



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

**INSTYTUT FILOZOFII
45 2008 WARSZAWA**

Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący)
Stanisław Judycki, Witold Mackiewicz
Ryszard Panasiuk, Andrzej Półtawski, Bogusław Wolniewicz,
Zbigniew Zwoliński

Zespół Redakcyjny

Seweryn Blandzi, Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Krystyna Krauze-Błachowicz,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Inga Oleksiuk
(sekretarz redakcji), Anna Wojtowicz (zastępca
redaktora naczelnego)

Tytuł dotowany z funduszków
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2008

Adres redakcji:
ul. Nowy Świat 69 p. 164
00-927 Warszawa 64
tel. (0-22) 55-20-257
(środy 10-12)
w.mackiewicz@vp.pl
strona internetowa: <http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl>

Okładkę projektował
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

Wydawca: Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28, 00-325 Warszawa
Skład i łamanie: Agencja „Witmark”. Druk: „SIM”

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Marek Łagosz - <i>Filozofia jako wiedza pozytywna</i>	5
Ks. Krzysztof Śnieżyński - „Człowiek jako wola sensu”.....	25

POLEMIKI I DYSKUSJE

Witold Mackiewicz - <i>Subtelna wzniosłość egzystencji</i>	45
Damian Leszczyński - <i>Hegemonia: taktyka bez strategii</i>	61
Adrian Kuźniar - <i>Naturalizm metaetyczny a wyjaśnienia procesów społeczno-politycznych</i>	81

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Bohdan Chwedeńczuk - <i>Zachęta do filozofii</i>	99
Andrzej Stępnik - <i>O nauczaniu filozofii raz jeszcze</i>	111
Anita M. Superson - <i>Nauczanie w nowym duchu konserwatyzmu</i>	123

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Stanisław Łojek - <i>O tryumfie wieczności nad nieśmiertelnością</i>	135
Marcin Jeziorski - <i>O możliwości poznania u Husserla</i>	153

RECENZJE I NOTY

Aleksander Gamel - <i>Dialektyka krytycznej solidarności</i> (M. Horkheimer: <i>Krytyka instrumentalnego rozumu</i> . Warszawa 2007).....	163
Marcin Jeziorski - <i>Aktualność sporu Ingardena z Husserlem</i> (W. Kmiecikowski: <i>Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena</i> . Warszawa 2006).....	171
Jan Krasicki - <i>Filozofia twórczej negacji</i> (J. Uglik: <i>Michała Bakunina filozofia negacji</i> . Warszawa 2007).....	183
Tomasz Kupś - <i>Miłość do Kierkegaarda (Miłość i samotność, oprac. zbior. Warszawa 2007)</i>	189
Kinga Marulewska - <i>Niezbędność rozważań o wolności</i> (M. Szulakiewicz, Z. Karpus, red.: <i>Wolność w epoce poszukiwań</i> . Toruń 2007).....	199
Sławomir Stasikowski - <i>Kant i Heidegger o metafizyce</i> (Ks. R. Rożdżeński: <i>Problem metafizyki w filozofii Kanta oraz Heideggera</i> . Kraków 2006). .205	
Andrzej Stępnik - <i>Czy Wszechświat został zaprojektowany?</i> (T. D. Wabbel, red.: <i>Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?</i> Warszawa 2007).....	213
Aleksandra Syrek - „Autorytet całkiem niepoprawny” (Przegląd Filozoficzno-Literacki nr 3-4. Warszawa 2007).....	219
Piotr Szalek - <i>Filozofowie o pamięci</i> - (Z. Rosińska, red.: <i>Pamięć w filozofii XX wieku</i> . Warszawa 2006).....	223
Ks. Krzysztof Śnieżyński - <i>Czy katolicy muszą się jeszcze dziś obawiać Kanta?</i> (N. Fischer: <i>Kant und der Katholizismus</i> . Freiburg im Breisgau 2005).....	229

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Marek Łagosz - <i>Philosophy as a Positive Knowledge</i>	5
Ks. Krzysztof Snieżyński - "A Man as the Will for Sense"	25

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Witold Mackiewicz - <i>The Subtle Sublimity of Human Existence</i>	45
Damian Leszczyński - <i>Hegemony: Tactics without Strategy</i>	61
Adrian Kuźniar - <i>Metaethical Naturalism and Explanations of Social and Political Processes</i>	81

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Bohdan Chwedeńczuk - <i>For the Encouragement of Philosophers</i>	99
Andrzej Stępnik- <i>On Teaching Philosophy once more</i>	III
Anita M Superson - <i>Teaching in the New Climate of Conservatism</i>	123

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SYRVEYS

Stanisław Łojek - <i>The Triumph of Eternity on Immortality</i>	135
Marcin Jeziorski — <i>On the Possibility of the Cognition in Husserl's work</i> . .	153

REVIEWS AND NOTES

Aleksander Gamel - <i>Dialectics of the Critical Solidarity</i> (M. Horkheimer: <i>Krytyka instrumentalnego rozumu</i> . Warszawa 2007).....	163
Marcin Jeziorski - <i>Contemporary Value of Ingarden and Husserl Dispute</i> (W. Kmiecikowski: <i>Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena</i> . Warszawa 2006).....	171
Jan Krasicki - <i>Philosophy of Creative Negation</i> (J. Uglik: <i>Michała Bakunina filozofia negacji</i> . Warszawa 2007).....	183
Tomasz Kupś - <i>Love to Kierkegaard (Miłość i samotność, oprac, zbior.</i> <i>Warszawa 2007)</i>	189
Kinga Marulewska - <i>Indispensability of Consideration on Freedom</i> (M. Szulakiewicz, Z. Karpus: <i>Wolność w epoce poszukiwań</i> . Toruń 2007)...	199
Sławomir Stasikowski - <i>Kant and Heidegger on Metaphysics</i> (Ks. R. Roż- dzeński: <i>Problem metafizyki w filozofii Kanta oraz Heideggera</i> . Kraków 2006).....	205
Andrzej Stępnik - <i>Is the Universe Designed?</i> (T. D. Wabbel, red.: <i>Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?</i> Warszawa 2007).....	213
Aleksandra Syrek - "The Authority Entirely Incorrect" (Przegląd Filozo- ficzo-Literacki nr 3-4. Warszawa 2008).....	219
Piotr Szalek - <i>Philosophers on Memory</i> (Z. Rosińska, red.: <i>Pamięć w filozofii XX wieku</i> . Warszawa 2006).....	223
Ks. Krzysztof Snieżyński - <i>Do Catholics have to be afraid of Kant's Philosophy Today?</i> (N. Fischer: <i>Kant und der Katholizismus</i> . Freiburg im Breisgau 2005).....	229

MAREK ŁAGOSZ

Uniwersytet Wrocławski

FILOZOFIA JAKO WIEDZA POZYTYWNA

Są jednak oznaki, że się horyzont rozjaśnia i na ogół biorąc, mniej jest kwasów do dyskusji (...)¹.

1. Teza. Przedmiotem mojej refleksji jest następujący problem: czy i w jakim zakresie filozofia może być uznana za wiedzę pozytywną - w takim sensie, w jakim za pozytywne uznajemy poszczególne nauki przyrodnicze i matematyczne? Innymi słowy: czy zajmowanie stanowiska w jakiejś kwestii filozoficznej jest analogiczne do dostatecznie uzasadnionego i względnie konkluzywnego uznawania koncepcji (teorii) naukowej, czy też raczej - do wyznania pewnej wiary lub do arbitralnego przyjmowania jakiejś doktryny politycznej?

Otóż tezę, którą chcę tu bronić jest, że *filozofia racjonalna („naukowa”)*² *nie jest jedynie działalnością „konfesyjną”, ustanawiającą mnogość niesprowadzalnych do siebie, „równosilnych” interpretacji świata (takiego czy innego aspektu rzeczywistości), ale pozwala na względnie konkluzywne, racjonalne rozstrzygnięcie między niektórymi konkurującymi ze sobą hipotezami filozoficznymi. To właśnie nazywam „pozytywnością filozofii”.* Tak rozumiana pozytywność filozofii przeciwstawia się sceptycznej idei izostenii, czyli równosilności sądów sprzecznych.

Ogólnie rzecz biorąc, za powyższą konstatacją przemawia to, że wiele tez filozoficznych jest racjonalnie (tj. z uwzględnieniem faktów i w oparciu o logikę) uzasadnionych, a tym samym - w przeciwieństwie do swych konkurentek - niemalże powszechnie akceptowanych przez

¹ W. James: *Filozofia wszechświata. Wykłady o filozofii współczesnej z Manchester College*, tłum. W. Witwicki, posł. P. Gutowski. Kraków 2007, s. 3.

² W filozofii występują oczywiście także rozmaite nurty „nieracjonalne”, do których zaliczam niektóre odłamy egzystencjalizmu, fenomenologii czy psychoanalizy, rozmaite „filozofie boga”, kreacjonizmy itp.

społeczność filozoficzną. Po bliższym zaś ich rozpoznaniu byłyby one - jak można przypuszczać - akceptowane „powszechnie” przez innych intelektualistów oraz ludzi kierujących się zdrowym rozsądkiem³.

Jeśli chodzi o wspomnianą wyżej „powszechną” akceptowalność, to nie wyklucza ona oczywiście istnienia rozmaitych „outsiderów” (rekrutujących się zwykle z kręgów filozofii „nieracjonalnej”). Jest to rzecz normalna także w nauce. Zawsze znajdzie się ktoś, kto podważa uznane na danym etapie rozwoju określonej dyscypliny zasady, prawa czy fakty. Przy czym trzeba powiedzieć, że istnienie takiego „marginesu naukowego” nie powinno być rozpatrywane jako zjawisko jednoznacznie negatywne. O ile bowiem pojawiające się w jego obrębie poglądy mogą dziwić w okresie tzw. „nauki normalnej”, o tyle w okresie „rewolucji naukowej” niektóre z nich mogą okazać się cenne, zapładniające, generujące postęp naukowy⁴. Należy wyraźnie podkreślić, że pozytywność - tak nauki, jak i filozofii - nie oznacza absolutności osiągniętych rezultatów poznawczych. Uzasadnienia tych ostatnich zawsze bowiem pojawiają się na określonym etapie praktyki teoretycznej i odzwierciedlają aktualny poziom rozpoznania obiektywnej rzeczywistości. Nie jest zatem wykluczone, że uznane (odrzucone) hipotezy i teorie zostaną kiedyś odrzucone (uznane). Wydaje się przy tym, że zamiany takie mają charakter „dialektyczny”, tj. konkurencyjne nowe teorie zachowują zwykle coś z teorii odrzucanych, a na nowo akceptowane stare teorie nie są uznawane dokładnie w takiej postaci, w jakiej przyjmowano je uprzed-

³ Jeśli komuś argumentacja ta wydaje się za mocna i niezgodna z rzeczywistą praktyką filozoficzną, to może potraktować przedstawiony w niej stan rzeczy nie jako rzeczywisty, lecz jako postulowany: z racjonalnego punktu widzenia rzeczywista praktyka filozoficzna taka być powinna.

⁴ Zwróćmy przy tym uwagę, że fenomen rewolucji naukowej (lub ewolucji - prowadzącej do zasadniczych zmian paradygmatów naukowych) wyklucza rozumienie - użytego wyżej przy charakterystyce pozytywności wiedzy - terminu „konkluzywny” jako nieobalalny czy niezastąpiony. Taki bowiem wąski sens konkluzywności spełniają jedynie niektóre tezy dyscyplin logicznych, jak prawa logiczne czy podstawowe prawdy arytmetyki. Można przypuścić, że nieobalalność ta wiąże się z abstrakcyjnością przedmiotów konstruowanych w naukach dedukcyjnych oraz z konwencjonalnością przyjmowanych w nich założeń: na gruncie przyjmowanych założeń odpowiednie prawdy nie mogą zostać zastąpione innymi, gdyż grozi to sprzecznością.

nio⁵. Zresztą tego typu korespondencja zdaje się być warunkiem możliwości postępu w „przybliżaniu się do prawdy”.

Aby uprawdopodobnić zajmowane tu stanowisko, wskazuję na te rezultaty filozofii współczesnej, które noszą - w mojej opinii - znamiona pozytywności (konkluzywności) w przyjętym wyżej sensie⁶. Przy czym prezentacja moja ma charakter negatywny, tzn. przytaczam hipotezy filozoficzne, które zostały (bardziej ostrożnie: powinny zostać) „konkluzywnie” odrzucone. I chociaż odrzucenie jednej teorii nie zawsze wskazuje jednoznacznie na inną teorię, która powinna zostać zaakceptowana („problem eksperymentu krzyżowego”), to na ogół możemy się domyślać, że odrzucenie na przykład skrajnego aprioryzmu powinno skutkować uznaniem jakiejś wersji umiarkowanego empiryzmu *etc.* Ogólnie zaś biorąc, można przyjąć - pamiętając o wskazanym wyżej zastrzeżeniu - że uzasadnione odrzucenie tezy zwiększa prawdopodobieństwo obowiązywania jakiegoś wariantu odpowiedniej antytezy.

2. Nieskończoność. Zaczniemy od metafizyki. Ktoś mógłby bowiem przypuszczać, że pozytywność (konkluzywność) filozofii dotyczy co najwyżej spraw „drobnych”: logicznych, semantycznych, językowych, „faktograficznych”⁷; że pozytywność można wiązać jedynie z minimalizmem filozofii analitycznej lub z pozytywistyczną wizją filozofii jako systematyzacji wiedzy naukowej. Otóż nie wydaje mi się, by tak było. Sądzę, że z racjonalnego punktu widzenia niektóre tezy metafizyczne są lepiej uzasadnione od swoich negacji (antytez). I w tym punkcie nie

⁵ Myślę, że gruntowna analiza materiału historycznego, jeśli chodzi o rozwój nauki, potwierdziła by w dużej mierze zaproponowaną tu koncepcję „dialektyczności” rozwoju poznania naukowego (czy także filozoficznego). Aby jednak nie pozostawać tu całkowicie „gołosłownym” można by przywołać klasyczny przypadek korespondencji między fizyką Newtona a fizyką relatywistyczną oraz wskazać na różnice między atomizmem dawniejszych filozofów, a współczesną fizyczną „hipotezą atomistyczną”. Jeszcze łatwiej pewne ciągłości rozwoju dałoby się wskazać w przypadku historii filozofii, np. odrzucenie radykalnego aprioryzmu (natywizmu, aprioryzmu genetycznego) nie oznacza odrzucenia umiarkowanej jego wersji, dotyczącej sposobu uzasadniania wiedzy na pewnym poziomie jej abstrakcyjności. Dla racjonalnego empirysty jest bowiem oczywiste to, że fakt empirycznej genezy wszelkiej wiedzy nie przekreśla nieempirycznych procedur uzasadniania na poziomie „wysokiej abstrakcji”.

“Ograniczam się tutaj w zasadzie do pozostającej w polu moich zainteresowań „filozofii teoretycznej” (ontologii, epistemologii i filozofii nauki), ale jestem przekonany, że analogiczne tezy znaleźć można także w dziedzinie „filozofii praktycznej”.

⁷ Chociażby w sensie „pierwszoosobowych” danych introspekcyjnych lub fenomenów fenomenologicznych: tu i teraz jawi mi się to a to.

zgadzam się ze słynną Kantowską diagnozą, że metafizyka „klasyczna” nie jest nauką (w moim rozumieniu czytaj: nie może być pozytywna), gdyż jej tezy i odpowiednie antytezy są równie mocno uzasadnione⁸. Ponieważ badałem ten problem w odniesieniu do tez (antytez) o skończoności (nieskończoności) czasowej i przestrzennej wszechświata, nie będę tego wątku obszernie rozwijał, a jedynie streszczę krótko rezultaty moich rozważań, odsyłając czytelnika po szczegóły do innego miejsca⁹.

Z moich analiz wynika, że przedstawiona przez Kanta argumentacja na rzecz tezy, iż świat nie posiada początku w czasie oraz nie jest ograniczony przestrzennie, jest o wiele lepiej uzasadniona niż odpowiednia antyteza. Odwołuje się ona bowiem do istotnych wątków ontologicznych: wskazuje na nieprzewidywalne w zasadzie trudności ontologiczne związane z finityzmem, które można streścić hasłem „dylematy graniczne” (problemy początku, końca, granicy itp.)¹⁰. Ponadto - w przeciwieństwie do argumentacji na rzecz odpowiedniej antytezy - nie wprowadza się w niej problematycznego wątku podmiotowego, subiektywnego (pojęcie syntezy umysłowej)¹¹. Uważam, że są to bardzo silne racje sugerujące raczej wybór hipotezy infinitystycznej niż jej konkurentki. Nie są to wprawdzie racje „ostateczne” (jak warunkowe racje w naukach dedukcyjnych - dowody), ale czy np. założenie o skończonej prędkości rozchodzenia się sygnałów (oddziaływań) we wszechświecie (teoria względności) lub o istnieniu korelacji nielokalnych (mechanika

⁸ Od razu można zapytać, skąd Kant mógł to wiedzieć: czy można znać wszystkie możliwe racjonalne argumentacje na rzecz odpowiednich hipotez?

⁹ M. Łagosz: *Realność czasu*. Wrocław 2007, s. 40-55.

¹⁰ Przy czym uważam, że idea wszechświata skończonego, ale nieograniczonego nie rozwiązuje tych dylematów. Nie jest ona przekonująca ani w wersji statycznej (model Einsteina ze stałą kosmologiczną), ani w wersji dynamicznej (wszechświat ekspandujący). Jeśli chodzi o tę pierwszą, to nieograniczoność dotyczy jedynie możliwości kontynuowania ruchu (nieistnienie barier ograniczających ruch po sferze), a to zdecydowanie za mało, by uniknąć dylematów granicznych (sfera ogranicza obszar kuli). Co się tyczy zaś wszechświata ekspandującego, to „nieskończoność” tego typu ma wyraźnie potencjalny charakter. „Balon” kosmiczny może się powiększać - ale nie musi (zależy to np. od średniej gęstości materii w kosmosie). W każdym zaś momencie ma on skończone rozmiary. I chociaż kosmologowie często tłumaczą, że wszechświat rozszerza się wraz z przestrzenią, to zdrowemu rozsądkowi trudno uniknąć pytania: w czym się rozszerza?

¹¹ Oczywiście ułomność argumentacji Kantowskiej na rzecz finityzmu metafizycznego nie przesądza, że nie można argumentować lepiej. Tyle tylko, że ja nie znam jakiejś przekonującej argumentacji na rzecz finityzmu.

kwantowa) są „ostateczne”? Przecież naukowcy wciąż prowadzą dyskusję wokół tych założeń i nie jest wykluczone, że w przyszłości stracą one swój „uniwersalny”, „absolutny” charakter, a ich ważność - jak wielu innych „absolutnych” założeń w dziejach nauki - zostanie ograniczona do określonych aspektów materialnego bytu.

Skoro jesteśmy przy kwestii nieskończoności, to jeszcze krótka dygresja metodologiczna. Otóż w świetle „przewagi” ontologii infinitystycznej nad finitystyczną trudno zrozumieć negatywną kwalifikację metodologiczną zjawiska określanego mianem *regressus ad infinitum*. W tradycji uzasadnień (argumentacji) filozoficznych stwierdzenie regresu w nieskończoność prawie zawsze wiąże się z dyskwalifikacją koncepcji czy procedury argumentacyjnej, w której taki regres się pojawia. W książce o *brzytwie Ockhama* pisałem nawet o swoistej wersji tego postulatu metodologicznego - o infinitystycznym kryterium nieistnienia¹². Czy jednak jest to kryterium zawsze adekwatne?

Zacznijmy od tego, że w sensie ontologicznym rozróżniłbym dwa przynajmniej przypadki „postępu w nieskończoność”: 1/ nieskończona hierarchia struktur (systemów, typów); 2/ nieskończone zbiory (ciągi) przedmiotów tego samego typu. Każdy zaś z tych dwóch przypadków można znów rozważać zarówno w aspekcie współistnienia (nieskończoność synchroniczna), jak i w aspekcie następstwa (nieskończoność diachroniczna). Można się zastanawiać, czy rzeczywiście wszechświat jest „systemem systemów” w sensie nieskończonej hierarchii struktur (typów) idącej „w głąb”¹³ lub „w szerz”¹⁴, czy też są dobre racje ku temu, by odrzucić nieskończoność tego rodzaju. Z całą jednak pewnością nie można jej odrzucać z założenia, na podstawie jakiegoś *horror infiniti*, który zresztą - po skutecznych matematycznych próbach „oswojenia” nieskończoności (teoria liczb /zbiorów/ pozaskończonych) jest nieuzasadniony¹⁵. Co się zaś tyczy nieskończoności „ilościowej”¹⁶, to - jak

¹² M. Łagosz: *Brzytwa Ockhama a wykazywanie nieistnienia*. Wrocław 2002, s. 51-57.

¹³ Na przykład: poziom atomowy, subatomowy, subsubatomowy i tak *ad infinitum*.

¹⁴ Na przykład: galaktyka, metagalaktyka, metametagalaktyka i tak *ad infinitum*.

¹⁵ Nie wahamy się powiedzieć: „1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.....itd. w nieskończoność, ale o wiele trudniej przychodzi nam taka na przykład konstrukcja: x' jest skutkiem x , x'' jest skutkiem x' , x''' jest skutkiem x'' itd. w nieskończoność (albo: sygnał świetlny z galaktyki g dociera do galaktyki g' , z g' do g'' , z g'' do g''' itd. w nieskończoność).

wskazywałem wyżej - ma ona ewidentne przewagi nad finityzmem ontologicznym.

3. Ii-złożenie. Innym nie dającym się już - jak sędzę - utrzymać rozstrzygnięciem metafizycznym jest tomistyczna teza o realnej różnicy między istotą (treścią) a istnieniem (o złożeniu bytu z istoty i istnienia), którą dalej będę określał hasłowo jako „ii-złożenie” względnie „ii-rozróżnienie”. Z czysto myślowej (abstrakcyjnej) różnicy między przedmiotem realnie istniejącym a przedmiotem li tylko pomyślanym („możliwym”)¹⁶ nie można robić różnicy realnej; nie wszystko, co da się pomyśleć jako różne, jest realnie różne. W porządku ontycznym utrzymywanie realnej różnicy między treścią, tj. realnym uposażeniem jakościowym oraz strukturą danego przedmiotu, a jego istnieniem zdaje się być ewidentnym złamaniem reguły *Ockhamowskiej brzytwy* - nawet w przypadku tak specyficznego bytu, jakim ma być absolut. „Czysty akt” (byt, którego istotą jest istnienie) to ewidentna hipostaza, jedno z klasycznych złudzeń filozoficznych, o których istnieniu wiemy co najmniej od czasów Franciszka Bacona (*idola theatri*).

W „ii-złożeniu” miesza się wyraźnie myślenie filozoficzne z przekonaniami religijnymi. Stosunkowi między Bogiem a stworzeniem nadaje się rangę ontologiczną, dokonując nieuprawnionej antropomorfizacji zależności bytowych: istnienie nie należy do istoty tego, co stworzone, gdyż Bóg powołał je mocą swojego zamysłu (analogicznie do tego, jak „mocą zamysłu” człowiek powołuje do życia wytwory swojej pracy). Całe istnienie jest pierwotnie po stronie Boga i przez niego zostaje użyzione stworzeniu. Tak jest w religii, ale nie powinno tak być w racjonalnie uprawianej filozofii. Przedmioty trwające w czasie powstają i giną mocą konstruktywnego bądź destrukcyjnego wpływu innych realnych

¹⁶ Chociaż pojęcie nieskończoności ma zawsze charakter „ilościowy”, odnosi się do jakiejś liczby (abstrahuję tu od poglądu G. Cantora, według którego prawdziwa, jakościowa nieskończoność realizuje się w bogu), to pierwszą z przyjętych wyżej interpretacji nieskończoności można - w odróżnieniu od drugiej - nazwać jakościową, gdyż zakłada nieskończoną liczbę różnych typów ontycznych.

¹⁷ O abstrakcyjności tego rozróżnienia piszę w tym sensie, że jeden z jego członów jest przedmiotem nierealnym (myślnym); realną jest jedynie odpowiednia treść umysłowa, ale ta istnieje tak samo, jak każdy przedmiot realny.

przedmiotów i o żadnej - choćby tylko ontycznie możliwej - separacji istnienia od bytowej treści nie może być mowy.

Jednym z argumentów przeciwko tezie o ii-złożeniu jest następujący: istota i istnienie to nie „równorzędne” cechy jakiejś substancji, jak np. ta oto masa i ten oto kształt pewnej rzeczy fizycznej. Te ostatnie są realnie różne: ta sama masa może przybierać różne kształty i *vice versa*. W ii-złożeniu mamy raczej stosunek pewnej substancji (istota-treść, „uformowana materia”) do jakiejś swoistej „cechy” tej substancji¹⁸. W tym przypadku realność różnicy jest mocno wątpliwa. Wilhelm Ockham często zwracał uwagę, że np. ruch nie różni się (nie jest czymś innym) od poruszającej się rzeczy itp.

W związku z problemem ii-złożenia zauważmy, że uczeń św. Tomasza, Idzi Rzymianin, wyróżnia dwa rodzaje przedmiotów: przedmioty zrodzone (*generatione*) oraz przedmioty stworzone (*creatione*). Według Idziego, proces rodzenia daje możliwość poznania materii jako czegoś różnego od formy¹⁹, a proces stworzenia pozwala rozpoznać istotę jako coś różnego od istnienia²⁰. Otóż można utrzymywać, że w naturze w ogóle nie występują procesy stwarzania (*creatio*). Powstawanie i ginięcie oraz wszelka mniej radykalna zmiana odbywa się dzięki procesom rodzenia (*generatio*). Te ostatnie zaś polegają - mówiąc językiem arystotelesowskim - na tym, że substancje oddziałują na siebie, czego skutkiem jest „nabywanie” oraz „tracenie” rozmaitych form (na przykład, odpowiednio, stanie się wykształconym oraz utrata zdrowia)²¹. Mimo swoistej, „archaicznej” nomenklatury jest to w gruncie rzeczy zdroworozsądkowy obraz zależności przyczynowych. Potwierdza to następująca wypowiedź Idziego: „/.../ tak jak rodzenie ma miejsce wtedy, gdy forma jest wtłoczona [*imprimatur*] do materii przez przyczynę (spacja -

¹⁸ Pewnie nie każdy zgodzi się uznać istnienie za „zwykłą” cechę przedmiotów istniejących. W tradycji tomistycznej podkreśla się np., że istnienie nie jest kategorią uniwersalną (*uniwersale*), lecz transcendentną (*transcendentale*). Niemniej wielu filozofów - jak np. L. Gumański - uznaje zadnia egzystencjalne za wyrażające stosunek „cechowania”, a istnienie za empiryczną cechę przedmiotów (patrz: L. Gumański, *Elementy sądu a istnienie*. Toruń 1961).

¹⁹ Jeśli by odrzucić możliwość istnienia nieuformowanej materii, należałoby raczej mówić o różnicy między substancją a formą, którą ta substancja może „w siebie przyjąć”.

²⁰ Idzi Rzymianin: *Twierdzenia o istnieniu i istocie* tłum. Jacek Surzyn. Kęty 2005, s. 38.

²¹ W przypadku, gdy nabywa się lub traci „formy istotne” dla danej substancji (jak na przykład świadomość dla człowieka), mamy do czynienia z powstawaniem i ginięciem.

M. Ł.) rodzenia [*generante*], podobnie stworzenie ma miejsce wtedy, gdy istnienie jest wtłoczone do istoty przez stwarzającego (spacja - M. Ł.)”²³. Przytoczony cytat wskazuje także wyraźnie na teologiczny, a więc zewnętrzny wobec przyrody, charakter procesu stwarzania. Tak bowiem, jak proces rodzenia wymaga przyczyn, proces stwarzania wymaga stwarzającego. Założenie zaś istnienia stwórcy jest czymś więcej niż antropologizmem; ludzie bowiem w swej „kreatywności” mogą być co najwyżej twórcami, tj. wcielać ideę (np. techniczną czy artystyczną) w już istniejący byt - *ex nihilo nihil fit*²².

Podsumowując ten wątek: pomijając już wiele racji ontologicznych²⁴ przemawiających przeciwko realności ii-złożenia, inkryminowana teza nie może zostać zaakceptowana na gruncie filozofii racjonalnej już choćby tylko ze względu na heterogeniczność jej uzasadnienia, które koniec końców musi - jak sądzę - odwoływać się do przesłanek religijnych (teleologiczno-teologicznych) w takiej czy innej postaci. Co prawda ktoś mógłby w tym wypadku kwestionować „konkluzywność” odrzucenia tezy o ii-złożeniu, uzasadniając, że wskazywana tu heterogeniczność jest raczej przesłanką do uznania teorii „podwójnej prawdy”. Jednak koncepcję taką György Lukács chyba słusznie nazywa próbą „uchylenia się /.../ od wyciągnięcia ostatecznych wniosków, do jakich prowadzi konsekwentnie naukowe rozpatrywanie świata”²⁵. Poza tym idea podwójnej prawdy zdaje się naruszać zakaz *Ockhamowskiej brzytwy*. Skoro bowiem i prawda religijna, i prawda naukowa ma być rozumiana jako „zgodność z obiektywną rzeczywistością”, to nie ma podstaw mówić o dwóch prawdach - a co najwyżej o dwóch rzeczywistościach: świecie realnym i „królestwie niebieskim”. Analogicznie: „istnienie życie świadome” jest prawdą w odniesieniu do Ziemi, a „posiada dwa księżycy” - w odniesieniu do Marsa. Nie ma tu żadnej różnicy ty-

²² Idzi Rzymianin: *Twierdzenia...*, s. 38-39.

²³ K. Marks pisze w tym kontekście: „Wytwarzając, człowiek może postępować tylko tak, jak postępuje przyroda, tzn. *zmieniać tylko formy materii*”. I dalej przytacza słowa P. Verdi: „Wszystkie zjawiska wszechświata, wywołane bądź ręką ludzką, bądź przez ogólne prawa fizyki, nie stanowią prawdziwych *aktów tworzenia*, lecz jedynie *przekształcanie* materii (K. Marks: *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I. Warszawa 1956, s. 46).

²⁴ Wyłuszczyć je wkrótce w przygotowywanym na ten temat artykule.

²⁵ G. Lukács: *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, t. III, *Prolegomena*. Warszawa 1985, s. 46.

pów, „namnożenie prawd” jest czysto ilościowe. Jeśli zaś w „prawdzie religijnej” chodzi nie o obiektywny stosunek do rzeczywistości, ale o ludzkie pragnienia, przekonania, przeświadczenia, to nie nazywajmy treści tych ostatnich prawdą - chyba że chcemy mówić o prawdziwości przekonań religijnych jako zgodności ze szczególnym „fragmentem” rzeczywistości - z określonymi treściami psychicznymi (aktualnymi, bądź utwalonymi w języku). Ale w tym wypadku wracamy do sytuacji, w której mamy jedną i tę samą prawdę jako podstawowe pojęcie teorio-poznawcze - prawdę w sensie klasycznym.

4. Sensualizm. W uzasadnianiu pozytywności filozofii przejdę teraz do wątku z pogranicza ontologii i epistemologii i rozważę problem sensualizmu. Otóż ontologiczny wariant sensualizmu wyewoluował z jego teorio-poznawczej wersji, którą streszcza znane: *nihil est in intellectus quod prius non fuerit in sensu*. Niektórzy z filozofów, wzięwszy w rękę brzytwę Ockhama, posłużyli się nią nie całkiem umiejętnie. Oprócz zupełnie słusznych - w mojej opinii - redukcji ontologicznych (odrzuć realnego istnienia liczb, zbiorów, powszechników i innych bytów idealnych) zakwestionowali także istnienie przedmiotów materialnych, bytów fizycznych. Tak postąpił na przykład Bertrand Russell charakteryzując przedmioty materialne jako „logiczne konstrukcje z danych zmysłowych”, jako serie ich przejawów, wyglądków (*series of apperances*). W ten sposób epistemologiczna teza głosząca, że cała wiedza wywodzi się z doświadczenia, z danych zmysłowych, przekształciła się najpierw w tezę metodologiczną: *nie ma konieczności zakładania istnienia przedmiotów materialnych (rzeczy fizycznych, ich własności oraz konkretnych relacji, w jakich one ze sobą pozostają)*, a potem w ontologiczną: *nie istnieją przedmioty materialne*, co w wymiarze fizykalnym, pozytywnie rzecz biorąc, oznaczało: istnieją tylko dane zmysłowe.

Analogiczny sposób myślenia do Russellowskiego zaproponował Rudolf Carnap w pracy *Der Logische Aufbau der Welt*, który konstrukcję dziedziny przyrodoznawstwa oparł na pojęciu „tego, co psychicznie własne” (*Eigenpsychischen*). Przy czym obaj wskazani filozofowie de- *

²⁶ Obie wersje sensualizmu analizowałem dokładnie w pracy *Sensualizm i tak zwana brzytwa Ockhama*. „Principia”, t. XXVII-XXVIII, Kraków 2000, s. 147-169. Tutaj ograniczę się do kilku ogólnych uwag, ważnych w kontekście zagadnienia pozytywności filozofii.

klarują neutralność metafizyczną swoich stanowisk. Jednak bardzo łatwo przekonać się, że ta ich „neutralność” oznacza albo skrajny solipsyzm (którego zresztą wypierają się *expressis verbis*, wiedząc - jako wytrawni filozofowie i metodologowie nauki - że nie da się on pogodzić ani z wymogiem intersubiektywności wiedzy, ani - tym bardziej - z realizmem epistemologicznym), albo zupełną niekonsekwencję: powrót do realizmu, czyli do uznania istnienia obiektywnej, pozapodmiotowej rzeczywistości. I tak Russell, będąc pod presją metodologii nauk empirycznych, która poucza, że nie wszystkie założenia czy hipotezy np. fizyczne oraz sposoby ich uzasadnienia (weryfikacji) mają charakter empiryczny w wąskim sensie, tj. nie zawsze opierają się na bezpośrednich przeżyciach zmysłowych poznających podmiotów²⁷, uznał w końcu, że istnieją nie tylko aktualne dane zmysłowe, ale także dane zmysłowe potencjalne (*sensibilia*, *ideal apperances*). Problemy zaś ontologiczne, jakie wiążą się z takim „modalnym” (potencjalistycznym) sensualizmem są tak olbrzymie (wystarczy tu pomyśleć o danych zmysłowych, których nikt aktualnie nie posiada), że od razu najlepiej jest wrócić do starego dobrego realizmu metafizycznego i uznać realność przedmiotów materialnych, ciał. Analogiczną niekonsekwencję znajdujemy u Camapa. Filozof, „wystraszony” zapewne solipsystycznymi konsekwencjami swych wyjściowych założeń, próbuje „odczarować” wprowadzony przez siebie solipsyzm określeniem „metodologiczny”. Niestety także i jemu nie udaje się zachować neutralności metafizycznej. Poszukując - niezbędnego dla zarysowania racjonalnego obrazu rzeczywistości (np. poznania) - przejścia od *ego* do *alter ego*, stwierdza, że pewne „strukturalne właściwości” poszczególnych strumieni przeżyć zgadzają się ze sobą. Jeśli zaś tak, to solipsyzm zostaje *de facto* odrzucony. Uznanie zaś pewnej ponadindywidualnej struktury oznacza dryfowanie w stronę realizmu. Podsumowując: ponieważ sensualizm oznacza albo skrajny subiektywizm, albo niekonsekwencję, jest on stanowiskiem filozoficznym całkowicie zdyskredytowanym.

²⁷ Zasadniczo rzecz biorąc jest to niemożliwe - szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę wymiary mikro i mega rzeczywistości poznawanej przez fizykę (odpowiednio: mechanikę kwantową i astrofizykę).

5. Aprioryzm. Weźmy w końcu pod uwagę nieaktualną już teorię epistemologiczną: aprioryzm Kanta. Przy całym szacunku dla potężnego dorobku - filozoficznego w ogóle, a teoriopoznawczego w szczególności - filozofa z Królewca uznać wypada, że przekonanie, iż istnieją jakieś aprioryczne (w mocnym sensie, tj. nie tylko nie potrzebujące bezpośredniego uzasadnienia empirycznego, ale także nie posiadające empirycznej genezy) elementy (pierwiastki, czynniki) naszej wiedzy, jest poglądem w zasadzie nie do utrzymania. Jeśli bowiem geneza tych pierwiastków nie jest empiryczna²⁸, to jaka? Jeśli natywizm epistemologiczny nie ma mieć charakteru genetycznego, czyli *de facto* empirycznego, to nie ma chyba innego wyjścia jak oparcie takiej skrajnie apriorycznej epistemologii na silnym dualizmie ontologicznym, a tym samym rezygnacja z racjonalnie uprawianej ontologii świata realnego. Jasno to ilustruje przypadek Platona: założenie istnienia wiedzy wrodzonej (proces poznania interpretowany jako anamneza), pojętej nie w biologiczny (genetyczny) sposób, prowadzi do „filozoficznej bajki” o preegzystencji duszy w świecie idei. Konsekwencja ta bliższa jest oczywiście myśleniu mitycznemu i religijnemu i trudno, by została zaakceptowana w racjonalistycznie (logika plus fakty) zorientowanej filozofii.

Innym poważnym problemem aprioryzmu Kantowskiego jest to, że prowadzi on do agnostycyzmu: rzecz sama w sobie jest niepoznawalna (choć oczywiście istnieją rozliczne interpretacje filozofii Kanta, które próbują uniknąć, czy złagodzić tę konsekwencję). Taki skrajny agnostycyzm trudno pogodzić z Kantowskim rozumieniem zjawiska jako manifestacji rzeczy samej w sobie. Jak to możliwe, że w zjawisku w ogóle nie odzwierciedla się charakter noumenu, a jedynie jego istnienie. Czyżby tylko ono zdołało przeniknąć przez zasłonę z „transcendentalnych okularów”? Przecież istnienie - jeśli uznać argumentację zawartą w punkcie 3. - nie jest „elementem” ontycznie samodzielnym.

Poza tym wszystkim, transcendentalizm Kanta budzi zastrzeżenia z metodologicznego punktu widzenia. Jeśli - jak postulował to Karl R.

²⁸ Można - jak sądzę - dopuścić „aprioryzm biologistyczny, ewolucjonistyczny”, zgodnie z którym pewne władze (zdolności do wykonywania określonych operacji i czynności poznawczych) są wrodzone, tj. przekazane indywiduum na drodze genetycznej. Tyle, że tego typu aprioryzm jest w gruncie rzeczy empiryzmem genetycznym, gdyż zakłada się tu, że odpowiednie władze zostały nabyte w „doświadczeniu gatunku”.

Popper - falsyfikowalność ma być kryterium naukowości (racjonalności) uznawanych hipotez, to hipoteza, że wszystko, cokolwiek widzimy i wiemy (poznajemy), jest zniekształcone przez „transcendentalne okulary”, których nie sposób zdjąć (nie można spojrzeć na rzeczywistość spoza nich), nie jest racjonalna, gdyż ewidentnie nie spełnia rzeczonego kryterium.

7. Redukcjonizm. Kończąc przegląd - bynajmniej nie wyczerpujący - stanowisk (tez) filozoficznych, które są „nie do utrzymania” w obrębie racjonalnie uprawianej filozofii, zatrzymam się jeszcze krótko przy problemie redukcjonizmu. Łatwo domyślić się, że rozmaite hipotezy redukjonistyczne (np. mechanycyzm w ontologii, fizykalizm w filozofii nauki, teoria identyczności stanów w filozofii umysłu, immaterializm²⁹ czy ekonomizm w ontologii bytu społecznego i in.), powinny znaleźć się na liście tez odrzuconych.

I tak na przykład współczesny materializm nie może być radykalnie redukjonistyczny, tzn. musi (pod groźbą istotnej deformacji oraz niepełności ontologicznego obrazu świata) zakładać - jakkolwiek by tego nie wyrazić - różne formy ruchu materii (fizyczną, chemiczną, biologiczną, psychiczną, społeczną) lub różne warstwy bytu realnego (nieorganiczną, organiczną, psychiczną, duchową - lub może lepiej społeczną)³⁰. Owe różne warstwy - choć ufundowane jedna na drugiej w tym sensie, że warstwy „wyższe” (idąc w stronę „ducha”) zakładają jako swój fundament ontyczny warstwy niższe (wszystkie warstwy świata realnego nadbudowane są na warstwie nieorganicznej) - zachowują wobec siebie pewien stopień autonomii. Chociaż kategorie warstwy niższej są fundamentem bytowym wyższej, to w tej ostatniej pojawia się kategoriale *novum*, które przewyższa „pod względem treściowym” to, co znajdujemy w warstwie niższej³¹. Łatwo sobie uświadomić prawdę zawartą w tym nieco abstrakcyjnym ujęciu hartmannowskim, jeśli odwołać się do niejednokrotnie przywoływanej przez filozofów konstatacji: jakiegokolwiek dokonalibyśmy fizykalnego „rozbiór” mózgu (molekularnego, atomowego, subatomowego-kwantowego) oraz przejrzeni

²⁹ Za pewną „świecką” (w przeciwieństwie do berkeleyowskiej) odmianę immaterializmu można uznać omawiany wyżej sensualizm.

³⁰ By odwołać się, odpowiednio, do ujęcia F. Engelsa oraz N. Hartmanna.

³¹ Patrz: N. Hartmann: *Nowe drogi ontologii*. Toruń 1998, s. 66, 75-76.

„wszystkie” zależności, w jakie wchodzi skrupulatnie wyodrębnione przez nas elementy, to ani na krok nie zbliży nas to do jakości doznawanych smaków, zapachów, barw itd., a ogólnie - do poczucia "jak to jest być świadomym"³². Stąd też nie do utrzymania są rozmaite teorie identyczności w filozofii umysłu³³. Dobrze za to z problemem świadomości radzi sobie materializm nieredukcyjny, operujący kategorią superwencji: cechy (fakty) mentalne - choć nie można ich „sprowadzić” (utożsamić) z cechami fizykalnymi - zależą od tych ostatnich w tym sensie, że nie ma zmian w szeregu cech (faktów) mentalnych bez zmian w odpowiednim szeregu fizycznym³⁴.

Jako redukcjonistyczną należy rozpatrywać także neopozytywistyczną tezę fizykalizmu, która głosi, że wypowiedzi wszelkich nauk, w których występują specyficzne nefizykalne terminy (do nauk tych należą na przykład psychologia czy socjologia) da się przełożyć na wypowiedzi fizykalne. Chociaż neopozytywiści zastrzegali, że ich fizykalizm ma charakter językowy, a nie metafizyczny (ontologiczny), to z punktu widzenia realizmu epistemologicznego (w świetle klasycznej idei prawdy, którą *de facto* akceptowali) tezę fizykalizmu należy uznać za mocny redukcjonizm ontologiczny: istnieje tylko to, co fizykalne. W związku z tym fizykalizm podlega wszystkim zarzutom antyredukcjoni-

³² Patrz: J. Bremer: *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*. Warszawa 2005.

