

RYSZARD SITEK  
WSP w Słupsku

## NA PRZEŁOMIE WIEKÓW

*Bardzo lubi podró owa . Podró owanie oznacza  
przekraczanie kulturowych i psychicznych granic.*

W. V. O Quine

*Wzgl dno nasza jest naszym absolutem.*

S. Brzozowski

1. Postawieniu **dzi** , po raz kolejny ju w naszych dziejach, pytania sformułowanego niegdy przez ks. Feliksa Jaro skiego: Jakiej filozofii (sztuki, kultury, warto ci, cywilizacji - R. S. ) Polacy potrzebuj ? ” sprzyja szczególnie psychologiczna aura towarzysząca zbliżającemu się milenium. Zamyka je, kładąc kres drugiemu tysiącleciu „epoka skrajności - krótki wiek XX”<sup>1</sup>. Wiek dwóch wojen światowych, w którym zabito i zamordowano 187 milionów ludzi, wiek obfitujący w - demonstrowane na skalę bez precedensu w dotychczasowych dziejach - okrucieństwa, wymusza wręcz tak refleksję. Mimo, iż sformułowana jest ona w formie pytania o idee (filozofii), to swym rzeczywistym przedmiotem refleksja ta czyni człowieka, społeczeństwo i kulturę. Podło em dla niej musi, rzecz jasna, być błąd namysł filozoficzny. Nie może się odbyć zwłaszcza bez swego ugruntowania aksjologicznego. Ale to sama dyskusja o wartościach i ich hierarchiach nie wyda się być wystarczającą w warunkach niesionych przez rzeczywistość zagrożenie.

2. Historia filozofii - tak jak ujmują ją Władysław Tatarkiewicz - to nieustające zmaganie dwóch tendencji w myśleniu filozoficznym: minimalistycznej i maksymalistycznej. Maksymalizm filozoficzny stawia sobie rozległe zadania. Przekonany o możliwości ich rozwiązania nie waha się w uznaniu prawd transcendentalnych, intuicyjnych, apriorycznych, idealnych czy duchowych. Nurt ten, w filozofii powszechnej bierze swój początek od Platona, podejmuje próby tworzenia rozległych i uniwersalistycznych syntez, dąży do rozstrzygnięcia podstawowych problemów metafizycznych. „Ambitny i wzniosły”, rości sobie prawo do miana wiedzy o prawdziwym byciu, o pierwszych przyczynach, o najwyższych celach, o istocie natury świata. Przeciwnieństwo maksymalistycznego programu - postawa minimalizmu, swojej prehistorii tak sięga do dawnych, współczesnych Platonowi czasów. „Po-

<sup>1</sup> O „krótkim wieku XX”, zamknij tym cezur lat 1914-1991, pisze w książce E. Hobsbawm: *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. Michel Joseph, London 1994. Por. także K. Pomian: *Jaki wiek dwudziesty?* „Przegląd Polityczny” 1998, nr 39, s. 50-70 oraz B. Kerski: *Widmo globalizacji. Kilka uwag na marginesie niemieckiej dyskusji o kapitalizmie*. „Kultura” 1999, nr 4/619, s. 3-12.

zytywistami z ducha, choć jeszcze nie z nazwy - pisze W. Tatarkiewicz - byli w starożytności ci sofici, a w średniowieczu pewne grupy ockhamistów". Minimalni ci filozoficzni są ostro ni i nieufni; poddajcie krytycznej analizie ludzką wiedzę i sposoby jej osiągnięcia stroni od metafizycznych dylematów. Kierujcie się nie tyle celami, co środkami jakimi mogą dysponować, uznajcie tylko te minima, które są względnie stałe. Preferujcie „prawdy czyste”, szczególnie, które od momentu odkrycia nie zostały zakwestionowane<sup>2</sup>.

3. W jakim sensie odpowiednikiem typologu stworzonej dla filozofii powszechnej przez W. Tatarkiewicza, wydaje się być w warunkach polskich - choć nie jedyny w ostatnich latach<sup>3</sup> - podział zaproponowany przez warszawskiego filozofa Andrzeja Kołakowskiego. Wychodząc od banalnego w gruncie rzeczy twierdzenia o istnieniu związków pomiędzy dziejami narodu a perypetiami intelektualnymi reprezentujących go myślicieli, w pracy *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej*<sup>4</sup> podejmuje on próbę zilustrowania sposobu oraz siły, z jaką odzwierciedlały się do wiadczenia historyczne narodu polskiego w jego dorobku duchowym. Typologia jak proponuje A. Kołakowski - wprowadzając rozróżnienie na **szkołę porządkową myślenia i szkołę historyzoficzną** - stanowi w zamierzeniu autora klucz do realizacji tego celu. Charakteryzując pierwszy z wyróżnionych w dziejach nowożytnej myśli polskiej nurtów, autor omawianego rozróżnienia pisze: "[szkoła porządkowa myślenia - R. S.] stawia sobie za cel dydaktykę, o wiecienie, zabiegi edukacyjne, porządkowanie pola pozostawionego nam przez historię i dla zachowania czegoś swojskiego, i dla przygotowania fundamentów nowej siedziby na wypadek zawalenia się aktualnej"<sup>5</sup>. Ponadto jej przeciwieństwem szkoła historyzoficzna zmierza do zrozumienia „całości dziejów i rzekomych nimi mechanizmów przemian, by zrozumieć i wyjaśnić miejsce, jakie przyszło nam w nich zajmować lub wskazać, i być może takie, jakie sami sobie w dziejach uczynimy”.

