcej, sam jest rzeczą) a ontologią sytuacji (świat jest ogółem faktów a nie rzeczy). Podzielając zasadniczo intencje jasnościowe reizmu Kotarbińskiego, Wolniewicz uważa, że argument, iż każde zdanie hipostazujące można przełożyć na zdanie wolne od hipostaz nie dowodzi niczego z zakresu ontologu, a dowodzi jedynie, że można się obejść bez nazw pozornych. Ale ta możliwość nie przesądza niczego na rzecz słuszności ontologii rzeczy czy faktów.

Kotarbiński - *le grand seigneur* polskiej filozofii - dbał o poziom logiczny prac filozoficznych. Może dbał nawet za bardzo. W *artykule Ludwik Fleck i filozofia polska* Wolniewicz pokazuje, dlaczego Fleck, dziś znana postać w filozofii nauki, nie mógł przebić się w Polsce międzywojennej i pozostał postacią mało znaną w środowisku filozoficznym. Otóż pisma Flecka nie spełniały standardów jasności logicznej szkoły lwowsko-warszawskiej i choć były publikowane w głównym organie szkoły, zostały po prostu zignorowane. Dziś, kiedy owego *Wielkiego Pana* zabrakło, pod szyldem filozofii naukowej przechodzi prawie wszystko - nawet rzeczy logicznie niedorzeczne.

Rozprawy logiczno-metafizyczne nie ograniczają się treściowo tylko do kwestii ontologicznych. Wolniewicz przy każdej okazji markuje w nich też swoje stanowisko antropologiczne, a więc metafizykę bytu rozumnego, ale skończonego. Gdyby tę antropologię ująć w jakąś lapidarną formułę, to można by powiedzieć, że Wolniewiczowska metafizyka człowieka jest antropologią ułomności rozumu i woli ludzkiej kamuflowaną przez naturalistyczne chciejstwo. Ułomność rozumu ludzkiego manifestuje się głównie w łatwym i szybkim jego ześlizgiwaniu się na pozycje myślenia życzeniowego, budującego, pięknego czy jeszcze jakoś inaczej optymistycznego, a ułomność woli w jej skłonności ku złu. Zło jest łatwiejsze niż dobro i ma większą niż ono dynamikę. Naturaliści (np. Kotarbiński), owszem, dostrzegają te ułomności natury ludzkiej, ale zawsze szukają i znajdują jakieś ich racjonalne usprawiedliwienie. A to to, że umysł ludzki jest zbyt słabo wytrenowany logicznie, a to znów, że dąży do skrótów myślowych i porównań lub to, że wola w różnych okolicznościach podlega różnym patologiom (Shoah), lub że kultura chrześcijańska jest złoplena, a kultura wodnikowa będzie dobroplena. Według Wolniewicza, zło jest metafizyczną przypadłością rodzaju ludzkiego - jest zawsze obecne w duszy ludzkiej i żadne racjonalne usprawiedliwienia nie są w stanie tego faktu zatuszować. Takie stanowisko Wolniewicza jest wyjątkiem w dziejach myśli europejskiej. O ile bowiem ideałiści metafizyczni (Elzenberg) uważali, że człowiek jest obojętny wobec dobra, realiści (chrześcijaństwo), że jest wobec niego zbyt słaby, sceptycy, (pozytywizm), że jest wobec dobra i zła niezdeterminowany, a materialiści, że jest z natury dobry, o tyle Wolniewicz uważa, że człowiek jest z natury zły

i to radykalnie zły. Cechuje go zła wola i zła radość, a więc chęć czynienia zła dla samego zła. Istnienie zła jest więc faktem metafizycznym.

Książkę *Filozofia i wartości II* zamyka przekład rozprawy Kanta poświęcony wyjaśnieniu istoty nieusuwalnego zła (skażeniu natury ludzkiej w człowieku). Jej główna teza antropologiczna głosi, że „Zmysłowość zawiera jako ewentualne źródło zła moralnego za mało. Odmawiając człowiekowi pobudek moralnych z wolności, czynimy zeń istotę czysto zwierzęcą. Natomiast rozum, który zwalniałby człowieka spod prawa moralnego, zawierałby za wiele. Byłby to bowiem niejako rozum złośliwy, czysta zła wola, dla której pobudką jest sam sprzeciw wobec prawa. Czyniłoby to z podmiotu istotę diabelską. Otóż ani to, ani tamto nie stosuje się do człowieka” (s. 354/355). Wbrew Kantowi Wolniewicz uważa, że to i tamto - że człowiek jest i istotą zwierzęcą i istotą diabelską. I Świnia, i diabeł. W świetle tego faktu bardziej zagadkowe niż zło jest raczej obecność dobra w człowieku i w świecie. Na jej wyjaśnienie nie ma dostatecznie racjonalnych argumentów. Istnienie dobra w tym świecie graniczy z cudem nie z tego świata.. Tak jest w istocie. Dobro jest dziełem szczególnej łaski danej nielicznym.

Trzeci dział metafizyki - teologię - reprezentuje w książce *Filozofia i wartości II* tylko jeden, ale za to ważki artykuł: *Krytyka teodycei u Bayle’a*. Teodycea, jak wiadomo, rozważa czy dobroć i wszechmocność Boga da się pogodzić z istnieniem zła w świecie. Argumentacja za tym, że się da, jest następująca: „zło grzechu nie jest dziełem Stwórcy, lecz dziełem człowieka jako istoty obdarzonej wolną wolą i przez to w swych czynach od Stwórcy niezależnej. Aby móc czynić dobro, człowiek musi być wolny. Ale będąc wolnym, może też czynić zło. Tak więc możliwość czynienia dobra pociąga za sobą możliwość czynienia zła. Dobro bez zła istnieć nie może” (s. 86). Ten od wieków powtarzany argument „z wolności” został jednak podważony przez Piotra Bayle’a pod koniec XVII wieku. Bayle wskazał mianowicie, że choć wolność implikuje możliwość zła, to jednak możliwość ta nie implikuje jego faktyczności, gdyż zbawieni i prawi są przecież także wolni, a mimo to nie grzeszą.

Choć argument Bayle’a jest z punktu widzenia standardowych pojęć możliwości zasadny logicznie i teologicznie, to jednak Wolniewicz szuka racji, które wykazywałyby jego niesprawność. W tym celu rozważa różne pojęcia możliwości i okazuje się, że istnieją takie niestandardowe, przy których jest on rzeczywiście niesprawny. W tym celu autor sięga do logiki megarjskiej i stamtąd bierze Diodora Kronosa rozumienie możliwości: możliwe jest tylko to, co jest lub będzie. Ale i takie perspektywne rozumienie możliwości ma pewne wady, gdyż według niego i zbawieni kiedyś zgrzeszą. Teologia takiej możliwości jednak nie dopuszcza. W tej sytuacji autor konstruuje „pseudo-Diodorowe” pojęcie możliwości; jeżeli coś może się zdarzyć,

to coś podobnego już się faktycznie zdarzyło lub zdarzy, przy którym argument z wolności jest sprawny logicznie. Idea Boga wszechmogącego godzi się zatem z faktem istnienia zła w świecie.

W *Krytyce teodycei u Bayle'a* Wolniewicz przedstawia też oryginalną koncepcję piekła należącą chyba także jakoś do teologii, choć do jej przeciwnego bieguna. Piekło jest bowiem także nieskończone i rozumne. Powiedzmy tylko, że piekło jest zgromadzeniem grzeszników rozpaczających nie nad tym, że zostali potępieni, ale nad tym, iż to nie oni, a więc zło, rządzi światem. Rodzi to w nich bezsilną nienawiść do dobra, a nie skrucę i żal. Piekło jest więc gdzieś wokół nas i już zgrzyta zębami wobec wszelkich hamulców swej własnej ekspansji.

Część drugą książki *Filozofia i wartości II* zatytułowaną *Z filozofii praktycznej* można, za Elzenbergiem, podzielić na rozprawy należące do aksjologii merytorycznej czystej i stosowanej. Czystą aksjologię merytoryczną reprezentują w niej artykuły: *Etyka abstarkcyjna i konkretna*, *Elzenberg o Miłoszu* oraz *Parę uwag o naturze sumienia*. Pierwszy artykuł wprowadza ważne rozróżnienie między tym, co ludzie w etyce głoszą (etyka abstrakcyjna) a tym, co faktycznie czynią (etyka konkretna). To pierwsze jest wzniosłą literaturą, a drugie - regułą postępowania. Wolniewicz skupia się głównie na etyce konkretnej, którą charakteryzuje w opozycji do tzw. etyki sytuacyjnej. Jest to charakterystyka przekonywująca, ale pozostawia otwartym pytanie o sens etyki abstrakcyjnej. Między tymi dwoma rodzajami etyki istnieje jakaś ogromna przepaść, nad którą trudno przerzucić mosty. Autor wprowadzie szkicuje pewne możliwości zasypywania tej przepaści, ale ukazane w nich możliwe funkcje etyki abstrakcyjnej rodzą pewien niedosyt teoretyczny. Rzecz wymaga w każdym bądź razie dalszych badań.