³³ Zwykle ma się w tym wypadku na uwadze dwa warianty teorii identyczności: identyczność typów: „każdy rodzaj stanów mentalnych może być identyfikowany z jakimś rodzajem stanów fizycznych” (tamże, s. 97) oraz identyczność zdarzeń: „każde mentalne zdarzenie może być identyfikowane z jakimś zdarzeniem fizycznym” (tamże). Oczywiście idzie tu o identyczność w sensie „mocnym”, leibnizjańskim, tj. o identyczność numeryczną - bycie jedną i tą samą rzeczą (tamże).

³⁴ Tamże, s. 117. Przy czym Bremer zwraca uwagę, że tezę o superwencji można traktować jako jeden z przypadków tezy o identyczności zdarzeń. Nie wydaje mi się jednak, aby była to trafna interpretacja, bo wtedy teoria superwencji byłaby po prostu trywialna: nie ma zmian w określonym szeregu bez tychże zmian w tym szeregu. Niezależnie od tego argumentu zwróćmy uwagę, że sam Bremer dopuszcza nieidentycznościową interpretację superwencji: „cechy superwenniejące (mentalne /.../) nie muszą być identyczne z cechami podstawowymi (fizykalnymi /.../)” (tamże). Ponadto - w przeciwieństwie do teorii identyczności - teoria superwencji daje się pogodzić z koncepcją wielokrotnej realizacji, zgodnie z którą te same rodzaje stanów mentalnych mogą być efektywnie realizowane na różnych podłożach, na przykład na znanym nam „węglowym” oraz „krzemowym” (por. D. Pereboom: *Robust Nonreductive Materialism*. „The Journal of Philosophy”, Vol. XCIX, 10, October 2002, s. 499-531).

stycznym i - zasadniczo rzecz biorąc - jest nie do utrzymania. Do takiego wniosku dochodzi także Władysław Krajewski, który rozróżnia podstawowe i niepodstawowe sposoby istnienia³⁵. Opowiadając się za materializmem umiarkowanym, czyli nieredukcyjnym właśnie, Krajewski jako podstawowy sposób istnienia przyjmuje istnienie ciał materialnych. Procesy psychiczne zaś, wytwory idealne etc. są niesamoistne i niesubstancjalne, w związku z czym wymagają „umocowania” w jakichś ciałach.

Wskazując na problemy filozoficzne, które zostały „definitywnie rozstrzygnięte”³⁶, koncentruję się tu głównie na zagadnieniach z zakresu ogólnej ontologii i epistemologii. Przy okazji problemu redukcjonizmu pozwolę sobie na krótką uwagę z zakresu filozofii dziejów (ontologii bytu społecznego). Otóż po Karolu Marksie trudno jest nie uznawać w odniesieniu do bytu społecznego pryncypialnej roli stosunków produkcji (w szczególności stosunków własności) uzależnionych od każdorazowego poziomu sił wytwórczych (przedmiotów pracy, środków pracy, siły roboczej). Wskazywana pryncypialność polega jednakże tylko na byciu fundamentem ontycznym społeczeństwa (historii) - analogicznie do tego, jak określony rodzaj i struktura materii organicznej jest fundamentem psychiczności³⁷. W żadnym razie nie może być ona interpretowana w sensie ekonomizmu, tj. tezy, że istnieje jakaś bezpośrednia i jednoznaczna treściowa zależność między „materialną bazą” a różnymi formami „duchowej nadbudowy”. Filozofia, sztuka, religia, ideologia, moralność etc. - mimo że nie pozostają bez treściowych związków z tym, w jaki sposób ludzie reprodukują swoje materialne życie - rządzą się swoimi specyficznymi prawami, a logika ich rozwoju nie jest podporządkowana bezwzględnie rozwojowi materialnych sił wytwórczych.

Podsumowując rozważania prowadzone powyżej: na spostrzeżenie Leszka Kołakowskiego, że „pośród pytań podtrzymujących europejską

³⁵ Wł. Krajewski: *Współczesna filozofia naukowa. Metafilozofia i ontologia*. Warszawa 2005, s. 101-123.

³⁶ Przynajmniej, jeśli chodzi o pewne skrajne ich rozwiązania.

³⁷ Oczywiście pojawia się tu ontologiczne zagadnienie możliwości wielorakiej realizacji (tj. realizacji w oparciu o odmienne podłoże) życia psychicznego lub społecznego. Co nie pozostawia jednak wątpliwości, że jakieś podłoże materialne musi występować. Inne bowiem rozumienie rzeczy - choć możliwe - bardzo oddala nas od filozofii uprawianej w sposób racjonalny.

filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu: wszystkie bądź nadal budzą kontrowersje, bądź zostały dekretem filozofów unieważnione”³⁸, proponuję odpowiedzieć w następujący sposób:

- Czy wszechświat jest nieskończony zarówno w aspekcie przestrzennym, jak i czasowym?
- Tak.
- Czy istnienie jest czymś realnie różnym od istoty (treści)?
- Nie.
- Czy można wyeliminować z naszego obrazu świata rzeczy-substancje, traktując je jako logiczne konstrukcje z danych zmysłowych, a przy tym uprawiać racjonalną epistemologię?
- Nie.
- Czy istnieje jakikolwiek „element” naszej wiedzy (treść lub władza poznawcza), która nie wywodzi się koniec końców ze zmysłowego kontaktu ewoluujących organizmów z otoczeniem?
- Nie.
- Czy pełne zrozumienie człowieka (społeczeństwa) można uzyskać na podstawie samej tylko dogłębnej analizy fizyko-chemicznych (ekonomicznych) podstaw jego egzystencji?
- Nie. Itd.

Przy czym przedstawione wyżej uwagi pokazują, iż udzielone odpowiedzi nie są tylko „deklaratywne”, ale że może za nimi stać rzetelna argumentacja. Oczywiście kategorię tych odpowiedzi jest ograniczona określonymi warunkami i w zasadzie wszystkie one powinny być poprzedzone frazą Jeśli..... na przykład: jeśli chcemy uniknąć poważnych trudności ontologicznych („dylematów granicznych”), to powinniśmy uznać nieskończoność wszechświata itp. Warunkowość (hipotetyczność) taka nie odróżnia jednak w żaden sposób filozofii od nauki - i to zarówno od nauk matematycznych, jak i empirycznych. Odnosnie zaś do zacytowanych słów Kołakowskiego dodałbym jeszcze, że to, iż rozstrzygnięte już w zasadzie - z racjonalnego punktu widzenia - kwestie filozoficzne wciąż budzą kontrowersje filozofów, bierze się ze swoistej dziecięcej naiwności niektórych postaw filozoficznych³⁹. Naiw-

³⁸ L. Kołakowski: *Horror Metaphysicus*, tłum. M. Panufnik. Warszawa 1990, s. 7.

³⁹ Jako przykład można by tu podać postawę poddającą w wątpliwość nie taki czy inny charakter realnego świata, ale samą tego świata realność. Z punktu widzenia rozumu i rozsądku

ność taka może być zarówno siłą - wtedy, gdy w oczywistościach dostrzega się rzeczywiste problemy, jak i słabością - gdy dobrze uzasadnione konstatacje podważa się, odwołując się do urojonych, nierzeczywistych (często nie tylko *spoza* logiki lub faktów, lecz *wbrew* logice lub faktom) hipotez.

Nieco radykalniej można by powiedzieć, że racjonalnie myślący filozof nie ma wyboru między na przykład sensualizmem czy jakąś inną postacią idealizmu subiektywnego, a jakąś formą realizmu, gdyż te pierwsze są filozoficznie „skompromitowane”⁴⁰ analogicznie do tego, jak fizycznie „skompromitowane” są koncepcje eteru, ciepłika czy flogistonu⁴¹.

Sądzę też, że sugerowana przeze mnie pozytywność filozofii - mimo iż w swoich przykładach ograniczam się do dziedziny „filozofii teoretycznej” (ontologii i epistemologii) - charakteryzuje także obszerne fragmenty „filozofii praktycznej” (etyki, estetyki, filozofii polityki). I nie idzie tu bynajmniej tylko o opisowy aspekt rozważań prowadzonych w ramach tej ostatniej, lecz o normy. Oczywiście pozytywność tez normatywnych - na przykład w etyce - może mieć zawsze tylko warunkowy charakter: jeśli człowiek ma być także celem, a nie tylko środkiem, to...; jeśli minimum szeroko rozumianego cierpienia (przy minimum cierpienia Innych)⁴² jest naczelną wartością, to...; jeśli altruizm powinien być głównym motywem czynów i zaniechań, to... Niestety uznanie poprzedników odpowiednich okresów warunkowych zawsze jest w jakiejś mierze arbitralne i obarczone niejednoznacznością, co skutkuje tym, iż na podstawie tego samego założenia etycznego (tej samej „normy naczelnej”) mogą być preferowane sprzeczne „normy pochodne”⁴³. Ważne jest zatem uściślenie, konkretyzacja wartości naczelnej. W tym sensie bardziej klarownie - niż rozmaite „abstrakcyjne” postulaty godności, „celowości”, „sprawiedliwości ostatecznej” *etc.*, rysuje się utylitarystyczny

„spór o istnienie świata” (jeśli brać to hasło dosłownie, czyli inaczej np. niż R. Ingarden) jest absurdalny.

⁴⁰ To samo dotyczy także na przykład radykalnego natywizmu.

⁴¹ Ich powrót w obręb racjonalnej nauki jest oczywiście możliwy, ale mało prawdopodobny, a jeśli już, to zapewne w znacznie zmodyfikowanej postaci.

⁴² Jak najmniej cierpienia, jak największej liczby istot.

⁴³ Na przykład w imię szacunku dla człowieka i w obronie jego godności jedni dopuszczają, a inni bezwzględnie wykluczają stosowanie kary śmierci.

postulat preferencji tych czynów, których skutkiem jest większa suma przyjemności przy niewiększej sumie cierpień (względnie: mniejsza suma cierpień przy niemniejszej sumie przyjemności). Oczywiście, biorąc rzecz z praktycznego punktu widzenia i ta utylitarystyczna konkretyzacja nie załatwia sprawy do końca, gdyż - jak pisze George Edward Moore: „Aby ustalić *sumę* przyjemności lub cierpień spowodowanych przez jakiś czyn, powinniśmy oczywiście rozpatrzyć *wszystkie* bez wyjątku jego skutki, zarówno bliższe jak i dalsze, bezpośrednie i pośrednie; winniśmy również wziąć pod uwagę *wszystkie* bez wyjątku istoty /.../”⁴⁴. To oczywiście nie ułatwia etykom życia. Czy jednak w takim wypadku w sukurs nie powinien przyjść zdrowy rozsądek?

6. Filozofia, nauka i zdrowy rozsądek. Kończąc rozważania nad pozytywnością filozofii, chciałbym jeszcze spróbować zlokalizować pozycję tej ostatniej względem nauki i myślenia potocznego (zdrowego rozsądku⁴⁵). Otóż filozofię naukową umiejscawiam pomiędzy nauką i zdrowym rozsądkiem. Owo „pomiędzy” w sensie historycznym oznacza, że filozofia wyewoluowała z myślenia zdroworozsądkowego, a rozwijając metodyczność oraz wnikliwość interpretacji rzeczywistości doprowadziła stopniowo do uformowania się współczesnych nauk pozytywnych⁴⁶. W sensie metodologicznym wskazywana „pośredniość” filozofii polega zaś na tym, że sama, będąc „pochodną” myślenia potocznego i naukowego, współczesna filozofia „naukowa” jest (a w każdym razie może - a nawet być powinna) arbitrem, jeśli chodzi o rezultaty myślenia

⁴⁴ G. E. Moore: *Etyka*, tłum. Z. Szawarski. Warszawa 1980, s. 10.

⁴⁵ Przez zdrowy rozsądek rozumiem ogół względnie utrwalonych przekonań, jakie ludzie wyrabiają sobie o świecie na podstawie wielopokoleniowych bezpośrednich i spontanicznych (tj. nieprzygotowanych metodycznie i nieanalizowanych krytycznie) doświadczeń. Do takich przeświadczeń-pewników należą np.: istnieje niezależna od nas rzeczywistość fizyczna; wszystko, co się zdarza, ma swoją przyczynę; czasu (biegu zdarzeń) nie da się odwrócić, nie wszystko istnieje „od razu”, podstawowym i - mimo znanych ograniczeń - najpewniejszym źródłem wiedzy o świecie są zmysły etc. Do przekonań zdroworozsądkowych zaliczam także potoczne odpowiedniki zasad logiki klasycznej: tożsamości, niesprzeczności oraz wyłączonego środka.

Wyżej piszę o względnej trwałości przekonań zdroworozsądkowych, gdyż wiele z nich (szczególnie tych bardziej szczegółowych niż tutaj przytoczone) ulega korekcie z naukowego punktu widzenia (jak np. przekonanie o ruchu Słońca wokół Ziemi). Niektóre utrwalone zaś rezultaty naukowe (jak koncepcja heliocentryczna) wchodzą w zakres zdrowego rozsądku.

⁴⁶ Dobrym chyba przykładem etapu przejściowego między nauką a zdrowym rozsądkiem stanowi myślenie Arystotelesa, w którym naukowa metodyczność łączy się ze zdroworozsądkową treścią.

uznawane w obu tych obszarach. Nauka oczywiście w bardzo wielu punktach najzupełniej słuszenie koryguje myślenie zdroworozsądkowe i filozofia niewątpliwie w wypadkach „słusznych” powinna opowiedzieć się po jej stronie. Jednakże trzeba też widzieć - szczególnie w przypadku wysoce abstrakcyjnej (oderwanej od bezpośredniego doświadczenia) nauki współczesnej - także i pewne potencjalne „nadużycia”. Szczególnie wiele przykładów też kontrowersyjnych z ontologicznego punktu widzenia da się znaleźć w obrębie nauk wyjaśniających dziedziny niedostępne bezpośrednio doświadczeniu człowieka, jak kosmologia czy mechanika kwantowa. Jako przykład z obszaru kosmologii można by wziąć - odwołując się najczęściej do niektórych rezultatów fizyki relatywistycznej - koncepcje „wszechświata blokowego”, zgodnie z którą w materialnym świecie wszystko istnieje „od razu”, jednocześnie⁴⁷. Jeśli chodzi zaś o mechanikę kwantową, to dobrym przykładem jest nielokalna interpretacja eksperymentów typu EPR⁴⁸. Zresztą przykłady można by mnożyć - i to nie tylko z dziedziny nauk empirycznych. Jeśli chodzi o matematykę, to można wskazać tu na - będący konsekwencją akceptacji aksjomatu wyboru - paradoksalny rozkład kuli (tzw. „paradoks Hausdorffa”), pozwalający z powierzchni danej kuli otrzymać dwie powierzchnie kuli o tej samej mierze co powierzchnia wyjściowa⁴⁹. Ponieważ zaś wyżej za zdroworozsądkowe w swej istocie uznałem pod-

⁴⁷ Patrz: M. Łagosz: *Realność czasu*. Wrocław 2007, s. 308-325. Innym kosmologicznym pomysłem, stojącym w jawnej niezgodzie ze zdrowym rozsądkiem, była np. teoria stanu stacjonarnego (*steady-state*), wprowadzająca „mocną” zasadę kosmologiczną. Zgodnie z tą ostatnią wszechświat jest jednorodny nie tylko w sensie przestrzennym (jednorodność i izotropowość przestrzeni), ale także czasowym: obraz wszechświata nie zależy od epoki, w jakiej dokonuje się obserwacji (M. Heller, J. Życiński: *Wszechświat i filozofia. Szkice z filozofii i historii nauki*. Kraków 1986, s. 176-178). W połączeniu z powszechnie akceptowaną w kosmologii ideą ekspansji wszechświata założenie stacjonarności pociągało tezę o „nieustannym powstawaniu materii z niczego” (tamże, s. 178). Teza ta z kolei podważa jeden z filarów myślenia „zdroworozsądkowo-naukowego” - zasadę zachowania masy-energii. Arystoteles wyraził to zdroworozsądkowe przekonanie słowami *ex nihilo nihil fit*.

⁴⁸ M. Łagosz: *Realność...*, s. 143-152. Jawnie „niezdroworozsądkowa” jest też ilustracja idei superpozycji stanów kwantowych określana hasłem „kot Schrödingera”. Powiada się, że kot ów przed otwarciem pudła, w którym się znajduje (co symbolizuje układ kwantowy przed dokonaniem pomiaru) jest - z określonym prawdopodobieństwem - i żywy, i martwy w tym samym czasie i pod tym samym względem, co przeczy ontologicznej zasadzie niesprzeczności.

⁴⁹ M. Łagosz: *Intuicjonizm wobec niektórych zasad teorii mnogości*, w: K. Szlachcic (red.): *Z zagadnień filozofii współczesnej*. Wrocław 1995, s. 55-56.

stawowe zasady logiki klasycznej, to za skonfliktowane ze zdrowym rozsądkiem można by uznać rozmaite logiki nieklasyczne, których te zasady nie są tezami. Na przykład w systemie logiki trójwartościowej Jana Łukasiewicza (określanym jako „ L_3 ”) zasada niesprzeczności nie jest tautologią⁵⁰.

Wydaje się, że filozofia - jeśli spojrzeć na jej dzieje - uruchamia (zwykle spontanicznie, tj. bez wyraźnego zamysłu tworzących ją badaczy) procedurę, którą określam jako „eksperyment Platona”. Eksperyment ten polega - mówiąc najogólniej - na radykalnym odejściu refleksji teoretycznej od zdrowego rozsądku. „Odchyleniem” takim charakteryzuje się szeroko pojęty idealizm filozoficzny. Za idealistyczne uznaję tu wszelkie (a szczególności skrajne, „mocne”) interpretacje spirytualistyczne lub apriorystyczne, lub realistyczne (w sensie realizmu powszechnikowego). A *contrari* materializm (naturalizm), empiryzm (ale ten interpretowany realistycznie, obiektywny) oraz nominalizm traktuję jako kierunki „zdroworozsądkowe”.

Sądzę, że z racjonalnego punktu widzenia opozycję idealizmu wobec zdrowego rozsądku można traktować (oczywiście z perspektywy historycznej, a nie z perspektywy poszczególnych systemów czy stanowisk filozoficznych) jedynie jako zabieg metodologiczny („eksperyment Platona”). Sensowność rozmaitych skrajnych postaci idealizmu filozoficznego (jak natywizm czy immaterialistyczny spirytualizm) można utrzymać jedynie w perspektywie heglowskiej zasady negacji negacji. Zasada ta pozwala na powrót wiedzy racjonalnej (naukowo-filozoficznej) do zdroworozsądkowego ujęcia świata niejako „na wyższym poziomie”. Filozofia racjonalna jest (powinna być) „wyższą formą” zdrowego rozsądku - jego negacją i zachowaniem zarazem; zachowaniem, które uwzględnia „naukową korektę” spontanicznej interpretacji świata. Jak już sugerowałem, korekta ta ma być zarazem obustronna (zarówno w

⁵⁰ W tym punkcie może pojawić się wątpliwość: czy nietautologiczność określonej zasady w jakimś systemie oznacza jej odrzucenie w tym systemie, utratę przez nią ważności? Z tego, co mi wiadomo, nie ma takiego systemu nieklasycznego logiki, w którym przy jakimś wartościowaniu prawo niesprzeczności przyjmuje wartość zero (fałsz). Nietautologiczność tego prawa w L_3 np. oznacza jedynie, że nie przy każdym wartościowaniu prawo to przyjmuje wartość wyróżnioną, tj. prawdę. Okoliczność ta problematyzuje oczywiście założenie kontrintuicyjności (niezdroworozsądkowości) logik nieklasycznych.

stronę zdrowego rozsądku, jak i nauki). W tym rozumieniu filozofia racjonalna byłaby (jest) czynnością przywracania zdrowego rozsądku, ale z uwzględnieniem - wskazujących na jego ograniczenia i symplifikacje - rezultatów nauki. Z przedstawionego wyżej punktu widzenia działalność filozoficzna polega na zawiązywaniu „nierealnych” (nieintuicyjnych, niezdroworozsądkowych) węzłów gordyjskich oraz na próbach ich rozwiązywania bez uciekania się do upraszczającego cięcia.

*

Poczynione powyżej uwagi mogą sprawiać wrażenie, że przeciwstawiam sobie rozmaite opcje filozoficzne (finityzm-infinityzm, materializm-idealizm, aprioryzm-empiryzm, idealizm subiektywny-realizm, realizm powszechnikowy-nominalizm), wskazując na nieaktualność określonych członów tych opozycji, a uznając prawomocność pozostałych. Sprawa jednak nie jest bynajmniej tak „czarno-biała”. Wszystko wskazuje na to, że z biegiem czasu, dzięki „racjonalizacji filozofowania” opcje filozoficzne podzielone dawniej cezurami pozornie nie do przekroczenia zbliżają się do siebie i stają się jedynie pewnymi aspektami ogólnego pojmowania świata, a nie jego totalnie odmiennymi, niewspółmiernymi interpretacjami. Stąd konkluzywność myślenia filozoficznego w aspekcie negatywnym (tego, co odrzucone) dotyczyć może raczej tylko stanowisk radykalnych, a w aspekcie pozytywnym (tego, co uznane) - umiarkowanych. Traktując zaś wskazywane zbliżenie, zacieranie się granic między opozycjami filozoficznymi, jako ideał, a nie jako już zrealizowany fakt, należałoby - jak przekonywał Nicolai Hartmann - porzucić rozpoczynając od zasad filozofię wielkich syntez i zacząć systematyczną pracę, wychodząc od zdrowego rozsądku, naukowo ustalonych i wyjaśnionych faktów oraz z narzędziem logiki formalnej w rękach. Należy przy tym pamiętać o nieuchronnych ograniczeniach zdrowego rozsądku, nauk empirycznych oraz logiki, a tym samym - o potrzebie wyjścia poza te dziedziny w stronę refleksji *stricto* filozoficznej.

Summary

In the paper I consider the problem of solubility of philosophical questions. I try to substantiate thesis that rational philosophical reflection can allow us to choose between some opposite philosophical hypotheses. In this meaning I accept philosophy as a positive knowledge. To support this point of view I give some examples of philosophical theories, which - in my opinion - are prescribed (finitism, apriorism, sensualism and others). I analyse relationship between philosophical knowledge, science and common sense as well.

KS. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI
UAM w Poznaniu

„CZŁOWIEK JAKO WOLA SENSU” PYTANIE O SENS JAKO LUDZKI SPOSÓB PRZEŻYWANIA CODZIENNOŚCI

Wstęp. W naszych dociekaniach mamy zamiar dookreślić troski, nadzieje i oczekiwania związane z codziennym pytaniem o sens, a nie podawać „ostateczne rozwiązania”. Chcemy dać filozoficzny wyraz naszej codziennej wierze w sens, która ma usprawiedliwiać nasze życie i sytuacje, w których się ono toczy. Wiara w sens potrzebuje artykulacji, bowiem jest ona czymś zupełnie innym niż życie i jest „czymś więcej” niż istnienie. Dlatego jest ona tak nieuchwytna i wymykająca się wszelkiemu ontologicznemu wskazywaniu, do którego przyzwyczaiła nas już „filozofia substancji” z jej bytem „tu oto”. Dzięki tej „ontologicznej nieuchwytności” ludzka wiara w sens egzystencji jest fascynująca sama w sobie. Z tej fascynacji zrodziły się także nasze rozważania.

1. Egzystencjalny wymiar pytania o sens. Wyznanie Raissy Maritain: „Zgodziłabym się na życie pełnie cierpień, ale nie na życie bez sensu”¹ mówi nam o zgodzie człowieka nawet na ciężkie życie, ale za wyjątkiem jednego: zgody na cierpienie meta-fizyczne. To ostatnie odnosi się właśnie do utraty świadomości sensu.

Marek Szulakiewicz pisze: „Metafizyka wyposażała świat w jakiś dodatkowy sens, którego bez niej temu światu wyraźnie brakuje. Konsekwencje kulturowe braku metafizyki są wręcz przerażające, zaś dezorientacja z tym związana staje się cechą kulturową”². Dezorientacja spowodowana wyrugowaniem sensu wywołuje takie „zaćmienie” rzeczywistości, które sugeruje niemożliwość ujrzenia jej w „prawdziwym

¹ R. Maritain: *Wielkie przyjaźnie*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wańkowiczowa. Warszawa 1962, s. 47.

² M. Szulakiewicz: *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*. Toruń 2006, s. 16.

światle” (R. Maritain). Zapytajmy więc: Czym jest owo drogocenne „światło”?

1.1. Pytanie o sens jako „stawanie całym sobą”. Czy to „cenne światło” nie jest właśnie możliwością stawania człowieka i tego, co do niego należy w obliczu pytania o sens? Czyż nie jest ono takim podstawowym i najgłębszym ludzkim dążeniem (nie mylić z chwilową zachcianką, czy kaprysem filozoficznej mody), że samo staje się światłem rozświetlającym mroki egzystencji?

Jeśli stawanie całym sobą w obliczu pytania o prawdziwy sens w nadziei na jego odnalezienie miałoby być niemożliwe - wówczas istnienie stałoby się jakby nicością. Słowo Jakby” nie oznacza naiwnego przekonania o zapadaniu się bytu w nicość (anihilacji), jeśli człowiek nie zdołałby rozpoznać sensu swego własnego życia, czy też sensu przyrody. Ale nie oznacza też naiwnego obiektywizmu, jakoby człowiek mógł poznawać samego siebie, innych ludzi, a nawet Boga „znikąd”, tzn. spoza ukierunkowanej na sens świadomości siebie i całej rzeczywistości. Zgoda na to, aby „nie widzieć istnienia w prawdziwym świetle” byłaby zgodą na życie w nieustannej trwodze.

1.2. Trwoga jako konsekwencja kryzysu świadomości sensu. Według Paula Tiedemanna³, trwoga to konsekwencja kryzysu sensu. Człowiek, który nie odgrywa już żadnej roli wobec świata, ponieważ jego rola, którą do tej pory odgrywał okazała się przestarzała, zostaje usunięty ze sceny i wtrącony w chaos trwogi. Trwogę stanowiącą podstawowe położenie życia pozbawionego sensu lub zagrożonego jego utratą, należy odróżnić od lęku, który dopiero da się spotkać w życiu przeżywanym w poczuciu sensu. Rozróżnienie między trwogą i lękiem pochodzi od Sørensa Kierkegaarda: pojęcie „Stachu” (duńskie „Frygt”) które odnosi się do czegoś określonego, odróżnił od pojęcia lęku (duńskie „Angest”), które trwoży się przed nieokreśloną nicością („Inet”)⁴. Każde życie wiedzione w poczuciu sensu napotyka na niebezpieczeństwo, które wywołuje lęk. Kto się lęka, wie, czego się lęka: utraty życia, zdrowia,

³ Por. P. Tiedemann: *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*. Darmstadt 1993, s. 6n. Powołanie się na myśl Kierkegaarda, Riemanna, Kunza przejmuję za Tiedemannem.

⁴ S. Kierkegaard: *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed Kęty 2000, s. 48.

zbliżającego się egzaminu, rozpoznania siebie jako sprawcy czynu. Tego rodzaju niebezpieczeństwa, których się lękamy, są związane z oczekiwaniami, jakie możemy wbudowywać w naszą koncepcję sensu. Lęk jest reakcją na jakieś groźne, ale konkretne i przedmiotowe doświadczenie świata, które może być podstawą dla jakiejś rozumnej strategii działania, np. ucieczki przed niebezpieczeństwem, albo odważnego i rozsądnego potraktowania zagrożenia. Inaczej ma się sprawa z „przedmiotem” trwogi.

Franz Riemann, prowadząc badania nad postaciami ludzkiej trwogi i sposobami ich przezwyciężania, uważa, że trwoga nie odnosi się do żadnych konkretnych zagrożeń. Jest ona osobliwym, nieokreślonym egzystencjalnym poczuciem, które występuje właśnie wtedy, gdy żadne konkretne niebezpieczeństwo nie daje się rozpoznać. Kiedy lęk zakłada jakieś sensowne odniesienie do pewnego zagrożenia, trwoga jest egzystencjalnym poczuciem, które występuje w wypadku braku odniesienia do świata i jego zagrożeń. Kto się trwoży, nie potrafi wskazać, przed czym właściwie się trwoży. Nie istnieje żadne „przed czym” trwogi, ponieważ każde „przed czym” byłoby jednocześnie jakimś odniesieniem do świata i przez to zakładałoby jakiś sens⁵.

Ostatecznym horyzontem trwogi jest własne egzystencjalne unicestwienie: śmierć⁶. Nawet ten, kto żyje w pewności co do tego, że obrał właściwą formę życia, jednocześnie zna siebie jako śmiertelnego. Jako śmiertelny żywi lęk przed śmiercią, która jest realnym zagrożeniem dla biegu życia. Taki lęk ma swój konkretny przedmiot. Jest to jednak lęk, a nie trwoga przed śmiercią. Z punktu widzenia niezawodnej koncepcji sensu, własna śmiertelność, mimo prawdziwego lęku przed śmiercią, może być doświadczana jako sensowna i przyjmowana w obliczu pełnego zrozumienia. Własna śmierć wydarza się w porządku świata, ma w nim swoje miejsce i dlatego można się do niej odpowiednio ustosunkować. W pewnym sensie - proponuje Tiedemann - można powiedzieć: kto jest pewien sensu swego życia, ten już może umrzeć. Przykłady ży-

⁵ Por. F. Riemann: *Grundformen der Angst und die Antinomien des Lebens. Eine tiefenpsychologische Studie über die Ängste des Menschen und ihre Überwindung*. Basel 1973⁸.

⁶ Por. H. Kunz: *Zur Anthropologie der Angst*, w: *Aspekte der Angst*, Hoimar v. Dittfurth (Hrsg.), München (b.r.w.), s. 73.

cia Sokratesa, Jezusa, Dietricha Bohnhoffera, św. O. Maksymiliana Marii Kolbe, św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein) - mogą to dobitnie zilustrować. Natomiast na określenie skutków pogodzenia się z utratą sensu Tiedemann używa drastycznych słów: „Kto przecierpiał utratę sensu, ten właściwie w ogóle nie może umrzeć; on staje się umarłym, on zdycha (*er krepirt*)”⁷.

1.3. Zasada korelacji i obraz człowieka jako „woli sensu”. Związanie pytania o sens z ludzką egzystencją i wszystkim, co do niej należy ma charakter pierwotny i niezbywalny. To przekonanie nazwiemy zasadą korelacji. A mianowicie: sens nie da się pomyśleć bez egzystencji, a egzystencja bez sensu nie jest warta przeżycia.

Pierwszy człon tej zasady oznacza, że egzystencja stanowi jedyne „skąd” pytania o sens. Pytanie to jest stymulowane przez podwójny charakter człowieczej kontyngencji: w porządku istnienia i w porządku sensu. Gdybyśmy mieli pozostać tylko przy kontyngencji w porządku istnienia, według której człowiek mógłby być i równie dobrze mógłby nie być, to ludzkie życie jawiłoby się jako gra przypadku, jako - jak to określał Heidegger - „wrzucenie w świat”. W taki sposób można mówić o świecie rzeczy, ale nie o człowieku. Kontyngencja człowieka nie jest bowiem tego samego rodzaju, co kontyngencja świata. Dla pełniejszego rozumienia ludzkiej egzystencji, ale i dla samej możliwości postawienia pytania o sens, niezbędne jest przekroczenie kontyngencji istnienia w kierunku drugiej sfery ludzkiej kontyngencji: niezbywalnej potrzeby usprawiedliwienia swego życia (istnienia) w obliczu sensu. Poprzez swoją intymność i skrytość tego rodzaju usprawiedliwienie jest zwykle niedostrzegalne i przytłoczone przez aktualność istnienia. Jednakże w gruncie rzeczy to właśnie ono funduje całe ludzkie życie, jako ludzkie właśnie.

Drugi człon tej zasady oznacza, że fundamentalne wartościowanie egzystencji nie odbywa się na podstawie samej tylko egzystencji, lecz w obliczu koniecznego pytania o jej sens. Egzystencja pozbawiona możliwości takiego zapytywania i огоłocona z elementarnej wiary w sens, jawi się jako niewarta przeżycia. Elementarne dążenie człowieka do ⁷

⁷ P. Tiedemann, dz. cyt., s. 7.

uprawomocnienia swojej egzystencji w perspektywie sensu nazwiemy - wolą sensu. Człowiek jest wolą sensu.

Takie określenie człowieka będziemy rozumieli szerzej, niż tylko jakieś nastawienie woli. Mamy tu na uwadze trzy elementy: po pierwsze, całościowe, tzn. angażujące wszystkie władze człowieka; po drugie, aprioryczne, tzn. obecne w każdym możliwym ludzkim doświadczeniu samego siebie i świata; po trzecie, mniej lub bardziej świadome - dążenie ludzkiej egzystencji w stronę tego, co absolutnie Nieuwarunkowane, a co ostatecznie jawi mu się jako Transcendencja. Zapewne takiemu rozumieniu człowieka można by zarzucić zbyt optyzmizm: w obliczu obecnej sekularyzacji społeczeństw i horyzontalnego stylu życia rozumienie człowieka jako woli sensu przez wielkie „S” (tzn. sensu nie wymyślonego, lecz takiego, któremu człowiek chciałby się w całości powierzyć), to jedynie pobożne życzenie, pod którym ukrywa się słabnąca religijna interpretacja życia. W odpowiedzi na ten ewentualny zarzut możemy zauważyć, że oprócz faktu stale utrzymującego się religijnego tłumaczenia egzystencji, sekularyzację i konsumpcyjną kulturę można traktować jako „moment nieświadomości”, albo „zmniejszonej świadomości” w ludzkim dążeniu ku Transcendencji. Owo „zmniejszenie świadomości” sprawia, że człowiek nie tyle odrzuca Transcendencję, nawet rozumianą teologicznie (jako Boga), ale zadowala się swoją własną wizją Boga. „Nikt nie może żyć bez Boga wizyjnego - bez wiary, nadziei, wierności, miłości, dlatego na świecie nie ma ateistów”⁸ - pisze Stanisław Cieniawa. Zapytajmy jednak: Co właściwie rozumiemy przez „moment nieświadomości” w ludzkim dążeniu do Transcendencji?

Otóż, gdy mówimy o „momencie” nieświadomości lub „momencie” zmniejszonej świadomości, to nie chodzi nam o jakąś minimalną miarę czasu („moment” nieświadomości może wypełnić sobą niemal całe ludzkie życie), lecz o finalne odsłonięcie (= prawdę) tego, co do tej pory było przeżywane jako przesłonięte (= nieprawdziwe). Chodzi o godzinę śmierci: to, co doczesne i ustanowione przez samego człowieka jako ostateczne „ku czemu” egzystencji, nie może mu ofiarować upragnionego oparcia w tym sensie, że odbiera mu elementarne poczucie spełnie-

⁸ S. Cieniawa: *Jedność filozofii i religii - warunkiem naszej pomyślności*, w: *Filozofia wobec przemian*, T. Buksiński (red.), Poznań 1994, s. 157.

nia. Owo poczucie można żywić jedynie z jakiejś wyższej perspektywy, którą daje nadzieja życia wiecznego. Dlatego pozorne pogodzenie się z wyborem, w którym to, co doczesne zostało potraktowane jako to, co ostateczne: koniec życia = koniec sensu, nie znosi wcale samego pragnienia sensu, które przecież w myśl owego wyboru powinno było ustąpić, przez co jednocześnie miałyby się dokonać legitymizacja samej redukcji sensu oczekiwanego „z zewnątrz” do sensu jedynie wymyślnego przez człowieka. Tymczasem w rzeczywistości tak nie jest: człowiek „samowładnie zredukowany” umiera z żalem, z poczuciem rezygnacji i niespełnienia, przez co bezwiednie odsłania to, co w ciągu swego życia starał się ukryć: nieuprawnioną zamianę nadziei wiecznej na doraźnie zaspokojenie. A ponieważ śmierć przeprowadza nieubłaganą falsyfikację takiej zamiany, dlatego próbuje się dziś uśmiercić samą śmierć.

Piotr Bratkowski pisze: „Śmierć umarła. Zabiła ją nasza cywilizacja młodości i happy endu. Wstręt przed końcem sprawił, że odsunęliśmy od nas tych, którzy do niego zmierzają - starych ludzi, świadków historii, szafarzy prawdy o czasach minionych. Ich opowieści nie pasują do koncepcji świata prostych ocen i łatwych rozwiązań. Być może powinniśmy na Zachodzie odnaleźć śmierć i starość, aby odbudować naszą własną tożsamość - tak jak czynią to inne kultury”⁹. Tu pojawia się problem poprawnych relacji między doczesnością a wiecznością. Jak je właściwie ustawić?

Nasze określenie człowieka jako „woli sensu” nie jest jedynie próbą usprawiedliwienia kończącego się życia wobec nieuchronnej śmierci, lecz usprawiedliwienia pełni życia w pięknie jego rozkwitu. Doczesność zasługuje na taką afirmację, w której jej własny sens nie zostanie ani umniejszony, ani zupełnie unieważniony przez odwołanie się do wieczności. Dlatego uważam, że nie da się przekonywająco dowodzić istnienia Boga - jak w „zakładzie Pascala” - sprzedając doczesność za wieczność. Nie da się tego uczynić nie tylko z powodu naszego przywiązania do życia doczesnego, ale i z tego powodu, że sam Bóg, który najpierw sprawia, że rodzimy się z elementarnym dążeniem do sensu, a następnie

⁹ P. Bratkowski: *Niewysłuchana opowieść zaduszkowa*. „Newsweek Polska“, 44/2006, s.

skazywałyby nas na przeżywanie egzystencji w poczuciu jej całkowitego bezsensu i bezwartościowości, aby dzięki temu dać nam do zrozumienia, że istnieje sens poza ziemskim życiem - taki Bóg zasługiwałby na miano istoty okrutnej i złośliwej.

Jeśli mamy mówić o Bogu w kontekście doczesności i wieczności, to nie w sposób konkurencyjny, lecz taki, z jakim mamy do czynienia na przykład u Dietricha Bonhoeffera: „Ja chciałbym mówić o Bogu nie na granicach, lecz w centrum, nie w słabościach, lecz w sile, a zatem nie w sytuacji śmierci i winy, lecz w życiu i tym, co jest dobre w człowieku. Na granicach bardziej stosowne wydaje mi się milczenie i pozostawienie tego, co nie rozwiązane - nie rozwiązany”¹⁰.

W przeciwieństwie do Nietzscheńskiej „woli mocy”, która dąży do podporządkowania sobie innych i do maksymalnego rozprzestrzeniania się, wola sensu odsłania w człowieku inną palącą potrzebę. Człowiek pragnie się dopełnić nie tyle dzięki zawłaszczeniu czegoś lub kogoś, ale dzięki okazanemu posłuszeństwu i podporządkowaniu się temu, co m e t a-fizyczne, co istnieje ponad człowiekiem, ale jednocześnie jest przez niego w nadziei oczekiwane lub spotyka go jako zaskakujące obdarowanie. Tak rozumiał wolę sensu na przykład Lew N. Tolstoj: „I jak tylko uznawałem, że jest siła, która mną włada, zaraz czułem możliwość życia”¹¹.

Egzystencja ludzka, pomimo owych „przebłysków sensu”, jest jednak podatna na utratę świadomości sensu. Wydaje się, że obecnie jest to związane przede wszystkim z utratą zdolności do komplementarnego (nie konkurencyjnego) ujmowania obu kontyngencji: w porządku istnienia i w porządku sensu.

1.4. Komplementarne ujmowanie kontyngencji istnienia i sensu (przykład chrześcijaństwa). Wiele wskazuje na to, że nie potrafimy już dziś zestroić ze sobą dwóch podstawowych wymiarów naszej egzystencji: istnienia i sensu.

¹⁰ D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, E. Bethge (Hrsg.). *Mit einem Nachwort von Christian Gremmels*. München 1990¹⁴, 30. 04.1944, s. 141.

¹¹ L. N. Tolstoj: *Spowiedź*, (b. tłum.). Warszawa/Kraków/Lwów 1929, s. 97.

Koncentrując się jedynie na samej kontyngencji w porządku istnienia odczuwamy trwogę wobec własnej skończoności. Nie potrafimy cieszyć się przemijaniem, rozumieć życia jako dopełniania się pewnego procesu. Dzieje się tak dlatego, że zapomnieliśmy spoglądać na nasze życie z perspektywy meta-fizycznego sensu, który otwiera przed nami przyszłość zwłaszcza tam, gdzie śmierć zdaje się już zamykać wszelką przyszłość. Zakorzenione w nas pragnienie ostatecznego i całościowego sensu, którego obecność musi w nas dziś na nowo obudzić filozof¹², sprzedaliśmy za doraźne zaspokojenie, czyli sens wyprodukowany na własny użytek. Przejęliśmy się tak bardzo słowami Horacego: „*Carpe diem quam minimum credula postero*”, że od przyszłości spodziewamy się już tylko śmierci i nicości. Konsumpcyjny styl życia nigdy nie pozwoli nam ufnie spojrzeć w przyszłość. Mamy tylko patrzeć na to, co jest (na zwulgaryzowany konsumpcyjnie byt/rzecz - jak ujął to Marek Szulakiewicz¹⁴), a za wartościowe uznać jedynie to, co da się zdeponować w banku.

Zaakceptować siebie będziemy mogli tylko wtedy, gdy swoją skończoność potraktujemy nie jako punkt dojścia, lecz jako punkt wyjścia w całościowej refleksji nad ludzkim bytowaniem. Zawierzyć sensowi, to ocalić nadzieję, którą egzystencja ma się karmić w swej doczesności wartej przeżycia, aby wytrzymać świadomość nieuchronnej śmierci i rozumnie otworzyć się na tajemnicę wieczności. Zapytajmy: Czy w europejskiej kulturze mamy przykłady twórczego połączenia świadomości doczesności i wieczności, kontyngencji w porządku istnienia i w porządku sensu?

Otóż, komplementarne ujmowanie ludzkiej przygodności (w aspekcie istnienia i w aspekcie sensu) możemy odnaleźć w religii, a konkretnie w chrześcijańskiej nauce wiary. Dla teologii chrześcijańskiej owa

¹² A także teolog, choć jego społeczne oddziaływanie, ze względu na wymóg wiary religijnej, będzie miało obecnie znacznie mniejszy zasięg.

¹³ Horatius: *Carmina* I, 11, 8 - cyt. za: Cz. Jędraszko: *Łacina na co dzień*. Warszawa 1983, s. 45: „Używaj życia jak najmniej ufając przyszłości”.