Pierwszy z nurtów, biorący swój początek w Owiecieniu od niadeckiego, poprzez Mahrburga wiedzie do Twardowskiego i jego uczniów ze szko-

<sup>2</sup> W. Tatarkiewicz: *Droga do filozofii*. Także: *Okresy filozofii europejskiej*, w: tego: *O filozofii i sztuce*. Warszawa 1986, s. 38-40, 61-65. Por. także: R. Wysokiński: *Władysław Tatarkiewicz*. „Edukacja Filozoficzna” 1999/27, s. 189; A. Kołakowski: *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej*, w: *Historia i kultura. Studia z dziejów polskiej myśli kulturalnej*, praca zbiorowa pod redakcją naukową A. Mencwela. Warszawa 1987, s. 29-30.

<sup>3</sup> Np. rozróżnienie na nurty: historyzoficzny i metodologiczny, w dużym stopniu pokrywające się z propozycją A. Kołakowskiego, wprowadził w 1984 roku Sławomir Magala (tego: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, w: *Modne kierunki filozoficzne*. Warszawa 1984, s. 130-142).

<sup>4</sup> A. Kołakowski: *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej*, op. cit. Por. także tego: *Interpretacje i sytuacje mityczne (krytyka tzw. szkoły lwowsko-warszawskiej w polskiej myśli marksistowskiej I połowy lat pięćdziesiątych)*. „Zdanie” 1980, t. 1 (9), s. 71.

<sup>5</sup> Ibid., s. 12.

<sup>6</sup> Ibid., s. 12.

ły Iwowsko-warszawskiej. Znajduje on i dzisiaj wielu kontynuatorów wykształconych w atmosferze tej, przez długie lata dominującej w Polsce, tradycji umysłowej. Do drugiego zaliczyć można na m. in. Staszica, Kołłątaja, romantyków, modernistów, także - poeci - marksistów.

Siatka problemowa jak nakłada na polską tradycję filozoficzną A. Kołakowski zachodzi i w wielu punktach krzyżuje się z innymi schematami interpretacyjnymi próbującymi objąć ten sam przedmiot badań. Do najbardziej rozpowszechnionych wśród nich należy - do dziś budząca nam tę dyskusję - teza o dwóch typach wiatopoglądów i zarazem modeli kulturowych: „pozytywistycznym” i „romantycznym”. O ile pierwszy z nich najlepiej charakteryzują hasła rozświecenia, pracy organicznej, pragmatyzmu i systematyczności, to drugi odwołuje się do uczucia, woli, czynu, rywalizacji i walki. W ustach poety przybierają one postać opozycji: „mierzyć siły na zamiary, nie zamiar podług sił”, bądź „czucie i wiara silniej mówi do mnie niż morderca szkiełko i oko”<sup>7</sup>. Polskim paradoksem wydaje się może to, iż - jak zauważa A. Kołakowski, odwołujący się, prócz własnej, także do przedstawionej wcześniej typologii W. Tatarkiewiczza - „filozoficzni minimaliści okazywali się maksymalistami w sferze działań społecznych, zaś maksymaliści filozoficzni - minimalistami; «pozytywiści» nieraz formułowali rozległe programy kulturalne, «romantycy» zaś czasami ograniczali horyzonty myślowe Polaków”<sup>8</sup>.

4. Próbując udzielić odpowiedzi na pytanie: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”, abstrahując od jego ponadhistorycznego charakteru, w jakim pierwotnie zostało zadane, zwróćmy uwagę na jego kontekst dzisiejszy. Skupmy zatem swoją uwagę na owym „dziś”, na naszej polskiej alei i wiaty „**teraniejszości**”. Przyjrzyjmy się, jeżeli nie wszystkim, to przynajmniej niektórym kulturowym aspektom w jakich jawi się nasza „**teraniejszość**” u schyłku XX wieku. Jakie wydarzenia ją współtworzyły, jakie na nią oddziaływały?

Czy wreszcie od ich recydywy kultura nasza wystarczająco jest immunizowana? Z wiekiem tym, przechodzącym do historii jako stulecie „intelektualnego organizowania nienawiści politycznych”, egnamy się bez celu. Było to okrutne i pełne wydarzenie stulecie - epoka totalitaryzmu i rozczarowania. Lata 1989-1991, inicjując przełom polityczny, którego najbardziej widocznymi efektami stały się: rozpad Związku Radzieckiego wraz z blokiem podporządkowanych państw oraz zjednoczenie Niemiec - doprowadziły do jakoby nowego sytuacji, kładąc tym samym kres trwającej przez ostatnie 45 lat konfrontacji Wschodu z Zachodem. Stworzono nadzieję ostatecznego zamknięcia ery pokus i zagrożeń totalitarnych<sup>9</sup>. Czy jednak nadzieja ta nie okaże

<sup>7</sup> A. Mickiewicz: *Wiersze*. Warszawa 1970, s. 34 (*Pieśń Filaretów*, w. 43-44) i 69 (*Romantycyzm*, w. 64-65). Por. A. Kołakowski: *Dwa nurty w nowożytnej myśli polskiej*, op. cit., s. 30.