W artykule *Elzenberg o Miłoszu* rozważa się kwestię obowiązku. Jak wiadomo w aksjologii Elzenberga idea obowiązku, jako nie dająca się racjonalnie uzasadnić, zostaje odrzucona na rzecz koncepcji powołania. W racjonalności idei etycznych leży ich siła sprawcza. U Miłosza uznaje się, że obowiązek jest ze swej natury irracjonalny i wszelkie szukanie jego uzasadnienia jest zwodnicze i destrukcyjne. Obowiązek jest nieuzasadnialny i w tym leży jego siła. Stanowisko Wolniewicza jest zaś takie: silne poczucie obowiązku jest faktem empirycznym a nie postulatem etycznym. I ten fakt wymaga wyjaśnienia. Poczucie i wierność wobec obowiązku jest przejawem pewnego wybraństwa. Jest w nas, nie we wszystkich naturalnie, jakaś „iskra niewytłumaczalna”, która każe nam być wiernym naszemu raz danemu słowu - słowu, które nas tworzy i kształtuje. We wzięciu na siebie obowiązku i wierności wobec danego słowa wyraża się w nas i przez nas świat wartości. Można go nazwać Bogiem czy prawem moralnym. I wierność słowu danemu temu światu manifestująca się w poczuciu obowiązku jest składową indywi-



dualnego sumienia, a sumienie jest - jak twierdzi Wolniewicz - datą ostateczną i niewytłumaczalną (*Parę uwag o naturze sumienia*).

Merytoryczną aksjologię stosowaną reprezentują w książce Wolniewicza cztery artykuły: *Dom jako wartość duchowa*, *Brońmy szkoły*, *Krytyka naukowa i kryteria naukowości* oraz *Religia i magia - kwestia modlitwy*. W każdym z tych artykułów ukazana została jakaś wartość perfekcyjnie dodatnia, o których jednak rzadko się mówi na terenie aksjologii. Dom jest to miejsce stałego pobytu, w które tchnięta została dusza; szkoła to zgrupowanie uczniów wokół nauczyciela mające ich wprowadzić w świat wartości wyższych; wreszcie modlitwa jest nawiązaniem mistycznego kontaktu z istotą odległą a rozumną. Każda z tych wartości ma swój utylitarny odpowiednik. Odpowiednikiem domu jest małżeństwo kontraktowe, odpowiednikiem szkoły - zakład produkcji absolwentów, a odpowiednikiem modlitwy - zabiegi magiczne. Granice między tymi przejawami ducha a ich utylitarnymi duplikatami są bardzo subtelne i ich wskazanie wymagałoby żmudnych zabiegów logicznych. Zabiegi te nie tylko rozjaśniają sprawę, ale wskazują także różne ukryte widoki opisywanych fenomenów antropologicznych i aksjologicznych. I tak w artykułach *Brońmy szkoły* i *Krytyka naukowa* Wolniewicz zwraca uwagę na niszczący wszystko, etatystyczny kult wskaźników. Przepojony egalitarystyczną wiarą urzędnik nie interesuje się tym, czego ludzie się uczą, co umieją i co sobą reprezentują. Jego cieszą tylko wskaźniki - im wyższe, tym lepiej, a najlepiej byłoby, gdyby były stuprocentowe. Aby się do tej magicznej wielkości zbliżyć, gotów on zniszczyć wszystko: i szkołę, i uniwersytet, i kulturę.

Artykuły *Filozoficzne aspekty kary głównej*, *Jeszcze o karze głównej*, *Eutanazja w świetle filozofii* oraz *Formy pogrzebu a wizje życia pośmiertnego* dotyczą kwestii metafizycznych - granicy bytu i niebytu. W każdym z nich rozważa się przekroczenie jakiejś granicy; w przypadku kary śmierci - granicy człowieczeństwa, w przypadku eutanazji - granicy cierpienia, a w przypadku form pogrzebu - granicy istnienia substancjalnego.

Stanowisko profesora w sprawie kary głównej został szeroko odnotowane w prasie, radiu i telewizji spotkając się z diametralnie odmiennymi reakcjami ze strony abolicjonistów i rygorystów. Niezależnie jednak od tego podziału każdy musi przyznać, że są to najlepsze teksty w literaturze filozoficznej przeciwko abolicjonizmowi i za karą główną.

Rzecz dziwna, że kontrowersyjny artykuł *Eutanazja w świetle filozofii* nie wywołał szerszego rezonansu społecznego. Tekst ten bowiem jasno i jednoznacznie wykląda stanowisko autora w tej palącej kwestii etyczno-prawnej. Sądzymy, że stało się tak dlatego, iż kwestia eutanazji nie osiągnęła u nas jeszcze stadium dyskusji teoretycznej i stanowi temat tabu. Naruszenie

tabu wywołuje zaś raczej gniew niż chęć przedstawienia racji w jego obronie. Taki też charakter miały nieliczne zresztą polemiki z artykułem Wolniewicza.

Wreszcie w tekście *Formy pogrzebu a wizje życia pośmiertnego* przeprowadzone zostaje ważne rozróżnienie między filozoficznie pojętą istotą śmierci i związaną z nią nadzieją eschatologiczną, a formami pogrzebu w dwóch przeciwstawnych metafizykach - spirytualistycznej i realistycznej, inaczej kulturach pogańskich i chrześcijańskich. Funus ziemne wyraża eschatologię nieśmiertelności substancjalnej, a funus ogniowe eschatologię nieśmiertelności duchowej.

Część trzecia książki *Filozofia i wartości II* obejmuje wywiady, listy i wystąpienia profesora dotyczące ważnych kwestii życia społecznego i politycznego. Przez pryzmat aktualnych wydarzeń społecznych i politycznych Wolniewicz ukazuje nośność interpretacyjną pewnych idei filozoficznych w wyjaśnianiu określonych zjawisk społecznych. W wywiadach i polemikach stara się on trafić do szerokiego grona czytelników. Sądzi bowiem, że społecznym zadaniem filozofii jest wypowiadanie się na tematy ogólnie interesujące, wnosząc jasność i ład pojęciowy do sporów, które toczą się poza filozofią i nauką. A problemy ogólnie interesujące dotyczą w jakiejś mierze każdego i przez to mogą przemówić i do czytelnika nie obytego z filozofią.

Przez filozofię polityki rozumieć będziemy wszelkie rozważania dotyczące pytania: jak naczelne wartości danej aksjologii realizowane są w życiu społeczno-politycznym? Wolniewicz reprezentuje, jak wskazaliśmy, aksjologiczny perfekcjonizm. Już z góry wiadomo, że w dzisiejszych czasach trudno o żywą obecność tego stanowiska w życiu społecznym. Jest nawet gorzej. W życiu społecznym realizuje się hedonistyczny libertynizm. Tymczasem dzisiejszy świat nie nastraja do optymizmu. Obecność diabła w świecie zamanifestowała i manifestuje się w dwudziestym wieku szczególnie wyraziście (*Diabeł, czyli miłość zła*). Mimo to hedonistyczni liberałowie, ignorując ten fakt, nawołują do zniesienia kary śmierci, łagodzenia kar, łagodzenia dyscypliny, łagodzenia wymogów, niszczenia autorytetów i wszelkich innych śladów dawnej transcendentnej kultury. Wierzą oni w to, że da się jednocześnie maksymalizować przyjemność wszystkich członków społeczeństwa. I tą wiarą zatruwają całe społeczeństwa. Zatrucie to przejawia się w uwiądzie prawa. Społecznym antidotum wobec rozlewającej się w świecie fali bandytyzmu są marsze milczenia - wyraz „niemocy okrutnej w ludziach” i zaniku świadomości prawnej. Realnych przeciwdziałań zaś nie ma wcale. „Tymczasem prawnicy oświadczają, że wszystko jest w porządku - prawo dobre, system penitencjarny jeszcze lepszy, a metody resocjalizacji zgodne z normami humanitaryzmu i prawami człowieka.

Liberalizm polityczny jest bezradny wobec gwałcenia prawa i porządku publicznego. Wolność i tolerancja bez żadnych ograniczeń obezwładniają

państwo i jego organy - ulica, blokada, strajk czy głodówka miotają dryfującym państwem to w tę, to w tamtą stronę. Kontrakcji sił zdrowego rozsądku natomiast nie widać. Profesor przypuszcza jednak, że kiedy nie-moc przekroczy „próg wrażliwości społecznej” wtedy, w imię przywrócenia porządku, przyjdzie reakcja w postaci oświeconego konserwatyzmu, bądź w postaci totalitaryzmu. Nadejście tej drugiej możliwości jest jednak bardziej prawdopodobne.

Zaprezentowana powyżej zawartość ideowa książki *Filozofia i wartości II* rodzi pytanie o formację filozoficzną autora. Jest to niewątpliwie racjonalistyczny idealizm metafizyczny, ale jakby obcy, choć pokrewny, kulturze chrześcijańskiej. Poglądy Bogusława Wolniewicza bliższe są filozofii przedchrześcijańskiej - grecko-perskiej. W ontologii jest to jakaś booleowska odmiana pitagoreizmu, w antropologii zaś - manicheizmu, a w aksjologii - perfekcjonizmu. Trzy te komponenty tworzą w sumie jakąś odmianę neopogaństwa, zdecydowanie bardziej perfekcjonistyczną niż realizm chrześcijański, która każe żyć godnie i bezkompromisowo. I tak samo umrzeć.



JAN SIKORA

## O POŻYTKACH MYŚLENIA

**Konrad Paul Liessmann: *Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben*.** Wien, WUV Universitätsverlag, 1997, 200 s.

Jako „nieortodoksyjne wprowadzenie do filozofii”, książka ta chce prowadzić do żywego filozofowania, a nie rekonstruować jego historię, czy systematycznie wprowadzać w poszczególne filozoficzne dyscypliny. Celem autora *O pożytku i szkodliwości myślenia w życiu* jest raczej, aby w tych 12 wykładach, za pomocą centralnych filozoficznych problemów ostatnich dwóch lub trzech tysiącleci, naświetlić struktury myślenia filozoficznego z punktu widzenia ich relacji do codziennego życia. Takie podejście do sprawy może prowadzić, z jednej strony, do pozytywnej, wiele wyjaśniającej wymiany, z drugiej zaś jednak istnieje niebezpieczeństwo powstania pozbawionej wzajemnego zrozumienia sytuacji, gdy „dwoje mówi do siebie, lecz żaden nie słucha”.