¹⁴ We współczesnej filozofii powrót do tajemnicy bytu nie jest już możliwy, bowiem byt został w kulturze zredukowany do rzeczy, do pustej przedmiotowości (por. M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 13).

komplementarność oznacza sytuację pierwotną, w której człowiek-stworzenie akceptował swoją skończoność. Píše o tym na przykład Romano Guardini: ludzka egzystencja jest wprawdzie obarczona lękiem, ale nie jest on czymś pierwotnym, lecz nabytym. Nasza zależniona skończoność sama jest winna swego lęku. Jest to bowiem skończoność zbuntowana. Pierwotnie, żyjąc we wspólnocie z Bogiem, człowiek odczuwał swoją skończoność jako szczęście, jako nieograniczone możliwości spełnienia. Nie było w nim lęku, lecz odwaga, ufność i radość. To był właśnie raj. Lęk pojawił się wtedy, gdy człowiek zbuntował się przeciwko swojej skończoności. W efekcie pozostał skończony, utracił natomiast związek ze swoim prazródłem. Ufność zmieniła się w pychę, a odwaga w strach. Człowiek żyjący w takich warunkach duchowych ma powód do lęku, ale nie dlatego że strach jest nieodłączną cechą bytu stworzonego, ale dlatego, że odziedziczywszy po pierwszych rodzicach grzech pierworodny, człowiek ograniczył się do skończonego wymiaru swojej egzystencji¹⁵. Zapytajmy jednak: Czy to oznacza, że wiara religijna jest nieodzownym warunkiem pocucia sensu egzystencji, czy też jest ona raczej odpowiedzią na przed-religijne dążenie, które pozwoliło nam określić człowieka jako „wolę sensu”?

Niewątpliwie niezłomna wiara w sens, szczególnie w obliczu życiowej tragedii, może przerodzić się w wiarę religijną¹⁶ lub wzmocnić wiarę już istniejącą¹⁷. Powiemy więc: naturalna świadomość sensowności życia da się także zinterpretować jako swego rodzaju doświadczenie religijne¹⁸. Nie znaczy to, aby z tego powodu filozoficzne poszukiwanie

¹⁵ Por. R. Guardini: *Akceptacja siebie*, w: Tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, J. Koźbiał (tłum.), I. Klimmer (wyb.). Poznań 1991, s. 1 lOn.

¹⁶ Wskazują na to przeżycia więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych (zob. W. J. Wysocki: *Bóg na nieludzkiej ziemi. Życie religijne w hitlerowskich obozach koncentracyjnych* [Oświęcim - Majdanek - Stutthof]. Warszawa 1982, s. 22).

¹⁷ „Cierpienia, które były nieodłącznym elementem bytowania w kacetach, podnoszone przez wierzących do wymiaru motywacyjnego, pozwalały niemal fizycznie przeżywać mękę Chrystusa nieraz aż po kres Golgoty. Analogia moralna i fizyczna powodowała, że więźniowie ofiarowywali swoje cierpienia w różnych intencjach, a tym samym swemu życiu i śmierci nadawano sens eschatologiczny” (tamże, s. 105).

¹⁸ Bernard Welte zestawia immanentne człowiekowi pytanie o ostateczny sens życia z dwoma innymi niepodważalnymi faktami ludzkiej natury: jej charakterem społecznym i

sensu musiało się koniecznie usprawiedliwiać przez religią, czy teologią, żeby nie mogło żyć z własnych źródeł. Trzeba jednak przyznać, że „nigdy autentyczny filozof - stwierdza Mikołaj Bierdiajew - nie rezygnuje ze stawiania i rozwiązywania problemów, którymi zajmuje się także religia, które teolodzy uważają za swój monopol”¹⁹.

Niezależnie od pierwiastków religijnych, które mogą skrywać się w ludzkim poszukiwaniu sensu, jesteśmy skłonni przyznać, że utrata wiary w sens jest czymś nienormalnym, jest groźną patologią, z której koniecznie trzeba człowieka wydobyć. Różne mogą być ludzkie reakcje na kryzys świadomości sensu (Paul Tiedemann wymienia i omawia cztery z nich: wyrugowanie, cynizm, zwątpienie, aktywne poszukiwanie nowej nośnej koncepcji sensu²⁰) - nie ma jednak żadnej wątpliwości, że załamanie się świadomości sensu jest poważnym kryzysem.

Pytanie o sens ma charakter aprioryczny: tkwi ono w nas jeszcze przed wszelkim możliwym egzystencjalnym doświadczeniem, zwłaszcza doświadczeniem jakiegoś bezsensu.

2. Transcendentalny wymiar pytania o sens. Transcendentalny wymiar świadomości sensu wskazuje, że dążenie do sensu ma charakter pierwotny i powszechny.

Lew N. Tołstoj wyznał: „Pytanie to, które w pięćdziesiątym roku życia pchało mnie do samobójstwa, było to najprostsze pytanie, leżące w duszy każdego człowieka, od głupiego dziecka do mądrego starca - to pytanie, bez rozwiązania którego życie nie jest możliwe, jakim tego w istocie doświadczył. Pytanie owo formułuje się tak: ‘na co zda się to, co robię dziś, co będę robił jutro - na co zda się całe moje życie?’”²¹. Pytanie o sens, które „leży w duszy każdego człowieka”, zaskakuje nas nie tylko swoją powszechnością, lecz także aprioryczną pierwotnością wobec wszelkiego bytu i logicznego wywodu.

skończonością. Interpretacja tych trzech podstawowych faktów życia ludzkiego stanowi zarys „pierwszej drogi do Boga” (por. B. Welte: *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński. Kraków 1996, zwł. rozdz. II. *Bóg jako zasada religii*, § 5. *Projekt pierwszej drogi do Boga*, pkt 3. *Pytanie o sens i postulat sensowności*, s. 65-71).

¹⁹ M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji*, tłum. H. Paprocki. Kęty 2000, s. 10.

²⁰ Por. P. Tiedemann, dz. cyt., s. 7nn.

²¹ L. N. Tołstoj, dz. cyt., s. 37.

2.1. Aprioryczność wiary w sens. Elementarna wiara i ufność w sens nie mogą być wywnioskowane z jakiegoś bytu i jego logiki²², czy nawet z samej egzystencji, rozumianej jako to, co dopiero wymaga usprawiedliwienia. Źródeł wiary w sens nie należy szukać po stronie wytworów historii, kultury, czy też upatrywać ich w cechach i czynach pewnych ludzi. Wiara w Sens ma *par excellence* charakter aprioryczny i jest właściwa wszystkim istotom rozumnym i moralnym. Co to właściwie znaczy?

Wyrażenie „*par excellence*” podkreśla, że pierwszeństwo wiary w sens ma charakter bezwzględny: uprzedni w stosunku do samej dziejącej się egzystencji, która dopiero odkrywa, że jest ukierunkowana na sens i w stosunku do otaczającego ją świata, który, nawet jeśli wydaje się być pełen sprzeczności (człowiek przecież nie tylko jest w świecie, ale także m a świat), ma być przez podmiot sensownie postrzegany. Postrzeganie świata z apriorycznym nastawieniem na sens decyduje o tym, czy człowiek będzie się czuł w takim świecie swojsko czy też nie. Środowisko, w którym człowiek nie potrafi się sensownie odnaleźć jest dla niego zagrożeniem. Nie daje mu ono możliwości zakorzenienia w tym, co dla niego najwłaściwsze.

Z kolei słowo „aprioryczny” oznacza, że sens jest nam (za)dany przed wszelką możliwą egzystencją, ale nie w oderwaniu od wszelkiej egzystencji. Na tym właśnie polega zasada korelacji. Wiara w sens ma *par excellence* charakter aprioryczny: jest tym, co niepostrzeżenie sami wnosimy w ten świat, co nas samych zaskakuje i zdumiewa - i co najważniejsze: jest tym, co pozwala nam przetrwać²³ nawet wtedy, gdy ten

²² Nie wydaje mi się możliwe (ani nawet uczciwe!) rozpatrywanie sensu życia ludzkiego, zwłaszcza odartego z godności i brutalnie uśmierconego, jakąś „metodą metafizyczną uniesprzeczniającą, polegającą na tym, że dla niepowątpiewalnych faktów szukamy takich czynników rzeczowych, których ewentualne zanegowanie byłoby bądź samą sprzecznością, bądź prowadziło do sprzeczności, bądź byłoby koniecznościowo sprzężone z zanegowaniem samego faktu uprzednio uznanego i danego nam do wyjaśnienia” - jak problem śmierci zamierzał rozważać M. A. Krąpiec: *Ja - człowiek*. Lublin 1991, s. 428.

²³ „Świadomość celowego ukierunkowania człowieka nadawała sensowny charakter jego egzystencji obozowej. Przyszłościowe odniesienie — ‘sub specie aeternitatis’ - było siłą motywacyjną i ucieczką w najtrudniejszych momentach życia” (V. E. Franki: *Psycholog w obozie koncentracyjnym*. Warszawa 1962, s. 81).

świat, z pozoru tylko pełen metafizycznego ładu i porządku, odsłania nagle swoje niszczące i pełne sprzeczności oblicze, stając się światem nie do zniesienia, światem bezsensu i absurdu²⁴.

Wiara w sens, która pozwala nam przetrwać świat absurdu i trudne chwile naszego życia, jeśli ostatecznie nie ma się okazać mirażem, nie może być czymś absolutnie dowolnym. Daje ona o sobie znać pod wpływem chwili, ale nie może być kaprysem chwili. Chodzi przecież o stawkę najwyższą: całość naszego życia. Karol Tarnowski pisze w tej sprawie: „Sens egzystencji jest pewną fundamentalną stawką. Pojęcie stawki, wprowadzone do filozofii przez Gabriela Marcela, ma dwie przede wszystkim strony. Najpierw tę, że w stawce jest coś do wygrania lub przegrania - co w tym wypadku? Moje życie. Przegrać życie to je zaprzepaścić, jakoś zagubić. A wygrać? Czy nie znaczy to ocalić je? Sens egzystencji zakłada możliwość ocalenia od grożącej ‘zguby’, od przekreślenia życia jako wartości: skoro bowiem wartość ta jest warunkowa, może nie zostać spełniona, lecz roztrwoniona. Drugi aspekt mówi zatem: aby wygrać swoją egzystencję, trzeba wybierać - na coś postawić, coś innego odrzucić”²⁵. Ludzka egzystencja - stwierdza Tarnowski - jest przeniknięta pełnym troski aksjologicznym zapytywaniem: Jest ono zapytywaniem, ponieważ z jednej strony jest przeniknięte czasowością, z drugiej jest poszukiwaniem *kierunku*, bez którego niemożliwa jest ‘sobość’ we właściwym sensie, ale który nie jest zawsze jednakowo jasny. Dlatego ‘egzystencja autentyczna’ nie może być nigdy jedynie, jak w filozofii Sartre’a, absolutną wolnością chwili: musi być równocześnie *wizją* i *życiową decyzją*”²⁶.

Zapytajmy teraz: Czy taka całościowa wizja i decyzja dotyczące życia ludzkiego kierują się określonymi warunkami? Innymi słowy: Czy w naszej apriorycznej wierze w sens istnieją „artykuły wiary”, tzn. pewne

²⁴ „Wielokrotnie więźniów nurtowały pytania o sens cierpienia, gdy narastał bunt przeciw grożącej śmierci, o ostateczny sens życia. Bynajmniej niełatwo było dochodzić do *credo* i wyrwanego z głębi duszy *fiat*. Trzeba było przebić się przez wszystko, co otaczało człowieka, przez obozowy świat pozbawiony logiki, sensu i nadziei” (tamże, s. 46-47).

²⁵ K. Tarnowski: *Człowiek...*, dz. cyt., s. 121.

²⁶ Tenże: *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. Kraków 2005, s. 127.

niezbywalne prawdy-warunki, które musi spełniać coś, aby mogło zostać uznane za całościowy i ostateczny sens ludzkiego życia?

2.2. Transcendentalne warunki ostatecznego sensu. Zakładamy, że jako ludzie posiadamy immanentną, aprioryczną zdolność podawania kryteriów, według których można oceniać, czy i kiedy znalazło się to, czego się poszukiwało jako ostateczny sens egzystencji. Nie chodzi jednak o naiwną subiektywizację: wtłoczenie świadomości ostatecznego sensu życia w aprioryczne kategorie, w których ludzki rozum mógłby go adekwatnie pomyśleć. Sens (ostateczny i całościowy) nigdy nie da się tak pomyśleć, nigdy nie będzie niewolnikiem klasycznej koncepcji prawdy, która, domagając się całkowitej zgodności sądu z rzeczywistością, odbiera samej rzeczywistości możliwość bycia czymś więcej, niż tylko tym, na co w danej chwili stać nasz skończony umysł. W ten sposób, tj. adekwatnie i wyczerpująco, sens może być nam dany jedynie w nadziei. Swoim filozoficznym poszukiwaniom absolutnego sensu życia Karol Tarnowski nadał nawet tytuł: *Ku metafizyce nadziei*²⁷.

A zatem, kiedy mówimy, że ostateczny i całościowy sens życia jest nam dany w nadziei, to tym samym stwierdzamy, że taki sens jest swoistą ideą regulatywną-nie tylko dla samego rozumu, lecz w ogóle dla całej naszej egzystencji. Stwierdzenie: sens jest ideą regulatywną, nie jest jednak odpowiedzią na ontologiczne pytanie: Czym jest sens? (że jest np. ideą, pojęciem, rzeczą, a nawet wartością itp.), lecz odpowiedzią na pytanie: Jak w ogóle ostateczny i całościowy sens egzystencji może być nam dany? Jak może być on przez nas przeżywany?

Nie można adekwatnie i w całości poznać ostatecznego sensu, który jest jedynie możliwy do pomyślenia jako idea regulatywna, która spaja różne rejony sensu naszych projektów i działań, pozwala im współistnieć obok siebie, a jednocześnie ukazuje ich niewystarczalność. W tym sensie, zdaniem K. Tarnowskiego, sens życia „krystalizuje się w podwójnym ruchu wiązania się poprzez skończone formy i otwierania się na nieskończoność ‘eschatonu’, który zarysowuje horyzont metafizycznej inności”²⁸. Skończone formy projektów sensu, które poddają się

²⁷ Tenże: *Człowiek...*, dz. cyt., s. 116-137.

²⁸ Tenże: *Usłyszeć...*, dz. cyt., s. 127.

naszej władzy wolitywnej i intelektualnej, nakierowują nas jednak na dany jedynie w nadziei sens ostateczny, który, jako „metafizyczna inność”, wymyka się spod takiej władzy. Zasadnie można jednak pomyśleć warunki, które musiałby spełniać ów sens, aby mógł być uznany za ostateczny i całościowy

a) Warunek wstępny: odróżnienie konstruowania od oczekiwania. Pytanie o transcendentalne warunki ostatecznego sensu egzystencji nie jest pytaniem o wszystkie warunki, lecz tylko o niektóre. Ich rozpoznanie ma przede wszystkim charakter negatywny: chroni nas przed pozorem, który polega na zacieraniu różnicy między własnym ustalaniem (konstruowaniem) sensu, a samo-odsłanianiem się tego, co jako ostateczny sens anonsuje się „z zewnątrz” ludzkiego podmiotu (sens prawdziwy = nieskryty, samo-odsłaniający się).

W sprawie krytycznego odróżnienia obu sensów pisze Teodor W. Adorno: „Pojęcie sensu kryje w sobie obiektywność poza zasięgiem wszelkiego robienia; ‘zrobiony’ sens staje się fikcją, podwaja podmiot, także zbiorowy, i oszukańczo pozbawia go tego, co sens wydaje mu się gwarantować. Metafizyka traktuje o czymś obiektywnym, choć nie jest przez to zwolniona od subiektywnej refleksji”²⁹. Brak krytycznego odróżnienia obu sensów stwarza niebezpieczeństwo, że człowiek zadowolony się jedynie własnoręcznie „zrobionym sensem”. Taka ewentualność nie tyle grozi śmiercią problematyki sensu życia w ogóle, ale jej całkowitym zredukowaniem i zafałszowaniem, co ostatecznie może skończyć się dla człowieka życiowym dramatem: poczuciem przegranego życia. Przestrzegał przed tym Joseph Ratzinger (Benedykt XVI): „Myśląc tylko o tym, co wykonalne, staje człowiek wobec niebezpieczeństwa, że nie będzie się zastanawiał nad sensem swego istnienia”³⁰.

W kontekście odróżnienia obu sensów (skonstruowanego i oczekiwanego), za fałszywą należałoby zatem uznać taką na przykład alternatywę: poznanie bytu czy ustalanie sensów? - Taka teza, z punktu widzenia filozofii sensu, implikuje dwa błędne założenia. Po pierwsze, „poznanie bytu” jest tu ustawione w opozycji do „ustalania sensów”, co

²⁹ T. W. Adorno: *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1986, s. 528.

³⁰ J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska. Kraków 1994, s.

sugeruje, że poznanie bytu może dokonywać się w jakiejś próżni pozbawionej podmiotowych (ludzkich) warunków myślenia, poznania i egzystencji, w których to warunkach koniecznie i jedynie możliwe pojawia się i może być pomyślany lub odczytany (odnaleziony) sens czegośkolwiek. Konsekwentnie: można zdobyć rzetelną wiedzę o bycie poza samym myślącym i poznającym podmiotem i jego rzeczywistymi uwarunkowaniami. Jest to ideał tzw. „myślenia znikąd” występujący pod różnymi obiecującymi nazwami: „absolutyzm”, „obiektywizm”, „realizm metafizyczny”³¹. Po drugie, „ustalanie sensów” - jako określenie użyte w opozycji do słów „poznanie bytu” - sugeruje, że każdorazowa próba szukania sensu jest zawsze próbą jego wytwarzania lub inaczej: nie ma takiego sensu, który miałby wartość czegoś odnalezionego, przez człowieka zastanego, a nie jedynie czegoś przezeń wytworzonego, skonstruowanego.

Wobec powyższego, przyjmujemy następujący warunek wstępny rozpoznawania ostatecznego sensu egzystencji: sens możemy prawdziwie nadawać jedynie naszym poszczególnym zamierzeniom, słowom, działaniom, znakom itp., natomiast na prawdziwy, tzn. „samo-odsłaniający się”, ostateczny i całościowy sens naszej egzystencji możemy jedynie w nadziei oczekiwać. Oczekiwanie to nie jest jednak biernością, lecz świadomym i dobrowolnym wychodzeniem skończonego człowieka w jego codziennym myśleniu, działaniu, życiu naprzeciw temu, co w złożonej w jego wnętrzu apriorycznej wierze w sens pozwala mu oczekiwać na ostateczny sens jako swoją własną (ale „nie zrobioną na własny użytek”) nadzieję. Aby jednak nadzieja ta nie okazała się „matką głupich”, musimy koniecznie znać warunki rozpoznawania ostatecznego sensu życia. Konieczność ta wynika z faktu, że ludzka świadomość jest nieustannie narażona na zafałszowanie (tu: narażona na uznanie swoich własnych projektów za ostateczny i całościowy sens).

b) Dalsze warunki podstawowe. Dalsze warunki ostatecznego sensu życia dają się rozpoznać (choć może nie tylko i wyłącznie) przez to, że z konieczności muszą one przewyższać ludzkie możliwości sensu

³¹ Wiele krytycznych uwag o takiej perspektywie teoretycznej można znaleźć w książce P. Sikory: *Słowa i Zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*. Kraków 2004, zwł. w roz. pierwszym pt. *Złudzenie obiektywistyczne*, s. 11-54.

nieprawdziwego (skonstruowanego). W kwestii takich warunków możemy powiedzieć, że:

- sens nie może nigdy obrócić się przeciwko mnie (nie jest niebezpieczną iluzją);
- sens pozwala mi być sobą (tzn. zachować, a nie zastąpić moją tożsamość) i w niczym nie umniejsza mojego człowieczeństwa, wręcz przeciwnie: umożliwia je i wypełnia;
- skoro sens pozwala mi być sobą zawsze, to tym bardziej pozwala mi być sobą tam, gdzie już sam nie mogę być: w mojej śmierci; sens przekracza razem ze mną to, co dla mnie samego (bez-sensu) stanowi nieprzekraczalną granicę mojego życia - i tak właśnie sens staje się dla mnie źródłem nadziei większej niż samo bycie i byt;
- konsekwentnie: sens jest zawsze „czymś więcej” niż tylko przestrzenią życiową ograniczoną przez narodziny i śmierć człowieka; nadaje on wartość egzystencji przez to, że ujmuje ją z całkiem innej perspektywy: przekracza jej naturalne granice, ale nie przeciwko niej, lecz dla niej samej, dla jej ostatecznego spełnienia;
- sens okazuje się być dany ze względu na nas: wzięty „sam w sobie” w ogóle nie jest „sensem czegoś”, lecz wszechogarniającą Prawdą. A to, że jest ona przez nas odkrywana i przyjmowana oznacza, że z naszego punktu widzenia okazuje się być „sensem czegoś” - naszej własnej egzystencji. Sama Prawda nie wyczerpuje się w niczym, co „usensawia” - jest niepojętą Tajemnicą.

Jeżeli taki sens stanowi ostateczny horyzont, w którym do końca chce się usprawiedliwić sam człowiek i jego świat, to takie usprawiedliwienie musi także dotyczyć świata wartości. Dlatego aprioryczną wiarę w ostateczny sens egzystencji i wypływające z tej wiary konieczne warunki tegoż sensu chcemy teraz skonfrontować z problemem legitymizacji świata wartości.

2.3. „Dokąd” apriorycznej wiary w sens (uwaga aksjologiczna).

Problem filozoficznego ugruntowania wartości jest zbyt poważny i złożony, aby mówić o nim mimochodem. Niemniej, chciałbym podkreślić, że filozoficzna refleksja nad sensem życia nie ma zamiaru wyprowadzać wartości, zwłaszcza wartości moralnych, z samej egzystencji. Słusznie stwierdza H. Rickert: „Bezsensowne jest uznawanie, że sens życia byłby

samym życiem” . Sens życia musi stać ponad samym życiem. Zapytajmy jednak: Czy to oznacza, że ostateczny sens wartości, które nadają kształt ludzkiemu życiu, jest ponad samymi wartościami?

Otóż wydaje się, że istnieje w tej kwestii pewna tajemnicza „równoległość sensów”, które się wzajemnie nie wykluczają, mogą razem współistnieć, a nawet jeden warunkować drugi, ale nigdy nie będą jednym i tym samym. Mianowicie, mogę powiedzieć, że dobro i miłość wybrałem jako sens mojego życia. Ale przecież te wartości stały się takimi (sensownymi dla mnie) nie dlatego, że ja sam je takimi uczyniłem, ale dlatego, że z jakiegoś powodu wydały mi się one sensowne. Jeżeli mogłem postanowić, że dobro i miłość będą tym, co nada prawdziwy sens mojemu życiu, to mogłem (musiałem) zapytać: Co w takim razie nadaje prawdziwy sens dobru i miłości? - Dlaczego lepiej wybrać miłość, niż nienawiść? Dlaczego lepiej wybrać dobro, niż zło? Wybór dobra i miłości na „sól” ludzkiego życia, na jego sens ostateczny, zostaje uwarunkowany przez odwołanie się do wyższej instancji, niż same wartości, tzn. do bardziej pierwotnego sensu. Skąd jednak wiadomo, że dobro i miłość mają ów ostateczny sens?

Czy nie jest tak, że ze świadomością ostatecznego sensu egzystencji związana jest, albo lepiej: współdana jest nieodłącznie świadomość nie uwarunkowanej niczym przyszłości? Jeżeli jest prawdą że człowiek nigdy nie chce dla siebie zła, lecz zawsze dobrą to działanie ze względu na dobro jako takie (nawet jeśli byłoby ono fałszywie rozpoznane) jest działaniem ze względu na spodziewaną przyszłość, jaką dobro „samo przez się” przed człowiekiem otwiera. Sądzę, że działanie ze względu na dobro można uważać za jakąś formę oczekiwania, zdobywania (otwierania sobie) przyszłości. Zazwyczaj gdy mówimy o czymś, że „to jest złe”, „to nie ma sensu”, mamy na myśli właśnie zamykanie się przed nami przyszłości. W przysłowiu: „Nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło” jest także ukryta myśl, że zło, które nas dotyka i zdaje się odbierać nam nadzieję, a więc i przyszłość, nie ma ostatecznego słowa w ludzkim życiu, które ze swej istoty skierowane jest ku przyszłości. Gdy w grę wchodzi ostateczna przyszłość, tzn.

³² H. Rickert: *Lebenswerte und Kulturwerte*, „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur”, Bd. 2, 1911/1912, s. 131.

wykraczająca poza skończoność egzystencji, to legitymizacja wartości moralnych w obliczu takiego sensu musi mieć związek z Transcendencją, a zatem z absolutną Prawdą. Wybieram dobro i miłość na sens mojego życia, bo to one ostatecznie są sensowne, czyli są ostatecznie prawdziwe i jako takie mają przyszłość tam, gdzie egzystencja.

Zakończenie. Transcendentalna organizacja myślenia sięga w głąb człowieka, aby usłyszeć rozlegający się w jego wnętrzu głód sensu, aby upewnić się, że jest to podstawowe ludzkie dążenie, które uprzedza wszelkie możliwe doświadczenia, warunkuje je i określa, aby następnie, już w wymiarze meta-historycznym, tzn. przekraczającym „w przód” samo doświadczenie, oczekiwać spełnienia się tej nadziei na sens, co do której człowiek jest już wewnętrznie *a priori* przekonany.

Dokonuje się tu zatem „ruch myśli”, który przypomina ruch wahadłowy. Najpierw codzienna egzystencja, szczególnie w sytuacjach trudnych do zniesienia, każe nam pytać o nieuwarunkowany dziejowo sens zwracając naszą myśl „wstecz”, w kierunku tego, co transcendentne, tj. przed wszelkim możliwym doświadczeniem, a następnie odsyła nas „w przód” w kierunku tego, co Transcendentne, co stanowi ostateczny i prawdziwy sens, w którym wszystko się wyjaśnia i ma przyszłość. Ruch rozumnie przeżywanej egzystencji w kierunku tego, co Transcendentne nie będzie jednak wulgarnym „wskazywaniem palcem” na sens, tak, jak się zwykło po grecku³³ wskazywać na byt, że jest „tu oto”, albo „tam”. Egzystencja pytająca o sens będzie ożywiana ruchem myśli, która oczekuje, ale nie wskazuje, a raczej jej jedynym wskazaniem będzie to, co odkryła w sobie samej jako tęsknotę za sensem, który, aby mógł się okazać Prawdziwym, musi spełniać co najmniej takie warunki, jakich ludzka myśl, ani sam człowiek spełnić nie może, ale o których może jedynie pomyśleć i ich rozumnie zapragnąć: ma to być bowiem sens konkretnego ludzkiego życia.

³³ Jak wiadomo, w przeważającej części myśl grecka rozumiała mechanizm powstawania bytu jako zjawisko nakładania miary na to, co nieograniczone, jako skutek zetknięcia się dwóch przeciwieństw: kresu i bezkresu, tego, co ograniczone i tego, co nieograniczone (por. D. Dembińska-Siury: *Plotyn*. Warszawa 1995, s. 22-23).

Jeśli człowiek-filozof mógłby zostać „strażnikiem ostatecznego sensu”, to jedynie ze względu na ludzkość, która permanentnie balansuje na granicy prawdy i pozoru, sensu wymyślnego i oczekiwanego. Jako „prorok sensu” filozof będzie wzywał i ostrzegał: wzywał do obudzenia drzemiącego w nas apriorycznego pytania o całościowy i ostateczny sens egzystencji (pytania uśpionego niekiedy przez praktykę ustalania sensów naszych powszednich myśli, słów, działań, znaków) i ostrzegał przed pozorem zamiany obu dróg do sensu: ryzykownego ustalania „z wewnątrz”, z nasłuchującym oczekiwaniem na to, co „z zewnątrz”. Aby uniknąć niebezpieczeństwa „zamiany dróg”, tzn. aby być zdolnym do rozumnej falsyfikacji tego, co się idolatrycznie samo podaje za ostateczny sens i jednocześnie być gotowym na przyjęcie tego, co przychodzi i anonsuje się jako prawdziwy sens - a to wszystko na mocy świadomości transcendentálnych warunków ostatecznego sensu (choć nie są to może jedyne warunki), trzeba być zawsze „rozumnie nastrojonym”, tzn. oczekiwać na sens w myśleniu, które w sprawach ostatecznych woli raczej zrezygnować z ideału produktywności, a bardziej zaufać nasłuchującej kontemplacji.

Summary

The human way of living our everyday existence inevitably makes us ask about sense. The question is so intense that it seems to reach to the very sources of life's motivation and becomes its measure. That is why seeking sense and truth can be considered a fundamental orientation of the entire human world. The human being's elementary desire to validate one's existence in the perspective of sense can be called the will for sense. The human being is the will for sense. Such a denotation of the human being is to be understood more broadly than just an attitude of the will. Three elements are involved here: firstly, entirely, i.e. engagement of all man's faculties; secondly the a priori, i.e. that which is present in every possible human experience of oneself and the world; and thirdly, a more or less conscious pursuit on the part of human existence of the absolutely Unconditioned, which is ultimately perceived as Transcendence. The idea of the human being as the will for sense provides a justification of the fullness of human life in its flourishing beauty. Temporality deserves such an affirmation in which its sense will not be diminished or utterly nullified by reference to eternity. In order to live the fullness of sense one need not trade temporality for eternity.



WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

SUBTELNA WZNIOSŁOŚĆ EGZYSTENCJI

Wprowadzenie. Rozważania na temat samoświadomości człowieka współczesnego otworzę dwoma cytatami, będącymi drogowskazami dla odmiennych poszukiwań filozoficznych. Swego czasu Leszek Kołakowski napisał: „(...) umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się (...) pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; (...) Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska identyczność kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju”¹. Natomiast Andrzej Grzegorzczak na ten sam temat napisał tak: „Odkrycia poznawczo doniosłe były dokonywane we wszystkich cywilizacjach, natomiast w ciągu europejskim powstały teorie naukowe logicznie (metodologicznie) uporządkowane. Metodologia odkryta w europejskim ciągu kulturowym jest dziś podstawą nauki na całym świecie”².

Wypada zwrócić uwagę na sformułowania w tekście Andrzeja Grzegorzczaka: „Odkrycia poznawczo doniosłe” oraz „Metodologia odkryta”. Autor nie mówi o wynalazkach, ale o odkryciach. Odkrywa się zaś to, co już jest, jest elementem i cechą bytu istniejącego, zastanego. Jest to arystotelesowski, kosmocentryczny punkt widzenia poszukujący obiektywności w bycie pozaludzkim (a przecież człowiek także do niego należy). Leszek Kołakowski odwrotnie, mówi jak artysta i w imieniu człowieka twórczego, kreatora nowych jakości, zatem nowych, nieznanых dotąd, form istnienia. Jest to punkt widzenia Pascala, Kanta, Nietzschego, egzystencjalistów, personalistów i wielu innych reprezentantów antropo-

¹ L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy, w: Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Kraków 2006, s. 16.

² A. Grzegorzczak: *Europa - odkrywanie sensu istnienia*. Warszawa 2001, s. 52.

centrycznego rozumienia świata. Polega on na tym, że wszystko, co istnieje, daje się ująć poznawczo tylko jako konstrukt ludzkich władz poznawczych. (O czym nie wiemy, nie możemy o tym mówić, że istnieje. O tym, o czym wiemy, że istnieje, mówimy jedynie za pomocą znanych nam narzędzi artikulacyjnych, w pewnym tylko stopniu skutecznych w odsłanianiu tajników bytu obiektywnie istniejącego jako nie-ja. Znamy więc, jak chciał Kant, świat poznawany, a nie świat istniejący, chociaż zasadom poznania można, jeśli ktoś tak sądzi, przyznać walor uniwersalności).

Niemożliwość uzgodnienia obu powyższych stanowisk, w gruncie rzeczy wzajemnie się wykluczających, prowadzi do niekończących się sporów i nierozwiązywalnych pułapek intelektualnych. Tak dzieje się zwłaszcza wówczas, gdy reprezentanci jednego i drugiego stanowiska swoje racje traktują jako jedynie słuszne. Najwyraźniej widać to w konsekwencjach teoretycznych i praktycznych, jakie z kosmo- i antropocentryzmu się wywodzi. Reprezentanci kosmocentryzmu twierdzą, że to, co istnieje jako fakt i stan rzeczy, istnieje niezależnie od ludzkiej woli, myśli i działania. Obiektywny fakt, właściwie rozpoznany, jest podstawą do konstruowania obiektywnej, poprawnej i prawdziwej wiedzy. Antropocentryk replikuje, że nigdy nie poznamy faktów takimi, jakie one są same przez się, bo wiemy o nich tyle, na ile pozwalają nam aktualne osiągnięcia techniki, technologii i sprawności poznawczej człowieka, zatem poznajemy świat ucłowieczony, to jest taki, jaki możemy poznawać, a nie taki, jaki jest „sam w sobie”. Ale kosmocentrysta twierdzi, że taki punkt widzenia prowadzi do subiektywizacji wiedzy i relatywizmu poznawczego. Replika antropocentrysty jest taka, że wszystko, co człowiek wie o świecie, jest rezultatem zastosowanych narzędzi poznawczych, i to zastrzeżenie dotyczy wszystkich nauk, także ścisłych. Kosmocentrysta upiera się jednak przy tym, że nasz subiektywnie ludzki (gatunkowy) punkt widzenia prezentowany w naukach, ma walor wiedzy obiektywnej, co potwierdza skuteczna, zgodna z zamysłem, zmiana/modyfikacja obiektywnych faktów. Na to antropocentrysta, że faktów tych nie możemy modyfikować dowolnie, ale tylko w takim stopniu, na jaki nas aktualnie stać, i tak dalej, i temu podobnie.

Kosmocentryści objawiają skłonność do przenoszenia ścisłej metodologii naukowej na wiedzę o człowieku, wtlaczając ludzkie władze poznawcze i ludzki świat emocjonalny w powszechne kanony i zasady (np. logiki, arytmetyki, fizyki, chemii itp.), zaś antropocentryści relatywizują procesy poznawcze nie tylko do istniejących i dostępnych umiejętności, ale także kultury, czasu, wytyczonych celów, możliwości finansowania badań i wielu innych czynników. Kosmocentryści mówią o poznawczej uczciwości badacza motywowanej ciekawością świata i bezinteresownym konstruowaniem projektów badawczych, zaś antropocentryści za każdą „bezinteresownością” w nauce widzą grę określonych interesów jednostek, wpływów, grup społecznych, nacji i państw. Stanowisko o bezinteresownym poznawaniu powszechnych praw i prawd traktują jako próbę narzucenia własnego (jako „ogólnoludzkiego”) punktu widzenia prowadzącego do zdominowania, a nawet zniewolenia inaczej myślących. Kosmocentryści z kolei twierdzą, że subiektywizacja wartości kulturowych, w tym prawdy naukowej, prowadzi do źle pojmowanej wolności i partykularyzmów, bo wówczas staje się ona przepustką do dowolności, samowoli i anarchii oraz niebezpiecznych, odmiennych punktów widzenia będących zarzewiem waśni i konfliktów. Lepiej więc przyjąć ogólne (powszechne) zasady, wyrazić zgodę na determinizm przyrodniczy i historyczny oraz rozstrzygnięcia globalne, niż brnąć w partykularyzm i nieustanny chaos. Replika jest jednak zdecydowana: w obronie wolności jednostki i grup społecznych warto wyzbyć się ambicji uniwersalistycznych, porzucić hasła o globalizacji przeprowadzonej „pod patronatem” szczególnie uprawnionych do narzucania innym własnego stanowiska, bo w obliczu zagrożonej wolności żadne wartości nie zasługują na ich pielęgnowanie.

Taka rozbieżność stanowisk miała miejsce i ujawnia się nadal, jeśli jeden z powyższych punktów widzenia, jak powiedziałem wcześniej, próbuje się wykreować jako ogólnie obowiązujący. A wiadomo przecież, że człowiek prezentuje swój, ludzki punkt widzenia, raz jednostkowy, innym razem zbiorowy, ale też ten punkt widzenia niewiele byłby wart bez uznania obiektywnie istniejących faktów i konieczności uzgodnienia, na zasadach kompromisu i tolerancji, wspólnych rozwiązań. Problem więc polega na tym, aby chcieć, a następnie potrafić pogodzić oby-

dwa stanowiska, i z takiego rozwiązania czerpać siłę i sprawność w poznawaniu świata i samego siebie. Jeden ze współczesnych filozofów niemieckich napisał: „(...) nie jesteśmy zestawieni z dwu części składowych, «natury» i «wolnej indywidualności», lecz obie te strony pozostają we wzajemnym stosunku dopełniania się”³. Dopóki ten punkt widzenia nie stanie się trwałym elementem myślenia człowieka współczesnego, nadal pozostaniemy na poziomie raz jednego, raz drugiego zaścianka.

1. Rozum a religia. Podobny kształt ma spór o źródła i pochodzenie religii. Mimo jej (z założenia) duchowego wymiaru, zarówno uczeni, jak i przeciętni ludzie, snują refleksję o Bogu i nadprzyrodzoności, mimo że - poza mistykami - nie doświadczają się bezpośrednich znaków Boskiej obecności, a Bóg, jak się utrzymuje, zwraca się do swoich wyznawców za pośrednictwem osób obdarzonych przywilejem kontaktowania się z bytem nadprzyrodzonym (modlitwa wiernego jest komunikacją z Bogiem jednostronną), na mocy decyzji hierarchów kościelnych. Tworzy się także wiedza o Bogu, a jest ona poddawana podobnym rygorom ścisłości, co wiedza naukowa. Teologowie także zatem piastują stanowiska i tytuły naukowe wyższych uczelni i placówek badawczych, wiodą spory i prowadzą debaty między sobą i z reprezentantami innych opcji teoretycznych. Wielu z nich, chociaż nie wszyscy, sądzi, że teologia, jako wiedza najwyższej miary (o bycie doskonałym), jest także podstawą tworzenia każdej wiedzy o bycie, czyli podstawą wszystkich nauk (św. Tomasz z Akwinu). Uczeni Kościoła katolickiego nie dyskredytują już Darwinowskiej teorii o pochodzeniu gatunków (ewolucji przyrody), a wielu z nich uprawia nauki ścisłe i uczestniczy z powodzeniem w penetracji świata materialnego. Zjawisko wiary wśród badaczy świeckich nie jest także czymś dziwnym czy wyjątkowym.

Teraz jednak będzie mowa o tym, jak spory o pochodzenie religii wpisują się w kontrowersje wyżej omówione, dotyczące Kosmosu oraz antropocentrycznego pojmowania świata.

Z tego względu, że Kosmos ma strukturę materialną zaś zjawiska i byty nadprzyrodzone - jak chcą zwolennicy takiego poglądu - mają

³ Zob. K. Held: *Physis a narodziny: doświadczenie natury z fenomenologicznego punktu widzenia*. „Edukacja Filozoficzna” nr 44/2007, s. 5-16.

strukturę niematerialną (nadnaturalną, duchową), należy mówić o innej płaszczyźnie sporu, mianowicie o kontrowersjach między transcendentnymi (zewnętrznymi wobec człowieka, ale nie rzeczowymi) źródłami wiary i religii, oraz immanentnymi źródłami wiary i religii (mającymi swoje miejsce w samym człowieku, w jego duchowości, mentalności i emocjach).

Nie wydaje mi się konieczne, aby wyliczać tu te religie czy sekty religijne, które tylko żywego człowieka kreują na inicjatora, założyciela i twórcę wiary i więzi religijnej. Także Chrystusowi, postaci historycznej, odmawia się niekiedy miana istoty boskiej, kwestionuje się istnienie duszy, aniołów, bycia pośmiertnego (rezygnuję ze zwrotu „życie pośmiertne” jako sprzecznego samo w sobie: nie może żyć ten, kto umarł, ale może pośmiertnie istnieć) i całej nadprzyrodzoności. Z drugiej zaś strony twierdzi się, że istnieje moc ponadnaturalna i ponadludzka, która jest sprawcą istnienia wszystkiego, co materialne; byty materialne same przez się nie mogą być własną przyczyną sprawczą (ponownie tomizm).

Nowożytni myśliciele usiłowali, a współcześni czynią to nadal, dociec i racjonalnie wyjaśnić, jaki jest fundament wierzeń religijnych: Immanuel Kant, Stanisław L. Brzozowski, ostatnio Bogusław Wolniewicz i dziesiątki innych. Ponieważ tych komentatorów łączy wspólne podejście do problemu: kwestionowanie nadprzyrodzonych źródeł religii, poświęcę im nieco uwagi.

Egzegetów i dokumentalistów nadprzyrodzonego pochodzenia wiary łączy to, że mówią o tym, co nie jest możliwe do wysłowienia, bo przecież boskości nie da się skodyfikować za pomocą narzędzi, które boskie nie są, a ludzkie. Wobec bytu nadprzyrodzonego, jak sądzę, można jedynie milczeć, chyba że samego siebie traktuje się jak umysł równy boskiemu.

W jeszcze bardziej niezręcznej sytuacji są uczeni świeccy, którzy sądzą, że są w stanie przeniknąć strukturę boskiego myślenia (na przykład boskiej logiki) i z wielką werwą rozprawiają o nadprzyrodzoności. Religie traktują jako dzieło ludzkie i z tego świata, a jednak starają się przeniknąć ich mistyczny wymiar (mówię wyraźnie: nie chodzi im o demaskowanie religii jako fałszywej świadomości, ale o ustalenie, na czym

polega jej niezwykłość). Tak właśnie robili Kant i Brzozowski, tak też uczynił Bogusław Wolniewicz.

Immanuel Kant w jednej ze swoich ostatnich rozpraw (*Religia w obrębie samego rozumu* z 1793 roku) poszukiwał teoretycznych podstaw i kulturowej racji istnienia religii racjonalnej, czyli religii rozumu. Dołączył tym samym do tych wszystkich, którzy o nadprzyrodzoności chcą rozprawiać za pomocą doczesnych narzędzi i w dodatku twierdzą, że inne nie istnieją. Kant dodawał, że rozum jest najwyższym narzędziem interpretacyjnym wszelkiego bytu i doskonale nadaje się do interpretacji świata ludzkiego, jak i pozaludzkiego (ale mieszczącego się w obrębie możliwego doświadczenia). Tak oto Kant dał niektórym do ręki uzasadnienie, że w obrębie świeckiej wyższej uczelni można filozofować na każdy temat, zatem także na temat religii (nie to, aby budować wiedzę socjologiczną o religii jako zjawisku społecznym, ale wiedzę filozoficzną, czyli metafizykę - o czymś nadprzyrodzonym). Jeśli ktoś mi zarzuci, że robię tu to samo, odpowiem: nie, ja tu twierdzę, że taka działalność jest jałowa, a jakakolwiek racjonalizacja wiary jest pozbawiona sensu.