<sup>8</sup> A. Kołakowski: dz. cyt., s. 30 (podkr. moje).

się – nawet w Europie – równie złudna, jak ta, pełna optymizmu prognoza, wyrażona przez George’a Newnesa w początkach stulecia, które właśnie dobiega końca? W zakończeniu *Ilustrowanej historii XIX wieku* z 1902 roku pisał on: „Wierzę, że stoimy u progu wieku, który będzie pełen rozkwitu i pokoju bardziej niż jakakolwiek epoka w historii”<sup>10</sup>.

Znaleźliśmy się już zapewne w nowej epoce, pytanie tylko, czy nie okazemy się w jej obliczu bezradni intelektualnie? Co czynić, aby euforia z odzyskania pełni niepodległości i wolności, z którą witaliśmy lata dziewięćdziesiąte, nie przekształciła się – by użyć celnych słów Juliusza Kadena-Bandrowskiego wypowiedzianych *à propos* odzyskania niepodległości w 1918 roku – w „radość z odzyskanego śmietnika”? W tę nową epokę wchodzimy z całym bagażem doświadczeń ale i obciążeń będących skutkiem braku rzetelnego bilansu przeszłości. Bez dokonania głębokiej refleksji nad własnym dziedzictwem historycznym nie jest możliwe prawidłowe rozeznanie współczesności, a tym bardziej świadome kształtowanie przyszłości<sup>11</sup>. Tym mocniej – tak w Polsce, jak i w świecie – uderzać musi dysproporcja między wagą tego, co w 1989 roku się dokonało, a refleksją moralną, polityczną i filozoficzną<sup>12</sup>. Swoim zasięgiem winna objąć ona wszystkie znane nam i choćby potencjalnie żywe formy totalitaryzmów, prócz komunizmu także faszyzm i narodowy socjalizm; analizie poddane zostać powinny również zagrożenia płynące ze strony fundamentalizmów religijnych.

Wszystko to konieczne jest, aby w przyszłości nie powtórzyła się sytuacja, w której jakokolwiek „instancja” wyrokowała będzie o „słuszności” bądź „niesłuszności” poglądów, usurpując sobie także prawo do rozstrzygnięć w sferze faktów i ludzkich uczuć. By, wreszcie, nie istniał „ciągle i niezmiennie tylko jeden dopuszczalny światopogląd”<sup>13</sup>, a różnym, określonym przez „instancję” kategoriom „innych” nie przyszło już nigdy żyć w atmosferze linczów i pogromów.

**5. O stanie świadomości Polaków w ostatnim dziesięcioleciu, oddzielającym nas od transformacji ustrojowej, napisano już sporo prac. Nie pora tu i miejsce, by poddawać je wyczerpującej analizie. Swoją uwagę chcemy skupić na zaledwie dwóch spośród nich, ukazujących – co zrozumiałe – nieledwie cząstkę problemu. Ich autorzy poruszają się jakby w zupełnie odmiennych, a jednak w jakiś sposób bliskich sobie i komplementarnych perspektywach.**

<sup>9</sup> Zob. T. Wituch: *XX wiek nakaz bilansu*. „Arcana”, nr 26 (2/1999), s. 21.

<sup>10</sup> Cyt. za: J. Tazbir: *Pożegnanie z XX wiekiem*. Warszawa 1999, s. 7.

<sup>11</sup> T. Wituch: dz. cyt., s. 21.

<sup>12</sup> Ibid., s. 21. Na ten temat ostatnio pisano także w „Znak” 1999, nr 2 (525) i nr 7(530).

<sup>13</sup> T. Wituch: dz. cyt., s. 23.

Autor pierwszej, filozof i ksiądz Józef Tischner, swój uwagę skupia na procesach zachodzących w polskiej religijności. Za jej szczególny problem uznaje co rusz podejmowane próby *wyzyskania* religii do celów politycznych. W tej szczególnej wersji „fundamentalizmu polskiego” jej promotorem idzie o to, by budować wspólnoty polityczne w oparciu o wartości religijne. „Polityka wtargnęła - pisze J. Tischner - do wnętrza kościołów. Podziały i spory polityczne przeniknęły w głąb religii. O rodkiem nieporozumienia «prawa człowieka». Prawa «Polaka-katolika» muszą być na polskiej i katolickiej ziemi większe niż «prawa człowieka». Tak rodzi się «katolicyzm polityczny» - katolicyzm, którego znaczenie określa bliżej dialektyka między do władzy”<sup>14</sup>. Mechanizmu kształtowania i legitymizacji tego typu postaw J. Tischner doszukuje się w psychologicznych procesach towarzyszących polskiej transformacji.

Analiza ta, odwołując się do archaicznych terminów z zakresu psychologii i moralności („upokorzenie”), dotyka zaledwie problemu; lizgając się po powierzchni życia społecznego pozostaje z dala od istoty obserwowanego zjawiska. Dzieląc los poznania potocznego i zdroworozdkowego, nie pretenduje do miana poznania teoretycznego. Jej autor - nieodmiennie budzący nasz sympatię, zarówno jako człowiek jak i duszpasterz - w innym miejscu nie pozostawia nam żadnych wątpliwości za jakim kształtem chrześcijaństwa się opowiada. Formułuje on opinie, która - jak się dzimy - odnosi się w równej mierze do Kościoła jak i do całej naszej cywilizacji. „Mam przekonanie, że rzetelne dzieje chrześcijaństwa-*Ewangelii* - mamy nie tyle za sobą, co przed sobą. Dotychczasowe dzieje były trudnym poszukiwaniem to samo ci Kościoła w sporze z innymi - z judaizmem, z pogaństwem, z odszczepieniami od ortodoksji itd. **Dzi stajemy przed okresem, w którym poszukiwanie i potwierdzanie to samo ci będzie się dokonywało poprzez odkrywanie podobieństwa. Kiedy Cyprian Norwid napisał, że narodził się ci nie tylko przez to, co je do siebie upodabnia, ale również przez to, co je od siebie różni. To samo dotyczy chrześcijaństwa i Kościoła. (...).** Katolicy powinni przyznać się do udziału w historycznej winie, do prześladowania innowierców, pogromów żydów, do inkwizycji, do wytoczenia sprawy Galileusza, do walki z prawami człowieka itd., itp. (...). Nie chodzi o porzucenie ideału jedności, lecz o zrozumienie, że jedno polega na pojednaniu, a pojednanie wcale nie zakłada zamazywania wszelkich różnic”<sup>15</sup>.