Dwanaście zapisów wykładowych, z których książka się składa, to opracowane referaty, które autor wygłosił w ramach swoich zajęć na uniwersytecie jako wprowadzenie do filozofii. Odpowiednio do tego tworzą te - początkowo oddzielne - części do pewnego stopnia zamknięte dla siebie całości, jednak dobrze ze sobą powiązane tak, że czytelnik nigdy nie traci z oczu myśli przewodniej każdy wykład zatytułowany jest hasłem, które określa (mniej lub bardziej trafnie) omawiany w nim aspekt myślenia.

W pierwszym wykładzie (*Śmiech*) autor zajmuje się rozbieżnością pomiędzy myśleniem teoretycznym a urozmaiconym zasadzkami życiem. Za pomocą popularnej historii trackiej o służącej, która wyśmiewa Heraklita, gdy ten, pochłonięty obserwacją gwiazd, wpada do studni, wkracza Liessmann w poruszaną tu problematykę. W wykładzie *Zdziwienie* omawia je autor jako bodziec do filozofowania i wprowadza tu rozróżnienie w stosunku do raczej ku światu zwróconej, „szkolnej” filozofii. Jako następny temat, zatytułowany *Opowiadanie*, wchodzi na scenę mowa, jako sposób traktowania rzeczywistości. Z jednej strony urzeczywistnia się ona jako mit, który uwalnia człowieka od strachu przed nieznanym, z drugiej zaś jako filozoficzne, na rozum zorientowane, myślenie.

Po tych trzech pierwszych, wprowadzających wykładach, autor zwraca się w części zatytułowanej *Patrzenie*, ku problematyce teorii poznania. Roz-

waża on tu, jak człowiek może dojść do filozoficznego poznania i co mu ta wiedza za korzyści i szkody w życiu przynieść może. Do tego nawiązuje też piąty wykład, traktujący o możliwości poprawnego i logicznego myślenia.

Wychodząc z dotychczasowych rozważań, kontrastuje Liessmann w kolejnych referatach stanowisko racjonalistyczne - gdzie w nieufności wobec spostrzeżenia zmysłowego prawie w pełni ufa się pojmowaniu rozumowemu - ze stanowiskiem empirystów, którzy z doświadczenia zmysłowego tworzą punkt wyjścia do wszelkiego filozoficznego poznania. Ostatecznie sprowadza on oba te stanowiska do Kanta, który wprawdzie ufa pojmowaniu rozumowemu, ale (pod wpływem empiryzmu) stawia mu wyraźne granice.

Ostatnie cztery wykłady traktują o problemach etycznych w najszerszym sensie. Prezentowana tu tematyka sięga od sztuki prowadzenia szczęśliwego życia, poprzez pytanie o cnotę i pokonywanie ciężkich życiowych okoliczności, aż do problemu, czy ludzkie działanie jako takie, czy też tylko jego efekty, mogą mieć wartość etyczną.

Naturalnie takie podejście do sprawy, jakie wybrał autor, powoduje, że prezentowana myśl przedstawiona jest w sposób uproszczony, a także trzeba pogodzić się z pewnymi historycznymi i dotyczącymi systematyki lukami. I tak Descartes, w rozdziale o racjonalizmie, cieszy się иммунитетem wobec wszelkiej krytyki, a ogólność opinii, które Liessmann czasami o poszczególnych filozofach wygłasza, mogłaby czasem wykraczać poza konieczną miarę, co jednak, wobec zamierzonego charakteru książki, specjalnie nie ciąży. Jedyne krytyki: Średniowiecze jest filozoficznie stosunkowo słabo opracowane i dlatego w tak pomyślanej książce brak raczej miejsca na to, aby oddać mu sprawiedliwość. Byłoby więc może lepiej bez wzmianki je zostawić niż tego typu myszką trącącym uprzedzeniem je potraktować. Poza tym przedstawienie problemów jest płynne: autor przede wszystkim zadaje sobie trud tam, gdzie trzeba pokazać, jak w zamyśleniu nad jednym problemem pojawia się już inny i tak unika prostego, wzajemnie niepowiązanego przedstawienia poszczególnych kwestii. Liessmann posługuje się anegdotami i cytatami z tekstów klasyków filozofii, które studiującym filozofię mogą być dobrze znane, jednak początkującym ilustrują omawiany temat i czynią go łatwo uchwytym.

Ogólnie chodzi tutaj o książkę ze wszech miar godną polecenia dla kogoś, kto chce w sposób ciekawy i poruszający wstąpić w świat filozofii i myślenia w ogóle.

WOJCIECH SŁOMSKI

Komitet Główny  
Olimpiady Filozoficznej

## O SPOSOBACH UCZENIA SIĘ I NAUCZANIA FILOZOFII

*Maciej Woźniczka (red.): Filozofia - sztuka myślenia i dobro wspólne. Sposoby uczenia się i nauczania filozofii.* Częstochowa, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie, 1998, 267 s.

Niewiele jest w polskiej literaturze filozoficznej książek, które poruszają problemy uznawane przez większość czytelników za oczywiste i nie wymagające głębszego zastanowienia się. Po co bowiem medytować nad sensem filozofowania, po co wysilać intelekt w celu przyswojenia sobie podstawowych metod, według których ów wysiłek powinien przebiegać, aby był skuteczny, po co wreszcie poddawać gruntownej analizie trudności związane z wyrażaniem i przekazywaniem innym własnych zdobyczy intelektualnych, skoro filozofia i tak stwarza dostatecznie dużo zagadek i stawia dostatecznie dużo pytań, na które człowiek przez całe życie poszukiwał będzie odpowiedzi, wiedząc, że znalezienie ich nie jest możliwe? A jednak zasadność tego typu namysłu nad namysłem, filozofowania nad filozofowaniem staje się jasna dla każdego, kto przebrnął przez zbiór niełatwo poddających się zrozumieniu tekstów zebranych w pracy *Filozofia - sztuka myślenia i dobro wspólne. Sposoby uczenia się i nauczania filozofii*.

Artykuły zawarte w tej pracy, mimo iż pozornie niewiele je ze sobą łączy, dotyczą w istocie sprawy niezwykle ważnej - i to zarówno dla nauczającego filozofa jak i tego, który jest nauczany i który przeważnie (i niestety!) nie zdaje sobie sprawy z założeń i celów działającego nań procesu dydaktycznego. Tak więc i nauczyciel i uczeń, w tym również uczeń zdobywający wiedzę poprzez lekturę filozoficzną, znajdują się w centrum zainteresowania autorów omawianej pracy, stając się ogniwem scalającym poświęcone dość odmiennej problematyce artykuły. Owo scalające ogniwo, jak sądzę, nie jest jednak na szczęście jedynie studentem przygotowującym się do obowiązkowego egzaminu, ani nauczycielem akademickim, który musi wyegzekwować przekazaną wcześniej wiedzę, ponieważ każdy z nas jest, lub przynajmniej bywa, „człowiekiem samokrytycznym” (określenie S. Swieżawskiego), poszukującym zrozumienia świata i odczuwającym potrzebę porozumienia z innymi. Aby ów samokrytycyzm był konsekwentny i, używając metafory,

która oburzyłaby nawykłych do myślowej dyscypliny logików, w pełni samokrytyczny, musi sam siebie poddawać krytyce i uświadomić sobie, czym naprawdę jest Okazję do takiego właśnie „krytycznego samokrytycyzmu” stwarza omawiana książka.

Jej autorzy, pracownicy naukowo - dydaktyczni Zakładu Filozofii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, przyjmują za podstawę nauczania i uczenia się filozofii refleksję nie tyle nad sensem samego procesu dydaktycznego, który nie różni się od sensu nauczania i uczenia się innych przedmiotów, ile refleksję nad istotą samej filozofii i jej użytecznością w życiu człowieka. Zastanawiając się nad stanem nauczania filozofii w Polsce oraz nad poziomem wiedzy filozoficznej wśród wykształconych Polaków autorzy nie dostrzegają podstaw do optymizmu. Skłania ich to do poszukiwania sposobów przezwyciężenia obecnej, mówiąc wprost - trudnej sytuacji filozofii w polskich szkołach.

We wszystkich właściwie artykułach pobrzmiewa mniej lub bardziej wyraźnie wyartykułowane przekonanie o konieczności określenia tego, czym filozofia jest w czasach współczesnych i czym czasy te są dla filozofii. Autorzy starają się w różny sposób odpowiedzieć na pytanie o sens filozofii dla człowieka wychowanego w atmosferze scientystycznego przekonania, iż wartość ma w życiu tylko to, co użyteczne i tylko to, co można zrozumieć i opisać przy pomocy ściśle określonych i spełniających reguły naukowości pojęć. Niezależnie od tego, czy teksty traktują o potrzebie nauczania logiki, o funkcji wiedzy etycznej w życiu człowieka czy też o sposobach prowadzenia zajęć z filozofii ze studentami, zawsze na plan pierwszy wysuwa się związek między filozofią jako nauką, która nie znajduje, mimo wszystko, zbyt wielu praktycznych zastosowań, a życiową praktyką i realiami, w których funkcjonuje zarówno nauczyciel jak i jego uczeń.