Kant utrzymywał, że człowiek jest z natury zły, a to zło, jako takie (tkwiące w człowieku stale), jest nie do przezwyciężenia. Można mu się jedynie przeciwstawiać, a najskuteczniej jest to czynić za pomocą religii. Ma ona być manifestem wspólnoty wszystkich ludzi (rozumnych)⁴, a to po to, aby człowiek dążył do dobra. Może to dążenie realizować we wspólnocie zjednoczonej powszechnym nakazem rozumu, bowiem indywidualnie jest on skazany na pokusy realizacji dobra osobistego (po swojemu pojmowanego szczęścia). Powszechna więź emocjonalna nie jest możliwa, ale powszechna więź racjonalna - tak. Religia nie jest więc faktem transcendentnym wobec rodzaju ludzkiego, ale też nie jest zjawiskiem immanentnym (wewnętrznym, osobistym) - jest zjawiskiem transcendentalnym. Na czyniących źle i dobrze, czyli ludzi, spływa łaska nie nadprzyrodzona, ale łaska innych ludzi. Kant był jednak rygorystą w sprawach moralnych, bo o dobrym postępowaniu decydować miał powszechny nakaz rozumu (imperatyw). Pomysł Kanta na istotę religii oceniam negatywnie jako wewnętrznie niespójny. Postawa religijna nie-

⁴ Zob. I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków 1993, s. 53-54 i n.

rozerwalnie wiąże się z wybaczeniem win, zaś rygoryzm imperatywu kategorycznego - nie⁵.

Podobne stanowisko na istotę religii co Kant, zaprezentował w 1907 roku Stanisław L. Brzozowski⁶. O religii, do swojej śmierci w 1911 roku, wypowiadał się wielokrotnie, jednak w sygnalizowanym tekście zaprezentował stanowisko przemyślane, nieznacznie tylko zmodyfikowane w późniejszych wypowiedziach na ten temat.

Ludzie z reguły, twierdził, zdarzeniom zewnętrznym przypisują tajemnicze pochodzenie. Przypisują im ponadludzką moc, która kieruje ich losem niczym marionetkami. Tymczasem wszystko, co dzieje się w człowieku i wokół niego, jest - bezpośrednio czy pośrednio - wytworem ludzkiego wysiłku czy ludzkiego zaniedbania. Nie ma w świecie nam dostępnym innej świadomej siły, jak ludzkie działanie. Zatem religia jest także poddana tej regule, jest wytworem społecznych uwikłań i powikłań, służy człowiekowi jako jego wytwór, do osiągnięcia stanu bezpieczeństwa wewnętrznego i więzi, której nie mogą zapewnić mu inne jego wytwory: instytucje, organizacje, czy nawet więzy krwi. Albowiem religii człowiek przypisuje moc mistyczną, i nawet jeśli czyni to świadomie, woli uznać, że religijne relacje ze współwyznawcami dają mu siłę potężniejszą niż jakiegokolwiek inne spoiwo społeczne. Tym samym religia jest nieocenioną wartością kulturową, ale tylko taką ona jest. Zatem Brzozowski wykluczył nadprzyrodzone pochodzenie tego zjawiska społecznego⁷, przypisując religii, podobnie jak Kant, racjonalne korzenie.

Pogląd ten obecnie kontynuuje Bogusław Wolniewicz, chociaż o Brzozowskim z niewiadomych powodów woli nie wspominać.

Dla wyznawców chrześcijaństwa i religii katolickiej sprawa jest prosta. Religia jest dziełem czynnika nadprzyrodzonego i licznych cudów, jakimi Bóg swoim wyznawcom przekazuje znaki swojej wieczystej obecności. Judaizm został osadzony na przekonaniu, że Jahwe wręczył Mojżeszowi *Dziesięcioro przykazań* na górze Synaj, zaś chrześcijanie przyjęli za podstawę swoich wierzeń misję Jezusa Chrystusa jako

⁵ O niekonsekwencjach Kantowskiej filozofii religii zob. A. Bobko: *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*. Kraków-Rzeszów 2007.

⁶ S. L. Brzozowski: *Religia i społeczeństwo*, w: *Kultura i życie*. Warszawa 1973, s. 529-538.

⁷ „Bóg jest formą wewnętrzną naszego ja” - pisał w swoim eseju (Tamże, s. 532).

człowieka i Boga jednocześnie. Religie te są więc „nie z tego świata”, i w tym względzie nic nie może ulec zmianie.

Tymczasem Bogusław Wolniewicz, podobnie jak Kant i Brzozowski, twierdzi, że każda religia jest tworem ziemskim, dziełem człowieka, a jej źródła są także ziemskie, a nie nadprzyrodzone. Aby dowieść takiej tezy, poszukuje czynnika, który w ludzkim życiu jest powszechny i nieuchronny. Jest nim śmierć. To ona, jako doświadczenie ludzkie (i nie tylko ona) jest pochodzenia ziemskiego, jest „korzeniem religijnego poruszenia duszy”⁸.

Powyższa teza, uzupełniona wywodami z zakresu języka sformalizowanego (logicznego), wydaje się autorowi tak masywna, że aż niepodważalna niczym aksjomat. Natomiast tego rodzaju wypowiedzi są niezwykle łatwo wystawione na atak, bo wystarczy znaleźć jedno twierdzenie przeciwne, by je w całości obalić. Tak jest też i w tym przypadku.

Oto Bohdan Chwedeńczuk utrzymuje, że nie śmierć jest korzeniem religii, ale przeciwnie, religia jest korzeniem śmierci, bo to religia dostarcza eschatologicznej oprawy ludzkiemu umieraniu, każe myśleć o nim jako o wydarzeniu, któremu winna towarzyszyć trwoga o wiecznym potępieniu, bądź nadzieja o wiecznym zbawieniu⁹. Przekonanie to, co więcej, dosięga jedynie wierzących w ludzkie świadome istnienie pośmiertne, a ja taką wiarę odrzucam. Zatem mój osobisty i jednostkowy przypadek wystarczy, aby tezę Bogusława Wolniewicza, masywną i niepodważalną w całości odrzucić. Mógłbym ją potraktować bardziej życzliwie wówczas, gdyby śmierć rzeczywiście była jedynym, niepodważalnie pewnym doświadczeniem ludzkiego istnienia. Ale takich pewnych elementów życia jest więcej. Oto mógłbym, parafrazując dyskryminowaną tezę o śmierci jako korzeniu religii powiedzieć, że pragnienie jest także korzeniem religii, bo każdy człowiek bezwzględnie musi spożywać płyny. A tymczasem ani myśl o nieuchronnej śmierci, ani myśli o nieuchronnej konieczności spożycia wody - nie wywołują we mnie najmniejszego poruszenia religijnego. Śmierci ani się nie boję, ani nie wiążę z nią nadziei na wieczne zbawienie. Wolę natomiast żyć niż być

⁸ Zob. B. Wolniewicz: *O istocie religii*, w: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s. 160-198.

⁹ Zob. B. Chwedeńczuk: *Śmierć w krzywym zwierciadle religii*. „Bez Dogmatu”, 2000, nr 43, s. 17-19.

martwym, z wielu powodów, których nie ma tu potrzeby wyłuszczać. Przy czym wiem, że bardzo często te wartości, które wolę od innych¹⁰, są dla mnie nieosiągalne (np. w perspektywie doczesnego istnienia - godzę się z dotkliwym brakiem posiadania przeze mnie rekordu świata w skoku wzwyż, ale z tego powodu znowu moja dusza, jako wnętrze duchowe, świadomość, nie drga religijnie, a całkiem inaczej itp). Istnieją ponadto religie, w których śmierci ludzkiej nie towarzyszą wieczna nadzieja czy wieczny strach, a przekonanie o przejściu człowieka w nicość.

Religia jest dla wielu ludzi formą kontaktu z nadnaturalną sferą istnienia. Jest to przekonanie, z którym nie można racjonalnie polemizować, a ci, którzy to czynią, nie wiedzą, co czynią. Nie można też racjonalnie polemizować z tymi, którzy odrzucają domniemaną nadnaturalną stronę istnienia, bo oni także nie dysponują ostatecznymi, racjonalnymi argumentami. Spór zatem jest jałowy, bo dotyczy materii nieweryfikowalnej w jakikolwiek sposób. Potrzebna jest więc tolerancja i postawa pełnej życzliwości wobec cudzych wyborów i przekonań¹¹, bo jakiegokolwiek argumenty na poparcie własnego wyboru, mające przekonać do niego innych, niosą ze sobą niebezpieczną zapowiedź niedopuszczalnego nacisku perswazyjnego. (Np. przywołany wcześniej Bogusław Wolniewicz, po sformułowaniu niepodważalnej tezy, że śmierć jest korzeniem religii, formułuje kolejną tezę z niej wypływającą, że gdyby człowiek nie musiał umierać, to religia byłaby mu niepotrzebna. Jest to złudzenie wirtualnie usposobionego intelektu, który formułuje kolejną wirtualną tezę, że skoro człowiek będzie zawsze śmiertelny, to religia jest wieczna - w perspektywie ludzkiego istnienia gatunkowego). Na poparcie takiego ciągu logicznego wynikania nie znajduję żadnego uzasadnienia, poza poruszeniami wyobraźni¹².

¹⁰ Muszę przypomnieć, że pośród wielu wartości kultury, które cenię, życie ludzkie jest dla mnie wartością najwyższą, co uzasadniłem już gdzie indziej.

¹¹ Zob. J. Reykowski: *Czy agresja i przemoc to immanentne składniki natury ludzkiej*, w: J. Reykowski, T. Bielicki (red.): *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*. Poznań 1997, s. 70-74.

¹² Religie, jako zjawiska społeczne, zasługują na badania kulturoznawcze, socjologiczne, statystyczne i wiele innych podobnego typu.

Wybór światopoglądu jest najgłębiej osobistą decyzją do której człowiek dojrzeva tak, jak do wyboru wielu innych wartości: można mu pomóc w jego dokonaniu, ale nie należy go doń przymuszać, ani za pomocą narzędzi logicznych, ani jakichkolwiek innych. Do tego jednak potrzebna jest kultura tolerancji wobec cudzych wyborów, a w sytuacjach konfliktowych - potrzeba kompromisu. Dramatem współczesnych cywilizacji jest - niestety - konflikt wartości powstały na styku szacunku dla wolności, a z drugiej strony, szacunku dla własnych przekonań i przekonań swoich współplemieńców i współwyznawców, które są nienaruszalne, bo decydują o zachowaniu własnej tożsamości. Tak oto różnego rodzaju fundamentalizmy przenikają do innych kultur, ale nie asymilują się w ich obrębie, prowadząc tym samym do działań zmierzających do destrukcji tych kultur, wolnościowo nastawionych¹³.

Słowo o wolności. Wolnością na ogół nazywamy takie usytuowanie człowieka w dowolnym splocie zdarzeń, kiedy robi on to, co chce, i nie robi tego, czego nie pragnie. Taka definicja wolności niewiele jednak wyjaśnia, bo w praktyce ogranicza się jedynie do czynności mało istotnych, np. w tej chwili mogę drapać się za uchem, ale nie mogę być w kinie, czy nawet u sąsiada, którego nie ma w mieszkaniu. Proponowane wstępne określenie wolności zawęża więc ją do zachowań ludzkich trywialnych.

Przez zachowania nietrywialne rozumiem takie, poprzez które wchodzę w związki zależności, bądź współdziałania, bądź współodpowiedzialności z innymi ludźmi i wobec nich. Jako istota społeczna, najczęściej właśnie z takimi swoimi zachowaniami mam do czynienia. Wówczas wolność jako możliwość robienia czegokolwiek, zgodnie z własnym „wizymisię”, jest niezwykle ograniczona. Po ustaleniu, na czym te ograniczenia mogą polegać, należy powiedzieć o różnych rodzajach wolności, w różnych dziedzinach życia.

Ograniczenia naszych zachowań pochodzą przede wszystkim z tego, że żyjemy nie w pustej przestrzeni, ale w grupach społecznych. Zastajemy konkretną kulturę, którą ukształtowali inni. Zastajemy język ojczysty oraz inne języki, wraz z ich regułami składni i innych zależności, które musimy żmudnie przyswajać, aby móc się porozumiewać z innymi

¹³ Zob. np. B. Tibi: *Fundamentalizm religijny*. Warszawa 1997.

ludźmi. Zastajemy obyczaje, zasady moralne, zasady prawa, religii, poziom techniczny i naukowy, warunki klimatyczne i terytorialne, strukturę biologiczną własnego ciała, i wiele innych „urządzeń” tego świata. Wreszcie zastajemy innych ludzi, których nie wytworzyliśmy, ani nie możemy się ich pozbyć za pomocą strzelania palcami. Takie bytowe usytuowanie jest naszą konieczną przestrzenią życiową, której różnorakie, obiektywne reguły - niezależne od mojego kaprysu — muszę poznać, aby żyć skutecznie i nie ponieść natychmiastowej porażki, czy wręcz nie ulec unicestwieniu. Tenże świat obiektywny będzie przyjazny wówczas, kiedy będę respektował jego reguły (miałbym być niespełna zmysłów, gdybym kazał wodom rzek płynąć w odwrotnym kierunku, a ludziom rozkazał zachowywać się tak, jakby byli dinozaurami itp.). Człowiek może świadomie podjąć próbę sprzeciwu wobec tych zależności, np. odmówić przyjmowania pokarmów, nie ubierać się, nie chodzić do szkoły, nie respektować zasad ruchu drogowego, ale wówczas, jak rzekłem, zostanie unicestwiony pod naporem różnych prawidłowości, albo przez innych ludzi zamknięty w zakładzie dla obłąkanych. Ktoś taki, kto lekceważy i ignoruje ustalony porządek rzeczy, jest osobnikiem niebezpiecznym bądź niepoczytalnym.

Problem tkwi w tym, że wszelki postęp w kulturze ludzkiej i jej rozwój zależą przede wszystkim od działań tych, którzy przełamują tzw. *status quo*, są niepokorni, a nawet buntowniczo nastawieni do różnych zakazów i nakazów. Tacy też są narażeni na największe ryzyko i ponoszą osobiste ofiary, także największe, czyli ofiary życia.

Mówiąc dobitnie, stwierdzam, że człowiek nigdy nie jest wolny od różnych ograniczeń. Jednak jedni są wolni w większym stopniu, a inni - w mniejszym. W znacznym zakresie wolność jest osiągalna np. w obrębie sumienia, wyznania, wyobraźni twórczej czy myślenia, gdzie indziej jesteśmy całkowicie skazani na obiektywne okoliczności niezależne od nas, takie jak np. warunki klimatyczne, niektóre zjawiska biologiczne związane z przemijaniem, w myśleniu prawa logiki, w twórczości reguły kompozycji itp.

Przyczynową strukturę świata pięknie opisał Roman Ingarden¹⁴, nie ma więc potrzeby, by powtarzać te wywody. Jednak kilka uwag warto sformułować, na własny użytek.

Siatka pojęć i narzędzi, za pomocą których człowiek opanowuje świat rzeczy, skonstruowana jest na podstawie determinizmu filozoficznego. Determinizm ścisły głosi, że każde zjawisko, rzecz i zdarzenie mają konkretną przyczynę, bądź wiązkę przyczyn. Są to zależności obiektywne, niezależne od ludzkiej woli. Organizmy żywe, aby przetrwać pośród rzeczy, muszą respektować przyczynowy porządek rzeczy, a jeśli tego nie czynią, są skazane na unicestwienie. Człowiek podlega tej regule w takim samym stopniu, jak inne gatunki żywe.

Postęp wiedzy o obiektywnej przyczynowości świata realnego pozwala człowiekowi coraz pełniej ten świat opanować, chociaż jednocześnie postęp techniczny generuje zagrożenia ludzkiego bytu, bo nowe rozwiązania nie zawsze uwzględniają konieczności typu biologicznego czy klimatycznego; człowiek nie zawsze rozważnie penetruje świat, częstokroć dopuszczając się grabieży jego zasobów (przez grabież zasobów naturalnych rozumiem taką ich eksploatację, która prowadzi do niemożności ich zastąpienia przez zasoby odnawialne, czyli jest to nieodwracalna, rabunkowa degeneracja Ziemi jako planety). Takiego procederu można uniknąć, jednak pod warunkiem, że będą respektowane naturalne zasady istnienia. Innymi słowy: człowiek skutecznie przetrwa wówczas, jeśli będzie szanował swoje środowisko, tak przyrodnicze, jak i ludzkie.

Istnieje jednak pokusa, aby ową skuteczność przetrwania pośród rzeczy, uzyskaną w określonym kształcie stylu myślowego (tj. poszanowania determinizmu przyrodniczego), przenosić na działania ludzi, co stwarza iluzję, że wiedza, jak przez wieki, pomoże zapanować nad niektórymi ludami czy grupami społecznymi, które takiej wiedzy nie posiadają. Tym sposobem nauka wchodzi w odwieczny alians z polityką.

Człowiek nie jest jednak bezmyślnym mechanizmem. Niektóre tzw. obiektywne prawidłowości potrafi na swój sposób modelować, przeciwko innym szuka lepszych bądź zapobiegawczych rozwiązań (np.

¹⁴ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 2003, s. 148-156, oraz tegoż: *Spór o istnienie świata*, t. II.

przeciwko chorobom, niszczącym zjawiskom atmosferycznym itp.). Jest więc istotą, której znana jest postawa buntu i sprzeciwu, zatem to, czego nie zna ślepo urządzona przyroda. Obiektywna konieczność bywa kwestionowana - w imię ideałów i wartości, wytworzonych tylko w klimacie kultury ludzkiej¹⁵. Poważny problem pojawia się wówczas, gdy warstwy panujące swoją uprzywilejowaną pozycję uzasadniają „obiektywnym biegiem rzeczy”, naukowo rozpoznany jako koniecznym. Wiek dwudziesty pokazał, jak wielkie ofiary może pochłoniąć taka „socjotechnika”, i z jaką determinacją ludzie są w stanie przeciwko niej wystąpić.

W obronie wolności, wartości tak wieloznacznej i uchwytniej jedynie na poziomie intuicji filozoficznej i kulturowej, człowiek jest w stanie ponieść najwyższą ofiarę. Tylko w obronie miłości, wartości jeszcze bardziej ulotnej i także uchwytniej ledwie intuicyjnie, chociaż równie fundamentalnej, jesteśmy gotowi do najwyższych poświęceń.

Dwa słowa o miłości. Człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, świadomie identyfikuje się z kimś albo z czymś. Identyfikacja to taka relacja (często obustronnej) zależności, w której utrata jednego członku powoduje całkowity rozpad całości bądź przemianę jej struktury, tu: osobowości ludzkiej. Nie jest to relacja przedmiotowa, a emocjonalna.

Można się identyfikować z ojczyzną, z drugim człowiekiem, ze swoim środowiskiem jako tzw. ojczyzną lokalną, z zakładem pracy, z dziełem swojego życia, ze zwierzęciem albo z przedmiotem, którego utrata może spowodować życiową katastrofę. Taką relację tożsamości o podłożu emocjonalnym nazywam miłością. Aby ją obronić przed zagrożeniami (a tym samym ochronić też własną tożsamość), człowiek jest w stanie poświęcić własne istnienie; tak dzieje się wówczas, gdy honor nie pozwala zdradzić ojczyzny, nawet w obliczu utraty życia itp.

Dla jasności muszę powiedzieć, że chwilowego i przejściowego upodobania czy fascynacji drugim człowiekiem - nie nazywam miłością,

¹⁵ Zob. np. wielce pouczające dzieło K. Poppera *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*. Od siebie dodam, że teorie opisujące tzw. obiektywne prawidłowości przyrodnicze, zwłaszcza prawidłowości funkcjonowania społeczeństw, zawsze są konstruowane przez ludzi i nieustannie są poddawane rewizji.

nie będę też teraz zajmował się próbami jej określenia¹⁶. Muszę się jednak przeciwstawić powszechnemu przekonaniu, że prawdziwa miłość przetrwa najcięższe próby. Za taką miłość mogę jedynie uznać miłość matczyną: jeżeli dziecko okaże się najbardziej występny oprychem, matka jest gotowa poświęcić samą siebie, aby je ratować (o przypadkach patologicznych, np. o matkach porzucających czy mordujących swoje dzieci, nie będę tu rozprawiał). Inne odcienie miłości są kruche, ulotne i najczęściej jednostronne, zaś wierność małżeńska trwająca kilkadziesiąt lat jest najczęściej rezultatem zbiegu różnych okoliczności, a nie „dorzonnego uczucia”, bo ono słabnie i jest zastępowane przez przyjaźń czy przyzwyczajenie, respektowanie religijnych przykazań, obyczajowości czy korzyści majątkowych. Wielką dobrze „ułożoną” miłość między ludźmi wymaga całkowitego zaufania, szczerości, wzajemnego szacunku, ale i tolerancji, zaś niedopuszczalne są wybiegi, małe kłamstwa, ukrywanie i pielęgnowanie jakichś swoich tajemnic. Prędzej czy później jaka nieszczerłość wychodzi na jaw i staje się przyczyną rozkładu więzi miłosnej, oraz każdej innej. W takich okolicznościach należy się rozstać jak najszybciej, aby nie marnować życia drugiej osoby i własnego.

Pozostałe rodzaje miłości są relacjami jednostronnymi z samej ich istoty. Do nich należy, między innymi, miłość do ojczyzny. Ojczyzną nie jest miedza, drzewo, kamień przydrożny, nawet moje mieszkanie, sąsiedzi, członkowie mojej rodziny, przyjaciele itd., ale wszystkie te elementy jednocześnie, obecne w moim życiu. Ojczyzna jest więc ideą, jest konstrukcją wyobraźni, bo z jej realnymi częściami składowymi nigdy nie będę, w większości przypadków, miał jakiegokolwiek styczności. Ojczyznę, twór abstrakcyjny reprezentujący znaną mi i nieznaną konkretność dnia codziennego, identyfikuję z moją ziemią, ojczystą narodem, jego kulturą i dziedzictwem materialnym. Ale i taka charakterystyka ojczyzny jest mglista i mało konkretną, bo wielu mówi, że ojczyzna jest tam, gdzie znośnie, w godny sposób można żyć, pracować, uczyć się, kochać, dbać o rodzinę i współdziałać z innymi. Konstrukcja wyobraźni przeradza się w uporczywą konkretną tęsknotę do opisanych niegdyś

¹⁶ Zob. moje uwagi na ten temat w: *Ontologia jednostki*. Warszawa 1995, s. 168-174, oraz *Spoty o wartości*. Warszawa 2006, s. 13-19.

przez wieszczą „pól malowanych” wówczas, gdy jestem poddany przymusowej banicji. Jednak nadal taka więź uczuciowa jest relacją jednostronną: mojej ojczyźnie, etnicznej czy z wyboru, oddaję swoje umiejętności, natomiast jej wzajemność jest z całą pewnością wyimaginowana: jeśli nie zadbam o swoje dobra i sprawy, to nie powinienem liczyć na niczyje wsparcie, takie są twarde reguły współlistnienia.

Mogę rzec, że moją ojczyznę reprezentują ci, którzy sprawują rządy, bo to od ich woli politycznej (bo nie od „dobrej woli” artykułowanej w deklaracjach przedwyborczych) zależy ewentualna „wdzięczność” ojczyzny za moje dla niej poświęcenie. Jednak ekipy rządowe zmieniają się co jakiś czas, zatem nie powinienem z tymi osobistościami wiązać nadziei na kultywowanie moich relacji patriotycznych. Ale, co jest paradoksem życia zbiorowego, to elity władzy, zmienne, chimeryczne, kłótlive, przewrotne, nieuczciwe i z krótką pamięcią o wyborcach, decydują o moim losie, o tym, czy moja uczciwa i ciężka praca dla siebie, dla innych i dla ojczyzny - nabiera głębszego sensu, i o tym, czy mój patriotyzm nie bywa wystawiany na ciężkie próby.

Jestem zatroskany losem kraju: słucham wiadomości telewizyjnych, czytam prasę, zatem wiem, co dzieje się na ulicach i placach miast, jak rolnicy żyją na wsi. Od dziesiątków lat, ale i obecnie, elitom władzy żyło się znośnie, zaś pozostałym - byle jak. Od dziesiątków lat, jak i teraz, nauczyciele, lekarze i pielęgniarki, naukowcy, górnicy, szeregowi pracownicy „budżetówki”, rolnicy, reprezentanci służb mundurowych i wielu, wielu innych - otrzymują za swoją pracę wynagrodzenie na poziomie jałmużny (wszyscy przyzwyczaili się do szumnych enuncjacji urzędników ministerialnych, że jakiejś grupie zawodowej podwyższono płace czy emerytury... o kilka złotych). W tej sytuacji, gdyby stworzono po temu warunki polityczne i formalne, znaczna część naszego społeczeństwa opuściłaby swoją ojczyznę, w poszukiwaniu lepszej ziemi. A przecież to nie nasza ziemia popełnia grzech niewdzięczności.

Formułuję więc postulat wart rozważenia. Niechby elity polityczne i gospodarcze otrzymywały za swoją pracę wynagrodzenie w wysokości średniego uposażenia w skali kraju, z jednoczesnym pozbawieniem takich osób wszelkich przywilejów ekonomicznych i socjalnych. Niech tak, jak inni obywatele, służą ojczyźnie swoją pracą za nędzne wynagro-

dzenie, na owym poziomie jałmużny. Innymi słowy: niech będą patriotami nie za dziesiątki tysięcy miesięcznie, ale za „garstkę ryżu i soczewicy”, jak miliony rodaków.

Ktoś powie, że taki plan jest utopijny, bo odpowiedzialna praca kierowników państwa musi być bardzo dobrze opłacana, w przeciwnym razie to państwo się rozpadnie. Odpowiadam: państwo rozpada się wówczas, gdy górnik, lekarz, nauczyciel, w stanie skrajnego rozgoryczenia, odmawiają pracy. Zróbmy więc eksperyment, aby zweryfikować jego założenia. Twierdę, że mądrych, wykształconych, roztropnych i patriotycznie, a nie tylko ekonomicznie usposobionych ludzi w naszym kraju nie brakuje. Dajmy narodowi szansę, aby jego ster przejęli ci, których motywacje nie są sprzedajne, i którzy pokierują losem kraju nie za obfite srebrniki, ale z miłości do ojczyzny. (Zły duch podpowiada jednak, że każda władza degeneruje, a transcendencja splata się z immanencją).

Ten trudny, ale piękny sen śniłem w grudniu 2007 roku, w *Noc Wigilijną*, po życzeniach premiera złożonych setkom bezdomnych, aby nie rezygnowali z ambitnych zamierzeń.

Summary

In the article *The subtle sublimity of human existence* I show human matters from two points of view. First, as a transcendent duty and law, and second, as inner, free and personal order and choice. Religion, love, and patriotism are considered that way. Finally I propose to deliberate quite utopian project, namely - I think - politicians should love their native country not for material profits, but for sincere sentiment - like millions of citizens who have a low standard of living.

DAMIAN LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Wrocławski

HEGEMONIA: TAKTYKA BEZ STRATEGII
Krytyczne uwagi o filozoficzno-politycznej koncepcji
Ernesto Laclau i Chantal Mouffe

Książka Ernesto Laclau i Chantal Mouffe *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, reklamowana jako jedno z największych osiągnięć intelektualnych współczesnej myśli lewicowej, ukazała się w polskim przekładzie po ponad dwudziestu pięciu latach od swojej anglojęzycznej premiery¹. Jest to dobra okazja, aby nie tylko z perspektywy czasu ocenić wartość pomysłów zawartych w tej „biblii nowej lewicy”, za jaką niektórzy pracę tę uważają ale także w sposób bardziej ogólny przyjrzeć się teoretycznym i politycznym propozycjom zwolenników socjalizmu w nowoczesnej, czy też ponowoczesnej wersji. Ponieważ moda na nową lewicę - równie spóźniona w Polsce, jak wcześniej mody na egzystencjalizm, strukturalizm czy dekonstrukcję - zdaje się osiągać już apogeum, warto zobaczyć, czym fascynują się dziś kontrkulturowe salony, zanim rynek dostarczy im nowych obiektów intelektualnego kultu.

Hermeneutyka i polityka. Od razu trzeba zaznaczyć, że określanie jakiejś pracy filozoficznej jako lewicowej czy prawicowej nieuchronnie zubaża jej percepcję, każąc nam odczytywać ją przez pryzmat aktualnych rozstrzygnięć i propozycji politycznych. Co prawda w wypadku omawianej książki sami autorzy zachęcają do takiej właśnie interpretacji swojego dzieła, jednak, niezależnie od deklaracji, już kilkanaście pierwszych stron tekstu pokazuje, że chodzi im o coś więcej niż przedstawienie doraźnych rozwiązań politycznych, a mianowicie o pokazanie, jak rzeczy w istocie się mają a więc o stworzenie wiarygodnego i adekwatnego, czyli zgodnego z klasyczną definicją prawdy obrazu rzeczywistości.¹

¹ E. Laclau, Ch. Mouffe: *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak. Wrocław 2007.

Warto przy okazji zauważyć, że interpretowanie wszelkich dzieł artystycznych czy naukowych przez pryzmat ich politycznej wymowy stało się dziś rzeczą nie tylko dopuszczalną, ale niemal powszechną, akceptowaną nie tylko przez wyznawców ideologii podejrzeń i zwolenników tezy o represyjnym charakterze kultury, ale także przez ich ideowych przeciwników. Ten współczesny leninizm, każący we wszystkim doszukiwać się ukrytych „interesów” i realizacji strategii „kto, kogo”, jest pewnym intelektualnym defektem i ograniczeniem. Mylnie brany za wnikliwość i docieklivość, dostarcza atrakcyjnego, ale w gruncie rzeczy mało wyszukanego schematu, w który da się wtłoczyć każdą ideę. Z tej perspektywy zrozumiałe jest, że niektórzy twórcy wręcz domagają się wyłącznie politycznej interpretacji swoich dzieł, być może mając świadomość, że prócz tzw. społecznego zaangażowania nic tam nie ma (na syndrom ten cierpi też spora część sztuki współczesnej). Niemniej, pomimo rozplenienia się takiego podejścia, nie ma powodu, aby mu ulegać, chociażby z dwóch powodów - śmieszności i sprzeczności. Swego czasu za przykład karykaturalnego zastosowania materializmu historycznego do analiz estetycznych uchodziły prace radzieckiego historyka sztuki Ałpatowa, który wszelkie dzieła wpisywał w kontekst walki klas, określając je jako postępowe bądź reakcyjne: np. Bruegel był postępowy, gdyż malował chłopstwo, Michał Anioł zaś reakcyjny, ponieważ „wysługiwał się” klerowi. Intelektualne prostactwo i śmieszność tego podejścia wydają się dziś oczywiste, jednak równie prostackie i śmieszne jest kwalifikowanie dzieł Szekspira czy Melville’a jako „seksistowskich” bądź interpretowanie heliocentrycznej kosmologii kopernikańskiej jako tryumfu patriarchalizmu, który Matce-Ziemi każe kręcić się wokół Pana-Słońce - a przecież takie pomysły głoszone są dziś zupełnie poważnie przez ludzi posiadających tytuły naukowe i wykładających na znanych uczelniach. To, że narażają się oni na śmieszność, to jedna sprawa, drugą natomiast jest fakt, że nie dostrzegają sprzeczności w swoim podejściu. Jeśli bowiem akceptujemy twierdzenie, że wszystko - idee, teorie, dzieła sztuki itd. - służy jakimś politycznym interesom, musimy przyjąć jako możliwość fakt, że również samo to twierdzenie, jako element pewnej teorii, służy jakimś politycznym interesom. Pominając już wypływające stąd trudności z uzasadnieniem, należałoby dopu-

ścić ewentualność, że interesy owe polegają na tym, abyśmy, zamiast spoglądać na rzeczywistość z dystansu, zaciemniali sobie jej obraz, interpretując wszelkie zjawiska z punktu widzenia ich politycznych konsekwencji. Krótko mówiąc, być może podstawowym politycznym interesem stojącym u podstaw interpretacji rzeczywistości przez pryzmat politycznych interesów jest niedopuszczenie do jej rzetelnego ujęcia.

W każdym razie, mimo wspomnianej tendencji, a także mimo sugestii samych autorów każących nam w *Hegemonii i socjalistycznej strategii* widzieć przede wszystkim manifest polityczny, spróbujmy najpierw ocenić tę pracę pod kątem jej zawartości teoretycznej. Zresztą, nawet jeśli ma to być polityczny projekt, jego wartość zależeć będzie również od tego, na ile autorom udało się właściwie rozpoznać opisywany stan rzeczy i ująć za pomocą w miarę precyzyjnie zdefiniowanych pojęć².

Wyżymanie rewizjonistów. Książkę Laclau i Mouffe można podzielić na trzy części, czy też warstwy: historyczno-krytyczną, analityczno-konstrukcyjną oraz polityczno-strategiczną. Autorzy, wychodząc od wykazania niewystarczalności marksistowskiego schematu pojęciowego do analiz zjawisk społecznych, starają się skonstruować własny model tych zjawisk, sięgając do szeroko rozumianego francuskiego strukturalizmu, aby następnie, w oparciu o to, określić zadania stojące przed lewicową, czy też „postępową” polityką. Z filozoficznego punktu widzenia najbardziej interesujące są dwa pierwsze punkty, zwłaszcza, że polityczne wnioski przedstawiane są tu jako w sposób „konieczny” wynikające z nowego spojrzenia na charakter stosunków społecznych. Przyjrzyjmy się pokrótce tym wywodom.

Podstawowe tezy książki oparte są na przekonaniu, że materializm dialektyczny w wersji przedstawionej przez Marksa i jego ortodoksyjnych kontynuatorów nie był w stanie w poprawny sposób ująć zjawisk społecznych z uwagi na swój jednostronny determinizm, skrajny eko-

² Uwagi tu zawarte w równym stopniu odnoszą się do innych prac E. Laclau, gdzie rozwijane są główne idee zawarte w *Hegemonii*.... Por. np. wybór artykułów zebranych w tomie *Emancypacje* (tłum, zbior. WN DSWE, Wrocław 2005), oraz wspólne dzieło Laclau, S. Žižka i J. Butler: *Contingency, Universality, Hegemony: Contemporary Dialogues on the Left*. Verso, London-New York 2000. Por. również mój artykuł *Wolność od emancypacji. E. Laclau i mity lewicy*, „Przegląd Polityczny”, nr 70, 2005.

nomizm, niedocenianie roli „nadbudowy”, a zwłaszcza samej polityki, mylne rozpoznanie zjawiska „klasowości”, mitologizowanie roli proletariatu itd. Aby to wykazać, autorzy przez niemal pół książki szczegółowo analizują dzieła zapomnianych w większości komentatorów Marksa (głównie z kręgu rewizjonistów), takich jak Róża Luksemburg, Kautsky, Labriola, Bernstein, czy - najbardziej z nich interesujący - Gramsci, dostrzegając u nich mniej lub bardziej otwarte odrzucenie marksistowskiej ortodoksji, choć oczywiście nie tak radykalne i świadome, jak to, które sami proponują. Lektura tych rozwlekłych analiz jest dość nużąca - zwłaszcza jeśli do kwestii wierności bądź odstępstwa od myśli Marksa ma się raczej obojętny niż emocjonalny stosunek - pozwala jednak sformułować kilka ogólnych uwag. Przede wszystkim, trudno z teoretycznego punktu widzenia uzasadnić powód, dla którego odrzucanie podstawowych elementów doktryny Marksa - a twierdzenie o determinacji w ostatniej instancji niewątpliwie do takich należy - miałyby się dokonywać za pośrednictwem dzieł wymienionych autorów. Wartość filozoficzna ich prac jest wyjątkowo nikła i trudno znaleźć w nich cokolwiek nowego, jeśli się tego tam wcześniej samemu nie włoży. Jeżeli przy tym Laclau i Mouffe na każdym kroku podkreślają niedostatki rozumowania rewizjonistów i zbyt mało wyraźne odrzucenie marksistowskich dogmatów, powstaje pytanie, czemu po prostu nie sięgają po prace, w których krytyka wspomnianych błędów Marksa jest przedstawiona w sposób pełniejszy, bardziej wnikliwy i teoretycznie bardziej wyrafinowany - a takich przecież nie brakuje. Przekonywanie o fundamentalnych błędach tkwiących w myśli Marksa za pomocą odniesień do pism pomniejszych marksistów wydaje się próbą dotarcia do sedna sprawy możliwie najdłuższą drogą. Jedynym uzasadnieniem zainteresowania myślą wymienionych rewizjonistów byłaby ciekawość historyka idei, natomiast przywoływanie ich jako wsparcia dla rzekomo nowej teoretycznej perspektywy dla lewicy wydaje się intelektualnie bardzo naciągane.

Poza tym, nawet jeśli założyć, że w pracach rewizjonistów rzeczywiście znaleźć można jakieś interesujące rozwiązanie trudności nieodłącznych od Marksowskiej doktryny, należałoby przyjąć, że zasługą ich byłoby kunsztowne odrzucenie twierdzeń, które od początku traktowane

byty z dużym dystansem jako teoretycznie i metodologicznie wadliwe. Marksowska filozofia społeczna jedynie przez jej wyznawców (a nie badaczy - tu istnieje olbrzymia różnica) była traktowana jako ostateczne słowo rozumu ludzkiego w kwestii analizy stosunków społecznych. Poza tym kręgiem nawet myśliciele kojarzeni z lewicą, jak Dewey czy Russell, traktowali ją z dystansem, świadomi zawartych w niej olbrzymich uproszczeń i błędnych diagnoz - czy to dotyczących rzekomo nieuchronnego ubożenia robotników, czy ewolucji kapitalizmu, czy też ekonomicznej roli sektora usług. Tak więc wykazanie, że Marks się pomylił w analizach społecznych i ekonomicznych, że jego teoria ma, mówiąc ogólnie, luźny kontakt z rzeczywistością i nie może pełnić funkcji narzędzia przewidywania procesów społecznych, nie jest niczym trudnym. Jak wspominałem, istnieje wiele prac, w których analiza przyczyn niewydolności marksizmu, zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, jest zbadana i przedstawiona w sposób jasny i wnikliwy, biorący pod uwagę teoretyczne zaplecze tej doktryny, jej antropologiczne i epistemologiczne założenia *etc.* (wymienić tu można choćby prace Leszka Kołakowskiego, Andrzeja Walickiego, Arona czy Bella). Zresztą takie same zarzuty, jakie pod adresem marksizmu formułują Laclau i Mouffe, wysuwali już ponad 150 lat temu rozmaici myśliciele związani z filozoficznym liberalizmem bądź konserwatyzmem. Z tej perspektywy ukazywanie jako intelektualnego odkrycia możliwości odrzucenia ekonomicznego determinizmu, a zwłaszcza szukanie źródeł tego odrzucenia u Róży Luksemburg, Kautsky'ego czy Labrioli, wydaje się mało poważne, a na pewno trudne do obrony.

Marksizm: wzniosły przedmiot odrzucenia i uzależnienia. Chyba że - i to jest możliwe uzasadnienie - chodzi tu o to, aby, jak to się potocznie mówi, „zjeść ciastko i równocześnie mieć ciastko”. Chodzi więc o takie odrzucenie marksizmu, które pozwalałoby równocześnie coś z marksizmu zachować. Gdyby bowiem autorom *Hegemonii...* chodziło jedynie o wykazanie błędności marksistowskiego determinizmu i jego konsekwencji, faktycznie ich teoretyczny zabieg mogłoby wyglądać dziś, kiedy mało kto determinizmu takiego broni, na zupełnie jałowy: z równym powodzeniem można by obwieszczać, że teoria samoródtwa *jednak* się nie sprawdza, że w teorii Ptolemejskiej *mimo wszystko* tkwią

liczne błędy, albo, dla odmiany, że do koncepcji Dänikena głoszącej, że ludzka cywilizacja jest dziełem kosmitów, trzeba podchodzić z dystansem. Jeśli jednak Laclau i Mouffe chcą odrzucić jądro doktryny Marksa, a jednocześnie coś zachować z samego dzieła Marksa, nie mogą odwołać się do myślicieli, dla których błędność podstawowych założeń oznaczała konieczność odrzucenia całej teorii. W tej sytuacji najlepszym środkiem rzeczywiście będzie odwołanie się do krytyki immanentnej, pozostającej w łonie doktryny i opartej na przekonaniu, że mimo błędów sama doktryna *jakoś* pozostaje prawdziwa i należy jej bronić. Prawdopodobnie więc jedynie dlatego przywoływane są zapomniane spekulacje Róży Luksemburg czy Labrioli: a więc nie ze względu na ich teoretyczną doniosłość (albo nie tylko), lecz przede wszystkim z uwagi na to, że ich celem nie była wyłącznie krytyka marksizmu, lecz raczej jego poprawienie i ulepszenie, dostosowanie do nowych warunków społecznych i politycznych (cel więc był nie tylko czysto i bezinteresownie poznawczy, ale również polityczny).

Powstaje tu jednak pewna trudność. Otóż z tego, co piszą autorzy *Hegemonii...*, w oparciu o uwagi marksistowskich „rewizjonistów”, a zwłaszcza Gramsciego, można kolejno odrzucić właściwie całe jądro doktryny Marksa, z twierdzeniem „byt kształtuje świadomość” na czele. Powstaje więc pytanie: cóż właściwie pozostaje w tym wypadku z myśli Marksa, oprócz pewnych ogólnych intuicji głoszących, że idee kształtują się w jakimś związku ze środowiskiem materialnym, oraz permanentnej niezgody na istniejący stan rzeczy połączonej z opartą na teleologicznym ujęciu dziejów wiarą w możliwość zbudowania lepszego świata? Czy marksizm pozbawiony swoich podstawowych tez nadal jest „marksizmem”? Oczywiście można dowodzić, że odrzucenie podstawowych twierdzeń autora *Kapitału* oznacza „dialektyczne rozwinięcie jego teorii przez jej zaprzeczenie”, ale tego rodzaju zabiegi, z metodologicznego punktu widzenia, mogą co najwyżej pełnić rolę przykładów typowo pseudonaukowych praktyk. Mówiąc poważnie, powyższe pytanie jest niezmiernie istotne, pozwala bowiem zastanowić się nad przyczyną stosowania rozmaitych, czasem karkołomnych zabiegów służących temu, aby mimo zaprzeczania podstawowym marksistowskim dogmatom uchronić jednak coś - trudno powiedzieć, co - z myśli samego Marksa.