O odmiennym typie zagrożenia, jakim musi stawić czoła polska kultura w dziesięć lat po transformacji ustrojowej, traktuje esej Grzegorza Godlewskiego, warszawskiego socjologa kultury. Wraz z odzyskaniem wolności Pol-

<sup>14</sup> J. Tischner *Wiara w godzinie przełomu*, w: *Humanistyka przełomu wieków*, pod red. J. Kozielskiego. Warszawa 1999, s. 45.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 35-36 (podkr. moje).

ska została wydana na łup, nie najwyższych lotów, kultury masowej. Równie w Polsce - co zauważył także Krzysztof Zanussi - dokonało się swoiste przewartościowanie, którego efektem jest stan, w którym „kultur nie jest już teraz to, co warto cenić, ale to, co powszechne, co się dobrze sprzedaje”<sup>16</sup>. Proces „amerykanizacji” pociąga za sobą erozję dotychczas obowiązujących kanonów i autorytetów. „Zbyt pochopnie przyjęcie ideologii postmodernizmu - pisze G. Godlewski - spowoduje się też do celebrowania bezradności wobec świata pozbawionego nadrzędnych autorytetów - może utrudni pracę nad rekonstrukcją wzorów i wartości kultury polskiej”<sup>17</sup>. Zastrzega się on jednak, i „nie jest żadną receptą na schorzenia rodzimej kultury egzorcyzmowanie płynących z obcych krajów miazmatów i nawoływanie do skupienia się wokół ogniska rodzimych tradycji”<sup>18</sup>. Uznaje historyczne przekształcenia za nieodwracalne, socjolog proponuje już istniejące podziały narodu na różne grupy i formacje (które określa jako „plemiona polskie”) przyjęty jako fakt, za wielokulturowość, wraz z generowanymi przez nią różnicami, potraktować jako zadanie budowy „wspólnego świata polskich plemion”. Podsumowując pisze: **„Polska wieloplemienna nie jest ani dobrodziejstwem, ani dopustem Bożym. Została nam zadana przez historię i jako taka stanowi materię naszego obywatelstwa. Mieci w sobie różnicę, przeciwstawne możliwości i nic jeszcze nie jest przesądzone. Jest więc wciąż szansa, by uczynić ją naszym zbiorowym dobrem i bogactwem”**<sup>19</sup>.

6. Poszukując postaw kulturowych - ucieleśnionych w ludziach idei, utrwalonych form mentalnych i historycznych osobowości<sup>20</sup> - adekwatnych i godnych sprostania wyzwaniom współczesności, nasz uwagę kierujemy w stronę propozycji Marii Janion - osobowości rozumiejącej<sup>21</sup>.

**W przyjętych jako kulturalistyczny projekt do realizacji zadaniu budowy „wspólnego świata polskich plemion” „rozumienie” i „empatia” - pojmowane zarówno jako umiejętność czysto praktyczna, jak i jako wartość same w sobie, jawi się niezbędnym warunkiem, jedynym dostępnym narzędziem, ale i budulcem zarazem - umożliwiający realizację zaplanowanego dzieła.**

W miejsce uganiania się za fantomem prawdy, ulegania skłonnościom do narzucania jednolitej interpretacji, empatyczna postawa humanistyki rozumiejącej proponuje dialog i polifonię. „Zasada relatywizmu kulturowego,

<sup>16</sup> *Wiek XX kryzys religii*, „ycie”, 31 01-01 02, 1998 r.

<sup>17</sup> G. Godlewski: *W ród plemion polskich*, w: *Nowa Polska*. Warszawa 1999, s. 237.

<sup>18</sup> Tamże, s. 238.

<sup>19</sup> Tamże, s. 243 (podkr. moje).

<sup>20</sup> Kategorii „postawa kulturowa” do historycznych interpretacji kulturalnych użył w swoich pracach A. Mencwel (zob. tego: *Etos lewicy*. Warszawa 1990; *tak e Przedwio nie czy potop*. Warszawa 1997).

<sup>21</sup> M. Janion: *Humanistyka: poznanie i terapia*. Warszawa 1974, s. 111-114.

wedle której pozna innych mo na tylko przyjmuj c ich punkt widzenia - twierdzi w omawianym nieco wcze niej eseju socjolog kultury - stosuje si nie tylko do plemion z d ungli amazo skiej, ale i do tych plemion, których przedstawiciele mijamy co dzie na ulicy". Stwarzaj c mo liwo zobaczenia siebie w innych oraz innych w sobie postawa ta tworzy podwaliny czego , co nazwa mo emy **wychowaniem ku tolerancji**. Zakorzeniona w tradycji humanistycznej pozwala nie tylko interpretowa ludzkie wytwory i zachowania, wczuwa si w wiat warto ci drugiego czlowieka, ale i słu y pomoc w dokonywaniu wyborów warto ci uznanych za najwa niejsze. Cho - przyzna trzeba - proces ten nie odbywa si bez napi , jakie zawsze towarzysz dylematowi **rozumienia i wyboru**.