Stąpając trzeźwo po ziemi autorzy nie tracą jednak z oczu tego, co filozofii, a poprzez filozofie również w życiu, naprawdę ważne - namysłu nad sensem własnego istnienia w świecie i sensem istnienia świata. Nie porzyskają więc na samej konstatacji, że z poziomem nauczania filozofii w polskich szkołach jest źle, lecz podejmują próbę sformułowania własnych koncepcji tego, czym filozofia powinna być we współczesnym świecie. To pragmatyczne nastawienie, które wynika ze specyfiki zawodu nauczyciela filozofii, zainteresowanego „wymiernymi” efektami swojej pracy, jest „pragmatyczne” tylko w tym sensie, że pozwala wysunąć postulat zerwania z „pocotocnym” pragmatyzmem, w myśl którego dobre jest tylko to, co przynosi wymierną, najczęściej materialną korzyść. Autorzy nie obawiają się przejść do opozycji wobec ugruntowanego przez szkołę matematyczno-ilościowego sposobu myślenia, wzmocnionego modą na błyskotliwy, materialny sukces,



nie unikają przyznania się do konfliktu powstającego w punkcie zetknięcia się postawy filozoficznej z postawą pragmatyczno - konsumpcyjnej.

Autorzy nie zawężają kręgu swoich zainteresowań do bibliotecznych półek wypełnionych opasłymi tomami. Czytelnik „myślący filozoficznie” nie jest dla nich pięknoduchem żyjącym w błogiej niewiedzy o realiach otaczającego go świata (tzn. świata innych ludzi), lecz jest on kimś, kto podejmuje rozmyślanie również nad rzeczywistością, która nie zawsze sprzyja filozoficznej kontemplacji. Rozmyślania te winny jednak, w myśl postulatów formułowanych przez częstochowskich filozofów, opierać się na solidnych podstawach, ponieważ w przeciwnym razie przerodzą się w potoczne mędrowanie, powielające zabobonne błędy, których unika każdy, kto przejdzie gruntowny kurs filozofii.

Wśród tekstów zebranych w omawianej pracy dwa zasługują, moim zdaniem, na szczególną uwagę. Tekstami tymi są wywiady Marka Rembierza z prof. Barbarą Markiewicz o nauczaniu filozofii w szkole podstawowej i średniej oraz dr Macieja Woźniczki z dr Ireneuszem Światałą na temat studiowania filozofii we Włoszech.

Pierwszy z artykułów dotyka kwestii szczególnie dla wiedzy o filozofii i „myślenia filozoficznego” istotnej. Wprowadzenie nauczania filozofii do szkół podstawowych i średnich zrównałoby filozofię z innymi „przedmiotami szkolnymi”, a więc pozwoliłoby nabrać przeciętnie wykształconemu człowiekowi zdrowego stosunku do filozofii, takiego, jaki ma np. do matematyki czy historii własnego kraju.

Rozmowa o wprowadzeniu filozofii do szkół jest więc m. in. rozmową o statusie filozofii wśród nauk od dawna w tej szkole obecnych (w tak zwanym odczuciu społecznym). Wbrew bowiem wbrew wysiłkom, jakie szkoła wkłada we wdrożenie uczniów do perfekcyjnego posługiwania się algorytmami, czyniąc z matematyki prawdziwy postrach polskich szkół i wbrew zmechanicyzowaniu myślenia a świecie filozofia jawi się w wypowiedziach prof. Markiewicz jako nadzieja dla tych, którzy chcieliby „obronić własne myślenie o tym, co wspólne, i ochronić myślenie wspólne nad ważnymi dla nas sprawami” (s. 258). Tym, dla których takie myślenie nie jest obojętne, wywiad z prof. Markiewicz wydać się może prawdziwym światłem w tunelu.

Wywiad z Ireneuszem Światałą pozwala spojrzeć na nauczanie filozofii w polskich uniwersytetach niejako z zewnątrz, pozwala ujrzeć sposób nauczania i studiowania tego przedmiotu jako alternatywę, którą w pewnych warunkach zastąpić można odmiennym modelem. I. Światała zwięźle omawia sposób prowadzenia wykładów, warunki socjalne studentów, ich stosunek do studiów, przedstawia trudności, jakie pokonać musi adept filozofii chcący ukończyć studia doktoranckie i rozpocząć karierę zawodowego filozofa,

wreszcie rysuje obraz studiów filozoficznych we Włoszech na tle warunków studiowania filozofii w Polsce. Wyraźnie zarysowany kontrast i celowo uwydatnione różnice między włoskim a rodzimym systemem studiów sprawiają, że każdy, kto podczas własnych studiów przeszedł kurs filozofii, wywiad ten przeczyta nie tylko z zainteresowaniem, lecz prawdopodobnie z odrobiną zazdrości, iż nie dano mu tych wszystkich przywilejów i udogodnień, jakie posiadają studenci we Włoszech. Nawet bowiem I. Światała szczerze przyznaje, że gdyby raz jeszcze miał podjąć decyzję, czy wybrać studia w Polsce czy za granicą, to bez wahania udałby się po nauki za granicę.

Czytelnik zaś, który nabrałby pod wpływem rozmowy z I. Światałą sympatii do filozofii włoskiej, ma szansę zapoznać się z jej głównymi trendami oraz z wykazem książek filozofów włoskich, zawartymi w artykule *Uwagi o współczesnej filozofii włoskiej*. Z obliczeń, które przeprowadziłem na własny użytek wynika, iż należałoby przeczytać co najmniej 54 tomy.

O problemach poruszonych przez autorów można i należy dowiedzieć się od „źródła”, osobiście zagłębiając się w lekturę, która nie poprzestaje bynajmniej na uogólnieniach w rodzaju tych przedstawionych powyżej, lecz docieka wielu kwestii szczegółowych. Spektrum tych dociekań niech więc objawi się każdemu, kto zechce zadać sobie trud przebrnięcia przez „gąszcz myślowy” filozofów częstochowskiej szkoły, ja zaś pozwolę sobie na zakończenie poczynić kilka uwag na temat języka, którym swe myśli wyrazili autorzy omawianej pracy.

Nie jest to oczywiście język jednolity, tak jak nie są jednolite poruszane problemy oraz rodzaj filozoficznego namysłu nad nimi. Najogólniej powiedzieć można, iż język adekwatny jest do sposobu myślenia, ten zaś odpowiada złożoności tematu rozważań. Tam, gdzie temat jest względnie prosty (tzn. posiada stosunkowo niewiele aspektów wymagających jednoczesnego uwzględnienia i wiąże się z codziennym doświadczeniem), tam język ten zbliża się do stylu, który znamy dzięki temu, że często się nim posługujemy. Językiem takim zostały napisane np. artykuły poświęcone nauczaniu etyki, przydatności logiki w codziennym życiu lub przygotowaniu konspektów na zajęcia z filozofii ze studentami. Jak jednak zauważyłem powyżej, nie wszystkie artykuły dotyczą spraw „strategicznych”, związanych z praktyką nauczyciela filozofii (pierwszy człon tytułu książki brzmi wszak „Sztuka myślenia i dobra wspólne”). Autorzy, którzy za temat rozważań obrali namysł nad sensem zarówno samej filozofii jak i jej uczenia się oraz nauczania, niejako z góry skazani są na odziedziczony po filozoficznej tradycji bagaż terminologii, która będąc zrozumiałą dla filozofów zawodowych, nie zawsze bywa dostępna dla tych, co najpierw chcieliby się dowiedzieć, po co się filozofii uczyć i jak to robić skutecznie. Nie jest to oczywiście zarzut przeciwko przydatności książki dla tychże właśnie uczących się. Artykuły, o których mowa, zostały

wprawdzie napisane nie tylko z myślą o filozoficznych „przedszkolakach”, gdyż ich autorzy pragnęli po prostu podzielić się swymi doświadczeniami i przemyśleniami zdobytymi na polu dydaktycznej praktyki z kolegami „po fachu”, jednakże dzięki tym właśnie artykułom uczący się już na samym początku zdać sobie może sprawę z trudności, jaki przyjdzie mu, nie tylko zresztą z powodu fachowej terminologii, pokonywać w procesie zdobywania wiedzy. Jeżeli zatem zechce on dowiedzieć się, czym jest to, czego się uczy, i po co się tego uczy, okazję do przemyśleń na ten temat znajdzie właśnie w grupie „mniej przystępnych” artykułów.

Zdarzają się wprawdzie nieliczne wyjątki, w których w swej pełni objawia się egzotyka filozoficznej „gramatyki”, lecz stanowią one jedynie pewne urozmaicenie wywodów, w których trudność znajduje się w treści, a nie w stylu mówienia o problemie. Zainteresowany czytelnik może np. pokusić się o odszyfrowanie znaczenia takiego oto fragmentu: „Nie widzę zatem nic dziwnego w fakcie, że hermeneutyczna komunikacja, mająca miejsce w zakresie konstytucji sensu nie jest zdolna - będąc oczywiście wprzód do tego rodzaju zadań negatywnie ustosunkowana - ugruntować treści dialogu w uniwersalnej - rzecz można - pozahylemorficznej formie działania. Działania te, jeśli nawet w sposób całościowy nie kwestionują, bo przecież racjonalnych form namysłu nie da się bez uzasadnienia wyeliminować ze sfery myślenia filozoficznego, to z całą pewnością w znacznej mierze neutralizując kognitywność epistemologicznego wymiaru sensu, sprawiają, że uniwersalna konwencja epistemologicznej granicy sensu musi zostać wzbogacona socjologiczną wspólnotą interesów uczestników dialogu.” (H. Mikołajczyk: *Dialog i interpretacja o hermeneutycznych przesłankach krytyki filozoficznej epistemologii*, s. 196). Fragment ów posiada niewątpliwie sens, ale czytelnik włoży sporo wysiłku, aby go odnaleźć.



WOJCIECH SŁOMSKI

## SZKICE O POPPERZE

**Elżbieta Pietruska-Madej:** *Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Karla Poppera*. Warszawa, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1997, 192 s.