Aby dostrzec dziwaczność takiego postępowania, wyobraźmy sobie, że zwolennicy wspomnianego Dänikena zgadzają się co do tego, że jego główne tezy są błędne, że nie istnieje kosmiczny determinizm i cywilizacja na Ziemi nie jest dziełem kosmitów, jednak stwierdzają zarazem, że to nie powód, aby odrzucać całą tę doktrynę, gdyż tkwi w niej coś niesłychanie ważnego i ponadczasowego.

Szczerze mówiąc, trudno znaleźć jakąś sensowną teoretyczną rację za tym, aby, mimo przekonania o błędności głównych założeń marksizmu, nadal uznawać go za wartościową i płodną podstawę dla interpretacji zjawisk społecznych. Można niewątpliwie doceniać wartość marksizmu z perspektywy historii idei, dostrzegać jego wciąż aktualny wpływ jako politycznej ideologii, trudno jednak znaleźć jakieś rozsądne wytłumaczenie dla traktowania poważnie marksizmu jako płodnej teorii społecznej, skoro uważa się jego podstawowe tezy za błędne (skrajnym przykładem byłby tu L. Althusser, popularny niegdyś „strukturalistyczny marksista”, któremu w trakcie analiz „wyszło”, że właściwie w dziełach Marksa w ogóle nie ma marksizmu, z wyjątkiem jednego krótkiego tekstu z 1857 r.). Skoro więc trudno znaleźć jakieś racjonalne powody, dla których Laclau i Mouffe czują się w obowiązku antymarksistowskie w gruncie rzeczy tezy wyprowadzać naokoło z myśli trzeciorzędnych marksistowskich komentatorów, być może należałoby odwołać się do przyczyn bardziej irracjonalnych.

Sądzę, że sensowna byłaby tu następująca hipoteza: zasadnicze powody, dla których większość myślicieli określających siebie mianem „lewicowych” nie jest w stanie oderwać się od Marksa, nawet odrzucając jego najważniejsze idee, mają charakter po części *quasi-religijny*, po części psychologiczny. Otóż myśl lewicowa, zwłaszcza w marksizmie, ujawniła w pełni swój wymiar eschatologiczny, wpisując dzieje polityczne w świecką doktrynę zbawienia poprzez rewolucję zakończoną powszechną emancypacją w bezklasowym królestwie wolności. Ów *quasi-religijny* schemat wymaga *quasi-religijnych* rozwiązań również w kwestiach teoretycznych i metodologicznych, a więc nie tylko odwołania się do rozumu i logiki, ale również do wiary, symboli i uczuć, do swego rodzaju mistycznej aury otaczającej teorie i ich twórców. Tę miejscami zabawną *quasi-religijność* widać doskonale u wspomnianego

już Althussera, który w chwilach natchnienia nazywał *Kapitał* „Księgą”, widać ją również w nieco talmudystycznych dyskusjach między „ortodoksami” a „heretykami” w poszukiwaniu właściwej interpretacji słów „mistrza” i w omawianej tu niezdolności porzucenia samej doktryny. Nie chcę oceniać samego tego zjawiska - takie irracjonalne przywiązanie do teorii i jej twórcy widoczne jest u wielu humanistów, zwłaszcza tych, których aktywność teoretyczna ogranicza się do interpretacji cudzych myśli - zwracam jedynie uwagę, że pewne zachowania niezrozumiałe na gruncie zwykłej logiki, mogą zostać wyjaśnione na poziomie uczuć.

I tu dochodzimy do psychologicznego wyjaśnienia „wierności” Marksowi. Nie wdając się w szczegóły, można stwierdzić tylko tyle: prawdopodobnie mamy tu do czynienia ze swego rodzaju „kompleksem”. Co prawda takie „psychologistyczne” wyjaśnienie pewnych kwestii światopoglądowych może wyglądać na nieco komiczne i naciągane, ale ostatecznie to przecież lewica spopularyzowała tzw. freudomarksizm czy modne dziś precedzanie wszystkiego przez siatkę pojęć swobodnie czerpanych od Freuda czy Lacana. Można by więc, uciekając się do takich zabiegów, określić postawę lewicy pod tym względem mianem „kompleksu Portnoya”, a więc postawy charakteryzującej się równoczesnym uzależnieniem i chęcią uwolnienia się od matki-życiodajnej despotki, w tym wypadku - od filozofii Marksa. Kolejne, coraz bardziej ekstremalne próby określenia własnej tożsamości w oderwaniu od owego źródła, dokonywane poprzez nowe doświadczenia i praktyki (tu: teoretyczne, w oryginale - seksualne) prowadzą do coraz głębszej neurozy wynikającej z uświadamiania sobie, że w każdej z nich próbuje się bezskutecznie odnaleźć to, od czego się ucieka. Marks, niczym potężna wszechmatka, monstrualna Anna Livia Plurabelle z *Finnegans Wake* Joyce’a, wciąż pojawia się na horyzoncie myślenia i działania, zdublowany postacią Kronosa zjadającego własne dzieci.

To, co przedstawiłem wyżej jest oczywiście parodią popularnego dziś wyjaśniania rozmaitych zjawisk przez uciekanie się do rzekomej głębi psychoanalitycznych spekulacji. Skoro jednak, jak wspomniałem, traktuje się poważnie Lacanowskie gawędziarstwo Žižka, być może również warto by rozpatrzeć przedstawione tu hipotezy? A mówiąc po-

ważnie, można dodać tu jeszcze jedno, bardziej racjonalne wyjaśnienie: kurczowe trzymanie się Marksa wynika po prostu stąd, że myśliciele lewicy mają świadomość ubóstwa własnego zaplecza intelektualnego. Prócz Marksa - i od czasów Marksa - trudno, z jednej strony, znaleźć jakiegokolwiek wartościowego badacza z dziedziny nauk społecznych, który konsekwentnie głosiłby tego rodzaju eschatologiczną i rewolucyjną doktrynę mogącą zaspokoić ideologiczne i polityczne potrzeby przedstawicieli radykalnej lewicy, z drugiej zaś, łatwo pokazać, że jeśli takie doktryny były głoszone, miały one niewielką i ulotną wartość. Część intelektualistów radykalnej lewicy musi więc wciąż odwoływać się do Marksa jako intelektualnego patrona dlatego, że nikim innym nie dysponuje.

Teoria filozoficzna i polityczna praktyka. Druga część *Hegemonii i socjalistycznej strategii* poświęcona jest konstruowaniu nowej płaszczyzny teoretycznej, mającej docelowo pozwolić na adekwatny opis istniejącej sytuacji społecznej (na co ze wspomnianych względów nie pozwalał marksizm) i sformułowanie politycznych zadań stojących przed odnowioną lewicą. Zanim przyjrzymy się temu bliżej, należy wspomnieć o kilku rzeczach. Po pierwsze, określony, empiryczny stan rzeczy można ująć za pomocą nieskończonej liczby teoretycznych schematów pojęciowych, których wartość da się mierzyć na różne sposoby: np. zdolnością prognostyczną, szczegółowością opisu, dostarczaniem reguł działania, opisywaniem regularności w postaci praw, ale też samą estetyką konstrukcji, ekonomią wykonania, spójnością itd. Z punktu widzenia realizmu oczywiście liczy się prawdziwość teorii, a więc korespondencyjnie rozumiana zgodność z rzeczywistością, jednak biorąc pod uwagę ogólność terminów, w jakich formułowana jest ona zazwyczaj, wygodniej zająć tu stanowisko instrumentalistyczne (bądź pragmatyczne), sięgając do łatwiej dostępnych kryteriów, takich jak wspomniana zdolność do formułowania prognoz czy wzorców skutecznego osiągania celów. Po drugie, niewątpliwie istnieje różnica między teoriami formułowanymi przez nauki przyrodnicze a teoriami formułowanymi na gruncie nauk społecznych, czy, bardziej szczegółowo, teoriami filozoficznymi, tym bardziej, kiedy dotyczą one rzeczywistości społecznej. Z uwagi na specyfikę podejścia filozoficznego, kwestia ak-

ceptacji i weryfikacji teorii nie jest tu łatwa do jednoznacznego ustalenia, podobnie jak stosunek teorii do praktyki. Z pewnego skrajnego punktu widzenia - reprezentowanego m.in. przez Oakeshotta - filozoficzna teoria polityki nie ma nic wspólnego z praktyką. Jest jedynie tworem zbudowanym w oparciu o pewne idee (opisujące pewne ponadczasowe typy graniczne zjawisk, ewentualnie przyjmujące postać Kantowskich idei regulatywnych) i rządzi się specyficznymi dla nich, racjonalnymi prawami, odmiennymi od tych, które spotykamy w polityce jako konkretnym działaniu w konkretnych warunkach. Z tej perspektywy przekładanie teoretycznego racjonalizmu filozofii na praktyczną politykę i wyciąganie wniosków dotyczących zasad praktycznego działania na podstawie operacji dokonywanych na teorii jest działaniem metodologicznie nieuprawnionym i na dodatek szkodliwym. Z punktu widzenia innej skrajności, której głosem był Marks i jego kontynuatorzy, teoria w zasadzie jest praktyką. W myśl tezy głoszącej, że filozofowie powinni nie tylko opisywać świat, ale przede wszystkim go zmieniać, teoria ma dostarczać wytycznych do działania. W takim ujęciu rzeczywistość kieruje się prawami rozumu, które, nawet jeśli są nie do uchwycenia przez pojedynczego człowieka, może dostrzec filozof znajdujący się w „awangardzie” ludzkości i potrafiący zamknąć je w teorii. Zgodnie z tkwiącym gdzieś u podstaw Heglowskim przeświadczeniem o tożsamości logiki (dialektycznej) i ontologii, logika teorii i logika życia społecznego są ze sobą tożsame, dlatego też konsekwencje wydobyte z analizy tej pierwszej pozwalają na formułowanie wniosków dotyczących tego, jak należy działać w tym drugim.

W takiej sytuacji nie jest problemem sama teoria - której wartość mierzona jest instrumentalnie, a więc skutecznością reguł działania jakich dostarcza - lecz moralne i polityczne cele, których realizacji służy. Te zaś wymagają odwołania się do sfery wartości - choćby to były wartości rozumiane w sposób czysto utylitarny bądź pragmatyczny. Aby już nie wnikać w te kwestie, można powiedzieć tylko, że takiej sytuacji zasadniczy problem teoretyczny związany być musi z uzasadnieniem celów, których realizacji teoria ma służyć. Ona sama nie jest tu specjalnie istotna (biorąc pod uwagę możliwość opisania dowolnego stanu rzeczy za pomocą nieskończonej liczby interpretacji) i, jak wspomniałem,

jej wartość mierzona jest przede wszystkim skutecznością, w mniejszym zaś stopniu klasycznie rozumianą prawdziwością (jeśli jest skuteczna i na dodatek prawdziwa, to dobrze; jeśli jest nieprawdziwa, ale skuteczna - nie szkodzi). Jednak z teoretycznego, a więc filozoficznego punktu widzenia, najistotniejsze jest uzasadnienie celów, a więc umiejętność obrony pewnych wartości. Można z tego zrezygnować, ale jedynie za cenę oderwania filozofii od polityki i uznania, że nie może ona rościć sobie prawa do kierowania ludzkim działaniem. Jeśli się na to nie godzimy, musimy umieć przede wszystkim uzasadnić cele, do których realizacji chcemy, za pomocą polityki, wprząc ludzi.

Dyskursywna teoria społeczna. Po tym wprowadzeniu przejdźmy do propozycji filozoficznych zawartych w *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. Można je rozpatrywać na dwóch poziomach: formalnym czy też metodologicznym, oraz treściowym. Zaczniemy od ostatniego. Odrzucając zasadnicze koncepcje marksistowskiego ekonomizmu, należy również porzucić dualistyczny i dość mechanicystyczny opis stosunków społecznych oparty na schemacie walki klas, sił reakcji i sił postępu. Odmawiając proletariatu i ekonomii uprzywilejowanej roli, Laclau i Mouffe uznają, że zasadniczymi cechami społeczeństwa (czy raczej, biorąc pod uwagę ich twierdzenie o jego „niemożliwości tego, co społeczne”) jest, z jednej strony, brak stałego centrum, wielość, zmienność i nieprzewidywalność czynników determinujących oraz relacji determinowania, z drugiej zaś istnienie zasadniczych mechanizmów antagonistycznych (rodzaj bardziej wyrafinowanej walki klas) stanowiących podstawę „praktyk wiązania i praktyk hegemonicznych”.³ Hegemonia jest zaś „pewnym politycznym rodzajem relacji, formą, jeśli można tak to ująć, polityki”,⁴ która nie opiera się bezpośrednio na władzy czy dominacji pewnej klasy, lecz raczej wynika ze splotu rozmaitych czynników. Jest rodzajem aktualnie akceptowanego (narzucanego) powszechnego „dyskursu”, w którym formułowany jest opis rzeczywistości społecznej, cele polityczne, w którym definiuje się spory i ich strony, normy moralne etc. Tego rodzaju treść (przedstawiona tu w olbrzymim przybliżeniu) zaprezentowana jest za pomocą pojęć zaczerpniętych z dziedziny

³ *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, s. 155.

⁴ *Ibid.*, s. 149.

szeroko rozumianego strukturalizmu, których użycie w pewnej mierze przesądza o swoistej „logice” teorii. Użycie pojęć, takich jak „dyskurs”, „znaczące”, „znaczone” itp. w konstruowaniu modelu społeczeństwa niejako wymusza takie, a nie inne rozwiązania i relacje pomiędzy różnymi członami modelu, co widać doskonale, gdy porównuje się ze sobą opisy rozmaitych sfer dokonywane na gruncie strukturalizmu, których schemat w pewnej mierze powielany jest w książce Laclau i Mouffe. Można więc powiedzieć, że treść tej teorii jest w pewnej mierze skutkiem przyjęcia takiej, a nie innej formy.

Takie rozwiązanie może oczywiście wydawać się bardzo dyskusyjne i budzić rozmaite wątpliwości, w gruncie rzeczy jednak, jak pokażę później, na gruncie podejścia do filozofii prezentowanego przez autorów *Hegemonii...*, jest całkowicie dopuszczalne, o ile spełnia pewne, dość ograniczone kryteria. Zanim jednak do tego przejdziemy, zastanówmy się, na jakie problemy natrafić może ów „dyskursywny” model społeczeństwa.

Podstawowy metodologiczny problem dotyczy zasadności zastosowania schematów strukturalistycznego językoznawstwa do opisu rzeczywistości społecznej. Jak wielokrotnie pokazano, narzędzia lingwistyczne są zbyt ubogie do opisu tak złożonych i dynamicznych systemów, które tworzą zjawiska społeczne, nawet rozpatrywane w perspektywie „długiego trwania” - widać to choćby na przykładzie porażki strukturalnej antropologii Levi-Straussa. Dużo skuteczniejsze byłoby tu odwołanie się do teorii gier i innych matematycznych modeli, stosowanych we wczesnym stadium rozwoju strukturalizmu (przed II wojną światową). Trzeba zapytać więc o kryteria wyboru narzędzi opisu: czy zostały dostosowane do opisywanych zjawisk, czy też, przeciwnie, zjawiska, o których mowa w teorii, są w pewnej mierze konstrukcją stworzoną za pomocą uprzednio przyjętych narzędzi (jak to wielokrotnie zdarzało się w strukturalizmie).

Inne, równie ważne pytanie dotyczy zastosowanych pojęć i ich definicji. Pod tym względem *Hegemonię...* można określić jako pracę wyjątkowo eklektyczną i chaotyczną: mamy odwołania do de Saussure’a, Foucaulta, Derridy i Lacana, nie wiadomo jednak, w jakim znaczeniu używane są podstawowe pojęcia i zwroty, co, biorąc pod uwagę

nadzwyczajną niejasność autorów będących źródłem inspiracji, wymagałoby z pewnością pewnego uściślenia. Intuicyjnie proponowany obraz wydaje się w miarę jasny, jednak jakakolwiek próba bardziej szczegółowego zrozumienia, w jaki sposób dokonują się pewne działania, jaki charakter mają pewne relacje, jest niemożliwa właśnie z uwagi na brak precyzji. Do tego można dołączyć opinię często pojawiającą się w kontekście prac autorów, do których odwołują się Laclau i Mouffe, dającą się streścić w trzech dosadnych słowach: bełkot, banały i bezład. Przez bełkot rozumiem tu formułowanie wypowiedzi respektujących reguły gramatyki, jednak z różnych względów niezrozumiałych bądź wręcz nonsensownych (z uwagi na niejasność, niejednoznaczność i ogólnikowość)⁵; banały to zazwyczaj tautologie ukryte w powikłanych i pełnych niby-specjalistycznej terminologii zdaniach, ewentualnie przykłady jawnego bądź ukrytego pustosłowia⁶, bezład dotyczy zaś ogólnej struktury tekstu, gdzie brak typowego porządku opartego na przechodzeniu od

⁵ Kilka przykładów: „Ów radykalny pluralizm jest zaś *demokratyczny* o tyle, o ile owa samokonstytutywność każdego z jego terminów stanowi rezultat przemieszczeń dokonanych w wyobraźni demokratycznej” (s. 175); „Warunkiem tego, by relacja miała charakter ściśle zewnętrzny, jest niemożność przypisania jej jakiegokolwiek specyfiki pojęciowej” (s. 56); „Włączenie relacji hegemonicznej w narrację adaptacji i rekonstrukcji, w pewną sekwencję, której nie można podciągnąć pod zasadę powtórzenia, zdaje się nadawać pewne *znaczeniowej* pojęciowo zanikającej obecności.... Jest to jednak obecność nad wyraz ulotna, gdyż saga hegemonii bardzo szybko dobiega kresu” (s. 59); „Znak jest nazwą pęknięcia, rozszczepienia niemożliwości zszycia znaczonego ze znaczącym” (s. 121); „Obecność ‘Innego’ nie jest logiczną niemożliwością: on istnieje, a zatem nie jest sprzecznością” (s. 135) - i tak dalej.

⁶ Przykłady: „Dyskursy tworzące pole klasycznego marksizmu mogą pomóc nam w zbudowaniu nowej myśli lewicowej: zachowując niektóre z ich pojęć, przekształcając bądź porzucając inne i rozpraszając się w nieskończonej przestrzeni intertekstualności dyskursów emancypacyjnych, w której ramach kształtów nabiera wielość tego, co społeczne” (s. 7); „To co zdeteminowane, ustanawiając swą swoistość jako konieczność, zakreśla granice zmienności tego, co niezdeterminowane” (s. 52); „Komunistyczna enumeracja dokonuje się w dychotomicznej przestrzeni ustanawiającej antagonizm między sektorami panującymi a ludowymi, przy czym tożsamość ich obu konstruowana jest przez wyliczanie ich konstytutywnych sektorów klasowych” (s. 68); „Logika hegemonii jako logika powiązania i przygodności poczęła określać i warunkować samą tożsamość hegemonicznych podmiotów” (s. 94); „Niedające się znieść napięcie między wnętrzem a zewnątrz stanowi warunek wszelkiej praktyki społecznej: konieczność istnieć jedynie jako częściowe ograniczenie pola przygodności” (s. 119); „Znak jest nazwą pęknięcia, rozszczepienia niemożliwości zszycia znaczonego ze znaczącym” (s. 121) - i tak dalej.

przesłanek do wniosków: w tym wypadku wnioski w większości mają formę arbitralnych definicji luźno związanych z tym, co je poprzedza⁷.

Inna sprawa, to adekwatność proponowanego przez Laclau i Mouffe obrazu społeczeństwa. Jak wspomniałem, wiele elementów przedstawionego opisu stanowi po prostu pojęciowe konsekwencje zastosowanego języka, dla których często trudno znaleźć jakieś konkretne desygnaty (mamy tu do czynienia ze specyficzną ontologizacją terminologii, czego sami autorzy chyba nie do końca są świadomi, nie odróżniają bowiem analiz prowadzonych w perspektywie przedmiotowej czy materialnej od syntaktycznych metaanaliz). Można jednak na pewnym ogólnym poziomie próbować oceniać wartość całej tej charakterystyki poprzez konfrontację jej z rzeczywistością. W takiej sytuacji należałoby zwrócić uwagę na kilka kwestii. Przede wszystkim proponowany opis rzeczywistości społecznych za pomocą terminów takich, jak otwartość, brak centrum, niestabilność itp. nie jest niczym nowym czy oryginalnym, lecz raczej powiela pewną istniejącą w ostatnich kilkudziesięciu latach tendencję do traktowania zjawisk społecznych w sposób „systemowy” czy „sieciowy” (na takie charakterystyki można natknąć się m.in. u Tofflera, Castellsa czy Dahrendorfa). Jako ogólny obraz jest to więc do przyjęcia, problem polega jednak na tym, co z tego wynika w szczegółach i w jaki sposób użyte pojęcia pozwalają zrozumieć pewne konkretne zjawiska, których nie pozwalały zrozumieć czy nawet skonceptualizować terminy przeciwne - a więc takiej jak centrum, stabilność, domknięcie itd. I tutaj pojawia się problem, związany ze wspomnianą już wcześniej notoryczną nieprecyzyjnością wywodów autorów *Hegemonii...*, polegający na tym, że trudno przełożyć ich abstrakcje na rzeczywistość. Nieliczne przykłady, mające obrazować to, jak stworzony przez nich model „pracuje” w praktyce, swoją nieporadnością przypominają Engelsowskie próby zobrazowania logiki dialektycznej przykładami z życia codziennego ludzi i motyli.

⁷ Biorąc pod uwagę brak zdefiniowania podstawowych terminów - o czym pisze w dalszej części tekstu - większość twierdzeń z *Hegemonii...* ma w gruncie rzeczy formę arbitralnych deklaracji, ewentualnie zdań analitycznych opartych na rozbiórce przyjętych wcześniej „pewników” (np. definicji hegemonii, „powiązania” czy dyskursu).

Zresztą nieporadność ta widoczna jest niemal zawsze, kiedy autorzy próbują formułować jakieś opinie dotyczące nie pojęć, lecz rzeczywistości. Odniosę się tu tylko do dwóch przykładów. Pierwsza rzecz, to kwestie ekonomiczne. Można odnieść wrażenie, że wykazawszy błędność marksistowskiego determinizmu ekonomicznego, autorzy w ogóle uznali ekonomię za czynnik społecznie nieistotny i niegodny uwagi. Dlatego też w całej książce nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie, jak się cały ten model wiąże ze sferą gospodarki, jaka jest rola rynku (bądź centralnego planowania) w konstytuowaniu praktyk hegemonicznych, ani też jak wyglądać miałyby gospodarka w postulowanym socjalistycznym świecie urzeczywistniającym pełnię demokracji. Zamiast tego, znajdujemy jedynie ogólnikowe opisy zjawisk gospodarczych dokonywane za pomocą komunałów w rodzaju „imperialistyczny wyzysk”, „logika kapitalistycznej akumulacji”, „władza kapitału” *etc.*, co pozwala domniemywać, że przynajmniej pod tym względem autorzy raczej nie uwolnili się od prymitywnego marksizmu. Zresztą jest nawet gorzej, gdyż, z uwagi na swój ekonomizm, klasyczni marksistowscy, czy, szerzej, lewicowi ekonomiści podejmowali przynajmniej polemikę z ekonomią wolnego rynku - przykładem niech będzie dyskusja Oskara Langego z von Misesem - tutaj natomiast mamy do czynienia albo z lekceważeniem, albo ignorancją.

Drugi przykład, związany z kwestią biurokracji, jest bardziej szczegółowy, jednak doskonale obrazuje specyficzną dla autorów dezynwolturę, jeśli chodzi o możliwość powiązania ich wywodów z rzeczywistością. Zwracają oni, zresztą słusznie, uwagę na to, że traktowanie państwa jako czynnika demokratyzującego, a więc wyrównującego istniejące nierówności, prowadzi do upolitycznienia sfer dotychczas traktowanych jako prywatne i poddania ich biurokratycznej kontroli, co wywołuje reakcję sprzeciwu u jednostek, których wolność w ten sposób zostaje ograniczona. Krytykując (w pewnej mierze) ową sytuację, a także konstatując, że na wykorzystaniu owego sprzeciwu zbudowali swoje polityczne zwycięstwo neokonserwatyści, autorzy jednocześnie proponują takie rozwiązania, które w oczywisty sposób ową biurokratyczną kontrolę rozszerzają i wzmacniają, w jeszcze większym stopniu ograniczając indywidualną wolność, co na płaszczyźnie politycznej musi

- zgodnie z wcześniejszą diagnozą - prowadzić do rezultatów przeciwnych do oczekiwanych⁸. Na pytanie, w jaki sposób rozszerzając proces demokratyzacji i angażując państwo do pełnienia kolejnych nowych funkcji regulacyjnych i interwencyjnych można zarazem uniknąć biurokratyzacji, nie znajdujemy odpowiedzi. Co więcej, samo takie pytanie w ogóle nie zostaje postawione, co znów wywołuje u czytelnika pewne zakłopotanie: czy chodzi tu o lekceważenie, czy też o ignorancję? I w ten sposób zbudowana jest cała ta konstrukcja: na ogólnym poziomie znajdujemy dość banalne konstatacje, z którymi od biedy można się zgodzić, jeśli jednak zejdziemy niżej, w poszukiwaniu konkretów, ewentualne wyjaśnienie znów odsyła do ogólnego poziomu.

Papierowa rewolucja. Wszystko to jednak, jak wspomniałem, być może byłoby istotne w wypadku teorii roszczącej sobie prawo (i ograniczonej) do opisu rzeczywistości; jednak w wypadku książki Laclau i Mouffe, podobnie jak w niemal całej tradycji marksistowskiej, teoria jest tylko momentem pośrednim między celami i sposobami ich realizacji, a jej zadaniem jest przede wszystkim formułować reguły politycznego działania. Dlatego też, z tego punktu widzenia, na pytanie, dlaczego wybrany został lingwistyczny model do opisu zjawisk społecznych, można by odpowiedzieć po prostu, że tylko on umożliwiał zadowalające i przekonujące zarysowanie politycznego projektu, pozwalające przy tym pogodzić wnioski wyciągnięte z obserwacji przemian zachodzących we współczesnych społeczeństwach z owym ulotnym *czymś*, co pozostało z koncepcji Marksa po odrzuceniu jej fundamentów. Ów projekt polityczny zaś można określić mniej więcej tak: należy walczyć z opartą na „relacjach podporządkowania” nierównością poprzez poszerzanie „rewolucji demokratycznej” za pomocą konsolidacji rozmaitych „ruchów emancypacyjnych”. Chodzi o skonstruowanie „nowej wyobraźni politycznej, radykalnie wolnościowej i emancypacyjnej oraz nieskończenie bardziej ambitnej pod względem celów niż wyobraźnia klasycznej lewicy”⁹, a więc o „skonstruowanie odmiennego systemu równoważności, opierającego podział społeczny na nowej podstawie”, co nie oznacza „odrzucenia ideologii liberalno-demokratycznej, lecz przeciwnie - jej

⁸ Por. *Ibid.*, s. 170-171.

⁹ *Ibid.*, s. 160.

pogłębienie i rozwinięcie w kierunku radykalnej i pluralistycznej demokracji”, a więc „poszerzenie pola walk demokratycznych w taki sposób, aby objęło ono całość społeczeństwa obywatelskiego i państwa”¹⁰, co prowadzić ma do „urzeczywistnienia różnych elementów klasycznego ideału socjalizmu, który wymaga oczywiście poszerzenia i rewizji”¹¹.

I tu dochodzimy do zasadniczego problemu związanego z projektem Laclau i Mouffe. Wiemy już mniej więcej, że rzeczywistość społeczna jest pozbawionym centrum, otwartym i nieokreślonym zespołem zjawisk o charakterze antagonistycznym, nad którymi nadbudowywane są praktyki hegemonii; wiemy też, że w obecnej sytuacji należy konsolidować rozmaite działania oporu wobec istniejącej liberalno-konserwatywnej hegemonii i ustanawiać „równoważnościowe powiązanie między antyracyzmem, antyseksizmem i antykapitalizmem”¹², że należy walczyć o coraz większą demokratyzację i równość nawet kosztem wolności¹³ itd. Powstaje jednak podstawowe pytanie: dlaczego? Dlaczego mamy tak właśnie postępować, w jakim celu mamy to wszystko robić, co chcemy w ten sposób osiągnąć? Przedstawiona teoria uzasadnienia takiego nie zawiera, opisuje jedynie w ogólnikowy sposób strukturę społeczną i stwierdza, jakie działania musimy podjąć, jeśli chcemy np. zastąpić istniejące praktyki hegemoniczne innymi. Ale dlaczego mielibyśmy chcieć je zastąpić? Przeglądając *Hegemonię*... w poszukiwaniu odpowiedzi, można znaleźć jedynie uzasadnienia, w których znów twierdzi się, że takie działania są „postępowe”, że chodzi o „zbudowanie bardziej wolnego, demokratycznego i egalitarnego świata”¹⁴, że walczymy o „radykalną, wolnościową i pluralistyczną demokrację”¹⁵ i urzeczywistnienie bliżej nieokreślonego „ideału socjalizmu”. Te ogólniki jednak nie wystarczają, skoro bowiem filozoficzna teoria ma nie tylko opisywać świat, ale także służyć jego zmianie, w takim razie musi również umieć odpo-

¹⁰ Ibid., s. 185-186.

¹¹ Ibid., s. 302.

¹² Ibid., s. 191.

¹³ „W przypadku walk feministycznych państwo okazuje się istotnym narzędziem, z którego pomocą, często wbrew społeczeństwu obywatelskiemu, dokonać można postępowych zmian legislacyjnych w zakresie przeciwdziałania seksizmowi” (ibid., s. 189).

¹⁴ Ibid., s. 3.

¹⁵ Ibid., s. 6.

wiedzieć na typowe filozoficzne pytanie: dlaczego? W imię jakiego dobra - ogólnego bądź konkretnego - mamy podjąć proponowane działania? Dlaczego powinniśmy dążyć do hegemoni dyskursu socjalistycznego, dlaczego mamy walczyć o „radykalną i pluralistyczną demokrację”? Na te pytania należałoby odpowiedzieć w sposób filozoficzny - albo odwołując się do jakiejś istniejącej teorii wartości, albo samemu ją tworząc, tak, jak to zrobił Marks, uzasadniając konieczność dążenia do komunizmu w ramach własnej historiozofii. U Laclau i Mouffe jednak nic takiego nie znajdujemy. Na zasadnicze filozoficzne pytania mają oni jedynie odpowiedź złożoną z politycznych ogólników: walczymy o socjalizm, o demokrację, o równość, o prawa i tak dalej. A dlaczego mamy walczyć o socjalizm? Bo gwarantuje on radykalną demokrację. A po co nam radykalna demokracja? Gdyż w niej możliwa jest pełna równość. A po cóż nam pełna równość? Gdyż umożliwia ona urzeczywistnienie ideału socjalizmu. Nic poza tym nie znajdziemy¹⁶.

Podsumowanie. *Hegemonia...*, pomimo zawartej w niej krytyki Marksa, wpisuje się w tradycję marksistowskiego podejścia do roli filozofii i polityki, w której zadaniem tej pierwszej jest dostarczyć programu dla drugiej. Pod tym względem Laclau i Mouffe różnią się od filozofa z Trewiru jedynie co do szczegółów, nie zaś istoty: on konstruuje swoją teorię za pomocą języka dziewiętnastowiecznej ekonomii, oni używają języka zaczerpniętego ze strukturalnej lingwistyki. Poza tym wspólny jest im specyficzny scjentyzm - przekonanie, że polityczna praktyka potrzebuje teoretycznej, „naukowej” podbudowy, że bez teorii ludzie poruszają się w polityce jak dzieci we mgle (taką opinię miał Marks o związkowcach, gardząc nimi za ich praktyczne, nie zaś teoretyczne podejście do polityki, które kazało im sceptycznie patrzeć na propozycję globalnej rewolucji). Owa potrzeba naukowości, której wyrazem u

¹⁶ Zresztą w całej książce można wskazać mnóstwo takich pozorów rozumowania. Czytamy np., że „postulat równości jest niewystarczający i musi zostać zrównoważony postulatem wolności, co dopiero pozwoli nam mówić o radykalnej i pluralistycznej demokracji” (s. 193), jednak autorom nawet nie przyjdzie do głowy, aby zapoznać czytelnika ze sposobem, w jaki rozumieją owe pojęcia wolności i równości, kluczowe dla całej filozofii polityki. Klasyczny problem relacji pomiędzy wolnością a równością ogranicza się tu do stwierdzenia, że ich polityczny projekt wymaga połączenia obu. Zupełnie nie kłopotzą się tym, jak takie połączenie miałyby wyglądać.

Marksa i jego komentatorów są stałe zapewnienia o tym, jak bardzo naukową nauką jest to, co robią, obecna jest także w *Hegemonii*... Co prawda nie zostaje ona wyrażona wprost, lecz wyczuwamy ją w samym pompatycznym stylu, sugerującym czytelnikowi, że oto ma do czynienia z twierdzeniami będącymi wynikiem długich i ścisłych analiz, podczas gdy w rzeczywistości musi ścierać się z chaosem pojęciowym i przedzierać przez komunały ubrane w hermetyczny żargon. Epatowanie niby-naukową stylistyką (co zresztą było powszechną u strukturalistów cechą, wynikającą z prób uczynienia zadość pozytywistycznym postulatom i nadania naukom humanistycznym ścisłości)¹⁷ w pewnym sensie służy oszołomieniu czytelnika i wywołania u niego stanu pokory i szacunku w obliczu zimnej, niepodważalnej logiki wywodów. Teoria pełni tu bowiem również funkcję retoryczną: jej rzekoma naukowość ma być argumentem na rzecz przyjęcia wcale nie oczywistych projektów działania jako jedynych możliwych i słusznych w obecnej sytuacji. Dlatego też, jak wspomniałem, zamiast metod strukturalistycznych można by z powodzeniem zastosować inne, np. teorię gier albo funkcjonalizm, o ile na poziomie werbalnym dałoby się ich użyć jako uzasadnienia takiej a nie innej praktyki politycznej.

Jednak, jak wspomniałem, największą słabością *Hegemonii* jest to, że cały ów projekt nie ma innego umocowania niż owo retoryczne, pseudo-naukowe rusztowanie. W przeciwieństwie do Marksa, którego błędy autorzy chętnie puentują, zapomnieli oni o tym, że skoro ich teoria filozoficzna ma pełnić nie tylko rolę deskryptywną, ale również formułować pewne polityczne diagnozy i sugerować konkretne działania, trzeba to jakoś uzasadnić, choćby miało to być banalne odwołanie się do szczęścia ludzkości. U Marksa teoria dyktująca polityczną praktykę wspiera się na pewnych filozoficznych rozstrzygnięciach - dotyczących

¹⁷ Warto zwrócić tu uwagę na pewien paradoks, polegający na tym, że humaniści chcący zbliżyć swoje wywody do ścisłości, powiedzmy, fizyków, zwykle używają nadmiaru niejasnych, nieprecyzyjnych pojęć, eklektycznie czerpanych z nauk ścisłych, podczas gdy faktyczną jasność można uzyskać po prostu starając się wyrazić rzeczy za pomocą prostych słów, dokładnie tak, jak próbowali postępować wielcy fizycy w rodzaju Feynmanna, którego wykłady właśnie dlatego cieszyły się popularnością, że potrafił przedstawić skomplikowane rzeczy w sposób klarowny, prosty i przejrzysty. Niestety, humanistyka o roszczeniach do ścisłości uzyskuje zazwyczaj tyle, że potrafi przedstawić rzeczy proste w sposób mętny i skomplikowany.

natury człowieka i wolności, charakteru zniewolenia, relacji między bytem a świadomością - co pozwala ustalić pewien horyzont wartości. Teoria ta ma swoje wady i można całkowicie ją odrzucać, znajdując w tym celu dobre argumenty antropologiczne, epistemologiczne, metodologiczne, aksjologiczne czy po prostu ekonomiczne, jednak przynajmniej pojawia się jako punkt odniesienia i przedmiot możliwej dyskusji. Natomiast u Laclau i Mouffe w ogóle z czymś takim się nie spotykamy. Zadziwiające jest to, że powracające w całej książce pojęcia równości czy demokracji w ogóle nie zostają wsparte jakąś choćby szcątkową antropologią, tak, jakby z szacunku dla strukturalistycznych mistrzów autorzy uznali, że wszelkie rozważania dotyczące „podmiotu” czy „człowieka”, jego potrzeb, interesów i celów niebezpiecznie zahaczałyby o „humanizm”, który byłby świadectwem „nienaukowości” ich propozycji. W rezultacie dostajemy intelektualną wydmuszkę: teoretyczną skorupkę pokrytą szlachkiem zaangażowania. Z politycznego punktu widzenia to i tak za dużo - takie same postulaty można formułować bez uciekania się do mętnych uzasadnień - z filozoficznego jednak zdecydowanie zbyt mało, gdyż podstawowe pytanie brzmi: dlaczego, w imię jakich wartości mamy postępować tak, a nie inaczej, dlaczego ten, a nie inny wybór polityczny będzie lepszy?

Summary

My comments are focused on the theory of hegemony presented in middle 80. by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. I try to prove that this conception is weak both from philosophical and political point of view. It lacks ethical grounds and fails in methodology. I show that Laclau's and Mouffe's theory is some kind of theoretical humbug based on hermetical poststructuralist rhetoric and quasi-religious for Marx.

ADRIAN KUŹNIAR
Uniwersytet Warszawski

NATURALIZM METAETYCZNY A WYJAŚNIENIA PROCESÓW SPOŁECZNO-POLITYCZNYCH

I. Wprowadzenie. Stworzona przez Petera Railtona teoria stanowi niezwykle interesujący i nowatorski przykład systemu metaetycznego realizmu naturalistycznego, czy też, stosując obecnie rozpowszechnioną terminologię, metaetycznego deskrytywizmu w wersji naturalistycznej¹. W jej konstrukcji Railton wychodzi od metodologicznej zasady, według której uzasadnioną teorią metaetyczną jest jedynie taka teoria, która znajduje odpowiednie potwierdzenie empiryczne. W następnym kroku stara się on ugruntować faworyzowaną przez siebie wersję naturalizmu poprzez wykazanie, że postulowane przez tę teorię fakty moralne pełnią istotną rolę w aposteriorycznym wyjaśnianiu ważnych treści naszego doświadczenia. Przez to teza o istnieniu rzeczywistości aksjologicznej staje się tezą epistemologicznie racjonalną, a przynajmniej w tym samym stopniu racjonalną, co np. teza o istnieniu świata zewnętrznego [zob. s. 171-172]. Co szczególnie ważne, zjawiskami, które metaetyczna teoria Railtona ma wyjaśniać, a niektóre z nich nawet przewidywać, są doniosłe procesy społeczne i polityczne. Tak więc, autor stara się, z jednej strony, dostarczyć filozofii moralności uzasadnioną teorię, określającą zarówno treść sądów moralnych, jak i postulującą istnienie obiektywnej rzeczywistości aksjologicznej, zaś z drugiej, zaopatrzyć nauki społeczne i polityczne w empirycznie adekwatną teorię wyjaśniającą.

Poniżej przedstawię naczelne tezy i argumenty, jakie składają się na pogląd będący przedmiotem mojego zainteresowania w tym artykule. W

¹ Zob. P. Railton: *Moral Realism*. "The Philosophical Review", XCV, 2/1986, s. 163-207. Wszystkie odnośniki do poszczególnych fragmentów tego tekstu będą umieszczane w nawiasach w tekście artykułu.

dalszej kolejności poddam omówioną koncepcję krytycznej analizie. W jej toku zakwestionuję zasadność twierdzenia, jakoby system proponowany przez Railtona posiadał status adekwatnej teorii metaetycznej. Rozważania te w pełni ukażą trudności, z jakimi musi się zmierzyć każda próba fundamentalnego i ścisłego powiązania filozofii moralności z naukami społecznymi.

II. Teoria metaetyczna Petera Railtona. Zasadniczą część swoich wywodów Railton rozpoczyna od realistycznego ujęcia wartości pozamoralnej: czegoś dla kogoś pożądanego lub dla niego dobrego. W tym kontekście wprowadza pojęcie *subiektywnego interesu* (*subjective interest*): *x jest subiektywnym interesem osoby y*, jeśli *y* chce *x-a*; *y* chce zaś *x-a*, jeśli *x* wywołuje w *y* pozytywny stosunek lub skłonność (niekoniecznie o świadomym charakterze) [zob. s. 173].

Kolejną kategorią jest kategoria *obiektywnego interesu* (lub ściślej, *zobiektywizowanego interesu subiektywnego*). Uzasadnieniem dla posługiwania się nią są sytuacje, w których pewne rzeczy stają się, albo nie są naszym subiektywnym interesem m.in. dlatego, że nie posiadamy o nich, o ich konsekwencjach, o sobie, własnych preferencjach i o całym świecie dostatecznej wiedzy. Tak więc *x stanowi obiektywny interes osoby y*, jeśli osoba *y+*, różniąc się od osoby *y* jedynie własnością posiadania nieograniczonej wiedzy i nieograniczonej władzy wyobraźni, chciałaby, aby *x* stanowiło subiektywny interes *y-a* [zob. s. 173-174]. W końcu: *x jest pozamoralnym dobrem dla osoby y* zawsze i tylko wtedy, gdy *x* stanowi obiektywny interes osoby *y* [zob. s. 176]. Dodatkowo zaś: *x jest wewnętrznym dobrem pozamoralnym dla osoby y* wtedy i tylko wtedy, gdy *x* stanowi obiektywny interes osoby *y*, określany bez odniesienia do jakichkolwiek innych jej obiektywnych interesów [zob. s. 178]. Jak poucza nas o tym doświadczenie i refleksja, tak pojętym wewnętrznym dobrem pozamoralnym będzie w przeważającej liczbie przypadków fizyczny i psychiczny dobrostan (*well-being*); to jego właśnie osiągnięcie jest głównym pragnieniem większości ludzi, pragnieniem, które nie ulega zmianie w procesie dokonywanej przez jednostkę akumulacji relewantnej wiedzy [zob. s. 178-179].