7. Termin „współodczuwanie” (*sympathy*), si gaj cy swoimi korzeniami do osiemnastowiecznych systemów etycznych Hume’a i Smitha, wprowadzony w pocz tkach naszego wieku w zmodyfikowanej nieco formie przez Th. Lippsa jako „empatia”<sup>23</sup> oraz zakresowo bliskie, bior ce swój pocz tek w doktrynie Dilthey’a „rozumienie”<sup>24</sup>, to zjawiska wieloaspektowe. S one przedmiotem zainteresowania ró nych dyscyplin naukowych: filozofii, psychologii, socjologu, antropologii, etnografii, tak e innych. Zjawisku empatii szczególnie wiele prac po wi cili psychologowie<sup>25</sup>. Legło ono równie u podstaw Mannheimowskiej koncepcji inteligencji. Inteligencja, której immanentn cech , w uj ciu Karla Mannheim’a - socjologa wiedzy - w równej mierze co z humanistyk rozumiej c spokrewnionego z marksizmem, jest wła nie empatia, przekraczaj c własny partykularyzm poznawczy jest w stanie pełni funkcj mediatora ponad ró nymi siłami zaangażowanymi w walce, ł cz c i rozumiej c nawet wzajemnie sprzeczne stanowiska i pogl dy.

Sam Mannheim daleki jest od traktowania empatii jako zjawiska li tylko psychologicznego. Pisz: „Empatia jest kolejn now cech charakteru intelektualisty. Do tej pory niewiele mówiono o socjologicznym pochodzeniu tej cechy, a nie jest to zjawisko wył cznie psychologiczne. Owa zdolno «widzenia czyjej strony» nie jest te tak oczywista ani odwieczna, jak mogłoby

<sup>22</sup> G. Godlewski: dz. cyt, s. 241.

<sup>23</sup> Angielskie *empathy* zostało po raz pierwszy zastosowane w 1909 r. przez E. B. Titchenera jako tłumaczenie z j zyka niemieckiego terminu Th. Lippsa *Einführung*.

<sup>24</sup> Punktem wyj cia doktryny Dilthey’a było lapidarne „przyrod wyja niamy za ycie duchowe rozumiemy” - przeciwstawiaj ce w dychotomicznej opozycji wyja nianiu, typowemu dla nauk przyrodniczych - rozumienie wytworów nauk humanistycznych (W. Dilthey: *Rozumienie i ycie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Kraków 1993; tego : *O istocie filozofii i inne pisma*. Warszawa 1987).

<sup>25</sup> Np. M. H. Davis: *Empatia. O umiej mo ci współodczuwania*. Gda sk 1999; J. Mellibruda: *Ja - Ty - My. Psychologiczne mo liwo ci ulepszenia kontaktów mi dzyludzkich*. Warszawa 1986; J. Rembowski: *Empatia. Studium psychologiczne*. Warszawa 1989.

si wywada na pierwszy rzut oka. Cecha ta odróżnia współczesnego intelektualistę od scholastyków, a także od samotnego m. drca. **Mog oni posiadać wiedzę, ale wgląd w wiedzę innych, wymagający czasowego zawieszenia własnej, jest im obcy.**

Współczucie i zrozumienie są naturalnie cechami uniwersalnymi, ale nie jest uniwersalną potrzebą zgłębienia obcych czy też zaskakujących punktów widzenia. M. dro. osoby do wiadczonej ale «niewykształconej» może odnosić się do innych ze względu na to, że w tym samym rodowisku, **natomiast «prawdziwe» wykształcenie jest źródłem zasadniczego wyjścia poza swoje otoczenie.** (...). Edukacja nie poszerza jedynie zakresu znanych nam rzeczy, ponieważ o ile nie wpływają one na nasz światopogląd, wci patrzymy na wydarzenia oczami tradycjonalisty, który sam nauczył się utrzymywania swej pozycji i rozwiązywania problemów bez zmieniania świata (który uważa za niezmienny). **Edukacja uczy nas odkrywania własnych spraw w sprawach obcych nam ludzi i przenikania światopoglądu innych poprzez zmiany naszego**<sup>26</sup>.

Na przedstawicieli metody rozumiejącej czyhają również zagrożenia. Nie zapomina o nich także i K. Mannheim. „Przenikająca wszystko empatia może łatwo przerodzić się w niezdolność do zaangażowania, niestały i pusty intelektualizm. Jego wirtuoz może stracić wyczucie proporcji, skłonnościami do sięgania poza pozory i niszczenia każdej stałej konstrukcji odniesienia, jaka opiera się na wartościach najwyższych. Z tej predylekcji blisko związana jest tendencja do wyprzedzania czasu, zajmowania pozycji poza i przed każdą sytuacją oraz przewidywania alternatyw zanim staje się one zbyt ostre”<sup>27</sup>.