O filozofii Karla Poppera napisano już dużo - jak w zakończeniu swej książki o Popperze konkluduje Elżbieta Pietruska-Madej, o Popperze powstały zarówno prace ważne, w istotny sposób przyczyniające się do wyjaśnienia w różnych kontekstach jego filozofii oraz rozwijające jej poszczególne wątki, jak i prace, które powstać nie powinny. Dzieło Poppera, zwłaszcza jeśli potraktujemy je jako system filozoficzny proponujący określoną wizję rzeczywistości, posiada tak wiele aspektów i wymiarów, że potrzeba ich krytycznego badania zwiększa się w miarę odkrywania coraz to nowych możliwości ich zastosowania w rozwiązywaniu problemów filozofii. Możliwości te wyłaniają się nie tylko w wyniku historycznej rekonstrukcji poglądów Poppera i nie tylko jako uboczny rezultat krytycznej analizy ich rozwoju, lecz nade wszystko w wyniku zarysowania się nowych problemów i postawienia nowych pytań, obok których filozofia nie może przejść obojętnie.

Próbę zastosowania popperyzmu w tych dziedzinach, o których Popper bądź w ogóle się nie wypowiadał, bądź jedynie wskazywał na możliwości użycia stworzonej przez siebie aparatury pojęciowej, stanowi właśnie książka Elżbiety Pietruskiej-Madej. Autorka zaznacza wprawdzie, że wybór wątków, które poddaje analizie, jest sprawą jej osobistych preferencji i zainteresowań, jednak z punktu widzenia czytelnika wybór ten okazuje się wyjątkowo trafny i wzbogacający horyzont odczytania myśli Poppera.

Dzieje się tak z kilku przyczyn. Przede wszystkim E. Pietruska-Madej umieszcza wybrane przez siebie aspekty popperyzmu na tle poglądów innych filozofów, przy czym o ile nie dziwi porównanie Poppera z neopozytywizmem Koła Wiedeńskiego (od tego porównania zaczyna się chyba większość książek o Popperze), o tyle zestawienie koncepcji trzech światów Poppera z poglądami Fregego o istnieniu obiektywnego świata myśli wydaje się interesujące. Poglądy Poppera widzimy więc zarówno na tle konkurencyjnych lub wręcz opozycyjnych koncepcji jak i na tle krytyki podnoszonej przez jej współczesnych przeciwników. Z niektórymi uwagami krytycznymi autorka zgadza się, jest jednak wiele takich, których zasadność poddaje w wątpliwość, nie tyle mając na uwadze obronę spójności popperyzmu jako całości,

w której poszczególne elementy nie mogą zostać uznane za fałszywe, gdyż oznaczałoby to konieczność „dorabiania podpórek” dla pozostałych elementów systemu i ratowanie go za wszelką cenę, czemu przez całe życie sprzeciwiał się Popper, ile rozwijając własną interpretację wybranych wątków i odnosząc je do starannie dobranego kontekstu. Kontekst ten sprawia wprawdzie, że czytelnik odczuwać może pewną tendencyjność w wyborze „odniesień”, do której zresztą autorka wyraźnie się przyznaje, jednocześnie jednak stanowi o niepowtarzalności ujęcia popperyzmu i w dużej mierze przesądza o wartości książki.

Granica między mówieniem o filozofii a samą filozofią jest więc w książce E. Pietruskiej-Madej bardzo płynna. Mówiąc o poglądach Poppera autorka podejmuje zarazem wysiłek postawienia tez tyleż ciekawych co kontrowersyjnych. Tego ryzyka jednak nie stara się uniknąć, co więcej, wielokrotnie je podejmuje i z wypowiedzi Poppera wyciąga wnioski, o których sama powiada, że wielu czytelnikom mogą nie przypaść do gustu. Do wniosków tych, wyrażonych zresztą w postaci wymagającej uzasadnienia tezy, po której uzasadnienie to, z wyraźnie zaznaczonymi „słabymi punktami” rzeczywiście następuje, należy np. stwierdzenie, że Popper zauważył z czasem logiczną ścieżkę prowadzącą do odkrycia naukowego, że koncepcja trzech światów pomóc może w wyjaśnianiu fenomenu twórczości artystycznej bardziej niż podejście psychologiczne, lub wreszcie teza, że popperyzm, wraz ze swym systemem pojęciowym, stanowi znakomite narzędzie dla szybko ostatnio rozwijającej się ekofilozofii. Tezy te budzą niewątpliwie obawy, czy proponowany przez E. Pietruską-Madej sposób odczytania myśli Poppera nie jest sprzeczny z intencjami, jakie przyświecały autorowi *Logik der Forschung*, jednak obaw tych nie można w żadnym razie uznać za mankament książki. Wydaje się nawet, że stanowią one jej istotną zaletę, i to nie tylko dlatego, że prowokują czytelnika do zajęcia krytycznego stanowiska wobec poglądów autorki, odsłaniając tym samym nowy horyzont i nowe granice popperyzmu, lecz przede wszystkim ze względu na fakt, że owe kontrowersyjne tezy świadczą o stylu filozofowania, jaki odnajdujemy na kartach *Szkiców o filozofii Karla Poppera*.

Kolejnym wyznacznikiem charakteryzującym książkę E. Pietruskiej-Madej jest bez wątpienia sposób traktowania przez autorkę myśli Poppera, zwłaszcza zaś jego koncepcji trzech światów. Wielokrotnie pada stwierdzenie o przydatności aparatury pojęciowej w rozwiązywaniu problemów i sporów filozoficznych i wielokrotnie wyraża autorka przekonanie, że aparatura ta stać się może wygodnym narzędziem wielu dziedzin filozofii.

Jak wspomniałem, autorka dokonuje analizy porównawczej poglądów Poppera, neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego oraz poglądów Fregego na istnienie obiektywnego świata myśli. Tym jednak, co analizę tę wyróżnia

spośród wielu podobnych (przynajmniej w odniesieniu do neopozytywizmu, porównanie z Fregem jest bowiem oryginalnym pomysłem autorki), jest tendencja do odkrycia tego, co w filozofii Poppera bywa albo całkowicie pomijane albo odczytywane, zdaniem autorki, niewłaściwie. To samo dążenie do poszerzenia wiedzy o obiektywnej rzeczywistości dostrzec można również w rozważaniach autorki o problemie twórczości w nauce i sztuce oraz o miejscu, jakie popperyzm zająć może w trwającym wciąż sporze o status ludzkiego poznania.

Ww zorientowany na odkrywania prawdy sposób filozofowania sprawia, że czytelnik odnosi wrażenie obcowania bardziej z samodzielną twórczością naukową (w takim sensie, w jakim pojęcie twórczości w nauce rozumiał Popper), dążeniem do poznania obiektywnej rzeczywistości, do której należy również dzieło samego Poppera niż chęć schematycznego przedstawienia niektórych kontrowersyjnych wątków popperyzmu. Z tego powodu naturalne wydaje się, że autorka pomija wszystko, co dla czytelników obeznanych z filozofią Poppera jest oczywiste lub o czym napisano wystarczająco dużo prac krytycznych, koncentruje się natomiast na problemach, które postawiono stosunkowo niedawno, lub które sama stawia, wskazując jednocześnie kierunki poszukiwań w celu ich rozwiązania.

W swych rozważaniach nad filozofią Poppera autorka nie stara się więc dokonać ich szczegółowej rekonstrukcji, przyjmując założenie, że czytelnik obeznany jest z najważniejszymi z nich, a jeżeli tą rekonstrukcję podejmuje, czyni to przede wszystkim ze względu na konieczność wyjaśnienia pojęć, które uznaje za ważne. W momencie jednak, gdy pojęcia nabierają jednoznaczności wystarczającej do tego, by czytelnik jasno zrozumiał tak myśli autorki, rozpoczyna ona badanie problemów, w których rozwiązaniu pomocne wydaje się zastosowania owych pojęć. Poszukiwanie obszarów, gdzie Popperowska aparatura pojęciowa okazać się może pomocnym narzędziem pracy badawczej, widoczne zwłaszcza w częściach poświęconych epistemologii, problemowi twórczości czy relacji między człowiekiem a środowiskiem naturalnym wydaje się zarazem świadczyć o tym, że wbrew sugestiom zawartym w tytule, E. Pietruska-Madej nie redukuje swoich rozważań do samej tylko filozofii Poppera, lecz stara się poprzez tę filozofię spojrzeć na zagadnienia, które rzadko bywają rozpatrywane w świetle popperyzmu. Innymi słowy autorka podejmuje próbę użycia stworzonej przez Poppera aparatury pojęciowej do eksplikacji określonych fragmentów rzeczywistości, dzięki czemu udaje jej się spojrzeć na poruszone przez siebie problemy w sposób umożliwiający odkrycie zupełnie nowych ich wymiarów.

Mimo że popperyzm stanowi dla autorki narzędzie poznawania rzeczywistości, to jednak nie traci ona krytycznego dystansu do poglądów Poppera, zwracając za każdym razem uwagę na tezy, których z perspektywy dzisiaj-

szego stanu wiedzy (np. dotyczącej logicznych praw rządzących odkryciem naukowym) nie można uznać za słuszne. Dystans ten udaje je się zachować zarówno dzięki szczegółowej znajomości literatury dotyczącej popperyizmu, jak i - co dla czytelnika jest z pewnością o wiele ważniejsze - dzięki zasadniczej trosce o zachowanie krytycyzmu we wszystkich swych rozważaniach. Niewykluczone, że krytycyzm ów jest bezpośrednim rezultatem wpływu, jaki na filozoficzną refleksję E. Pietruskiej-Madej wywarła analizowana przez nią filozofia, o wiele bardziej jednak wydaje się prawdopodobna teza, że krytyczna postawa wobec popperyizmu i wskazanych w książce możliwości jego zastosowania jest świadectwem postawy autorki, która manifestuje daleko posuniętą autonomię myślenia o rzeczywistości.