Railton utrzymuje, że obiektywne interesy ludzi posiadają funkcję zarówno wyjaśniającą, jak i predykcyjną. Ponieważ, jak zostało to za-

znaczone, powszechnym ludzkim dążeniem jest dążenie do fizycznego i psychicznego dobrostanu, więc obiektywny (niewewnętrzny) interes jednostek często będzie polegał na pragnieniu pragnienia odpowiednich środków do realizacji tego celu. Stąd zaś stopień zbieżności pomiędzy którymiś subiektywnymi i obiektywnymi interesami będzie pozwalał na wyjaśnienie poziomu satysfakcji, jaką dana osoba czerpie z życia [zob. s. 178-179], Ponadto, obiektywne interesy jednostek są w stanie wyjaśniać historię zmian ich interesów subiektywnych. Jednostki w zderzeniu ze swoim otoczeniem będą drogą pozytywnych i negatywnych skojarzeń wzmacniać lub osłabiać i modyfikować swoje pragnienia konstytuujące ich interesy subiektywne. Bardzo często ten mechanizm uczenia się będzie prowadził do konstytucji pragnień, które skądinąd stanowią danej jednostki interesy obiektywne. Zatem na pytanie, dlaczego u danej osoby interes subiektywny x_1 uległ zmianie na x_2 , będziemy mogli udzielić następującej odpowiedzi: ponieważ x_2 jest bliższy interesowi obiektywnemu rozpatrywanej jednostki niż ma to miejsce w przypadku interesu x_1 [zob. s. 179-182],

Pośród możliwych przewidywań dostępnych w oparciu o kategorię interesu obiektywnego, autor wymienia m.in. takie jak to, że poszczególne jednostki, przy pozostałych warunkach niezmiennych, będą lepiej niż ktokolwiek inny znały własne interesy, lub to, że osoby o podobnych osobistych i społecznych charakterystykach będą ceniły podobne rzeczy. W dalszej części swoich wywodów Railton przechodzi do sfery norm moralnych. Normy te, mówiące nam o tym, co być **powinno**, interpretuje jako takie, które w istocie mówią o tym, co **jest** [zob. s. 185]. Dzięki temu ich funkcja eksplanacyjna staje się przynajmniej teoretycznie możliwa. Jego propozycja brzmi następująco:

Możemy zatem powiedzieć, że normy moralne odzwierciedlają pewien rodzaj racjonalności, racjonalności rozpatrywanej nie z punktu widzenia jakiegokolwiek konkretnej jednostki, lecz z takiego punktu widzenia, który można byłoby nazwać społecznym [s. 190]².

² Zaznaczmy, że Railton posługuje się instrumentalistyczną, charakterystyczną dla Hume'a koncepcją racjonalności. Stąd też, gdy pisze o czymś jako racjonalnym z punktu widzenia konkretnej jednostki, to ma na myśli coś, co stanowi efektywny środek realizacji subiektywnego lub obiektywnego interesu jednostki [zob. s. 186-188],

Ów społeczny punkt widzenia jest traktowany jako ekwiwalent tradycyjnego punktu widzenia moralności, a więc jako taki, który jest (...) *bezwzględny i w równym stopniu zainteresowany wszystkimi, których [dane działanie - przyp. A. K.] może potencjalnie dotyczyć* [s. 189]. Kryterium moralnej słuszności jest więc konstytuowane przez pojęcie społecznej racjonalności. Społecznie racjonalne jest natomiast to, co zostałoby zaaprobowane w okolicznościach, w których obiektywne interesy wszystkich, których rozstrzygnięcie danej kwestii w jakikolwiek sposób by dotknęło, zostały w równym stopniu wzięte pod uwagę.

Aby zilustrować pomysł Railtona, rozpatrzmy przykład, w którym zapytujemy o moralnie słuszny system podatku dochodowego. Przyjmijmy realistycznie, że grupa bogatszych obywateli posiada subiektywny interes utrzymania jednego, liniowego, niskiego podatku dochodowego, powiedzmy, w wysokości 15% dla wszystkich, niezależnie od poziomu osiąganego dochodu. Z kolei subiektywnym interesem biedniejszej części społeczeństwa jest progresywny podatek, z najwyższą stawką 50% dla najlepiej zarabiających. Rozważmy teraz interesy obiektywne obydwu grup. Z jednej strony, bogatsi obywatele muszą wziąć pod uwagę, że zbyt niskie podatki i spowodowane przez nie ubóstwo dużej części społeczeństwa oraz związane z nim niedostatki mogą doprowadzić do zawiści, niepokojów, a w końcu krwawej rewolucji, w wyniku której sami bogacze poniosą ogromne straty. Straty te byłyby znacznie większe aniżeli te, które ponieśliby, gdyby, założmy, ustanowić podatek progresywny ze stawką 30% dla najlepiej sytuowanych. Z kolei biedni muszą zważyć fakt, że przy stawce 50% w systemie zniknie zachęta w postaci nadziei osiągnięcia znacznego zysku, nadziei, która pobudza zwykle ludzi do przedsięwzięć gospodarczych. W warunkach zastoju gospodarczego wszystkim zaś będzie żyło się nie najlepiej. W szczególności biedni będą mieli się wówczas o wiele gorzej niż wtedy, gdyby obniżyli nieco swoje oczekiwania i nie domagali się stawki przekraczającej 40%, lecz za to zachowali w ustroju gospodarczym właściwe kapitalizmowi atrakcje. Widzimy zatem, że interesem obiektywnym bogatych jest stawka trzydziesto-, zaś biednych czterdziestoprocentowa. Innymi słowy: doskonale poinformowany biedny oby-

watel pragnąłby, aby jego gorzej poinformowany odpowiednik pragnął 40% podatku dla najbogatszych, a nie 50%, zaś doskonale poinformowany bogaty obywatel pragnąłby, aby jego gorzej poinformowany odpowiednik pragnął dla siebie 30%, nie zaś 15% podatku. Która jednak z tych propozycji jest moralnie słuszna? Otóż moralność wymaga od nas niedyskryminującego nikogo wzięcia pod uwagę obydwu scharakteryzowanych powyżej interesów obiektywnych. Moralnie słuszne będzie to rozwiązanie, które wybiorą zainteresowane jednostki, stawiając się kolejno w sytuacji biednego i bogatego, i pytając siebie, czy bardziej zależałoby im na 40% podatku, gdyby byli tymi pierwszymi, czy na 30%, gdyby byli tymi drugimi. Cokolwiek wybiorą w takich okolicznościach, będzie to, według koncepcji Railtona, moralnie słuszne. W rozważanym przypadku wiarygodnym jest przypuszczenie, że nie znając swego faktycznego miejsca w społeczeństwie, wszyscy jego obywatele wybraliby podatek postulowany przez biednych.

Autor omawianej teorii utrzymuje, że tak rozumiane pojęcie *moralnej słuszności* będzie w stanie pełnić analogiczne funkcje wyjaśniające, jak pojęcie *pozamoralnego dobra*. Stąd więc niestabilność danego układu społeczno-politycznego oraz niezadowolenie określonych warstw tego społeczeństwa, biorące się z obecnej w jego ramach hierarchii, organizacji produkcji lub sytuacji prawnej poszczególnych grup obywateli, daje się wyjaśnić poprzez odwołanie do rozbieżności pomiędzy tym, co głoszą normy społecznej racjonalności, a więc tym, co moralnie słuszne, a tym, co w praktyce urzeczywistnione. Związane z tą rozbieżnością zjawiska mogą potencjalnie prowadzić do głębokich zmian społecznych i politycznych, których kierunek ponownie będzie w stanie wyjaśnić zaprezentowana teoria. Zmiany te będą bowiem dążyć do realizacji stanów rzeczy zgodnych z ideałem moralnej słuszności. Oczywiście to, czy faktycznie do osiągnięcia tego ostatniego doprowadzą, a jeśli tak, to w jakim tempie, zależy od bardzo wielu pozostałych cech społecznego środowiska (np. poziomu wykształcenia członków uciskanych grup, istnienia warunków do ich mobilizacji, stopnia represyjności aparatu państwowego itp.) [zob. s. 191].

Co więcej, wyjaśnienia oparte na tym, co społecznie racjonalne, nie dadzą się zastąpić wyjaśnieniami posługującymi się **przekonaniami**

członków społeczeństwa o tym, co racjonalne. Według przykładu podanego przez autora, osoby należące do danego społeczeństwa mogą być przekonane, że jest ono sprawiedliwe. Niemniej, istniejące w tym społeczeństwie warunki mogą, poza świadomością jego członków, prowadzić do zjawisk alienacyjnych i postępującej demoralizacji, które dopiero w dalszej kolejności doprowadzą do modyfikacji przekonań ludzi o sprawiedliwości stosunków, w których żyją. W związku z tym, częścią wyjaśnienia zaistniałej zmiany w sferze przekonań będą fakty o stopniu rozbieżności między tym, co racjonalne a tym, co w praktyce zrealizowane [zob. s. 192]. Podobnie, w świadomym dążeniu do zmian nie musi wcale występować pragnienie uczynienia z danego układu społecznego rzeczywistości bardziej racjonalnej i moralnie wzniosłej. Niejednokrotnie faktycznemu zbliżeniu się do takiego stanu rzeczy towarzyszą bardzo egoistyczne motywy i partykularne postulaty [zob. s. 193].

Historia obfituje w przykłady walki marginalizowanych i wykluczonych grup o swoje prawa, walki, którą, według Railtona, wyjaśnia właśnie jego koncepcja. Wymieńmy tu chociażby upadek feudalizmu, zniesienie niewolnictwa, walkę o religijną tolerancję, o prawa kobiet, czy mniejszości seksualnych. Nie znaczy to jednak, że teoria Railtona zakłada stały, uniwersalny, moralny postęp ludzkości. Często bowiem brakuje odpowiednich warunków do ujawnienia się postępowych tendencji, zaś w innych okolicznościach spotykają się one z przytłaczającą kontrą ze strony grup uprzywilejowanych. Nie sposób więc z góry przewidzieć, czy ludzkość osiągnie kiedykolwiek stan moralnego ideału. System Railtona ma jedynie wyjaśniać te przypadki, w których zbliżenie takie się dokonało [zob. s. 194-195]. Pozwala także na sformułowanie ogólnego przewidywania w brzmieniu: (...) *na przestrzeni czasu i w pewnych warunkach bardziej niż w innych powinniśmy spodziewać się tendencji prowadzącej w stronę praktyk lepiej spełniających kryterium racjonalności* [s. 196-197].

III. Analiza krytyczna. Ogólnie podchodząc do tematu, propozycję przedłożoną przez Railtona można poddać analizie wychodząc z trzech narzucających się perspektyw:

(1) perspektywy metodologicznej: w jej ramach należy zbadać, czy wyjaśnienia dostarczane przez teorię społecznej racjonalności satysfak-

cjonują pewne formalne i materialne kryteria nakładane na autentyczne wyjaśnienia naukowe;

(2) perspektywy metaetycznej: w tym kontekście trzeba ustalić, czy oferowana przez Railtona empiryczna teoria naukowa w istocie zasługuje na miano adekwatnej teorii metaetycznej;

(3) perspektywy etyki normatywnej: w tej perspektywie należy przyjrzeć się konsekwencjom stanowiska Railtona w dziedzinie konkretnych normatywnych sądów moralnych, jakie za sobą pociąga, i ustalić, czy nie jest przypadkiem tak, że konsekwencje te nie zgadzają się w pewnych przypadkach z naszymi podstawowymi intuicjami moralnymi, a także, jak można przypuszczać, z intuicjami samego autora.

Nie ulega wątpliwości, że wyczerpujące omówienie diskutowanego tematu we wszystkich wyszczególnionych perspektywach daleko wykracza poza objętość niniejszego artykułu. W związku z tym stoję przed koniecznością zawężenia pola rozważań. Przede wszystkim skupię się na perspektywie metaetycznej i z oferowanego przez nią punktu widzenia zanalizuję koncepcję bronioną przez Railtona. Zatrzymam się również przy perspektywie etyki normatywnej, gdzie wydobęde na powierzchnię problematyczność normatywnych konsekwencji rozpatrywanej teorii. Perspektywę metodologiczną natomiast pominię. Niech mi będzie wolno przy tym podkreślić, że jakkolwiek wynik rozważań prowadzonych w nakreślonych przez nią ramach nie jest w stanie podważyć rezultatów badawczych, jakie osiągnę na gruncie pozostałych dwóch.

1. Perspektywa metaetyczna. Obok wielu innych swoich cech, język moralności jest wyraźnie związany ze sferą działania, posiada uwydatniony aspekt praktyczny, co jednoznacznie wskazuje na rolę moralności w kierowaniu ludzkim postępowaniem. Kluczowym pytaniem z dziedziny moralności jest jedno z trzech fundamentalnych pytań zadanych przez Kanta: *Co powinienem czynić?*³. Zdania zaliczane do wypowiedzi moralnych zawsze stanowią odpowiedź na tak sformułowane pytanie. To ściśle powiązanie twierdzeń zawierające predykaty moralne z **preskryptywnym** wymiarem moralności oddaje w skrótowej formie zasada synterezy: *bonum est faciendum, malum vitandum* (*dobro należy czynić, a zła unikać*). Jest analitycznym fałszem przypuszczenie, że do-

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Kęty A805.

bra, przynajmniej *prima facie*, nie należy realizować, zaś zło trzeba promować, choć kwestią otwartą może pozostawać to, jakie działania lub stany rzeczy należy uznać za dobre, a przez to wymagające urzęczywistnienia, a jakie za złe, czyli takie, którym należy zapobiegać. Zatem:

(1a)

" x [(akt x jest moralnie dobry /słuszny/) => (*prima facie* czyń x! /*prima facie* powinno się czynić x!)]

(1b)

" x [(akt x jest moralnie zły /niesłuszny/) => (*prima facie* nie czyń x! /*prima facie* nie powinno się czynić x!)]

Żadna naturalistyczna teoria metaetyczna nie jest w stanie zapewnić sferze moralności ścisłego, analitycznego związku ze sferą praktycznego działania - żadna więc z tych teorii nie sankcjonuje własności preskryptywności. Na mocy naturalistycznych ujęć z twierdzeń zawierających predykaty moralne nie wynikają żadne imperatywy. Bywa tak, jak ma to miejsce właśnie w przypadku koncepcji Railtona, że wynikają z nich zdania o powinnościach, ale ponieważ te ostatnie są (i muszą być, jeśli mają wynikać z tych pierwszych) jedynie zdaniami o pewnych faktach, więc także one nie łączą się w żaden bezpośredni sposób z wezwaniami do podejmowania konkretnych działań. Sugerowanie czegoś przeciwnego jest niczym innym, jak popełnianiem tej wersji błędu naturalistycznego, którą piętnował Dawid Hume⁴. Zatem również metaetyczna teoria Railtona nieuchronnie czyni z moralności domenę, którą Richard Hare określił mianem domeny *no i co z tego*⁵. Zauważmy, że aby naturaliści mogli ująć preskryptywność sądów moralnych, musieliby postulować własności, które, jak wyraża się John Mackie, zawierają w swojej ontycznej strukturze dziwaczny (*queer*) element *to-be-pursuedness* lub *not-*

⁴ Zob. D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa, 1963, t. II, s. 259-260.

⁵ R. M. Hare: *Moral Thinking. Its Level, Method and Point*. Oxford, Clarendon Press 1981, s. 71.

*to-be-doneness*⁶; kłopot w tym, że własności takich żadną miarą nie sposób zaliczyć w poczet naturalnych⁷.

Teoria Railtona nie jest także teorią, którą mogłaby nam wyjaśnić obecność kolejnej cechy dyskursu moralnego, jaką jest jego **internalizm**. Zgodnie ze stanowiskiem intemalistów, aby w ramach dyskursu moralnego przypisać danej osobie określone przekonania moralne, musi ona odczuwać w sobie motywację do praktycznej realizacji konkretnych działań. Posiadanie odpowiednich motywacji zyskuje status koniecznego warunku poprawnego posługiwania się predykatami moralnymi:

(2a)

" x " y [(osoba x sądzi, że y jest moralnie dobre /słuszne/) => (x posiada motyw do realizacji y)]

(2b)

" x " y [(osoba x sądzi, że y jest moralnie złe /niesłuszne/) => (x posiada motyw do zapobiegania y)]

Jednakże, w przeciwieństwie do własności preskryptywności, Railton odmawia uznania zasady internalizmu za analitycznie prawdziwą na gruncie języka moralności. Na poparcie swojego stanowiska przedkłada klasyczny argument łotra [zob, s. 168-169], Formułuje go opierając się na pojęciu *sprawiedliwości*. W ten sposób ułatwia sobie zadanie, gdyż wnioski z pola zajmowanego w dyskursie moralnym przez typ pojęć reprezentowanych przez termin *sprawiedliwość* (tzw. *thick concepts*) przenosi automatycznie w domenę rozważań o pojęciu *moralnej słuszności*. W związku z tym, że jego koncepcja dąży do naturalistycznej definicji tego ostatniego, argument łotra odtworzę właśnie w odniesieniu do niego, nie zaś w odniesieniu do pojęcia *sprawiedliwości*. Pozwoli mi to łatwiej ujawnić istotę błędu popełnianego przez Railtona, błędu, którym, choć w sposób trochę bardziej zamaskowany, również obciążona jest jego oryginalna analiza związana z pojęciem *sprawiedliwości*.

⁶ J. L. Mackie: *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Penguin Books 1977, s. 40.

⁷ Nawiązując do myśli G. E. Moore'a i w zgodzie z przyjętą konwencją, własnościami naturalnymi nazywam wszystkie i tylko takie własności, których badanie jest w zasadzie możliwe na gruncie racjonalnych teorii nauk empirycznych (por. G. E. Moore: *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press 1959, s. 40).

Otóż łotr może żyć w społeczeństwie, w którym powszechnie za moralnie słuszne uznaje się określone czyny, powiedzmy, troszczenie się o własne dzieci. Łotr bezbłędnie rozpoznaje, które z aktów popełnianych przez członków jego społeczeństwa można uznać za moralnie słuszne, a które za moralnie naganne. Jednak zarazem jest człowiekiem tak psychicznie skonstruowanym, że stwierdzenie moralnej słuszności dostarczenia pożywienia dla swego nieletniego potomstwa nie pociąga za sobą u niego żadnego, nawet najsłabszego motywu do tego, aby to pożywienie faktycznie dostarczyć. Ponieważ można nie mylić się w wydawaniu sądów moralnych, a jednocześnie nie wykazywać żadnych wolicjonalnych skłonności do działania pod ich wpływem, więc, konkluduje Railton, twierdzenie o posiadaniu przez dyskurs moralny własności internalizmu musi być fałszywe.

Internaliści zaprzeczają jednak, jakoby opisani bezwstydnicy formułowali autentyczne sądy moralne. Jedyne co czynią, to mechanicznie i bezrefleksyjnie powtarzają zdania uznawane przez innych, czy, jak określa to Richard Hare, używają ich w cudzysłowie. W tej ostatniej sytuacji:

(...) „*Powinienem zrobić X*” staje się w przybliżeniu równoważne zdaniu „*X jest wymagane, w celu dostosowania do. standardu, który ludzie zazwyczaj akceptują*”⁸.

Jednocześnie eksternaliści pozostają prawie całkowicie bezradni wobec zjawisk niezwykle charakterystycznych dla dyskursu moralnego. To one właśnie stanowią główne oparcie dla uznania zasady internalizmu za analitycznie prawdziwą. Jednym z głównych świadectw na rzecz posiadania przez język moralności własności intemalizmu jest zdziwienie, zakłopotanie, wrażenie zaistniałego nieporozumienia oraz potrzeba wyjaśnienia, z jakimi spotykamy się wówczas, gdy dana osoba, wygłaszając określone twierdzenia moralne, nie podejmuje w sprzyjających okolicznościach żadnych działań wspierających to, co w swoich enuncjacjach uznała za dobre i słuszne, lub zapobiegających temu, co proklamowała jako złe i niesłuszne. W takich sytuacjach uciekamy się do różnych hipotez wyjaśniających obserwowany rozdzźwięk: podejrzewamy m.in. nagłą zmianę zdania, konflikt moralny, słabą wolę, hipokryzję, chęć prowokowania, a w ostatecznej instancji także takie zakłócenia w *

⁸ R. M. Hare: *The Language of Morals*. Clarendon Press, Oxford 1952, s. 167.

procesie komunikacji, jak np. kłopoty ze słuchem lub wzrokiem odbiorcy komunikatu lub językową niekompetencję jego nadawcy. Gdyby jednak rację mieli ci eksternaliści, dla których związek między sądami moralnymi a motywacjami jednostek je wygłaszających pozostaje rzeczą całkowicie przypadkową, to zaiste niezrozumiałym fenomenem byłyby opisane reakcje i zachowania użytkowników języka. Tymczasem internalista wyjaśnia je, czyniąc z posiadania odpowiednich pragnień przynajmniej jeden ze składników tego stanu umysłu, któremu dajemy wyraz formułując zdania zawierające predykaty moralne. Analogicznie sprawy mają się w przypadku prawidłowości, o której pisze Michael Smith⁹. Otóż eksternaliści muszą nam wyjaśnić, dlaczego u dobrych i obdarzonych silną wolą ludzi zmiana sądu moralnego niezawodnie pociąga za sobą zmianę w sferze motywacyjnej podmiotu. Takiej regularności nie sposób przecież uznać za będącą rezultatem zwyczajnych zbiegów okoliczności.

Nieuchronnym wnioskiem z tej części rozważań jest konstatacja, zgodnie z którą teoria Railtona nie stanowi prawdziwej teorii **metaetycznej**, za jaką chce uchodzić. (Aczkolwiek teoria ta może być teorią empirycznie adekwatną, tzn. postulowane przez nią własności, takie jak własność pozamoralnego dobra osoby *x* lub własność społecznej racjonalności stanu rzeczy *y* mogą z powodzeniem wyjaśniać treści naszego doświadczenia i pełnić wobec nich funkcję predykcyjną.) Nie stanowi jej, gdyż na jej gruncie dyskurs moralny pozbawiony zostaje własności preskryptywności i internalizmu, własności, które współokreślają znaczenie pojęcia *moralnej słuszności* w szeroko rozumianym potocznym języku moralności. Stąd też oferowana przez Railtona definicja pojęcia *moralnej słuszności* jest wadliwa, gdyż jest nieadekwatna. Hipotetycznie moglibyśmy ją rozważać w kategoriach propozycji reformującej, ale tylko wówczas, gdyby okazało się, że żadna konkurencyjna analiza metaetyczna nie jest bardziej adekwatna niż ona, co jednak, według mnie, nie ma miejsca. Znacznie bardziej adekwatnymi są np. różne teorie ekspresywistyczne. Z kolei, gdyby definicja Railtona miała mieć charakter syntetyczny, całkowicie arbitralny, to wówczas za błąd autora należałoby uznać posługiwanie się wyrażeniami już obecnymi w naszym

⁹ Zob. M. Smith: *The Moral Problem*. Oxford, Blackwell 1995, s. 71-72.

języku i tam mającymi swoje określone znaczenie. Postępowanie Railtona niepotrzebnie skutkowałoby wprowadzeniem utrudniającej komunikację i poprawne rozumowanie wieloznaczności.

2. Perspektywa etyki normatywnej. Przechodząc do drugiego etapu analizy stanowiska Railtona podkreślmy, że pozostawia ono wiele do życzenia nie tylko z czysto metaetycznego punktu widzenia, ale również nie najlepiej radzi sobie na poziomie wynikających z niego konkretnych, materialnych twierdzeń o tym, co w danych okolicznościach jest moralnie słuszne. Metoda, jaką posłużę się eksponując tego rodzaju słabości, będzie polegała na odparciu innej krytyki normatywnych konsekwencji koncepcji Railtona - krytyki dokonanej przez Alexandra Rosenberga¹⁰. Ten sposób postępowania pozwoli, z jednej strony, na lepsze poznanie faktycznej treści pomysłu Railtona, a przez to na uniknięcie łatwych do popełnienia błędów interpretacyjnych, zaś z drugiej, utoruje drogę do sformułowania wobec niego poprawnych i trafnych kontrargumentów.

Proklamując fizyczny i psychiczny dobrostan jako jedno z prawdopodobnych wewnętrznych dóbr pozamoralnych ludzi, Railton przedstawia również krótkie, odwołujące się do biologii, wyjaśnienie tego stanu rzeczy. Zgodnie z tym wyjaśnieniem ludzie pragną i pragnęliby, w sytuacji wszechwiedzy, wspomnianego dobrostanu ze względu na sposób, w jaki ich psychika została skonstruowana w procesie doboru naturalnego. Została zaś tak skonstruowana, gdyż w toku ewolucji elementy sprzyjające fizycznemu i psychicznemu dobrostanowi przyczyniały się do reprodukcyjnego sukcesu danej jednostki, zaś zdarzenia prowadzące do fizycznej i psychicznej destrukcji sukces ten udaremniały [zob. s. 179],

Według Alexandra Rosenberga, takie postawienie sprawy zmusza Railtona do utrzymywania, iż powodem, dla którego moralna słuszość posiada charakter instrumentalnie rozumianej racjonalności społecznej, jest przyczynianie się aktów ucieleśniających społeczny punkt widzenia do interpretowanego właśnie w kategoriach ewolucjonistycznych dobrostanu danego społeczeństwa, czyli, po prostu, do jego przetrwania¹¹. To

¹⁰ Zob. A. Rosenberg: *Moral Realism and Social Science*. "Midwest Studies in Philosophy", XV, 1990, s. 150-166.

¹¹ Zob. *ibid.*, s. 156.

zaś prowadzi go do zakwestionowania z moralno-normatywnej perspektywy naczelnego twierdzenia systemu Railtona, twierdzenia głoszącego, że moralnie słuszne jest to, co społecznie racjonalne. Aby uzasadnić swoje obiekcje, Rosenberg podaje przykłady takich układów społeczno-politycznych, których moralnie odrażające właściwości stanowiły w pewnych historycznych warunkach środowiskowych adaptacje umożliwiające przetrwanie społeczeństwom układy te implementującym. Powołując się na pracę Marvinisa Harrisa¹², Rosenberg sądzi na przykład, że podyktowane zmieniającymi się warunkami środowiskowymi przejście od zbieracko-łowieckiej formy organizacji społecznej do kultur opartych na rolnictwie było na określonych terenach konieczne dla przetrwania społeczeństw, które tej transformacji doświadczyły. Niemniej, przejście to spowodowało zastąpienie względnie egalitarnej formy stosunków społecznych zupełnie przeciwną, opartą na despotyzmie i imperializmie państw narodowych, obejmującą takie zjawiska, jak nieustające wojny, męską dominację, dzieciobójstwo noworodków płci żeńskiej, pojawienie się krępujących wolność jednostki reguł zawierania małżeństw *etc.* Według Rosenberga, jeśli Railton nie chce odrzucić wywodów Harrisa lub własnej teorii, to nie może uciec przed zaakceptowaniem moralnej słuszności wspomnianych właściwości wyłonionych układów społecznych¹³.

Utrzymuję, że wniosek Rosenberga opiera się na niewłaściwym zrozumieniu celu, względem którego w koncepcji Railtona ma być oceniana społeczna racjonalność konkretnych aktów. Celem tym jest oparta na zasadzie bezstronności realizacja interesów obiektywnych wszystkich jednostek, które mogą zostać dotknięte konsekwencjami danego czynu. Dany akt jest racjonalny wówczas, gdy w większym stopniu niż dostępne rozwiązania alternatywne realizuje wyszczególniony cel. Tak pojęta racjonalność ma więc, oczywiście, postać racjonalności instrumentalnej. Z tego zaś wynika, że Railton wcale nie jest zmuszony do uznania społecznej racjonalności, a więc moralnej słuszności wymienionych powyżej właściwości społeczności rolniczych. Nie ma bowiem żadnej racji, dla której to, co ewolucyjnie adaptacyjne, nie mogłoby być

¹²Zob. M. Harris: *Cultural Materialism*. Random House, New York 1979.

¹³Zob. Rosenberg, *ibid.*, s. 159-160.

zarazem społecznie irracjonalne, jeśli tylko przyjmiemy oferowaną przez Railtona interpretację tej ostatniej kategorii.

Naturalnie, można w oparciu o te same analizy Harrisa próbować uzasadnić zarzut Rosenberga w inny sposób niż rozwijany przez tego drugiego. Chociaż nie istnieje konieczny związek pomiędzy społeczną racjonalnością a ewolucjonistyczną adaptacyjnością, to jednak pewne działania w określonych okolicznościach mogą stanowić zarówno przejawy społecznej racjonalności, jak i biologiczne adaptacje. Czy jednak ma to miejsce w przykładzie dotyczącym cech charakteryzujących społeczeństwa parające się rolniczym sposobem produkcji?

Przynajmniej w odniesieniu do niektórych z tych cech odpowiedź wydaje się być negatywna. Weźmy pod uwagę np. poddaństwo kobiet. Jeśli zrównalibyśmy w takim rolniczym społeczeństwie pozycje płci, to zakładając, że ich nierówność jest ewolucyjną adaptacją, powinniśmy w najgorszym przypadku spodziewać się spadku liczby urodzeń dzieci. To w dłuższej, wielopokoleniowej perspektywie mogłoby doprowadzić do wymarcia rozpatrywanego społeczeństwa. Jednak taki obrót spraw nie czyni jeszcze zrównania płci czymś społecznie irracjonalnym. W interesie obiektywnym żyjących w danym czasie członków społeczeństwa, dla uproszczenia ograniczmy się do kobiet, nie musi leżeć przede wszystkim kontynuacja istnienia grupy w przyszłych wiekach. Znacznie istotniejszymi pragnieniami, jakie w sytuacji doskonałej wiedzy osoby te chciałyby mieć w swoim realnym położeniu, mogłyby być pragnienia wolności i możliwości decydowania o sobie. W takiej sytuacji nie kryje się żadna niedorzeczność. Co więcej, jest ona znacznie bardziej prawdopodobna niż ta, w której jednostki pod wpływem wiedzy biologicznej skutecznie internalizują pragnienie rozprzestrzeniania własnych genów. Jest bardziej prawdopodobna właśnie dlatego, że ewolucja nie wbudowała w naszą psychikę bezpośredniego pragnienia genetycznej proliferacji, ale uciekła się w tej materii do półśrodków, właśnie takich półśrodków, jak wbudowanie w nas pragnienie fizycznego i psychicznego dobrostanu.

Z kolei kontrargument głoszący, że tego typu decyzja nie byłaby społecznie racjonalna w ramach systemu Railtona, ponieważ nie brałaby pod uwagę obiektywnych interesów przyszłych pokoleń, które mogłyby

w jej wyniku nigdy nie zaistnieć, jest, jak się wydaje, chybiony¹⁴. Oczywiście, wszystko ostatecznie zależy od tego, w jaki sposób Railton rozumie kategorię podmiotowości moralnej, której nigdzie wprost nie charakteryzuje. Zauważmy jednakże, że, po pierwsze, wzięcie pod uwagę interesów obiektywnych wszystkich osób, których dany akt może w jakiejś formie dotyczyć, nie implikuje wcale koncepcji, według której za takie osoby powinniśmy uważać także te istoty, które za sprawą konsekwencji naszych decyzji nigdy nie zaistnieją. Twierdzenie, że wobec tego typu potencjalnych osób można dopuścić się jakiegokolwiek moralnego wykroczenia, uważam za absurdalne. Po drugie, zgoda na zaliczenie istot, o których mowa w powyższych zdaniach, do grona podmiotów moralnych, skutkowałaby absolutnie fatalnymi dla teorii Railtona następstwami. W praktyce prowadziłaby do stanu rzeczy, w którym jedynie racjonalną, a więc moralnie słuszną drogą postępowania byłaby maksymalna reprodukcja. Jeśli uznamy, że zaistnienie oraz pozostawanie przy życiu stanowi jeden z najbardziej podstawowych interesów obiektywnych każdej jednostki, a dla wielu, jak dowodzi tego chociażby zaciekły spór o moralny status eutanazji, życie jest po prostu wewnętrznym dobrem pozamoralnym, to, według tej interpretacji teorii Railtona, chcąc postępować moralnie słuszenie nie powinniśmy dopuścić do tego, aby choć jedna komórka jajowa pozostała niezapłodniona. Wówczas jednak całe nasze życie musiałoby się skupiać na płodzeniu potomstwa, także przy użyciu wszelkich frankensteinowskich metod reprodukcyjnych. Nie trzeba posiadać bogatej wyobraźni, aby przedstawić sobie, jak wyglądałoby w takich warunkach życie niezliczonych mas ludzkich. Stąd, posiłkując się zasadą życzliwej interpretacji, wnoszę, że Railton nie uznaje za podmioty moralne istot, których konsekwencje naszych czynów pozbawiają szans na zaistnienie.

Wszystko to nie znaczy jednak, że jeśli tylko założyć, że teoria Railtona nie posiada dyskwalifikujących ją metaetycznych defektów, to jej werdykty w dziedzinie etyki normatywnej zgadzałyby się z naszymi najbardziej podstawowymi intuicjami i wartościowaniami moralnymi. Ogólnie rzecz biorąc, źródłem potencjalnych problemów jest zakorzenienie moralnej słuszności w psychologii podmiotów moralnych. Jak

¹⁴ Zob. *ibid.*, s. 163.

wiadomo, ludzkie psychiki bywają różne, nie wspominając już o możliwej różnorodności psychik istot z innych światów, jeśli takie gdzieś w Kosmosie istnieją. Warunek doskonałej wiedzy nie jest w stanie zabezpieczyć nas przed dziwactwami mającymi swe źródło w psychice. Ludzie doskonale poinformowani o świecie, o sobie i swoich preferencjach, wciąż mogą żywić obrzydliwe moralnie pragnienia. Tymczasem Railton do każdego z takich podstawowych pragnień chce przywiązywać taką samą wagę i na tej podstawie dokonywać bilansu określającego to, co moralnie słuszne. Nawet jeśli, co bardzo wątpliwe, mielibyśmy na tyle szczęścia, że w rzeczywistym świecie nie znaleźlibyśmy zbyt wielu jednostek, które swe wewnętrzne dobro pozamoralne upatrywałyby w czymś skrajnie niemoralnym w świetle naszych fundamentalnych intuicji, to i tak świadomość treści moralnych rozstrzygnięć, na jakie bylibyśmy zmuszeni przystać, gdyby tylko empiryczne przygodności wypadły inaczej, wystarczy do podkopania zaufania w trafność rozpatrywanej propozycji.

Wyobraźmy sobie na przykład, że żyjemy w świecie, w którym wszyscy pragną szczęścia i to ono stanowi ich interes obiektywny. Jednak specyfiką tego świata jest to, że 99 % jego populacji niezmaczone szczęście odnajduje w prześladowaniu i zadawaniu cierpienia pozostałemu 1 % obywateli. Na ten 1% składają się zaś ludzie najzupełniej przyzwoici w naszym potocznym tego słowa rozumieniu, ludzie wyzbyci okrutnych pragnień, tęskniący za spokojnym, rodzinnym życiem. Załóżmy też, że opętanie większości jest na tyle intensywne i widoczne, że członkowie mniejszości, zgodnie z prawdą, musieliby przyznać, że gdyby byli na miejscu osób należących do większości, to bardziej by im zależało na torturowaniu mniejszości, aniżeli im samym zależy obecnie na życiu wolnym od cierpień i prześladowań. W takich warunkach, chcąc pozostać w zgodzie z teorią Railtona, bylibyśmy zmuszeni przyznać, że moralnie słusznym jest zadawanie cierpienia owemu 1% naszej fikcyjnej populacji. Niewątpliwie jest to konsekwencja kłócąca się z naszymi fundamentalnymi normatywnymi intuicjami, postawami i poglądami moralnymi. Naturalnie, jest to wyłącznie jeden z przykładów rodzących moralnie wątpliwe wnioski, jakie dają się skonstruować na gruncie krytykowanego systemu.

IV. Podsumowanie. Rezultaty osiągnięte w tej pracy są następujące:

1. Koncepcja Petera Railtona nie spełnia warunków, których spełnienie jest konieczne do tego, aby jakakolwiek teoria mogła posiadać status adekwatnej teorii metaetycznej. W szczególności, na jej gruncie dyskurs moralny pozbawiony zostaje własności preskryptywności i intemalizmu, własności, które współokreślają znaczenie pojęcia *moralnej słuszności* w języku potocznym.

2. Ze względu na metaetyczną nieadekwatność omówionej teorii realizmu naturalistycznego, tę wersję ambitnego projektu uzasadnienia systemu metaetycznego na bazie metodologii nauk empirycznych należy uznać za nieuwieńczoną powodzeniem. Nawet jeśli system ten jest w stanie dostarczyć wartościowych wyjaśnień naukom społecznym i politycznym, w co wątpię, to i tak fakt ten nie będzie miał żadnego bezpośredniego znaczenia dla najszerzej pojętej etyki. Trudności Railtona dobitnie wskazują na fundamentalne problemy stojące przed każdą następną propozycją próbującą osadzać świat realistycznie pojętych wartości w domenę właściwej naukom społecznym lub przyrodniczym.

3. Teoria Railtona, chociaż merytorycznie bogata, interesująca i posiadająca systemowy charakter, nie stanowi również atrakcyjnej normatywnej teorii moralnej. Wynikają z niej twierdzenia sprzeczne z silnymi i podstawowymi intuicjami moralnymi. Przyczyną słabości tego wymiaru omówionej koncepcji jest zbytne uzależnienie moralnej słuszności od empirycznie przygodnych właściwości psychiki podmiotów moralnych.

Summary

The paper critically examines an original metaethical theory set forth by Peter Railton in his article: *Moral Realism* ('The Philosophical Review', XCV, 2/1986, pp. 163-207). The justification for his version of naturalistic realism is to be provided by adequate explanations of important social and political processes which, allegedly, the account is capable of offering.

The crucial role in this task is assigned to the concept of *social rationality*. An act that is socially rational is one which is approved once the objective interests of all potentially affected persons are taken equally into consideration. Moral rightness is identified with social rationality thus understood. According to Railton, some essential social and political processes taking place in real communities can be ex-

plained by the disparities between the way things actually are and the way they morally ought to be.

Unfortunately, Railton's account cannot be regarded as constituting an adequate metaethical theory. At least two basic properties peculiar to ordinary moral discourse, *i.e.* the property of prescriptivity and the property of internalism, can be neither inferred nor explained (or explained away) by means of the theory in question. On top of that, Railton's approach entails certain highly controversial consequences in the realm of normative ethics. Therefore, this undoubtedly interesting attempt at grounding metaethical realism in the domain of social sciences has to be assessed as unsuccessful.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

ZACHĘTA DO FILOZOFII, z pomocą Rogera Penrose'a
(wykład inauguracyjny rok akademicki 2007/2008
w Instytucie Filozofii UW)

Najpierw *abstrakt*, czyli wyciąg zapowiadający to, co zamierzam wyłożyć. Zamierzeniu stanie się zadość, jeśli nie wystąpią okoliczności niepomysłne - nie uderzy w nas znienacka asteroid, mnie zaś uda się słumić starczą skłonność do dygresji. Ominięciu tej drugiej przeszkody ma służyć spisany tekst wykładu, którym będę się powodował. Na pierwszą nie mam wpływu, choć trzeba wam wiedzieć, że istnieją filozofie utrzymujące, że go mam.

Wyjdę od pytania, czy rzeczywiście wygłaszam wykład - ten, tu i teraz - czy tylko śnię, że go wygłaszam. Pokażę następnie, że pytanie to jest tylko z pozoru błazeńskie, bo nie da się go pominąć przy rozstrzygnięciu problemu realizmu, a z tego problemu nikt się nie natrzasa. Problem realizmu, usłyszycie z kolei, to tylko egzemplarz klasy problemów, ta zaś jest tylko egzemplarzem klasy klas problemów, którą zwykło się nazywać filozofią.

Poinformuję was dalej, że nie istnieje rozwiązanie problemu realizmu, z tego zaś mogę wnioskować, że nie istnieje rozwiązanie żadnego problemu filozofii. Przedstawię następnie wywód, że nie tylko mogę, lecz też muszę tak wnioskować. (Różnicę zaś między *mogę* a *muszę* niech objaśni to zestawienie: „Jutro wygram gigantyczne pieniądze” - to mogę powiedzieć; „Jutro będę żywy lub nieżywy” - to muszę powiedzieć. Nie wnoście tylko z tego, że wszystko, co muszę powiedzieć, jest nieinteresujące!)

Jak sobie poczynać z tą sytuacją, z filozofią jako królestwem nierozstrzygalności? - tym pytaniem praktycznym zajmę się na koniec.

Dostaniecie zatem wykład trzyczęściowy: w *prologu* zwiastun dramatu, w *akcie głównym* rozegra się dramat, a w *epilogu* przyjdzie wskazanie, jak żyć z dramatem.

*

Czy mówię do was na jawie, czy mówię we śnie, wygłaszając to zdanie pytajne, które właśnie wygłaszam? W pytaniu tym występują dwa słowa kluczowe: „jawa”, „sen”. Ustalę, jak je rozumiem - wszystko jedno, we śnie je rozumiem, czy na jawie.

Na *jawie* jestem wtedy, gdy żyję czynnie wśród rzeczy fizycznych, czyli działam na nie, a one na mnie, i co najmniej niektóre z moich działań są zamierzone; oddziaływania te są prawidłowe, czyli przebiegają wedle praw przyrody; tym samym każdy mój epizod na jawie jest dostępny zmysłom innych ludzi, a jego przebieg jest przewidywalny. Mówiąc filozoficznie, czyli tak, jak będziecie mówić niebawem w Instytucie Filozofii, nakładam na zdarzenia na jawie trzy warunki: (1) warunek *fizyczności*, czyli zawierania się w świecie fizycznym; (2) *nomotetyczności*, czyli przebiegu wedle praw; (3) *intersubiektywności*, czyli przebiegu w zasięgu wzroku i w zasięgu umysłów nas wszystkich.

Pojęcie snu natomiast - jak łatwo widzieć - dostaniemy przez zaprzeczenie każdemu z warunków jawy.

Do tego objaśnienia pojęć jawy i snu, czyli do ich eksplikacji (mówiąc znów filozoficznie), dołączam teraz dwie uwagi - ostrzeżenie i domysł.

Objaśnienie pojęcia - ostrzegam - nie równa się wykazaniu, że pojęcie objaśnione ma egzemplifikację, czyli że istnieje to, o czym nasze pojęcie mówi. Niech wam się to nie myli. Nie bez kozery powiedziałem przed chwilą, że wszystko jedno, czy rozumiem słowa „jawa”, „sen” na jawie, czy we śnie. To, gdzie je rozumiem, wymaga ustalenia w innym postępowaniu, niż ustalanie treści pojęć. To po pierwsze.

A po drugie, trzeba wam wiedzieć (a co najmniej niektórzy spośród was już to wiedzą), że moje objaśnienia pojęciowe są niezadowolające. Wyszłoby to na jaw, gdybyśmy je tu krytycznie przedyskutowali. Nie potrafię jednak dać wyraźnie lepszych objaśnień. I podejrzewam, że źródło mojej niemocy nie jest osobnicze. W tym, iż nie potrafię zbudować zadowolających pojęć jawy i snu, wyraża się to, że nie potrafię i nikt nie

potrafi zadowalająco wykazać, że teraz nie śnię. Występuje tu, podejrzywam, obustronna zależność między kłopotem *semantycznym* (co do znaczenia słów) a kłopotem *epistemicznym* (co do wiedzy, że się te słowa do czegoś odnoszą).