8. Od tych i im podobnych dylematów, przed jakimi ostrzegali K. Mannheim, nie był wolny także i Andrzej Walicki, wybitny historyk idei, przez lata blisko związany z tzw. „warszawską szkołą”. Warto tu także wspomnieć A. Walickiego, który widocznie staje się już w przyjętej przez niego metodzie badawczej. Nacechowana charakterystycznymi wymogami „empatii”, „wczucia się” w odmienne punkty widzenia i intencje analizowanych autorów, metoda ta sama w sobie generuje pluralizm i obiektywizm stosowanych procedur oraz osi ganych wyników badań. Dopiero akceptowanie założeń hermeneutyki historycznej, tej „sztuki interpretowania dawnych idei poprzez zastosowanie Dilthey’owskiego empatycznego rozumienia (*Verstehen*), wzbogacenie o subtelny «zmysł historyczny», szczególnie przywilej poznawczy «społecznie niezależnych intelektualistów»<sup>28</sup>, umożliwiają, zdaniem A. Walickiego, jej adeptym pełne uczestnictwo w kulturze współczesnej. Staje się

<sup>26</sup> K. Mannheim: *Inteligencja: jej rola w przeszłości i współczesności*. „Colloquia Communia” 1992-1993, nr 1-12 (57-68), s. 103 (podkr. moje).

<sup>27</sup> Tamże, s. 103-104.

<sup>28</sup> A. Walicki *Leszek Kotakowski i Warszawska Szkoła Historyków Idei*. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 122.



ono faktem poprzez „wytworzenie umiejtno ci mylenia historycznego, umo liwiaj cego, z jednej strony uzyskanie pewnego dystansu wobec własnego wiatopogl du oraz, z drugiej strony, mocniejsze ugruntowanie własnych warto ci przez osadzenie ich w post powej tradycji filozoficznej. Uzyskanie dystansu potrzebne jest po to, aby unikn zjawiska, które T. Kro ski nazywał «wyabsolutnieniem» warto ci; **absolutyzacja jakiegokolwiek warto ci (lub jednostronnego systemu warto ci) prowadzi przecie do nihilistycznego przekrelenia innych warto ci, do dogmatycznej nietolerancji i skostnienia, do zatracenia zdolno ci rozumienia innych ludzi. Ale dystans, o którym mowa, nie ma nic wspólnego z powszechn relatywizacj ; przeciwnie, mylenie historyczne uczy lepszego rozumienia własnych warto ci, wzmacnia je autorytetem tradycji; u wiadamiaj c zwi zane z nimi konflikty i dylematy, zmniejsza niebezpieczstwo zaanga owania naiwnego, bezbronnego wobec powa nych przeciwników ideowych i nara onego na łatwo rozczarowa »<sup>29</sup>.**

Cytat ten, tak charakterystyczny dla podej cia do historii idei prezentowanego przez A. Walickiego, obrazuje sposób w jaki dokonuje on przerwienia pomostu pomi dzy humanistyk opart na dilthey'owskich wzorach a kapła skim postannictwem intelektualisty<sup>30</sup>. Maria ów staje si mo liwy, je eli tylko uznamy, i „**postawa humanisty bez dogmatu**”, o ile rzeczywi cie pomaga w zrozumieniu ró nych wiatopogl dów i stylów mylenia, nie jest w istocie tak neutralna, jak pozornie to mogłoby si wydawa . **Broni ona bowiem trwałych, uniwersalnych w swym charakterze warto ci: wolno ci, warto ci estetycznych, wiadomo ci, tak e tolerancji i pluralizmu**<sup>31</sup>. Unikaj c pułapek - zagro e i ogranicze , jakie solidarnie dzielił z cał diltheyowsk humanistyk rozumiej c , zakładaj c interpretacj warto ciuj c , przy jednoczesnym odmówieniu badaczowi prawa do posiadania własnej indywidualno ci<sup>32</sup>, A. Walicki sens swej pracy nad histori idei odnajdywał w uwolnieniu si od odrzucaj cego kompromis absolutyzmu, wyrobieniu „zdolno ci rozumienia ró nych wiatopogl dów i postaw, odnajdywania wsz dzie jakiej prawdy, a zarazem relatywizowania własnej prawdy”<sup>33</sup>.

**Samowiedza historyczna** - immanentny i integralny element postawy rozumiej cej, stanowiła jęgo zdaniem niezbd n , tak w aspekcie społe-

<sup>29</sup> A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badan i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, s. 111 (podkr. moje).

<sup>30</sup> W wygłoszonym w 1958 r. referacie *Historia my li społecznej a socjologia* A. Walicki opowiadał si , w przeciwie stwie do L. Kołakowskiego [*Kapłan i błazen*], za pojnowaniem roli intelektualisty jako stró a oraz przewodnika po wiecie warto ci humanistycznych (Zob: A. Walicki: *Umysł zniewolony po lalach*. Warszawa 1993, s. 167-168).

<sup>31</sup> Ibid., s. 175, 255.

<sup>32</sup> Z problemem tym A. Walicki dzielił si , w li cie z 1964 roku, z K. Pomorski (Ibid., s. 173-174).