MAREK SZULAKIEWICZ  
WSP w Bydgoszczy

## METAFIZYKA I DOŚWIADCZENIE

**Reiner Wiehl: *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*.** Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, 400 s.

Wbrew czarnym prorocztwom z niedawnej przeszłości, metafizyka pod koniec XX wieku ma się zupełnie dobrze. Do takiego stwierdzenia upoważnia nie tylko częstość używania pojęcia „metafizyka” w tytułach artykułów i rozpraw filozoficznych w czasach nam współczesnych, ale również pewnego rodzaju tęsknota filozofów za tą tradycyjną tematyką filozoficzną. Wydaje się, że nie zauważono jak i kiedy, jeszcze nie tak dawna krytyka metafizyki, wieszczanie o jej końcu i żałoba po niej, przekształciła się w samą metafizykę. To ostatnie widoczne jest szczególnie w literaturze niemieckiej. Filozofia niemiecka najbardziej bowiem opłakiwała los tradycyjnej metafizyki, podejmowała „meta-metafizyczne” problemy i dlatego staje się dzisiaj jednym z najsprawniejszych „odnowicieli” myślenia metafizycznego. Właśnie w jej obrębie daje się wyraźnie dostrzec zacieranie różnicy między problemami meta-metafizycznymi, a metafizyką jako taką. Czasem trudno nawet odróżnić, kiedy filozof z krytyka metafizyki, staje się po prostu jej twórcą, kiedy myślenie po-metafizyczne staje się myśleniem ku-metafizycznemu. Naturalnie nie w tym tradycyjnym znaczeniu, gdy ograniczało się ono do problemu Boga, duszy, świata jako całości. Tamta metafizyka ustąpiła wobec teorii poznania. Dzisiejsze jej odnowienie wyrasta z codzienności, po raz kolejny przekonując, że problemy metafizyczne tkwią w małych, drobnych sprawach codzienności, i właśnie w tych ostatnich są one wielokroć bardziej dosadne niż w tradycyjnie ujmowanych.

Ta, coraz częstsza, odwaga do podnoszenia problemów metafizycznych wymaga podkreślenia i znajduje uznanie wśród tych filozofów, którzy, opuszczając tradycję subiektywistyczną, tematem namysłu filozoficznego czynią na nowo wielkie problemy. Do poszukiwań nowej metafizyki filozofowie są również zachęcani (przykład: Encyklika *Fides et ratio*). Wskazanie na filozofię niemiecką, jako wyraźny obszar takich poszukiwań, znajduje swe uzasadnienie w pewnym zjawisku tej filozofii, które można nazwać „metafizyką końca metafizyki”. Dostęcznie często w tym zjawisku akcent zostaje postawiony na „destrukcję”, którą przedstawia się pod postacią „kresu metafizyki”,

„końca”, „zwinienia” itp. Ale filozofia niemiecka dostrzega też, że cały ten proces wcale nie jest antymetafizyczny, a rodząca się tu problematyka nie przestaje być metafizyką. Renesans metafizyki z perspektywy jej zwinienia jest zjawiskiem niezwykle interesującym w dziejach filozofii współczesnej. Recenzowana książka jest wyraźnym przejawem tego zjawiska: chociaż nie podejmuje problemu samej metafizyki, lecz koncentruje się na „świecie bez metafizyki”, to powinna jednak wzbudzić zainteresowanie czytelnika również w kontekście losów tej tradycyjnej tematyki filozoficznej.

Reiner Wiehl, profesor filozofii na Uniwersytecie w Heidelbergu, zebrał w tej pracy swoje rozważania na temat metafizyki i doświadczenia. Pochodzą one z różnych lat, wiele z nich było już publikowanych, a zebrane w jednym tomie stwarzają perspektywę spojrzenia na jeden z najważniejszych problemów filozoficznych XX wieku: losy filozofii i kultury pozbawionych tradycyjnej problematyki metafizycznej, sytuacji „braku metafizyki” i wielkich narracji. Książka nie chce zatem ufundować nowej metafizyki, nie chce pytać o to, czy jest jeszcze metafizyka, czy też nie. Chodzi w niej o **świat bez metafizyki**. W pracy tej - stwierdza sam Autor - chodzi o doświadczenie, o to zatem, „co dzieje się z doświadczeniem, jeśli musi ono obejść się bez przeciwieństwa, bez kontrastowania; jak się ono prezentuje, jeśli ufundowane jest na samym sobie, jeśli jest tylko doświadczenie” (s. 10). Co zatem z doświadczeniem bez metafizyki: wzrasta i ubogaca się, czy też zostaje zredukowane i umniejszone? - to pytanie stanowi podstawowy motyw książki i pojawia się w różnych odsłonach. Łatwo też zauważyć, że właśnie tak sformułowane dotyka nie tylko wewnętrznych problemów filozofii, ale przede wszystkim nakreśla możliwość filozofowania w „kulturze bez metafizyki”.

Słowo „doświadczenie” stało się kluczowym pojęciem filozofii nowożytnej. W jego użyciu i badaniu wyrastały nowe kierunki filozofii. Mimo tego, że kontrast metafizyki i doświadczenia wyznaczał tradycyjne pole filozofii, że w nim - dowodzi autor - „tematyzuje się podstawowy obszar europejskiej filozofii”, to jednak nie był on niczym stałym, lecz podlegał historycznym przemianom. Przykładowo: w nauce doświadczenie poddane zostało empirycznemu zawężeniu (teoriopoznawczej schematyzacji - jak mówi Gadamer), wzbudzało zainteresowanie w kontekście epistemologicznego poszukiwania „warunków możliwości”. W tym sensie filozofia nowożytna badała nie „doświadczenie”, lecz to tylko, co i jak **dane** jest w doświadczeniu. Po takim nowożytnym stworzeniu jakościowo nowej relacji „metafizyki i doświadczenia” w XX wieku pojawia się z kolei nowy jej element. Jest nim destrukcja, uznanie, że metafizyka skończyła się, że „sprawa metafizyki jest już przestarzała”. Zerwanie tej naturalnej więzi metafizyki i doświadczenia oznacza, że przed filozofią stają-jak nigdy dotąd - dwa problemy: problem

„czystej metafizyki” i problem „czystego doświadczenia”. Pierwszy oznacza namysł nad metafizyką bez możliwości kontrastowania z doświadczeniem, drugi namysł nad doświadczeniem, którego pozbawiło się metafizyki. Lepiej odsłania się teraz istota i sens poszukiwań metafizycznych. „Bardzo krytyczne wobec metafizyki jest mówić, że ludzie nie wiedzą czego w niej szukają. To bowiem czego szukają, nazywają różnymi imionami: prawdziwe dobro, sens świata, właściwe życie, Bóg. Jednak w odróżnieniu od zwyczajnych, codziennych poszukiwań, w przypadku metafizyki wiemy gdzie musimy szukać. Tego, co jest poszukiwane (Gesuchte), możemy szukać tylko wszędzie i w każdej daności, i nie znajdujemy nigdzie gwarancji, że tam, gdzie szukamy zostanie ono odnalezione. Dopiero jeśli człowiek, w swym metafizycznym poszukiwaniu znalazł to, czego szukał, wie, czego właściwie szukał” (s. 37-38).

Ukazane przez R. Wiehla oddzielenie metafizyki od doświadczenia we współczesnej filozofii odsłania problem metafizyki w nowej postaci. Analizom tym poświęcona jest część pierwsza *Struktury (Strukturen)* (s. 41 - 124) na którą składają się trzy rozdziały: I. *Absolut jako miejsce świadomego Dasein (Das Absolute als Ort des bewußten Daseins)* (s. 41-68) opatrzone dilttheyowskim podtytułem *Uwagi wstępne do krytyki rozumu metafizycznego*, II. *Metaphysik und die Architektonik der System (Metafizyka i architektonika systemu)* (s. 68 - 100), i rozdział historyczny: *DI. Metaphysische Entwürfe im 20. Jahrhundert (Metafizyczne szkice XX wieku)* (s. 100 -124). Odpowiadając na dwa pytania: Jak jest możliwa krytyka metafizyki? i jak jest możliwe interkulturowe porozumienie na temat metafizyki? autor pokazuje, że krytyka taka zawiera w sobie znoszące się działanie: z jednej strony nie może być jakąś konkretną metafizyką, z drugiej zaś nie może tracić z oczu konkretnej metafizyki. Heideggerowi przypisane zostało stworzenie nowej sytuacji „zapomnienia metafizyki”, w której iluzją okazało się, że można metafizykę przekroczyć i „obwieścić epokę bez metafizyki” (44). Znajdzie tu czytelnik różne określenia metafizyki: „uniwersalne poznanie Absolutu przez namysł” (*Nachdenken*) (s. 47), „konkretne poznanie absolutu przez abstrakcję” (s. 47), „teoretyczne zajmowanie się ostatecznie podstawowymi rzeczami” (s. 68), „logika substancji” (s. 69). Ważne jest jednak nie samo określenie, lecz nakreślenie warunków umożliwiających jej istnienie i krytykę rozumu metafizycznego. Formułą, która warunkuje możliwość metafizyki jest - wskazuje R. Wiehl - „formuła o bycie ludzkiej świadomości i Dasein w Absolutie” (s. 51). Oznacza ona, że człowiek, określony jako świadomość, jest „... skończonym i uwarunkowanym Dasein i jako taki, bytujący na sposób skończony i uwarunkowany, musi mieć swe miejsce w Absolutie jako nieskończoności i bezwarunkowości” (s. 51). Ta formuła

zostaje przedstawiona jako „metafizyczna wypowiedź elementarna” i ze względu na nią poszukuje się elementarnych zdań metafizyki.