Ponawiam więc pytanie, a raczej dopiero je stawiam, bo dopiero po objaśnieniu kluczowych słów wiemy, o co pytamy, o to mianowicie, czy jestem teraz na *jawie*, czy we *śnie*?

Otóż nigdy nie wiem, że jestem na jawie, czyli nigdy nie wiem, że jestem w nieśnie, być na jawie bowiem - na mocy ustaleń pojęciowych, które bez zauważalnego sprzeciwu przyjęliście - to być w nieśnie. Nie wiem tego *radykałnie*, to znaczy *nie* tak, że *nie mam pewności*, iż jestem na jawie, czyli w nieśnie, ale mam wyższe prawdopodobieństwo dla jawy niż dla snu, lecz nie wiem tego *tak*, że dla każdego świadectwa, iż jestem na jawie, mam kontrświadectwo doszczętnie unieważniające tanto świadectwo, nie zaś tylko obniżające jego wiarygodność.

Świadectw, że jestem na jawie jest mnóstwo, w każdym razie mnóstwo rzeczy mamy za świadectwa jawy, każde jednak upada w konfrontacji z naszą niewiedzą, czy jest świadectwem powoływanym ze snu, czy z jawy, czyli upada w konfrontacji z niewiedzą, czy powołując coś jako świadectwo mojej jawy działam we śnie, czy na jawie.

Innymi słowy, każde świadectwo jawy upada w zderzeniu z niezbitym świadectwem naszej ignorancji co do tego, jaki stempel ma używanie tego pierwszego świadectwa - stempel snu czy jawy. Niezbicie zaś o tym, że jesteśmy ignorantami świadczy logika, która demaskuje tę osobliwość naszego położenia, że ustalenie, gdzie jestem, gdy świadectwuję jawie (powiedzmy lepiej po polsku - gdy świadkuję jawie), wymaga uprzedniego ustalenia tego, co miało być ustalone następnie, czyli dopiero po tym pierwszym ustaleniu, lub wymaga postępowania w nieskończoność. Jeszcze raz, nieco inaczej, żeby nie było tu wątpliwości: aby ustalić, czy coś zasługuje na uznanie jako świadectwo jawy, trzeba ustalić, czy jest świadectwem dostarczonym na jawie, czy we śnie, to zaś daje - użyjmy tu staromodnych łacińskich nazw - *circulus vitiosus* albo *regressus ad infinitum*.

Argument ten, wykazujący, że mamy tu do czynienia ze świadectwem niezbitcie kontrświadczącym przeciw każdemu świadectwu na

rzecz jawy, bo świadectwem nieprawego użycia każdego takiego świadectwa, zasługuje na honorowe miano *Master Argument*. To prawdziwy drapieżnik, w porównaniu z którym wymyślane od wieków argumenty w tej materii - argumenty za odróżnialnością jawy od snu i za nieodróżnialnością - to plankton; *Master Argument* jest skądinąd dostosowaną do naszych potrzeb wersją starożytniej argumentacji sceptycznej.

Master Argument miał przypuszczalnie na uwadze Kartezjusz (1596-1650), gdy pisał, że „nigdy nie można na podstawie pewnych oznak odróżnić jawy od snu”. Kartezjusz, o czym niebawem będziecie się uczyć, znalazł drogę obejścia tego argumentu, gdybym jednak uznawał tę drogę za drożną, nie sięgałbym do problemu snu, chyba że po to, by was powiadomić, że został rozwiązany.

Weźmy teraz położenie kogoś, niech nim będę ja, kto chce się upewnić, czy ma w najbliższym otoczeniu pewien przedmiot fizyczny. Czy mam płytę z preludiami Chopina w niezwykłym nagraniu Ivo Pogorelica? (Płyta muzyczna to w każdym razie przedmiot fizyczny, natomiast rozstrzygnięciem, czy to *tylko*, czy *nie tylko* przedmiot fizyczny, nie będę się tu zajmował, a moje rozumienie wyrażenia „przedmiot fizyczny” podam za chwilę.) Wiemy, jak się w sytuacji takiej wątpliwości postępuje. Weźmy dalej, że mam wątpliwość, czy w ogóle mam w domu jakiś *rodzaj* przedmiotów fizycznych, na przykład skarpetki. I o takiej wątpliwości wiemy, jak ją uśmierzyć, choć dokładny opis takiego postępowania, podobnie jak poprzedniego, mnie w każdym razie nie przyszedłby łatwo.

A teraz weźmy kogoś, kto ma wątpliwość, czy w ogóle gdzieś we Wszechświecie istnieje jakiś przedmiot fizyczny. Ten ktoś, jak łatwo się domyślacie, to filozof, a wątpliwość ta nie trapi bynajmniej wariata. Dochodzi do niej w wyniku naturalnej ewolucji, którą zgrabnie opisuje znany jeszcze mojemu pokoleniu zwrot „od rzemyka do konika”, od pojedynczej płyty do Wszechświata, od wątpliwości jednostkowej do uogólnionej.

O człowieku, który przeżywa wątpliwość, czy w ogóle istnieje jakiś przedmiot fizyczny, powiem, że staje wobec *problemu realizmu*, kto tę wątpliwość rozstrzyga na „tak”, jest *realistą*, a kto ją rozstrzyga na „nie”, jest *irrealistą*. Problem realizmu dotyczy więc istnienia przed-

miotów fizycznych. Czy ich tylko, tego również nie mogę rozważać. Wystarczy, że przyjmę, iż przedmioty fizyczne - w oczach uczestników sporu o realizm - to konkrety podstawowe, budulec świata, ten więc, kto stawia problem realizmu, stawia nieodzownie i głównie pytanie, czy istnieją przedmioty fizyczne.

Problem realizmu nie ma rozstrzygnięcia - to będę niebawem wykazywał. Żeby jednak wiedzieć, co to za problem, trzeba wiedzieć, czym jest kość niezgody, czyli przedmiot fizyczny. Mnie zadowala określenie przedmiotu fizycznego wypracowane przez klasyka realizmu George'a Edwarda Moore'a (1873-1958). Oto samo to określenie, bez stosownych przygotowań i bez obrony przed zastrzeżeniami, które może budzić. Proponuję przyjąć je i pójść dalej. Proponuję nie tylko dla wygody, lecz też w przeświadczeniu, że nawet w najbardziej wyrafinowanym określeniu przedmiotu fizycznego brzmiałoby echo Moore'a, bo jego określenie chwyta nasze intuicje budujące rdzeń treściowy pojęcia przedmiotu fizycznego.

Przedmiot fizyczny to przedmiot, który da się znaleźć w przestrzeni, i który może istnieć, choć go w żadnej chwili jego istnienia nie postrzegamy.

Dowód, że istnieje jakiś przedmiot fizyczny, jest niemożliwy. I nie tylko dowód, niemożliwe jest żadne postępowanie uzasadniające - ani uzasadnienie bezpośrednie, przez wrażenia, ani pośrednie, przez rozumowanie. Nie jest to możliwe, bo wiarygodność postępowania uzasadniającego zależy pozytywnie od wiarygodności postępowania, które wykazuje, że to pierwsze postępowanie nie toczy się we śnie. Postępowanie kontrolne jest jednak niewiarygodne na mocy *Master Argument*. Dowód realizmu jest więc niemożliwy - *co było do okazania*.

(Moore, od którego wzięłem pojęcie przedmiotu fizycznego, przyznaje, że aby dowieść, że ma ręce, „musiałbym, po pierwsze, dowieść, jak wykazał Kartezjusz, że w tej chwili nie śnię”. I dodaje, że wprawdzie nie może tego dowieść, ale ma - jak powiada - świadectwa tego, że czuwa, choć wyznaje, że nie potrafi powiedzieć, czym jest cały ten materiał świadectw. Ja na to, że nie potrafi tego powiedzieć, bo nie ma żadnych świadectw.)

Idę jednak na ustępstwo, do którego skłania omal powszechna praktyka ludności - wszyscy jesteśmy żywiołowymi realistami, lekceważymy więc, na ogół bezwiednie, *Master Argument*. Idę na ustępstwo - zawieszam *Master Argument*. Nie daję to jednak niczego, argument ten bowiem, inicjowany przez przypowieść o śnie, jest odmianą znanego argumentu sceptycznego przeciw możliwości wiedzy: nie sposób prawomocnie podać kryterium prawdy, bo każde kryterium wymaga kontroli przez uprzednie zastosowanie do niego kryterium prawdy, a z tego wynika, „że nie istnieje sąd, do którego zastosowano kryterium wcześniej niż do innych... a stąd, że żadne ludzkie przekonanie nie jest prawomocnie przyjęte” (Kazimierz Ajdukiewicz [1890 - 1963]). A skoro taki jest los każdego przekonania, dzieli go też przekonanie realisty.

Nie ma zatem dowodu, że istnieje jakiś przedmiot fizyczny, bo bez kryterium prawdy nie ma żadnego dowodu. Co innego, gdy odrzucimy orzeczenie sceptyka. Nie potrafię jednak tego zrobić, sądzę bowiem, tak jak Bertrand Russell (1872-1970), że „uniwersalny sceptycyzm jest z logicznego punktu widzenia niemożliwy do odparcia”.

Idźmy jednak dalej za głosem Russella, za tą częścią jego wypowiedzi o sceptycyzmie, gdzie mówi, że „w praktyce jest on [sceptycyzm] koncepcją jałową”, że „jest koncepcją w równej mierze jałową, jak niemożliwą do odparcia”. Zignorujmy więc sceptycyzm, lecz pamiętajmy, że jałowość i niesłuszność to rzeczy różne. (Przeświadczenie, że nie mam co szykować się na Sylwestra roku 2100, jest bodaj jałowe, a czy jest niesłuszne?)

Odrzuciwszy sceptycyzm jesteśmy w dobrze znanym świecie, z którego przyszedliśmy na wykład i do którego niebawem wrócicie. W tym świecie otaczają nas potężne zasoby wiedzy, nieustannie powiększająca je aktywność poznawcza ludzkości i niezliczone technologiczne owoce tej pracy. Cóż, kiedy teza realizmu w tym świecie triumfującego poznania miewa się niezmiennie źle - nie ma dowodu.

Okazuje się bowiem, że przegląd argumentów na rzecz tej tezy, wyczerpujący, jak sądzę, nie tylko *historycznie* (to znaczy uwzględniający wszystkie główne dotąd wypracowane uzasadnienia), lecz też wyczerpujący *logicznie* (uwzględniający wszystkie możliwe sposoby uzasadnienia), przegląd ten daje wynik negatywny. Oto ten wynik w słowach

człowieka, który dokonał tego przeglądu: „dochodzę do wniosku, że problem świata zewnętrznego nie został rozstrzygnięty i sądzę, że nigdy nie zostanie rozstrzygnięty”. To słowa amerykańskiego filozofa Bena Matesa (ur. 1919), a przegląd obron realizmu przynosi rozdział trzeci jego książki *Sceptical essays*, którą polecam.

Nie wolno wam oczywiście wierzyć zapewnieniom, ani Matesa, ani moim, że teza realizmu nie ma dowodu. Powinniście je sprawdzić, to znaczy w wolnych chwilach i przy stosownych kompetencjach przeciwłożyć argumenty na rzecz realizmu. Ja natomiast muszę tu poprzestać na oświadczeniu, że wycofawszy *Master Argument* i wycofawszy sceptycyzm, nic nie skorzystałem na tej doprawdy anielskiej ustępliwości, nie znalazłem bowiem w świecie bezpiecznie odgradzonym od sceptycznego krytycyzmu niczego, co przemawiałoby dowodnie za realizmem.

Zapamiętajcie jednak, zanim pójdziemy dalej - a pójdziemy dalej szybszym krokiem, kosztem jeszcze większej niż dotąd powierzchowności, wiem jednak, że słabnie wasza cierpliwość i uwaga - słowa Matesa, zamykające akapit, który otwiera przytoczona przed chwilą dramatyczna konkluzja o nierozstrzygalności problemu realizmu: „wydaje się, że każda pomysłowa próba rozstrzygnięcia go [problemu realizmu] pokazuje tylko, że jest jeszcze głębszy i bardziej fundamentalny, niż się nam dotychczas zdawało”.

*

Mój wywód będzie odtąd listą tez z ledwo zarysowanymi uzasadnieniami. Zależy mi jednak, by wam przedstawić moje stanowisko we względnie zamkniętej postaci.

Problem realizmu to nie byle problem. Nie tylko dlatego - co wyczuje każdy z odrobiną słuchu filozoficznego - że ma rozmach metafizyczny, lecz przede wszystkim dlatego, że ucieleśnia istotę pewnej rodziny problemów filozoficznych, tych mianowicie, które dotyczą, jak ktoś powiedział bezpretensjonalnie, umeblowania świata: Co składa się na świat? Jak istnieje to, co się nań składa? Problem realizmu ma po prostu kształt wspólny wszystkim problemom tej klasy, spełnia wspólny im schemat: Czy istnieje to-a-to, takie-a-takie? Niech padnie słowo, które wkrótce będziecie słyszeć do upojenia: problem realizmu to przypadek wzorcowy problemów z zakresu *ontologii*. Żadna ontologia nie

może go pominąć, a każda ontologia musi operować w środowisku problemów tej postaci, którą on ma.

To jednak nie wszystko. Problem realizmu przekracza metropolitalne skądinąd opłotki ontologii (metropolitalne, bo ontologia to metropolia filozofii) i rozlewa się po całej filozofii. Żadna filozofia, na żadnym swoim subterytoryum, w żadnym swoim zakamarku nie może go pominąć, a każda filozofia musi operować w środowisku problemów tej postaci, którą on ma. Filozofia to siedlisko problemów *zbudowanych wedle schematu problemu realizmu* - przypominę, wedle schematu: Czy istnieje to-a-to, takie-a-takie? - głównie takich problemów, jeśli nie - wyłącznie takich problemów.

Pora na krok decydujący w moim rozumowaniu. Decydujący i ryzykowny, w każdym razie, przypuszczam, w waszych oczach, którzy go zobaczycie bez żadnej oprawy. Ja stawiam go z przekonaniem.

Przyjmuję otóż *zasadę dorównania problemu i sposobu rozstrzygnięcia go*. Problem i sposób czy metoda rozstrzygnięcia go muszą mieć coś wspólnego, żeby występowały wobec siebie w relacji problem - jego rozwiązanie. Zwróćmy uwagę, że stosujemy tę zasadę w nauce. Gdy pada problem, kierujemy uwagę ku pewnej metodzie, ignorując inne, i na odwrót - gdy mamy metodę, to mamy ją jako metodę dla pewnych problemów, a dla innych jako niemethodę.

Co wspólnego jednak może mieć problem i jego metoda? Schemat, przynajmniej w tej postaci - i to jest minimum - że problemy o *jednym schemacie* mają rozwiązania o *jednym schemacie*. Do rozwiązywania problemów o jednym schemacie możemy angażować różne środki materialne (na przykład do jednych słuch, do innych węch, wzrok itd.), możemy angażować środki o różnej wydajności (na przykład do jednych niezawodną dedukcję, do innych zawodną indukcję), ale organizacja tych środków, forma logiczna ich wykorzystania, czyli *procedura* musi być jednorodna, gdy jednorodna jest forma logiczna problemów.

Problemy filozoficzne mają tymczasem jeden schemat, schemat problemu realizmu. (Tę zasadę formalnej jednorodności problematyki filozoficznej mogę, bez uszczerbku dla mojego wywodu, przyjąć w łagodniejszej postaci, na przykład w postaci statystyczno-ocennej: najważniejsze problemy filozoficzne mają najczęściej jeden schemat, schemat pro-

blemu realizmu.) Oczekuję zatem, że rozstrzygnięcia problemów filozoficznych, jeśli istnieją, mają wspólny schemat, czyli są jednorodne proceduralnie. W tej sytuacji nic, tylko prosi się o pytanie: *Czy istnieje wspólny schemat rozstrzygania problemów filozoficznych?*

Stawiam to pytanie i od razu informuję was o jego dwóch właściwościach. Jest to - od strony źródła pomysłu, który je wywołał - imitacja pewnego pytania. A od strony formy jest szczególną realizacją schematu, na którym rozpięte jest to pytanie źródłowe.

To pytanie źródłowe postawił w roku 1900 roku na międzynarodowym kongresie matematyków w Paryżu wielki niemiecki matematyk David Hilbert (1862-1943) jako jeden z dwudziestu trzech problemów, z którymi wówczas wystąpił. Oto ów *Entscheidungsproblem* Hilberta we współczesnym sformułowaniu: Czy istnieje ogólna mechaniczna procedura pozwalająca rozstrzygnąć wszystkie zagadnienia matematyczne należące do pewnej szerokiej, lecz dobrze zdefiniowanej klasy? A ogólna mechaniczna procedura znajdowania rozwiązania danego zagadnienia nosi, trzeba wam wiedzieć, nazwę „algorytm”.

Moje, wzorowane na Hilbercie, pytanie brzmi zatem: *Czy istnieje algorytm, który w zasadzie pozwoliłby nam rozwiązać wszystkie problemy filozoficzne?*

Odpowiedzi łatwo się domyślacie. Nie! Nie istnieje taki algorytm, skoro nie istnieje nawet dla problemów matematycznych. Że zaś nie istnieje dla problemów matematycznych, dowiódł Alan Mathison Turing (1912-1954), angielski matematyk, genialny łamacz szyfrów, wybitny specjalista od komputerów. Turing stworzył pojęcie maszyny matematycznej, abstrakcyjnego, tylko pomyślanego urządzenia, które dokonuje pewnych obliczeń, kierując się algorytmem, czyli skończonym zbiorem instrukcji. Otóż Turing dowiódł, że nie istnieje algorytm pozwalający rozstrzygnąć, czy jego maszyna zatrzyma się czy nie, czy więc zakończy pracę, dowiódł więc tym samym, iż nie ma ogólnego algorytmu, pozwalającego rozstrzygać problemy matematyczne.

Wynik Turinga przenoszę na filozofię. Nie istnieje algorytm pozwalający rozstrzygnąć, czy da się zakończyć pracę nad argumentem na rzecz realizmu, to zaś znaczy, że nie ma algorytmu pozwalającego ten problem rozstrzygnąć, a to - na mocy *zasady jednorodności problemów*

filozoficznych - że nie ma ogólnego algorytmu rozstrzygania problemów filozoficznych.

Jakim prawem przenosisz wynik Turinga na filozofię? - powinno paść teraz z waszej strony. Odpowiadam - prawem znaczenia słów „rozstrzygnąć problem”. Słowa te znaczą mianowicie wszędzie to samo, albo nic nie znaczą. Okoliczność, że filozofia różni się pokaznie od matematyki, nie niweczy faktu, iż od rozstrzygnięcia problemu w matematyce, w historii, w mikrobiologii, w filologii ludów bantu, w filozofii, czy gdzie tam jeszcze, gdzie tylko są problemy, domagam się tego samego: ustalenia prawdziwości zdania w powtarzalnym postępowaniu, czyli w postępowaniu o znamionach algorytmu.

Dramatyczny wynik Turinga, ogłoszony w roku 1937, że *Entscheidungsproblem* Hilberta ma rozwiązanie negatywne, nie sparaliżował matematyki. Matematyka, po upływie siedemdziesięciu lat od tamtej chwili, miewa się nieźle. Między innymi dlatego, że - jak wskazuje Roger Penrose w książce *Nowy umysł cesarza* - „nie oznacza to bynajmniej, że również w *pojedynczych* przypadkach nie jesteśmy w stanie ustalić prawdziwości konkretnych twierdzeń matematycznych”. Oznacza tylko, i aż oznacza, że „nie istnieje algorytm, który można by zastosować do *wszystkich* pytań matematycznych”.

A co z filozofią? W filozofii, nawet w *pojedynczych* przypadkach, nie ustaliliśmy, jak dotąd, prawdziwości jej konkretnych twierdzeń. Nie znam takiego przypadku! Zastosowanie zaś kompozycji Hilbert-Turing (czyli pytania Hilberta i odpowiedzi Turinga) do filozofii pozwala mi nareszcie zrozumieć, dlaczego tak się dzieje. Pozwala mi wyzbyć się ignorancji - mylnego przeświadczenia, że nierozstrzygalność to sprawa niefortunnego biegu dotychczasowych dziejów filozofii; i wyzbyć się płonnej nadziei - mylnego oczekiwania, że się to zmieni. Nie zmieni się! Nierozstrzygalność to przyrodzona ułomność lub, jeśli kto woli, przyrodzona zaleta filozofii.

Jak sobie poczynać w tej sytuacji? Co powinien zrobić w niej ten, kto stoi, jak wy, u bram filozofii? I ten, komu zarazem trafia do przekonania moja diagnoza sytuacji - że filozofia to królestwo nierozstrzygalności? Historyczna część tej diagnozy jest skądinąd nie do wyjęcia. Będziecie się o tym przekonywać przez całe studia, niektórzy już to wiedzą

- że filozofia dotychczasowa to arena niemilknącego sporu o wszystko, o czym informują opasłe tomy niezliczonych historii filozofii.

Co ma z tym począć młody człowiek przychodzący do filozofii po prawdę, samą prawdę, całą i najgłębszą?

Nie byłbym sobą, gdybym nie poprzedził odpowiedzi na to pytanie refleksją nad jego naturą. Otóż, zauważmy, nie jest to pytanie teoretyczne, lecz praktyczne. Nie jest to pytanie o stan rzeczy, na które odpowiadamy bezpośrednio lub pośrednio, z pewnością lub przypuszczalnie, wskazując pewien stan rzeczy. Gdy natomiast stawiamy pytanie praktyczne, stan rzeczy, w tym stan naszych potrzeb, jest dany, domagamy się natomiast wskazania optymalnej drogi postępowania w obliczu tego stanu rzeczy.

Filozofia jest w *sytuacji turingowskiej*, o was zaś (w każdym razie, o niektórych) zakładam, że powoduje wami potrzeba sprostania tej sytuacji, nie zaś ucieczki przed nią - to jest nasz stan rzeczy. Oto, co w tym stanie rzeczy powiem wam z zamiarem optymalizacji waszego wyboru - wyboru, by wejść do filozofii i przy niej pozostać.

Gdyby filozofia była *tylko* w sytuacji turingowskiej, zalecałbym dać sobie z nią spokój. Szkoda młodego umysłu na zajęcie, które kończy się niewiedzą. Czy grywalibyśmy w szachy, gdyby ta gra różniła się od znanych nam szachów tym tylko finalnym szczegółem, że nie można dać w niej mata!? W filozofii natomiast nie można dać mata, można co najwyżej wierzyć, że się go dało. A jednak jest powód, by w to grać, jest sposób na optymalizację postanowienia, by uczyć się filozofii i ją uprawiać.

Sytuacja turingowska bowiem, królestwo nierozstrzygalności, to le-dwie pół prawdy o filozofii. Drugą połowę dostajemy przez kolejne przeniesienie na filozofię tego, co wiadomo o matematyce (kolejne po przeniesieniu kompozycji Hilberta-Turinga, ujawniającej nierozstrzygalność matematyczną).

O matematyce wiadomo mianowicie (wysłowienie tej wiedzy biorę znów od Rogera Penrose'a), że „algorytmy, same w sobie, *nigdy* nie pozwalają wykryć prawdy. (...) Aby stwierdzić, że algorytm działa poprawnie (lub nie), trzeba się odwołać do *wglądu z zewnątrz*”, zatem „podjęcie decyzji, czy dany algorytm jest poprawny, *nie jest* czynnością

algorytmiczną”. Wiadomo więc, że poszukiwanie algorytmu nie jest czynnością algorytmiczną. Wiadomo wreszcie, że wiele najgłębszych i najbardziej interesujących pojęć matematycznych ma niealgorytmiczny charakter.

Otóż, jeśli to jest prawda o matematyce, *mutatis mutandis* [dokonawszy niezbędnych zmian] jest to prawda o filozofii, *tym bardziej* jest to prawda o filozofii. Jeśli matematyka wyrasta z dwóch pni, z algorytmu i intuicji, tym bardziej z dwóch pni wyrasta filozofia.

A raczej z dwóch pni *dopiero* wyrośnie filozofia. Wyrośnie, jeśli odrzucicie jej dotychczasowe algorytmy i pogłębicie jej dotychczasowe intuicje.

Summary

The author outlines the situation of philosophy and asks in a practical way: What is to be done? The focus is on the situation of philosophy as a source of knowledge. The author assumes, after Plato and others philosophers, that to know is to have justified true belief. However he argues further that philosophy is incapable of delivering knowledge. The author's argument is based on the justified assumption that justification can only be achieved in accordance with an algorithm.

The argument runs as follows. Let us take the classic philosophical problem: Does a physical object exist? The *problem of realism* can only be resolved by someone who can distinguish between a state of consciousness and of a dream and this is impossible because every test of consciousness can only be made consciously and so on into infinity. The problem of realism cannot therefore be decided.

Next the author assumes that each philosophical question has a form, in the end, of the problem of realism, so the procedure of examining must also have one and the same form. This then poses the question of whether a general procedure (algorithm) for deciding philosophical problems exists?

Thanks to Alan Turing we know that the so called Turing machine does not exist. Thus a machine which works algorithmically on resolving philosophical problems does not exist. Thus philosophical knowledge does not exist.

However as the study of mathematics is worthwhile so must it be worthwhile to study philosophy. Mathematics employs intuition, in the absence of a universal algorithm, as a source of inspiration, as an instrument of insight into concepts and a control mechanism for local algorithms. In other words, it is worth following the example of the mathematicians and enriching the concept of justification. Indeed philosophy engenders hope when it comes closer to mathematics, but it can only inspire pity when it moves away from mathematics.

ANDRZEJ STĘPNIK
AWF w Warszawie

O NAUCZANIU FILOZOFII RAZ JESZCZE

W jednym z poprzednich numerów „Edukacji Filozoficznej” ukazał się interesujący artykuł Tomasza Mazura dotyczący relacji między nauczającymi filozofii a ich słuchaczami¹. Jest to tekst istotny z wielu względów. Po pierwsze, podejmuje ważne i aktualne zagadnienia związane z nauczaniem filozofii. Po drugie, nie ogranicza się do spraw czysto technicznych, lecz zawiera fundamentalne rozważania (m.in. o charakterze aksjologicznym) dotyczące dydaktyki filozofii. I wreszcie po trzecie, jego autor nie tylko stawia pytania, ale także stara się na nie odpowiedzieć. Zaprezentowane tam rozwiązania, chociaż mogą wzbudzać wątpliwości, wydają się warte gruntownej dyskusji. Niniejszy tekst jest właśnie taką próbą dyskusji z - przynajmniej niektórymi - tezami artykułu Tomasza Mazura. A zarazem próbą wypracowania ulepszonych bądź alternatywnych rozwiązań. Mam przy tym nadzieję, że debata ta będzie kontynuowana i zaowocuje zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i na płaszczyźnie praktycznej nauczania filozofii na szczeblu szkolnym i akademickim.

Zacznijmy od zarysowania problematyki tekstu Mazura. Głównym założeniem tekstu jest twierdzenie, że relacja pomiędzy nauczycielem filozofii a studentem² jest czymś specyficznym i charakterystycznym wyłącznie dla nauczania filozofii. Jest to związane z tym, że filozofia jest jedyną dziedziną, która może doprowadzić do zakwestionowania celów, na których oparte jest jej nauczanie. Ponadto filozofia, przez swoją otwartość i podejmowanie zagadnień o charakterze egzystencjalnym i światopoglądowym, sprawia, że w procesie jej nauczania nie da się uniknąć wpływu nauczyciela na rzeczywistość duchową naucza-

¹ Por. T. Mazur: *O nauczaniu filozofii*. „Edukacja Filozoficzna”, vol. 41 2006, s. 103-118.

² Termin „student” za Mazurem rozumiem szeroko i oznaczam nim uczniów wszystkich typów szkół, od szczebla podstawowego, poprzez średni, aż do szczebla wyższego (por. tamże, s. 103).

nych³. Wypada pokrótce zdać sprawę z kluczowego pojęcia rzeczywistości duchowej. Przez rzeczywistość duchową Mazur rozumie „zbiór i kierunek przeżyć mentalnych i emocjonalnych”⁴, przy czym nie popiera redukcji duchowości do przeżyć mentalnych i emocjonalnych⁵. W tym miejscu można postawić wiele pytań i uwag o charakterze terminologicznym. Czym jest owo coś więcej, co nie pozwala na redukcję rzeczywistości duchowej do przeżyć mentalnych i emocjonalnych? Czy istnieje granica i jeśli tak, to gdzie, pomiędzy przeżyciami mentalnymi a przeżyciami emocjonalnymi? Czym jest „kierunek” przeżyć? Czy rzeczywistość duchowa to tylko zbiór przeżyć, czy także pewne dyspozycje? Takich pytań można postawić więcej. Uważam jednak, że nie ma potrzeby drażenia tego tematu, gdyż anonsowane wątpliwości terminologiczne nie przysłaniają wartości tekstu Mazura. Zresztą najlepiej zrozumieć termin „rzeczywistość duchowa” przez odwołanie się do własnych intuicji oraz do treści ankiet badających rzeczywistość duchową, przedstawionych przez Mazura. Sam autor traktuje swoje propozycje terminologiczne jako robocze⁶.

Po przedstawieniu założeń tekstu, Mazur stawia dwa kluczowe pytania⁷: Jak nauczyciel filozofii może i powinien kontrolować sposób oddziaływania na rzeczywistość duchową studentów? Jak może on czynić owo oddziaływanie przedmiotem rzeczowego namysłu?

Według Mazura, nauczyciel filozofii powinien kontrolować oddziaływanie na rzeczywistość duchową studentów, dzięki czemu może uzyskać wgląd w paradygmat filozoficzno-pedagogiczny, leżący u podstaw jego nauczania. Wtedy nauczanie staje się prawdziwie krytyczne i świadome, oraz może zostać dostosowane do oczekiwań nauczającego i studentów⁸. Jako metodę kontroli rzeczywistości duchowej studentów proponuje Mazur przeprowadzanie ankiet⁹, zauważając, że metody roz-

³ Por. tamże, s. 104-107.

⁴ Tamże, s. 103.

⁵ Por. tamże, s. 103.

⁶ Por. tamże, s. 103.

⁷ Por. tamże, s. 108.

⁸ Por. tamże, s. 108-109.

⁹ Sam przedstawia przykładową ankietę; por. tamże, s. 110-115.

mowy i zwykłej obserwacji zawodzą ze względu na dużą liczebność grup i bierność studentów w procesie przyswajania wiedzy¹⁰.

Sama koncepcja monitorowania rzeczywistości studentów przy pomocy ankiet wydaje się interesująca. Mam, co prawda, wiele szczegółowych zastrzeżeń do ankiety Mazura, ale nie to jest tutaj najistotniejsze. Jeżeli chodzi o metodologię ankiet to można skorzystać z doświadczeń psychologów zajmujących się badaniem postaw. Tutaj najbardziej interesujące są wnioski płynące z przeprowadzonych ankiet. Zresztą takiego samego zdania jest autor ankiety: "Przedstawiona niżej ankieta nie rości sobie pretensji do roli wzorca [...] Być może są lepsze metody, lepsze ankiety, być może ta przedstawiona niżej ma poważne wady - żadna z tym ewentualności nie umniejsza wniosków, które na podstawie tego przykładu zostaną następnie sformułowane"¹¹.

Przedstawmy te wnioski. Z porównania ankiet przeprowadzonych na początku i na końcu zajęć wynika, że „zajęcia filozofii zwiększyły wśród studentów indywidualizm, agnostycyzm, relatywizm, może nawet nihilizm, częściowo pewien irracjonalizm, a także pesymizm”¹². Według Mazura, wiąże się to z przyjęciem standardowego paradygmatu nauczania filozofii, akcentującego obiektywizm i bezstronność w przekazywaniu wiedzy. Paradygmat ten zobowiązuje nauczyciela do prezentacji każdego stanowiska w możliwie najmocniejszej wersji, często przy użyciu argumentów i narzędzi wynalezionych później. W konsekwencji student otrzymuje pewien zestaw stanowisk, które przedstawiają mu się jako równie usprawiedliwione, równie wiarygodne i równie wartościowe¹³. Odwołując się do Sokratesa, wskazuje Mazur, że ten typ nauczania, przypominający etap nauczania elenktycznego, nie jest samodzielny, lecz stanowi jedynie wstęp do właściwego nauczania o charakterze konstruktywnym. Wyróżnia dwa rodzaje liberalizmu: negatywny i pozytywny. Liberalizm negatywny zakłada wielość alternatywnych rozwiązań i poglądów, a postęp myśli widzi w ich walce, co dobrze współgra z paradygmatem obiektywnego i bezstronnego nauczania filo-

¹⁰ Por. tamże, s. 109.

¹¹ Tamże, s. 109-110.

¹² Tamże, s. 115.

¹³ Por. tamże, s. 116.

zofii. Natomiast liberalizm pozytywny, chociaż także zakłada wolność myśli, zwraca uwagę na to, że prawda i mądrość jest jedna, a zatem nauczanie filozofii powinno przybliżać studentów do pewnego wzorca¹⁴. Tekst kończy się pytaniem, które dla mnie - w kontekście całego tekstu Mazura - jednoznacznie zdradza sympatię autora: „[...] jeżeli filozof osobiście (tj. w wyniku osobistej konfrontacji z prawdą) stoi na stanowisku liberalizmu pozytywnego, to czy nie powinien przyjąć też spójnego z tym stanowiskiem paradygmatu dydaktycznego, który polegałby na tym, że zdecydowanie preferowałby w swoim nauczaniu określoną wizję aksjologiczną?”¹⁵.

Zanim sam odpowiem na powyższe pytanie, chciałbym przyjrzeć się zasadności niektórych założeń, stojących u podstaw twierdzeń Mazura. Przede wszystkim, autor błędnie - moim zdaniem - zrównuje paradygmat obiektywnego i bezstronnego nauczania z etapem nauczania elementarnego (przygotowawczego). Właśnie to, że paradygmat ten „zobowiązuje nauczyciela do prezentacji każdego stanowiska w możliwie najmocniejszej wersji, często przy użyciu argumentów i narzędzi wynalezionych później”, pozwala uczniowi na wyciągnięcie wniosków co do siły i słabości poszczególnych stanowisk w sporze i na zajęcie własnego stanowiska. Nie jest bowiem tak, że w sporach filozoficznych konkurencyjne stanowiska zawsze są „równie usprawiedliwione, równie wiarygodne i równie wartościowe”. Choć przyznaję, że dla części studentów mogą się tak prezentować, uważam takie wrażenie za złudne. Nie znaczy to, że stoję na stanowisku głoszącym, iż zagadnienia filozoficzne są rozstrzygalne na podobieństwo zagadnień naukowych. Twierdzę tylko tyle, że w przypadku przynajmniej części sporów filozoficznych możliwe jest sporządzenie logicznej mapy stanowisk, pokazanie ich silnych i słabych stron, oraz porównanie ich ze względu na pewne kryteria (choć kryteria te także mogą stać się przedmiotem dyskusji). Stawiam tezę, że to właśnie paradygmat obiektywnego nauczania stanowi - przynajmniej w niektórych przypadkach - najlepszy sposób na osiągnięcie przez studentów tego, co Mazur sytuowałby pod pojęciami prawdy i mądrości. Gdyby tak było, to przyporządkowanie obiektywnego paradygmatu na-

¹⁴ Por. tamże, s. 117-118.

¹⁵ Tamże, s. 118.

uczania wyłącznie liberalizmowi negatywnemu, szczególnie rozumianemu jako coś zbliżonego do postawy liberalnej ironistki Rorty'ego¹⁶, byłoby niesłuszne. I w konsekwencji, nauczyciel stojący na stanowisku liberalizmu pozytywnego mógłby skutecznie korzystać z paradygmatu obiektywnego nauczania w celu wytworzenia w studentach przekonań racjonalnych i prawdziwych.

Żeby nie być gołosłownym, spróbuję pokazać na przykładzie pewnego zagadnienia filozoficznego, że to właśnie bezstronny i obiektywny paradygmat nauczania ma charakter konstruktywny, przyczyniając się do zajęcia przez studenta własnego i dojrzałego stanowiska. Tym przykładem będzie zagadnienie istnienia idei wrodzonych, z perspektywy historii filozofii skonkretyzowane w dyskusji Leibniza z Lockern. Warto zaznaczyć, że zarysowany poniżej przebieg zajęć nie jest tylko eksperymentem myślowym, lecz miał miejsce podczas prowadzonych przeze mnie zajęć ćwiczeniowych z epistemologii.

Prowadzący zajęcia najpierw przedstawia kontekst historyczny sporu, po czym stara się zarysować jego współczesne paralele (np. spór o zakres wpływu czynników dziedzicznych i środowiskowych), dzięki czemu temat dyskusji jawi się jako ważny i aktualny. Dzieli studentów na dwie grupy: jedna z nich reprezentuje poglądy Locke'a, a druga poglądy Leibniza. W tym przypadku wstępne przekonania studentów nie są brane pod uwagę - przyporządkowanie do którejś z grup odbywa się w sposób „losowy” (np. ze względu na zajmowane przez nich miejsce w sali). Taki wybór nie oznacza, że nie dostrzegam wagi intelektualno-emocjonalnego zaangażowania w dyskusję. Wręcz przeciwnie. Jednakże, ponieważ w większości przypadków student ma wolną rękę we wstępnym wyborze stanowisk, sądzę, że raz na jakiś czas warto wybrać mu stanowisko do obrony, co przyczynia się do wykształcenia u studenta odpowiedniego dystansu do własnych poglądów oraz otwartej i racjonalnej postawy. Po przyporządkowaniu studentów do obu grup (locke'owskiej i leibnizjańskiej), prowadzący ogłasza rozpoczęcie dyskusji. Najczęściej dyskusję rozpoczynają „zwolennicy” Locke'a, po czym obie strony przyczyniają się argumentami. Prowadzący śledzi przebieg dyskusji, zapisuje argumenty na tablicy, zachęca do samodzielnego

¹⁶ Por. tamże, s. 117.

konstruowania argumentów (niekoniecznie w oparciu o teksty Locke'a i Leibniza), a także wtrąca pewne sugestie (np. żeby zastanowić się nad tym, czy obie strony tak samo rozumieją termin „idea wrodzona”, a jeśli nie, to aby zaznaczyć, które argumenty trafiają w jakie pojęcia idei wrodzonych). Po pewnym czasie tablica wygląda następująco (przyznaję, że prezentowana zawartość tablicy jest wynikiem pewnej idealizacji; z drugiej zaś strony nauczyciel ma prawo podsunąć i uwypuklić pewne wątki w dyskusji):

Czym mogą być idee wrodzone?

- pojęciami (np. idea Boga);
- zasadami (np. zasada niesprzeczności);
- dyspozycjami (w szczególności o charakterze poznawczym);
- strukturami warunkującymi nasze poznanie.

Co na temat charakteru poznania głosi współczesna nauka, w szczególności neurobiologia, lingwistyka i psychologia poznawcza?

Czy rozumienie idei wrodzonych jako dyspozycji jest pewnym wybiegiem, broniącym teorię idei wrodzonych przez zarzutami?

LOCKE

TEZA: Idee wrodzone nie istnieją (ideami wrodzonymi są głównie pojęcia i zasady).

JL1. Przyjęcie tezy o istnieniu idei wrodzonych nie jest konieczne do wyjaśnienia ludzkiej wiedzy.

JL2. Gdyby istniały idee wrodzone, istniałyby prawdy, które są powszechnie uznawane, a tak nie jest, o czym przekonuje przykład dzieci, Indian i idiotów (żał.: nie mogą istnieć prawdy wyryte w rozumie, których podmiot nie pojmuje i do których nie ma dostępu - uzasadnia się to tym, że twierdzenie, iż umysł zna pewne prawdy, a zarazem ich nie zna, godzi w zasadę niesprzeczności).

JL3. Gdyby istniały idee wrodzone, to musiałaby ich być nieskończona ilość (m.in. wszystkie twierdzenia logiki i matematyki), znikałoby też rozróżnienie między aksjomatami a twierdzeniami z nich wyprowadzonymi.

SJL1: Z twierdzenia Godła wiemy, że pewne systemy aksjomatyczno-dedukcyjne są niezupełne.

JL4. Jeżeli wyznacznikiem idei wrodzonych miałyby być natychmiastowe uznanie, to dlaczego nie uznać, że idee pochodzenia sensualistycznego są wrodzone? (atak na kryterium demarkacji idei wrodzonych).

JL5. Czy nie jest tak, że idee wrodzone są możliwe do poznania tylko wtedy, gdy wpierw na drodze empirycznej uzyskujemy znaczenie występujących w nich terminów?

LEIBNIZ

TEZA: Idee wrodzone istnieją (ideami wrodzonymi są pojęcia i zasady, czyli prawdy konieczne).

GWL1: Idee wrodzone są niezbędne do wyjaśnienia konieczności zasad logiki i matematyki, ponieważ odwołanie się do genezy empirycznej jest niewystarczające.

GWL2: Idea wrodzona nie musi być obecna w umyśle aktualnie, lecz może być tylko obecna potencjalnie (idea wrodzona jako dyspozycja); wyznacznikiem wrodzoności idei nie jest powszechność ich występowania, lecz łatwość i naturalność ich przyjęcia; idee wrodzone wydobywane są wskutek działania uwagi, a niektórzy (dzieci, Indianie, idioci) nie kierują jej do wewnątrz; idea Boga występuje powszechnie i każdy, choć w sposób nie do końca uświadomiony, posługuje się zasadą niesprzeczności.

SGWL1: Wrodzone mogłyby być pewne najprostsze zasady (aksjomaty) i podstawowe reguły logiczne, dzięki którym można by uzyskać wszystkie twierdzenia.

GWL3: Idee, w których doszło do podstawienia idei zmysłowych (np. „słodkie nie jest gorzkie”), nie są ideami wrodzonymi, lecz mieszanymi - choć mogą odpowiadać im pewne idee wrodzone (np. „A nie jest nie-A”).

GWL4: Prawdziwość zasad wrodzonych jest dana bez odwołania się do doświadczenia.

JL - argumenty: argument Johna Locke’a; GWL - argumenty Gottfrieda W. Leibniza; S(JL lub GWL) - argumenty studentów z grupy Locke’a bądź Leibniza.

Jak widać z powyższej tabeli, dyskusja toczy się głównie wokół czterech zagadnień:

- czym są idee wrodzone i jakie są kryteria ich wyróżnienia?

- czy do wyjaśnienia nabywania wiedzy przez człowieka jest niezbędne przyjęcie istnienia idei wrodzonych?
- czy istnieje idea (pojęcie np. bóstwa, bądź zasada np. zasada niesprzeczności) uznawana przez wszystkich ludzi?
- czy współczesna nauka jest w stanie uprawomocnić bądź sfalsyfikować któreś ze stanowisk?