<sup>33</sup> Tam e, s. 225.

cznym jak i indywidualnym, potrzeb, od której zaspokojenia uzależnione jest pełne uczestnictwo w kulturze. **Pomną jest, że „ilość dostępnych kluczy do orientacji we współczesnym świecie, rozszerza osobowo, daje jednostce poczucie zakorzenienia - związką jest zarazem zdolność rozumienia innych ludzi i narodów; słuszy najszlachetniej, że tym wartością jest humanizm, patriotyzm i internacjonalizm”<sup>34</sup>.**

**9. Empatyczna postawa humanistyki rozumiejącej**, której aktywnymi propagatorami w Polsce w ostatnim półwieczu byli, prócz A. Walickiego, M. Janion i Z. Kuderowicza, inni historycy z kręgu tzw. „warszawskiej szkoły historyków idei”, nie wyczerpała jeszcze - jak się zdaje - swych kreatywnych możliwości. Wprost przeciwnie, permanentna **„kultura kryzysu”** jak po lekturze prac Floriana Znanieckiego jawi się nam stan normalny kultury europejskiej, otwiera przed tymi postawami kulturowymi pełny pluralizm, nastawioną mediacyjnie nie przeciwko konfrontacyjnie wobec innych, odmiennych wartości (oraz ich wyznawców), zupełnie nowe perspektywy. **Wielokulturowość**, zanik nie tylko konkretnych **idei absolutnych**, ale również i samej idei absolutności jako zasady istnienia świata, prowadzi w konsekwencji do sytuacji, w której „nie ma ani powszechnie uznanych prawd, ani powszechnie uznanych wartości”<sup>35</sup>. W świecie, w którym utracono grunt absolutności w sposób nieunikniony nasuwa się „wniosek relatywistyczny, że każda prawda jest tylko tymczasowym, jednostronnym poglądem na jak sztucznie wyodrębnionym stroniem do wiadczenia, że jest ona na tylko z obranego stanowiska, na gruncie przyjętych założeń, a wiary jest względna”<sup>36</sup>.

Właśnie z przekonania F. Znanieckiego, że mamy do czynienia nie tyle z „kryzysem kultury”, co raczej z „kulturą kryzysu” wyrasta **kulturalizm - filozoficzna refleksja o kulturze**<sup>37</sup>. Kultury są historyczne, względne, przemijające. Jedynym pewnym gruntem człowieka jest grunt rzeczywistości kulturowej jako takiej. Ale, co niech zabrzmi jak ostrzeżenie, **i samej tej rzeczywistości kulturowej człowieka, nie tylko konkretnym kulturom - nikt nie miertelno ci nie zagwarantował**<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> A. Walicki: *Historia filozofii polskiej...*, op. cit., s. 111 (podkr. moje).

<sup>35</sup> F. Znaniecki: *Pisma filozoficzne*, t. 2. „Humanizm i poznanie” i inne pisma filozoficzne. Warszawa 1991, s. 259 (por. G. Godlewski: *Lekcja kryzysu. źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*. Warszawa 1997, s. 48).

<sup>36</sup> F. Znaniecki: *Pisma filozoficzne*, t. 1. *Myśl i rzeczywistość* i inne pisma filozoficzne. Warszawa 1987, s. 259.

<sup>37</sup> Używając własnej terminologii F. Znanieckiego, jak stosował on na określenie swojego systemu teoretycznego, należałoby mówić o „kulturalistycznej teorii wartości” (zob. J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. Cz. 2, Warszawa 1983, s. 733, 735).

<sup>38</sup> G. Godlewski: *Lekcja kryzysu. źródła kulturalizmu Floriana Znanieckiego*. Warszawa 1997, s. 190.

**10.** Pytanie: czy Polacy potrzebują filozofii wielkiej (maksymalistycznej), pisanej w formie systemu, czy tej małej (minimalistycznej)? jest także pytaniem o to, czy istnieje powrót do „raju utraconego” - kultury tradycyjnej, kultury w swej zasadzie monolitycznej. Czy może liwym jest odzyskanie idei absolutnie ci? Czy mamy do czynienia ze stanem przejściowym - kryzysu kultury, czy z nieodwracalną **cywilizacją kultury kryzysu?** Zgadzasz się z diagnozą Znanieckiego, uznajemy tym samym, że rzeczywistość traci raz na zawsze blask idei absolutnych następuje jej „odczarowanie”<sup>39</sup>.

**Wiara, te wielkie, „maksymalistyczne” filozofie wykreują tak potrzebne dziś różnym systemom wychowawczym - przybrane w szaty nowej „idei absolutnej” - warto ci, nie do tego utopijna, to w swoich skutkach okazało się może nader szkodliwe.** „Historia jest jedynie defiladą fałszywych Absolutów...” - przestrzegał Emile Cioran. „Niech nie tylko człowiek straci swoją zdolność do obojętności: staje się potencjalnym mordercą; niech przekształci swoją ideę w boga: konsekwencje tego są nieobliczalne”<sup>40</sup>.

Absolutyzmy są sobie podobne, bez względu na różnice z których czerpią swe inspiracje. Niezależnie od doktrynalnych treści popadają w ten sam schemat, w ten sam sposób myślenia. Nie do tego, że narzucają bezwarunkowe zasady, to jeszcze czynią z niej dogmat i prawo<sup>41</sup>.

O niebezpieczeństwie „**wyabsolutnienia idei**” pisał już Tadeusz Kroński w powstałym w okupowanej Warszawie, w latach 1942-43, eseju *Faszyzm a tradycja europejska*<sup>42</sup>. Swoją „**regułę krytyczną**” w postaci „**wyabsolutnienia warto ci**” w filozofiach europejskich, co prowadzi miało do „**nihilizmu**” lub jak w wypadku faszyzmu do negacji człowieka w imię warto ci, stosował do tak różnych obiektów jak faszyzm Hitlera, fenomenologia Ingarden’a czy egzystencjalizm Sartre’a. Kroński, tłumacząc „nihilizm” poprzednim „wyabsolutyzowaniem warto ci”, na codzień nieprzejednany wróg, zachował się - co zauważył Stefan Symotiuk - jak uczeń Tatarkiewicza. Inspiracji dla tezy o szkodliwości owej „absolutyzacji” dostarczały Krońskiemu - jak może na domniemywać - hipoteza Tatarkiewicza o filozofiach minimalistycznych (pozytywnych) i maksymalistycznych (szkodliwych) oraz idea „małej filozofii” Twardowskiego. Obydwaj wielcy filozofowie, mistrzowie

<sup>39</sup> Ibid., s. 51.