Obok tych ważnych myśli, które można odczytać jako metodologia metafizyki, lub też - po kantowsku - jako krytyka rozumu metafizycznego, część pierwsza zawiera ważny rozdział z motywem przewijającym się przez całą pracę. Jest nim wymowne wyróżnienie metafizyki w XX wieku, która, w porównaniu z wielką metafizyczną tradycją przeszłości, jest epoką „wręcz antymetafizyczną”. Obok „niezamkniętości” (*Unabgeschlossen*), fragmentaryczności i formalizacji (s. 100 -112) metafizyczna świadomość w XX wieku jest - wg R. Wiehla - określona „zbliżeniem do antropologii” (s. 116), a to wszystko oznacza jej zagubienie i „konieczność rozpoczęcia od nowa” (s. 121).

Część druga książki *Distanzen* (s. 127- 273) ma nieco inny charakter. Miejsce rozważań teoretycznych zajmują tu analizy historyczne, gdzie, w kontekście losów metafizyki i doświadczenia w naszym wieku, obok Heideggera, Gadamera, Schelera podkreślona zostaje myśl filozoficzna Franza Rosenzweiga. Los metafizyki w wieku XX został określony przez Heideggera, który rozpoznał aporię myślenia metafizycznego, wskazując, że „próby pomyślenia, tego co nie pomyślane przez tradycyjną metafizykę, są bezsensowne”. Nie on jednak, lecz Gadamer znajduje uznanie R. Wiehla: „W porównaniu z myśleniem bycia (*Seinsdenken*) Heideggera, moc hermeneutycznej filozofii Gadamera tkwi w określeniu właściwego stosunku do tradycyjnej metafizyki. Podczas gdy myślenie bycia stale chce być w drodze ku zasadzie myślenia, to hermeneutyczna filozofia jest z góry tak pierwotną i obejmującą podstawą, że musi wydawać się bezsensowne, aby ponad nią wymyśleć coś jeszcze bardziej pierwotniejszego” (s. 138). Gadamer jest przedstawiony jako filozof, który nie tylko zmienił ocenę tradycyjnej metafizyki, ale również umożliwił nową krytykę myślenia metafizycznego. Zamiast „historii myślenia bytu” Gadamer prezentuje wielość historii rozumienia sensu i w ten sposób „przynajmniej z pozoru relatywizuje znaczenie absolutnej historii bytu” (s. 134). W rozważaniach R. Wiehla znajdzie jednak czytelnik również krytykę hermeneutyki, „której siła jest jednocześnie słabością”. „Jej słabość tkwi w braku odróżnienia między teorią filozoficzną, a teoretyczną zasadą, między ontologią, a zasadą ontologiczną” (s. 139).

Kolejnym problemem, do rozważenia którego prowokuje recenzowana książka, jest rola fenomenologii w ustanawianiu nowego pola metafizyki (rozdział pt.: *Heideggers Verfehlung des Themes 'Metaphysik und Erfahrung'*). Wyróżniając redukcję, destrukcję i konstrukcję, jako momenty metody fenomenologicznej wskaże autor, że zwracają się one przeciw punktowi wyjścia tradycyjnej metafizyki: przeciw uznaniu, że pierwszą i najważniejszą odpowiedzią na pytanie o byt byłaby odpowiedź filozoficznego realizmu

lub idealizmu (s. 158). Redukcja fenomenologiczna pozostawia zatem otwarte, to czy prawdziwy byt ma charakter realności, czy też idealności. Redukcja jest jednocześnie destrukcją, w której nie chodzi o zniszczenie myślenia bytu, lecz o odkrycie, poza różnicą realizm - idealizm, bardziej podstawowej różnicy ontologicznej: bytu i bytującego. Konstrukcja z kolei nie może być syntezą, jakimś „real-idealizmem”, ale nie jest też ustanowieniem pozycji „przed” realizmem i idealizmem. Fenomenologiczna konstrukcja koncentruje się na pytaniu, przed odpowiedzią. Te trzy elementy fenomenologii zostają rozpoznane jako metodyczne kroki odkrywania ukrytego dotychczas obszaru i znajdowanie drogi, która prowadzi w nowym kierunku. Lecz razem z tym pokazują, czym była tradycyjna metafizyka: była ona teoretycznym ustanowieniem przeciwieństwa, teoretycznym ufundowaniem sprzeczności w pierwotnej jedności, wreszcie stworzeniem metafizycznej różnicy. To wszystko wydaje się sytuować fenomenologię nie przeciwko metafizyce, lecz raczej jako drogę ku metafizyce, jako filozofię, która wyprowadza i podprowadza, lecz wiadomo jedynie z czego wyprowadza, to ku czemu prowadzi pozostaje niejasne i nieokreślone. Zarówno Husserl, jak i Heidegger w swej krytyce metafizycznej opozycji „idealizm-realizm” ukazują jednak nowe możliwości spojrzenia na doświadczenie. „Doświadczenie, w którym rozwija się metafizyka nie jest z góry i *a priori* świadomym ludzkim doświadczeniem. (...) Metafizyczny proces stwarzania doświadczenia jest zatem procesem jego przekształcania, w którym kompleksy organicznego doświadczenia zostają przekształcone w ludzkie doświadczenie. (...) Jedną stroną tego procesu jest uznanie organicznego doświadczenia za warunek możliwości ludzkiego doświadczenia. W procesie tworzenia i przekształcania doświadczenia przyjmuje się zatem z góry, że doświadczenie dane jest stale w formie jedności i wielości” (s. 200). Ludzkie doświadczenie jest zawsze uformowane z naturalnego doświadczenia. W ten sposób - dowodzi R. Wiehl - przez fenomenologię problem metafizyki i doświadczenia pojawia się jako źródłowy temat filozofii. „Razem z tym sformułowane zostało pytanie o możliwe związki między doświadczeniami i warunki możliwości przekształcenia owego naturalnego doświadczenia w doświadczenia specyficznie ludzkie” (s. 202). Lecz nie jest to jedynie droga fenomenologii i Heideggera. Wśród filozofów, którzy ustanawiają problem metafizyki i doświadczenia jako pierwotny dla filozofii, jest wymieniany również Rosenzweig. Czyni on to na innej drodze niż fenomenologia, wskazując swoim nowym myśleniem na „określenie samego doświadczenia przez charakterystykę nieprzedmiotowości” (s. 211).

Wskazane tu problemy i postacie filozofów nie wyczerpują naturalnie treści książki. W rozdziale poświęconym Schelerowi (s. 234- 273) znajdzie czytelnik wskazanie na fenomenologię uczucia jako „radikalny empiryzm”,

Spinozie poświęcony jest rozdział pt. *Rozum w ludzkiej nierozumności* (s. 277-332), Kant i Whitehead pojawiają się przy analizach panpsychizmu. Wszystko te analizy przeprowadzane są w kontekście tytułowego problemu „Metafizyki i doświadczenia”.

Ta cenna praca zarówno dla filozofów jak i historyków filozofii przynosi ogrom problemów do namysłu i analizy. Dla filozofów wydaje się ciągle przypominać o potrzebie metafizyki, dla historyków umożliwia nowe spojrzenie na wielkie postacie metafizycznej tradycji. Zarówno w treści historycznej jak i filozoficznej okazuje się ona też wyzwaniem dla czytelnika. Próba wskazania związku metafizyki i doświadczenia nie jest w niej nigdy odwołaniem się do zapomnianej przeszłości. Nawet wtedy, gdy sięgamy z Reinerem Wiehlem do odległych postaci z dziejów tego związku, to zawsze wiemy, że chodzi o nasze teraz, nasz świat i kulturę, o świat bez metafizyki.

## Errata do „Edukacji Filozoficznej” nr 26 1998

| strona, wiersz           | jest               | powinno być          |
|--------------------------|--------------------|----------------------|
| 290, 7d.                 | yhe Open           | the Open             |
| 290, 7 d.                | popper's           | Popper's             |
| 293, 7 g.                | założyć            | założyć              |
| 293, 9g.                 | po- woływał        | powoływał            |
| 294, 19 g.               | marksizm a         | marksizm w           |
| 302, 20 d.               | so- bie            | sobie                |
| I i II s. okładki        | Paweł Glinkowski   | Witold P. Glinkowski |
| oraz <i>Spisy treści</i> | Andrzej Wiśniewski | Ryszard Wiśniewski   |

# CONTENTS

## DISSERTATIONS AND ARTICLES

|                                                                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Willibrord Welten SJ - <i>The Human Being as Substance and as Actual Entity</i>                              | 5  |
| Gunzelin Schmid Noerr - <i>Critique of Ethics with Moral Intention. A Gloss to Adorno's Moral Philosophy</i> | 17 |
| Andrzej Gniazdowski - <i>Conservatism after Modernism. Perspective of „Ritter School”</i>                    | 27 |

## POLEMICS AND DISCUSSIONS

|                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Max Horkheimer - <i>Europeanity</i>                                                     | 47 |
| Jędrzej Stanisławek - <i>What is Philosophy</i>                                         | 53 |
| Jan Hartman - <i>Metaphysical of Pragmatic Grounds for Solving Bioethical Problems?</i> | 65 |

## TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Zdzisław Cackowski - <i>The Problems of Education. The School, Education, Upbringing</i>            | 73  |
| Jan Szmyd - <i>Educational and Moral Dilemmas of Postmodernity or Wandering of New Spirituality</i> | 91  |
| Thomas W. Roby - <i>Devil's Advocacy: The Other Side of the Question in Classroom Discussions</i>   | 111 |

## POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| Anna Borowicz - <i>Leszek Kołakowski</i>           | 125 |
| Tadeusz Ślipko SJ - <i>Tadeusz Styczeń SDS</i>     | 167 |
| Ryszard Wysokiński - <i>Władysław Tatarkiewicz</i> | 183 |
| Zofia Majewska - <i>Roman Ingarden</i>             | 203 |
| Joanna Gónicka - <i>Ija Lazari-Pawłowska</i>       | 219 |

## IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Witold P. Glinkowski - <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>      | 229 |
| Ryszard T. Sitek - <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>          | 233 |
| Habitations in Philosophy (1998): <i>Index and Self-Reviews.</i> | 239 |

## RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Agnieszka Gawkowska - <i>Modern Ethos under Fire. MacIntyre's Critique of Individualist Liberalism</i> | 265 |
| Ryszard Wysokiński - <i>Crime of Punishment (2): Camus</i>                                             | 275 |
| Joanna Usakiewicz - <i>Anne Conway and Gottfried W. Leibniz - Concurrence or Dependency of Ideas?</i>  | 287 |
| Stefan Zabieglik - <i>David Hume's Early Political Essays</i>                                          | 301 |



# ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

|                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Jerzy Ochman - <i>Philosophy in the Institute for Religion Studies of the Jagiellonian University during 25 Years of Its Existence</i> | 315 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## REVIEWS AND NOTES

|                                                                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Jerzy Kosiewicz - <i>Philosophical Expounding of the Idea of Olympism</i> (J. Lipiec: <i>Filozofia olimpizmu</i> . Warszawa 1999)                                   | 337 |
| Robert Marszałek — <i>Humanity on Crossroad</i> (G. Böhme: <i>Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne - Wykłady z Darmstadt</i> . Warszawa 1998)             | 341 |
| Karol Michalski OFM - <i>Backstairs to Philosophy</i> (W. Weischedel: <i>Die philosophische Hintertreppe</i> . München 1997)                                        | 347 |
| Karol Michalski OFM - <i>Back to Experience</i> ( <i>Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts</i> . München 1997)                          | 349 |
| Jadwiga Mizińska - <i>Broken Spectacles and Contact Lenses</i> (A. Motyka: <i>Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia</i> . Warszawa 1998) | 351 |
| Jadwiga Mizińska - <i>Negotiations with Fate</i> (T. Borowska: <i>Pedagogia ograniczeń ludzkiej egzystencji</i> . Warszawa 1998)                                    | 357 |
| Jerzy Ochman - <i>Ideas in Russia</i> ( <i>Idee w Rosji</i> . Leksykon rozyjsko-polsko-angielski. Warszawa 1999)                                                    | 363 |
| Agnieszka Przychodzka - <i>From the Liberty of Man to the Freedom for Philosophising</i> (J. Lipiec: <i>Wolność i podmiotowość człowieka</i> . Kraków 1997)         | 369 |
| Tomasz Puczyłowski - <i>The Limits of Language</i> (A. Zuk, red.: <i>Granice języka</i> . Lublin 1998)                                                              | 373 |
| Ulrich Schrade - <i>Logic and Metaphysics: Common Sense and Reality</i> (B. Wolniewicz: <i>Filozofia i wartości II</i> . Warszawa 1998)                             | 379 |
| Jan Sikora - <i>On the Benefits of Thinking</i> (K. P. Liessmann: <i>Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben</i> . Wien 1997)                             | 389 |
| Wojciech Słomski - <i>The Ways of Learning and Teaching Philosophy</i> (M. Woźniczka, red.: <i>Filozofia - sztuka myślenia i dobro wspólne</i> . Częstochowa 1998)  | 391 |
| Wojciech Słomski - <i>Studies on Popper</i> (E. Pietruska-Madej: <i>Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Karla Poppera</i> . Warszawa 1997)                        | 397 |
| Marek Szulakiewicz - <i>Metaphysics and Experience</i> (R. Wiehl: <i>Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays</i> . Frankfurt am Main 1996)                  | 401 |
| Errata for „ <i>Edukacja Filozoficzna</i> ”, vol 26, 1998                                                                                                           | 407 |
| INHALTSVERZEICHNIS                                                                                                                                                  | 410 |

# INHALTSVERZEICHNIS

## AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

|                                                                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Willibrord Welten SJ - <i>Der Mensch als Substanz und Aktuelle Wesen</i>                                                  | 5  |
| Gunzelin Schmid Noerr - <i>Kritik der Ethik mit einer moralen Intention.<br/>Eine Glosse zur Moralphilosophie Adornos</i> | 17 |
| Andrzej Gniazdowski - <i>Konservatismus nach dem Modernismus.<br/>Perspektive der „Ritter Schule“</i>                     | 27 |

## POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

|                                                                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Max Horkheimer - <i>Europäität</i>                                                                          | 47 |
| Jędrzej Stanisławek - <i>Was ist Philosophie</i>                                                            | 53 |
| Jan Hartman - <i>Metaphysische oder pragmatische Grundlage<br/>für Austragen die bioethischen Probleme?</i> | 65 |

## DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Zdzisław Cackowski - <i>Die Probleme der Edukation. Die Schule,<br/>die Bildung, die Erziehung</i>             | 73  |
| Jan Szmyd - <i>Erziehungs- und Moraldilemmas des Postmodernismus<br/>oder die Abwege der neuen Geistigkeit</i> | 91  |
| Thomas W. Roby - <i>„Advocatus diaboli“: die andere Seite<br/>der akademischen Diskussionen</i>                | 111 |

## POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| Anna Borowicz - <i>Leszek Kołakowski</i>           | 125 |
| Tadeusz Ślipko SJ - <i>Tadeusz Styczeń SDS</i>     | 167 |
| Ryszard Wysokiński - <i>Władysław Tatarkiewicz</i> | 183 |
| Zofia Majewska - <i>Roman Ingarden</i>             | 203 |
| Joanna Gónicka - <i>Ija Lazari-Pawłowska</i>       | 219 |

## IN DER ARBEITSSTÄTEN DER PHILOSOPHEN

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Witold P. Glinkowski - <i>Abri der Doktorarbeit</i>                                           | 229 |
| Ryszard T. Sitek - <i>Abri der Doktorarbeit</i>                                               | 233 |
| Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie (1998):<br><i>Verzeichnis und Kurzfassungen</i> | 239 |

## REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Agnieszka Gawkowska - <i>Modernes Ethos unter Feuer. Die Kritik<br/>des individualistischen Liberalismus von MacIntyre</i> | 265 |
| Ryszard Wysokiński - <i>Verbrechen der Strafe (2): Camus</i>                                                               | 275 |
| Joanna Usakiewicz - <i>Anne Conway und Gottfried W. Leibniz<br/>Übereinstimmung oder Zusammenhang der Ideen?</i>           | 287 |
| Stefan Zabieglik - <i>Frühe politische Essays von David Hume</i>                                                           | 301 |

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Jerzy Ochman - <i>25 Jahre der Philosophie in Institut der Religionswissenschaft der Universität in Krakau</i> | 315 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

REZENSIONEN UND NOTEN

|                                                                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Jerzy Kosiewicz - <i>Die philosophische Auslegung der Idee des Olympismus</i> (J. Lipiec: <i>Filozofia olimpizmu</i> . Warszawa 1999)                                     | 337 |
| Robert Marszałek - <i>Menschlichkeit am Scheideweg</i> (G. Böhme: <i>Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne - Wykłady z Darmstadt</i> . Warszawa 1998)            | 341 |
| Karol Michalski OFM - <i>Die Hitertreppe zur Philosophie</i> (W. Weischedel: <i>Die philosophische Hintertreppe</i> . München 1997)                                       | 347 |
| Karol Michalski OFM - <i>Zurück zur Erfahrung (Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts</i> . München 1997)                                      | 349 |
| Jadwiga Miziska - <i>Zerschlagene Gläser und Haftgläser</i> (A. Motycka: <i>Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia</i> . Warszawa 1998)         | 351 |
| Jadwiga Miziska - <i>Das Unterhandeln mit dem Shicksal</i> (T. Borowska: <i>Pedagogia ograniczeń ludzkiej egzystencji</i> . Warszawa 1998)                                | 57  |
| Jerzy Ochman - <i>Ideen in Ruland (Idee w Rosji</i> . Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Warszawa 1999)                                                                  | 363 |
| Agnieszka Przychodzka - <i>Von Freiheit des Menschen zu Freiheit für das Philosophieren</i> (J. Lipiec: <i>Wolność i podmiotowość człowieka</i> . Kraków 1997)            | 369 |
| Tomasz Puczyłowski - <i>Die Grenzen der Sprache</i> (A. Żuk, red.: <i>Granice języka</i> . Lublin 1998)                                                                   | 373 |
| Ulrich Schrade - <i>Logik und Metaphysik: gesunder Menschenverstand und Realität</i> (B. Wolniewicz: <i>Filozofia i wartości II</i> . Warszawa 1998)                      | 379 |
| Jan Sikora - <i>Vom Nutzen des Denkens</i> (K. P. Liessmann: <i>Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben</i> . Wien 1997)                                        | 389 |
| Wojciech Słomski - <i>Die Weise des Lernen und des Lehren die Philosophie</i> (M. Wołniczka, red.: <i>Filozofia - sztuka myślenia i dobro wspólne</i> . Częstochowa 1998) | 391 |
| Wojciech Słomski - <i>Skizzen über Popper</i> (E. Pietruska-Madej: <i>Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Karla Poppera</i> . Warszawa 1997)                            | 397 |
| Marek Szulakiewicz - <i>Metaphysik und Erfahrung</i> (R. Wiehl: <i>Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays</i> . Frankfurt am Main 1996)                          | 401 |
| Errata zu „Edukacja Filozoficzna”, Bd. 26, 1998                                                                                                                           | 408 |
| CONTENTS                                                                                                                                                                  |     |