<sup>40</sup> Cyt. za: ML Janion: *Humanistyka: poznanie i terapia*, op. cit., s. 117-118.

<sup>41</sup> E. Cioran: *Wiczenia z zachwytem*. Warszawa 1998, s. 39.

<sup>42</sup> T. Kroński: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 275-346. Patrz także: M. Janion: *Humanistyka: poznanie i terapia*, op. cit. oraz późniejsze prace tej autorki.

<sup>43</sup> Na ten temat pisze J. Waligóra w niepublikowanej rozprawie doktorskiej pt. *Tadeusza Krońskiego studia nad polską tradycją filozoficzną* obronionej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (1999 r., maszynopis).

Kro skiego, nawi zywali w swych pogl dach do O wiecienia. To wła nie jeden z jego znamienitych reprezentantów, Wolter, ródeł nietolerancji upa trywał w wielkich niekomunikatywnych i dysjunktywnych systemach, tole rancj za dostrzegał w my leniu empirycznym i zdroworozs dkowym<sup>44</sup>.

11. Rezygnuj c z iluzji niczym nie zachwianej pewno ci, z nadmiernych roszcze i ambicji rozumu, je eli cen za nie miałyby by **nietolerancja**, o której E. Cioran pisze, e „**rodzi si z hipotezy zamienionej w pewno i narzuconej przez re im, z wizji wyniesionej do rangi prawdy**”, zga dzaj c si z opini , e „**ka da doktryna niesie w sobie niesko czone mo li wo ci katastrofy: poniewa umysł bywa konstruktywny jedynie przez nieuwag , spotkanie człowieka z ide niemal zawsze ma oplakane skut ki**”<sup>45</sup>, opowiadamy si za **empatyczn postaw humanistyki rozumiej cej** jako po danym wzorcem na dzi . Projektem propagowanej postawy wpisujemy si zatem, cho odmiennie ni np. szkoła lwowsko-warszawska, w kr g wyró nionej przez W. Tatarkiewiczza tradycji nurtu filozofii minimalistycznej. **Ta „mała filozofia”, jak to niejednokrotnie ju w przeszło ci by wało, i obecnie mo e słu y wielkim warto ciom.**

Proponowana przez nas, nawi zuj ca do dialogizuj cej tradycji sokratejskiej<sup>46</sup>, oparta na empatii i rozumieniu postawa kulturowa przerzuca pomost, **buduj c oparte na wspólnocie kulturowej przymierze nie tylko w dia chronii - mi dzy dawnymi a nowymi czasami, tak e w synchronii - po mi dzy - tu i teraz - funkcjonuj cymi kulturami wraz z ich podmiotami - lud mi, członkami „ró nych polskich plemion”, w cywilizacji nieod wracalnie ju wielokulturowej.** Wyznacza w ten sposób i wzmacnia „**ob szar swoistej my li kulturowej**”<sup>47</sup> - jedynej siły zdolnej oprze si i da odpór zagro eniom, jakie przed Polsk stawia nowa rzeczywistoś u prog u trzeciego tysi clecia.

<sup>44</sup> S. Symotiuk: *Recenzja z pracy doktorskiej mgr Józefa Waligóry «Tadeusza Kro skiego studia nad polsk tradycj filozoficzn », napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Czesława Głombika (maszynopis).*

<sup>45</sup> E. Cioran: dz. cyt., s. 36 (podkr. moje).

<sup>46</sup> Sokrates dla wielu nie był filozofem. Nie stworzył własnej teorii czy doktryny, nie troszczył si te o wiedz . Trudno mu wszak e odmówi m dro ci. Daje nam to asumpt do postawienia pytania o wzajemny stosunek „m dro ci” i „prawdy”: czy obydwie te warto ci wyst puj w tym samym porz dku?

<sup>47</sup> Przybli eniu okre lenia, którego autorem jest A. Mencwel słu y mo e nast puj cy cytat: „Ponad bytem danym, przeciw niemu czy wobec niego człowiek wznosi własny, wiat zadany materialny i idealny, bytowy i duchowy, społeczny i symboliczny. wiat ten, jako kulturowy wła nie, wi c b d cy naszym dziełem, podlega naszemu poznaniu, a nie niweczy to ani tego, co naturalne, ani tego, co nadnaturalne. Oznacza tylko wiadomoś , e zarówno to, co przyrodzone, jak i to, co nadprzyrodzone, mo e nam by dost pne w formach ludzkich, wi c kulturowych: w j zyku, rytuale, w nauce czy teologii. Poznanie to jest wi c zawsze swego rodzaju samopoznaniem, a nasza wiedza - sposobem samowiedzy” (A. Mencwel: *Pod koniec wieku*, w: *Kotakowski i inni*, red. J. Skoczy ski. Kraków 1995, s. 148. Por. G. Godlewski: *Lekcja kryzysu. ródlu kulturalizmu Floriana Znanieckiego*, op. cit., s. 196-197).