Jeżeli chodzi o pierwsze zagadnienie, ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, iż argumenty Locke'a lepiej trafiają w niektóre rozumienia idei wrodzonych (jako pojęć lub zasad wyrytych w umyśle), a gorzej lub wcale w idee wrodzone rozumiane jako dyspozycje bądź jako wrodzone struktury warunkujące poznanie. Zagadnieniem do dyskusji pozostaje, jak powinniśmy rozumieć idee wrodzone i czy traktowanie ich jako dyspozycji nie jest zwykłym wybiegiem - dyskusja często jest kierowana w stronę analizy pojęcia dyspozycji oraz opozycji świadome-nieświadome. Co do trzeciego zagadnienia, najczęściej dyskutowanymi ideami w kontekście powszechności ich występowania są pojęcie bóstwa i podstawowe zasady logiki, takie jak zasada niesprzeczności czy zasada wyłączonego środka. Zwolennicy Locke'a wskazują na przypadki, które mają falsyfikować tezę o powszechnym występowaniu tych idei, a zwolennicy Leibniza bronią się poprzez uogólnienie idei (choć np. przyznają, że wyobrażenie Boga z religii monoteistycznych nie jest powszechne, to uważają za powszechnie występującą ideę bóstwa jako bytu doskonalszego od człowieka) oraz poprzez próby wykazania, że chociaż niektórzy ludzie są nieświadomi ' pewnych zasad logicznych, to wykorzystują je w swoich rozumowaniach. Kwestia druga i czwarta silnie się zazębiają. Studenci najczęściej dyskutują nad tym, czy doświadczenie wystarcza do wyjaśnienia genezy i statusu twierdzeń matematycznych i logicznych (tutaj dyskusja obraca się wokół zagadnienia psychologizmu i antypsychologizmu), do wyjaśnienia nabywania kompetencji językowych (w świetle tezy Chomsky'ego o wrodzoności kategorii językowych) oraz do dyskusji nad Locke'owską koncepcją umysłu jako *tabula rasa* (czemu zdają się zaprzeczać współczesne badania neurobiologiczne i z zakresu psychologii poznawczej).

Okazuje się, że w toku argumentacji znacząca część studentów koryguje swoje zdanie. Najczęściej jest to albo porzucenie stanowiska

locke'owskiego, albo jego znaczne osłabienie (z moich doświadczeń wynika, że większość studentów przed rozpoczęciem dyskusji ma skłonność do zaprzeczania tezie o istnieniu idei wrodzonych). Zdarza się, że obie grupy wypracowują stanowisko kompromisowe na wzór stanowiska kantowskiego: wiedza pochodzi z doświadczenia, jednak doświadczenie to jest organizowane przez wrodzone struktury poznawcze. Prowadząc ćwiczenia z omawianego tematu rzadko spotykałem się z postawą traktowania diskutowanych stanowisk po zakończeniu dyskusji jako równie usprawiedliwionych, równie wiarygodnych i równie wartościowych. Dyskusja przeprowadzona w sposób zarysowany powyżej, w której cały czas ma się przed oczami jej wyniki oraz relacje między poszczególnymi zagadnieniami (tablica!), prowadzi do lepszego zrozumienia pola dyskusji, a nawet do skryształowania własnego stanowiska przez studenta (o ile student jest zainteresowany daną problematyką). Tak jak można się było spodziewać, to właśnie obiektywna postawa nauczyciela, a nie kierowanie się przez niego filozoficznymi preferencjami (tym bardziej, jeżeli te preferencje nie mają racjonalnego podłoża), sprzyja rozwojowi filozoficznemu studentów, o ile rozwój ten rozumieć jako nabywanie umiejętności oceny stanowisk filozoficznych oraz argumentowania i zbijania argumentów przeciwników, jako szukanie coraz bardziej racjonalnych podstaw dla własnych poglądów, oraz jako zwiększenie świadomości problemów filozoficznych. A to leży na antypodach postawy liberalnej ironistki Rorty'ego, ironistki, która uznaje wszystkie poglądy i języki za równie uprawnione. Właśnie swoisty obiektywizm jest najlepszym panaceum na nieuzasadnioną postawę Rorty'ego zrównującą wszystkie poglądy (słowniki) filozoficzne. Dlatego też należy uznać, że istnieją sytuacje dydaktyczne, w których paradygmat obiektywnego nauczania, uwypuklający takie wartości, jak obiektywność, racjonalność i prawda, jest najlepszym wyborem dla nauczyciela stojącego na stanowisku liberalizmu pozytywnego. Dzieje się to właśnie z tego względu, że u podstaw tego paradygmatu leży określona wizja aksjologiczna. Tym samym, nawet odpowiedź twierdząca na retoryczne pytanie Mazura nie oznacza kłopotów dla tego paradygmatu. Problemy tego paradygmatu leżą przede wszystkim w jego realizacji. Z jednej strony, winni są temu nauczyciele uciekający od wygłaszania konkluzji i podsumowań, oba-

wiający się opowiedzenia za konkretnym stanowiskiem. Z drugiej strony, wina spada na studentów, którzy często nie dorastają do wysokich wymagań (co do otwartości, samodzielności i posiadania odpowiedniego warsztatu filozoficznego), jakie stawia ów paradygmat (co zresztą zauważa sam Mazur¹⁷).

Zresztą same określenia liberalizmu negatywnego i liberalizmu pozytywnego mogą budzić wątpliwości. Liberalizm negatywny, który, według Mazura, akcentuje wielość ścierających się poglądów i opinii, wydaje się zbyt pojemny. Mazur umiejscawia w nim zarówno orędownika racjonalizmu krytycznego Poppera, jak i relatywistę Rorty'ego, żeby następnie opisywać cały liberalizm negatywny przez pryzmat autora *Przygodności, ironii, solidarności*. Zapewne stąd bierze się błędne traktowanie paradygmatu obiektywnego nauczania jako sprzyjającego wytworzeniu u studentów postaw relatywistycznych i irracjonalistycznych. Wydaje się, że np. Popper jako zwolennik racjonalizmu krytycznego mógłby się podpisać pod twierdzeniem liberalizmu pozytywnego, że „wolność myśli owszem, ale prawda i mądrość mają i tak tylko jeden kształt”¹⁸, o ile jednak ta prawda i mądrość nie byłyby narzucane siłą. Kłopoty rodzi również tak określany liberalizm pozytywny, gdyż z tego, że „prawda i mądrość mają i tak tylko jeden kształt” nie wynika, że można je osiągnąć, a nawet gdyby to było możliwe, to nie wynika, żeby dało się udowodnić, że akurat ta jednostka czy grupa społeczna jest w posiadaniu jedynej prawdy i jedynej mądrości. Dlatego też w obliczu braku jednoznacznych kryteriów posiadania filozoficznej mądrości i prawdy nie dziwią obawy przed nauczycielami nauczającymi tylko i wyłącznie z perspektywy ich „osobistej konfrontacji z prawdą”¹⁹. Gdyby bowiem ich wpływ na rzeczywistość duchową studentów był tak duży, jak sądzi Mazur, to można by się tak rozumianego liberalizmu obawiać, a liberalizm ten na pewno byłby niepożądany w powszechnym nauczaniu. Paradygmat obiektywnego nauczania zdaje się wolny od tych niebezpieczeństw. Owszem, nie jest tak, że nie istnieją żadne problemy z nim związane. Jednakże sądzę, że większość jego problemów nie tkwi w

¹⁷ Por. tamże, s. 116.

¹⁸ Por. tamże, s. 118.

¹⁹ Por. tamże, s. 118.

nim samym, lecz wyłącznie w jego niewłaściwej realizacji. Czego starałem się dowieść w niniejszym tekście.

Summary

This paper is a polemic with some theses contained in Tomasz Mazur's article titled *On Teaching Philosophy*, especially with the theses that paradigm of objective teaching philosophy is a source of students' agnosticism, relativism and irrationalism. This paper also shows how to apply the paradigm of objective teaching to avoid the consequences which Mazur is afraid of.

ANITA M. SUPERSON
University of Kentucky

NAUCZANIE W NOWYM DUCHU KONSERWATYZMU¹

Teza. W prezentowanym tekście zostały streszczone artykuły zamieszczone w bloku tematycznym zeszytu „Teaching Philosophy” (rok 2007). Demonstruję w nim ostatnie, różne przypadki ataków na wykładowców wyższych uczelni w USA, sprzecznych z duchem wolności akademickiej. Argumentuję, że niektóre przejawy agresji ze strony studentów przeciwko wykładowcom, nacechowane konserwatyzmem, z założenia podważają ich prawo do równości osobistej. Prowadzi to do traktowania niektórych z nich jako gorszych, co wywołuje z kolei bolesne psychiczne reakcje podobne do tych, jakie występują u ofiar dyskryminacji rasowych. Ponadto rozważam możliwe rozwiązania, takie jak dystansowanie się wykładowców od omawianego problemu, czy rozłożenie jego ciężaru na wszystkie zainteresowane strony uczestniczące w procesie nauczania. A to w celu uczynienia wolności akademickiej wartością dostępną dla każdego.

Daje się zauważyć nowy duch konserwatyzmu, jaki ujawnia się w instytucjach szkolnictwa wyższego w USA. Jego źródłem są niektórzy Republikańscy i inni konserwatywni politycy. Niektórzy z nich są reakcyjnymi fundamentalistami o korzeniach chrześcijańskich. Obiektem ich ataków są głównie profesorowie wyższych uczelni. Środki, jakie oni wykorzystują, oscylują od przeprowadzania badań statystycznych mających wykazać, że profesorowie indoktrynują swoich słuchaczy, do publikowania książek (takich jak książka Davida Horowitza: *Profesorowie*.¹

¹ A. M. Superson: *Teaching in the New Climate of Conservatism: Introduction*. „Teaching Philosophy”, Miami University 2007, vol. 30, nr 2, s. 139-148. Atrykuł przełożony w r. akad. 2007/2008 przez uczestników translatorium angielskiego w Instytucie Filozofii UW, w składzie: K. Baranowska, M. Będkowski, A. Białobok, P. Boćkowski, M. Bonik, M. Czarnecki, A. Gwiazda, G. Iwanek, N. Juchniewicz, J. Guzieniuk, P. Kozłowska, B. Kubalska, J. Lewandowska, M. Maliszewski, K. Musiałowski, A. Piotrkowska, M. Roszkowska, M. Supranowicz, Z. Szybisty, H. Świątek, K. Urbański, E. Wiatrowicz, N. Wyględowska, M. Zabłocki.

Tekst amerykańskiej autorki udostępniamy polskim czytelnikom dlatego, że w naszym kraju grupy mniejszościowe coraz energiczniej domagają się respektowania ich praw na równi z innymi, co stwarza nowe, nieznane wcześniej, problemy kulturowe (red.).

101 najbardziej niebezpiecznych wykładowców akademickich w Ameryce [The Professors: The 101 Most Dangerous Academics in America]), które demaskują rzekomo uprzedzonych profesorów, zarzucają im przekazywanie liberalnych treści na zajęciach, dokładnie sprawdzają ich kwalifikacje, oskarżają uniwersytety za wprowadzanie pro-gejowskiej polityki urastającej do antyreliigijnej dyskryminacji, pokazują różne stopnie oporu w grupach studenckich wobec profesorów, którzy albo bronią progresywizmu, albo są mężczyznami, którzy przebierają się za kobiety, należą do różnych mniejszości czy grup w rodzaju LGBT (lesbijek, gejów, biseksualistów, transwestytów), i jako tacy uważani są za potępionych. Cztery artykuły z omawianego woluminu, autorstwa Alison Jaggar, Ann Cudd, Jeanine Schroer i Jennifer Faust, poświęcone są niektórym przypadkom łamania wolności akademickiej przez wspomniane, konserwatywne ataki studentów. Na szczęście, autorki proponują określone środki zaradcze na rozwiązanie problemu, który każda z nich uznaje za typowy dla omawianego przez nie „nowego ducha konserwatyzmu”.

I tak, Cudd definiuje „wolność akademicką” jako „możność środowiska akademickiego do formułowania, ale i podważania różnych poglądów (bez nadzoru rządu czy podlegania naciskom społecznym), którą mogą ograniczać jedynie granice wyobraźni czy krytyczne oceny zasady równości wszystkich ludzi. Taka idea została oficjalnie przyjęta w 1940 roku w Oświadczeniu AAUP (American Association of University Professors) o Zasadach Akademickiej Wolności i Mianowania Profesorów. Według Jaggar, oświadczenie AAUP uznaje wolność akademicką, między innymi, za to, że wykładowcy mają prawo do niczym nie ograniczonych badań i publikacji ich wyników, pod warunkiem, że rzetelnie wypełniają swoje pozostałe obowiązki akademickie, i że należy im się wolność w salach wykładowych w trakcie prezentowania wykładów, o ile nie wprowadzają do nich kontrowersyjnych wątków nie związanych merytorycznie z omawianymi kwestiami. Jaggar twierdzi, że wolność akademicka jest dobrem wspólnym i że krytyka *status quo* chroniona przez tę wolność, jest konieczna dla podnoszenia jakości procesu kształcenia studentów. W samej rzeczy, wolność akademicka jest konieczna, aby studenci nauczyli się myśleć kreatywnie i krytycznie, co jest niezbędne do tego, by stali się wartościowymi obywatelami i przyszłymi elitami w państwie demokratycznym. Te założenia wolności stoją w sprzeczności z obecnymi atakami konserwatystów.

Jaggar sądzi, że mimo takich formalnych oświadczeń w obronie wolności akademickiej i ogólnego przekonania kadry, że jest chroniona, w rzeczywistości profesoria mianowani uznani za pracowników kon-

trowersyjnych mogą oczekiwać tylko ograniczonej ochrony instytucjonalnej, zaś pracownicy kontraktowi mogą oczekiwać w tym względzie jeszcze mniej. Dochodzi do takiej konkluzji po zbadaniu wielu przypadków, dotyczących naruszania wolności akademickiej na Uniwersytecie w Colorado, gdzie aktualnie wykłada. Najbardziej komiczną była tam sprawa niejakiego Warta Churchilla, który, jak utrzymuje Jagger, opublikował wiadomość na łamach pewnego brukowca, że ofiary ataku z 11 września 2001 roku były „małymi Eichmannami” pozostającymi na usługach amerykańskiej finansjery. Ward Churchill był atakowany przez polityczną prawicę i narodowców (za to, iż twierdził, że do nich należy) oraz był oskarżany o oszustwo badawcze. Uniwersytet, jako instytucja, był także atakowany przez przedstawicieli konserwatystów w mediach i polityce. Kanclerz uniwersytecki w końcu zalecił rozwiązanie z Churchilllem stosunku służbowego, ale Rektor i Senat nie podjęli jeszcze ostatecznej decyzji. Jagger uznała, że ona także jest jednym z celów ataków prawicy; jej nazwisko pojawiło się w książce Horowitza jako jednej z najbardziej niebezpiecznych postaci akademickich w USA. Oskarżenie to, jak mówi, oparte jest na „półprawdach, przekłamaniach i jawnych fałszerstwach”.

Takie przypadki skłoniły Jagger do przeprowadzenia w swoim artykule analizy pojęcia wolności akademickiej. Oprócz uzasadnienia samego pojęcia, podejmuje ona kwestię, kogo i jakie działania owa wolność chroni, bada związki pomiędzy wolnością akademicką a wolnościami obywatelskimi, takimi jak np. wolność słowa, i czy są one zgodne z ideą odpowiedzialności publicznej. Jagger twierdzi, między innymi, że to raczej wyższym uczelniom przysługuje wolność akademicka, a nie poszczególnym wykładowcom, gdyż profesorowie muszą być nieustannie sprawdzani i oceniani właśnie dlatego, że należą do autonomicznej wspólnoty akademickiej. Wobec tego jakikolwiek atak na profesora powinien być postrzegany jako atak na instytucjonalne metody zatrudniania, nadawania stopni i tytułów oraz awansowania profesorów. Jagger twierdzi, że studenci także winni być chronieni przez wolność akademicką i mają prawo do tego, by byli traktowani sprawiedliwie i z szacunkiem, oraz nauczani przez specjalistów, którzy na bieżąco wzbogacają swoją wiedzę. Wszystko to może być osiągnięte przez apele i procedury odwoławcze, jak też przez stosowanie rygorystycznych mechanizmów weryfikacyjnych w stosunku do wykładowców mianowanych i niemianowanych. Ponadto wolność akademicka nie pociąga za sobą tego, że studenci mogą oceniać pracę profesorów, bowiem nie mają po temu wystarczających kompetencji. Na dodatek, studenci mogą niesprawiedliwie atakować wolność akademicką wykładowców, kiedy ci pre-

zentują materiał krytykujący *status quo*, zatem ocena zajęć przez studentów nie może być jedyną miarą kompetencji profesorów.

Cudd zgadza się z Jaggar co do tego, że wolność akademicka i postępowość są ze sobą ściśle związane. Faktycznie, jak twierdzi, nauczanie postępowych idei pociąga za sobą konieczność wolności akademickiej, ale równocześnie stanowi jej egzemplifikację. Cudd wykłada na Uniwersytecie w Kansas, znajdującym się w liberalnym mieście Lawrence, ale w jednym z najbardziej konserwatywnych stanów. To właśnie tam konserwatyści próbowali kwestionować teorię ewolucji przez popieranie tego, że studenci uczą się krytycyzmu wobec niej i poprzez redefiniowanie „nauki” tak, aby zawierała supranaturalne wyjaśnienia naszych obserwacji świata. Usiłowali na bardziej lub mniej szkodliwe sposoby wykorzystać edukację seksualną ze szkół, zaostrzyli prawo aborcyjne i obłożyli restrykcjami badania komórek macierzystych. Dają oni posłuch oświadczeniom Davida Horovitz, że program studiów dla kobiet na Uniwersytecie w Kansas zawiera tak „radykalne” treści, że kobiety są przezeń dyskryminowane. Cudd jest obecnie dyrektorem tego programu. Musi ona nauczać w klimacie skrajnego konserwatyzmu, w obrębie którego są kształtowane osobowości studentów. Poszukuje więc sposobu dotarcia do tych spośród nich, którzy są fundamentalistami i zamykają się na racjonalną argumentację. Cudd obstaje przy „strategii mostu”, która polega na respektowaniu argumentacji studentów, przy jednoczesnym poszukiwaniu wspólnego gruntu, zarówno dla ich ocen i wartości, jak i własnych wartości i prawdy.

Schroer również naucza w klimacie konserwatywnym, w tak zwanej „biblijnej strefie wpływów”, w obrębie której leży Arkansas. David Horovitz nie spędza jej snu z powiek, ale boryka się ona z lokalnymi konserwatystami, takimi jak ministrowie czy administratorzy uczelni, przed którymi rozlicza się ze swoich dokonań, gdy tymczasem fundamentalistycznie usposobieni studenci piszą na nią nieustanne skargi. Cudd wskazuje, że wielu jej studentów charakteryzuje się „ideologiczną odpornością” czy „ideologicznym znieczuleniem”, co znaczy, że demonstrując swoją ideologię, są oni zupełnie pozbawieni wrażliwości na krytykę swego stanowiska. Przypisuje ten pogląd rozkładowi zasad konserwatywnych, mając na myśli raczej uległość wobec religijnych reguł zachowań niż ich poszanowanie. Jest to stanowisko kulturowego imperiaлизму rozpowszechniane przez Iris Young, zgodnie z którym członkowie pewnych grup zmuszani są do postrzegania kultury z punktu widzenia grup dominujących. Jednym słowem, jest to pozycja uprzywilejowana. Jest to jednak postawa dość arogancka, gdyż ci, którzy ją demonstrują, głoszą swoje poglądy „bez szczypty autoironii i samokrytyki”.

Schroer zgadza się z Cudd i Jaggar, że studenci mają prawo do zachowań, które winny być respektowane zarówno przez wykładowców, jak i administrację uczelnianą. Jednakże, uważa ona, niewrażliwość ideologiczna prowadzi do ich omijania, a na postępowych wykładowców nakłada nadmierne brzemię: podważa ich prawa, ponieważ nie wolno im korzystać z ich warsztatu i autorytetu, aby poddawać krytyce wszystkie argumenty w równym stopniu, co stwarza taką sytuację, że argumenty za konserwatyzmem są odporne na krytykę. Taka niewrażliwość przeszkadza postępowym wykładowcom lub nawet tym, którzy chcą jedynie podczas zajęć rozważać argumenty za postępowymi ideami. Schroer twierdzi, że wciąż powinniśmy odpowiadać tym studentom w celu poszanowania ich praw. Podobnie jak Cudd, broni ona rozwiązania, które respektuje prawa zarówno studentów, jak i wykładowców.

Powodem, dla którego studenci rozwijają niewrażliwość ideologiczną i są przekonani, że poglądy inne od ich własnych powinny być przemilczane jest to, że postrzegają oni inne poglądy jako część jakiegoś „programu”, który utożsamiają z postawą pogardy wobec inaczej myślących. Faust bada przypadki reakcji studentów na wykładowców z grupy LGBT, w nadzwyczajnie odmiennym i postępowym uniwersytecie stanowym w Los Angeles, i na Wydziale, na którym ona wykłada. Ci studenci postrzegają kadrę LGBT jako stronnictwo. Faust dokonuje użytecznego rozróżnienia pomiędzy byciem uprzedzonym a posiadaniem programu: bycie stronnictwem oznacza posiadanie sprecyzowanych celów i metod, które powstrzymują od bycia sprawiedliwym i obiektywnym, podczas gdy posiadanie programu to posiadanie celu lub metody po prostu. Ona twierdzi, że sytuacja wykładowcy należącego do LGBT i mającego osobisty cel w badaniach nie różni się od sytuacji badacza mukowiscozozy mającego osobisty cel prowadzenia tych badań, bo jego dziecko cierpi na tę chorobę.

Negatywne reakcje studentów wobec grupy LGBT utrudniają tym, którzy do niej należą, ujawnianie swojej tożsamości seksualnej. Co więcej, w środowisku akademickim istnieje opór w stosunku do równych praw i uznania osób z grupy LGBT. Według Faust, wykładowcy nie należący do grupy LGBT mają obowiązek stwarzać przyjazne środowisko dla LGBT. Jej argument opiera się na dwóch kluczowych założeniach. Po pierwsze ten, kto pracuje na rzecz równego traktowania ludzi ze względu na płeć, klasę społeczną, rasę i temu podobne, jest zobowiązany do równego traktowania osób należących do grupy LGBT. Po drugie, jak postuluje Peter Singer, jeżeli można zapobiegać złym wydarzeniom bez poświęcania czegokolwiek o porównywalnym moralnym znaczeniu, to należy tak czynić. Pracownicy nie należący do LGBT powinni więc

chronić przed krzywdą studentów i wykładowców z grupy LGBT, narażonych na szykany z racji ich orientacji seksualnej. Zarówno ci, którzy należą, jak i ci, którzy nie należą do LGBT, powinni mieć możliwość swobodnego rozwoju swoich osobowości, w sensie arystotelesowskim. Wystarczającym warunkiem takiego rozwoju jest możliwość otwartego przyjęcia społecznej tożsamości najlepiej sprzyjającej charakterowi osoby i jej życiowym wyborom.

Zanim przejdę do proponowanej przez autorki strategii walki z nowym przypływem konserwatyzmu, chciałabym dodać coś na temat omawianej tu konserwatywnej krytyki i ataków na wykładowców, którzy są postrzegani jako postępowi. Motywacją dla moich komentarzy jest to, co uważam za najbardziej kontrowersyjne w tych czterech tekstach, nie mówiąc o faktach dotyczących różnych konserwatywnych ataków i wpływu, jaki one wywarły na nasze autorki. Wszystkie one są feministkami. Jedna jest Afroamerykanką, inna deklaruje się jako lesbijka. To, że ta sytuacja jest wspomniana w tekstach ledwie mimochodem sugeruje, że te autorki wykształciły w sobie swoisty „pancerz ochronny” - i to dosyć pokaźny - aby przetrwać w swoim zawodzie, bez szkody dla samych siebie. Nie muszą czynić tego ci, którzy w swoim nauczaniu nie eksponują zaangażowania politycznego, czy nie są rozpoznawalnymi przedstawicielami dyskryminowanych mniejszości. Schroer obawia się, że jej posada może być zagrożona i czuje się zmuszona do tego, by tłumaczyć się przed swoim zwierzchnikiem oraz innymi administratorami uczelni. Chociaż do jej partnera, który jest białym wykładowcą płci męskiej, wszyscy zwracają się „panie Profesorze”, to do niej jedynie „panno Joasiu”, co jest dla niej sytuacją uwłaczającą jej godności. Musi też nadmiernie asekuracyjnie oceniać prace, w których studenci bronią postaw konserwatywnych, nawet jeśli nie są one należycie przemyślane przez autorów. Czuje się celem ataków i obawia się o utratę pracy, a jej strach niekiedy graniczy z obłędem. Obawia się, że będzie musiała ukrywać swoją tożsamość. Faust, jak mierniam, dzieli niepokoje innych wykładowców należących do grupy LGBT, że studenci nie będą ich szanować i będą do nich uprzedzeni w swoich ocenach, co potwierdzają badania. Dodaje, że ci wykładowcy są oceniani gorzej niż pozostali, co ma wpływ na ich zatrudnienie, utrzymanie i awanse, a nawet bywają celem przemocy fizycznej i wystąpień słownych pełnych nienawiści. Opoowiada też o studencie, który na stronie internetowej zatytułowanej „ocień profesora” twierdzi, że wystarczy spojrzeć na Faust, aby wyrobić sobie o niej właściwe zdanie. Cudd wspomina sprawę jednej ze swoich koleżanek po fachu, która została oskarżona o nauczanie wychowania seksualnego w sposób na tyle obsceniczny, że został uznany za molestowanie.

Ten przypadek miał swoje reperkusje w programie telewizyjnym *The O'Reilly Factor*, profesor została poddana inwigilacji i różnym formom dręczenia, co spowodowało u niej traumatyczne następstwa. Jaggar uważa, że jest zażenowana i nie wie, jak zareagować na dowcipy na temat tego, że została umieszczona na liście „101 najbardziej niebezpiecznych profesorów”. Ona i inni, którzy znaleźli się „na celowniku”, czuli narastający strach pociągający za sobą daleko posuniętą autocenzurę. Jest ona przekonana, że jej reputacja zawodowa jest podważana przez ataki Horowitza, które traktuje ona jako rodzaj mów przepojonych nienawiścią i kierowanych przeciwko grupie profesorów o liberalnych poglądach.

Chciałabym zająć się talami wydarzeniami w odniesieniu do punktów widzenia Cudd i Schroer na temat respektowania racjonalnego myślenia i wynikającego zeń działania, jak również podziału przeprowadzonego przez Faust na indywidualne uprzedzenia oraz program społeczności (grupy), a także uwagami Jaggar o mowie pełnej nienawiści.

Akademicka wolność powinna gwarantować, lub przynajmniej chronić, swobodną wymianę poglądów. Konserwatywni studenci, o których mowa w czterech anonowanych artykułach, oskarżają postępowych wykładowców, lub wykładowców, którzy są członkami dyskryminowanych grup, o wprowadzenie do środowiska naukowego określonego stylu zachowań, które owi studenci traktują jako zagrożenie dla swoich poglądów i postaw. Postrzegają oni tenże nowy styl jako szkodliwy, niemoralny i zły, czym upodabniają swoje oceny do retoryki Republikanów z ostatnich dwóch kampanii wyborczych. Ale nie w tym rzecz. Podstawą progresywizmu jest pogląd, że wszyscy są równi i zasługują na taki sam szacunek. Progresywizm usiłuje przeciwstawić się ideologicznie błędnym poglądom, które ostatecznie uznają wyższość jednych ludzi nad innymi. Taki jest program postępowych wykładowców. Jeżeli mają oni jakiś cel, to jest nim wykorzenienie uprzedzeń istniejących względem pewnych grup. Ci studenci, którzy tej sprawy nie pojmują, albo nie chcą pojąć, często próbują tłumić wolność słowa, a kiedy to robią, ich nauczyciele doświadczają wielu krzywd, o których była mowa wcześniej. Dzieje się tak wówczas, gdy atakują oni nie tyle pewne poglądy, co określonych ludzi, chociaż te poziomy trudno jest rozgraniczyć.

Zastanówmy się nad tym, w jaki sposób studenci atakują progresywizm. Oto wolno im zadawać pytania dotyczące feminizmu, bez rozstrzygania słuszności tej doktryny i postaw z niej wynikających. Mogą okazywać ignorancję przy wyjaśnianiu stanowiska, którego wcześniej nie brali pod uwagę, tak jak student, który twierdził, że za gwałt należy winić kobietę, bo się nadmiernie wyzywająco ubierała. Mniemam, że ich punkt widzenia jest odporny na krytykę, tak jak wówczas, gdy zaciekle

twierdzą, że prezentują stanowisko „broniące życia”, albo gdy uważają, że „feminizm (czy feministycznie usposobiony autor) jest szalony”, albo kiedy przewracają oczami za każdym razem, gdy pada wzmianka o antykonserwatywnym charakterze. Potrafią wykazać brak zainteresowania każdym poglądem odmiennym od ich własnego, nie uczestniczą w ćwiczeniach robiąc inne prace w trakcie wspólnych zajęć, są w stanie opuścić salę i pójść do toalety czy wykonać telefon. Z cudzych poglądów ochoczo stroją sobie żarty, na przykład gdy oznajmiamy głośno na forum klasy, że wychodzą do domu, by zjeść hamburgera po wykładzie dotyczącym właściwego traktowania zwierząt. Mogą postępować w sposób ewidentnie poniżający dla swoich wykładowców, np. zwracając się do swojej profesor „panno Joasiu”, albo gdy z nienawiścią w oczach odnoszą się do wykładowcy, gdy ten omawia błędy w ich pracach pisemnych. Mogą ostentacyjnie wyjść z zajęć, gdy wykładowca wypowiada pogląd, którego studenci nie aprobują, na przykład taki, że biali ludzie winni są czarnym zadośćuczynienie za wieki niewolnictwa. Mogą nawet innym zagrażać fizycznie: oto student stanął nad moim biurkiem po wieczornym wykładzie i wykrzyczał oświadczenie, że nikt nie będzie mu mówił, iż jego praca zasługuje na niską ocenę. Inny student na zajęciach z feminizmu nosił akcesoria wojskowe i powtarzał, że kiedyś na naszym uniwersytecie powtórzy się „masakra z Columbine”. Niektórzy studenci odrzucają nie tyle krytykę, co samo rozumowanie, ponieważ prowadzi ich ono do wniosków, których nie mogą zaakceptować na gruncie swoich przekonań religijnych. Widzę coraz więcej przykładów na to w rejonie Bible Belt, gdzie uczę, a ostatnio - co jest wysoce niepokojące - także wśród absolwentów studiów.

Niektóre z tych wypowiedzi mogą być odbierane przez wykładowców jako ataki na ich godność osobistą lub prawa, które - jak sądzę - tłumaczą, dlaczego autorki omawianego zeszytu doświadczają skutków omawianych zjawisk. Jest to przypadek, gdy studencka ideologia nie uznaje naszych godności czy równego statusu wykładowców, jak i przedstawicieli kobiet, lesbijek czy Afroamerykanów. Jest to ze wszech miar podobne do bycia zwymyślanym w rasistowski sposób. Jeden z najlepszych artykułów, jaki czytałam na ten temat - autorstwa Charlesa Lawrence'a - jest w tym zakresie bardzo pouczający². Zgodnie z nim, rasistowskie zniewagi są jak bycie spoliczkowanym i traktowane są jako

² Ch. R. Lawrence III: *If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus*, w: *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, ed. M. J. Matsuda, Ch. R. Lawrence III, R. Delgado, and K. Williams Crenshaw. Boulder, Colo.: Westview Press, 1993, s. 53-88.

atak, a nie prezentowanie jakiegoś stanowiska. Wówczas wymiana poglądów nie jest możliwa. W rzeczywistości intencją nie jest zainicjowanie debaty, ale zadanie bólu ofierze, zdegradowanie jej do roli podczłowieka. Ofiara zaś pozostaje w tymczasowej niemocy na skutek fizycznych oznak wywołanych wewnętrznymi reakcjami emocjonalnymi. Ofiara zostaje uciszona i nie odpowiada na atak, nie tylko z powodu budzących się emocji, ale również dlatego, że ofiara najczęściej nie ma możliwości odpowiedzi. Jest bezsilna i stoi na straconej pozycji w społeczności, zwłaszcza wówczas, gdy jest świadoma użycia przemocy przeciw innym z jej otoczenia w podobnych okolicznościach.

Oczywiście obecnie studenci nie wykorzystują rasistowskich/seksistowskich/homofobicznych wyzwisk przeciwko profesorom, przynajmniej w większości przypadków i nie prosto w twarz. Jednak ignorancja, lekceważenie, brak zainteresowania i jawna arogancja mają wiele wspólnego z rasistowskimi odruchami wpływającymi z przekonañ, działań, zachowań odzwierciedlających pogląd, że kobiety, mniejszości i grupy LGBT są mniej wartościowe od innych. Ataki może nie są bezpośrednim wymierzaniem policzka, ale są niezwykle dokuczliwe. Pomimo odrzucenia nauczyciela jako osoby pełnowartościowej, pomimo bycia poniżanym, wykładowca jest zobligowany do tego, by udzielać w każdym przypadku profesjonalnej odpowiedzi na atak. Ci, którzy są atakowani przez studentów w ankietach końcowych, nie mają szans na jakąkolwiek reakcję. Oczywiście trudno jest stwierdzić, kiedy atak jest skierowany w stronę idei, a kiedy w stronę osoby, chociaż ten ostatni przypadek agresji nie należy do rzadkości. Studenci są zachęceni do takiego zachowania przez swoją kulturę. Podlegają wpływom Billa O'Reilly'ego z sieci Fox, gospodarzom talk show w radiu AM, swoim przywódcom religijnym i innym studentom, którzy tak właśnie postępują, bez żadnych konsekwencji. Wpływy te, zebrane razem, funkcjonują na zasadzie „owczego pędu”, mimo że taka „presja tłumu” nie jest bezpośrednia. Nawet wówczas, kiedy atak nie ma być skierowany w stronę osoby, często jest odbierany jako taki właśnie, gdyż kolportowanie poglądu, że członkowie pewnej grupy są gorsi, jest równoznaczny z atakiem na czyjeś prywatne wartości. Z tego powodu mężczyznom jest łatwiej nauczać o feminizmie, albo nie-Afroamerykanom wyklądać krytykę teorii klasowej, czy heteroseksualnym objaśniać sprawy dotyczące osób należących do LGBT. Ci ludzie nie są w równym stopniu wrażliwi jak ci spośród nas, którzy identyfikują się z jedną lub z kilkoma z tych grup.

Tak, jak ofierze rasistowskich obelg trudno jest odpowiadać na zaczepki, tak trudno jest to czynić wykładowcy, którego wartość jako osoby została podważona. Odczuwana dokuczliwość tej sytuacji jest

bardziej paraliżująca niż ta, którą wcześniej omawialiśmy w odniesieniu do wykładowców. Otóż w przypadku ofiary rasistowskich obelg nie spodziewamy się od niej odpowiedzi, bowiem obawia się ona odwetu. Jednak wykładowca może mieć wsparcie zarówno od swoich słuchaczy, jak i instytucji, a wówczas możemy oczekiwać od niego reakcji. Wszak jest on przygotowany do prowadzenia intelektualnych dysput i tym góruje nad swoimi przeciwnikami. Sądzę zatem, że wykładowcy mają szansę reagować na zaczepki, aczkolwiek jest to trudne w praktyce. Ich zaplecze instytucjonalne jest osłabione wówczas, gdy czują, że stoją na straconej pozycji. Winni jednak jakoś walczyć o poszanowanie swojej akademickiej pozycji. Wiem, że to może być trudne, aby prowadzić podobną batalię na forum sali wykładowej, gdzie studenci jednoczą się przeciwko progresywiście i ich zwolennikom. Proszę pomyśleć: o ile łatwiej jest odpowiedzieć studentom, niezależnie od tego, jak wielkimi są ignorantami, na zajęciach pozbawionych treści politycznych. Odpowiedzi przychodzą niezwykle łatwo, bo wykładowca zna materiał i nad nim panuje. Ale także niezwykle łatwo jest stracić polot, gdy atak ma charakter osobisty, alby gdy odpowiedź jest złożona, np. gdy trzeba wyjaśnić ideę progresywizmu. Można, rzecz prosta, zaniknąć sprawę krótkim zdaniem: „Jako człowiek, podobnie jak ty, mam prawo do swoich wartości”. Nie powinniśmy oczekiwać, że taka deklaracja będzie skuteczna na rasistowskie obelgi, podobnie jak to, że będzie ona właściwym panaceum na zajęciach. Musimy zatem wspierać ideę, która zakłada co najmniej semestralne zajęcia nad poniżającymi praktykami rasistowskimi, seksistowskimi czy ksenofobicznymi.

Biorąc pod uwagę kulturę studentów, nie możemy oczekiwać, aby zaakceptowali oni politykę równych szans, prawo do aborcji, zawieranie małżeństw przez gejów itp. Dlatego fundamentalna kwestia, chociaż prosta i szczytna, zostaje stłumiona przez codzienną złożoność systemu, praktyk i działań. Nasze zadanie polega na tym, aby wyjaśniać ten problem, ale nie można tego uczynić w jednej wypowiedzi, jednym argumentem czy wykładzie. Ataki na naszą godność osobistą, którym towarzyszy świadomość, że studenci winni usłyszeć obszerną, szczegółową i wyczerpującą wypowiedź, paraliżują nasze działania.

Aby złagodzić upokorzenie, pracownicy usiłują dystansować się od problemu. Jednym ze sposobów jest angażowanie studentów w realizację materiału dydaktycznego. Jest to proste wówczas, gdy kurs nie zawiera problematyki politycznej. Możemy np. wytykać błędy, jakie popełniali utylitaryści poszukujący swoich koncepcji. Natomiast dystansowanie się od omawianych spraw jest trudniejsze, chociaż dopuszczalne. Na przykład, kiedy omawiam problem zła, widzę, że studenci

współpracują ze mną i potrafią uchwycić argumenty, nawet jeśli muszą przełknąć gorycz niezgodności z ich podstawowymi przekonaniem. Tak się dzieje, kiedy wywód jest dla nich nieprzyjemny, bo np. godzi w ich szacunek dla Boskiego majestatu. Wówczas dyskusja zbacza na manowce, bo pojawiają się wątpliwości, czy ludzki umysł może pojąć niuans Boskiego myślenia. Studenci, także ci z okręgu Bible Belt, nie czują się komfortowo, kiedy ich przekonania wystawia się na ciężkie próby, ale pilnie słuchają i ochoczo uczestniczą w dyskusji. Jednak sprawa nie jest taka prosta, a nawet jest beznadziejna, gdy mamy, dla przykładu, omawiać ludzką powściągliwość na zajęciach z feminizmu. Studenci, przede wszystkim, postrzegają mnie jako kobietę i nie współpracują ze mną, a zgadzają się z antyfeministami. Czasami ów brak współpracy zmusza mnie do wygłaszania deklaracji, iż nie muszę wiedzieć, czy moi oponenti są, czy też nie są feministami. W pewnym sensie słuszne jest stwierdzenie: moja profesja polega na prezentowaniu argumentów, a jeżeli studenci o nastawieniu konserwatywnie religijnym czy „dominującym” mojej argumentacji nie mogą zaakceptować, to wypada uznać, że moja rola wykładowcy się wyczerpała. Jednak z innego punktu widzenia fałszem jest to, że ja specjalnie zabiegam o to, aby studenci słuchający moich wykładów o feminizmie stali się właśnie feministami, ponieważ w przeciwnym razie sprawię przykrość wszystkim kobietom, podobnie jak wówczas, gdy podczas głosowania faworyzuję antyfeministycznych polityków. Ich antyfeminizm godzi w powszechne dobro, które, jak to ujęła Jaggard, jest celem wolności akademickiej. Dlatego dystansowanie się od omawianych problemów, jako strategia, nie zawsze przynosi oczekiwane efekty.

Cóż więc winni robić wykładowcy wyższych uczelni? Jaggard uważa, że uczelnia ma obowiązek zapewnić swoim pracownikom poczucie bezpieczeństwa i chronić ich przed atakami konserwatystów, poprzez zapewnienie im równych zasad zatrudnienia i promocji. Na tym polega rzeczywista ochrona akademickiej wolności. Recepta Cudd zbieżna jest z jej poglądem, że wolność akademicka polega na uznaniu studenckiej rozważności i rozumności. Ona twierdzi, że profesorowie winni stosować strategię „budowania mostów” ze studentami o orientacjach konserwatywnych, bowiem to pozwoli im we właściwym czasie nawiązać z nimi kontakt po to, aby studenci mogli kiedyś zaakceptować feminizm, co też jest ostatecznym celem. Schroer twierdzi, że profesorowie winni zdawać sobie sprawę z tego, iż studenci często podchodzą do sprawy z przesadną wrażliwością, a ich konserwatyzm jest jedynie reakcją na taki stan ich świadomości. Zaleca więc cierpliwe oddziaływanie dydaktyczne, które może być jedynym sposobem akceptowania ich przekonań, bez

wywyższania swoich. Faust z kolei sądzi, że pracownicy spoza grupy LGBT winni podchodzić do tych reprezentujących LGBT bardziej tolerancyjnie, a studenci mogą oceniać płciowość swoich kolegów w sposób bardziej neutralny, poprzez np. zdobycie się na odwagę uznania w ich osobowościach także innych cech niż tylko tych związanych z LGBT, oraz poprzez uznanie tego, że komisje do spraw promowania i zatrudniania pracowników także składają się z przedstawicieli grup mniejszości.

W uzupełnieniu powyższych propozycji sformułowanych przez nasze autorki dodam, że jestem przekonana, iż wszyscy nasi koledzy' po fachu przyjmą na siebie obowiązek krytycznego myślenia, a to z powodu przywołanego przez Faust, że pracownicy spoza LGBT winni wydajniej popracować nad stworzeniem klimatu wzajemnej tolerancji. W ten sposób ulżą niedoli tych, którzy prowadzą zajęcia z problematyki politologicznej, bądź są członkami mniejszości rasowych; jest to jedyna droga złagodzenia uciążliwości związanych z nietolerancją na uczelniach. Na przykład, wykładowcy mogą wybierać do analizy teksty autorów należących do nie-białych, albo próbować wyjaśnić, dlaczego takich tekstów nie można znaleźć. Na zajęciach z anatomii należy, jako eksponatów, używać wizerunków ciała i sylwetek kobiet, albo równorzędnie z wizerunkami mężczyzn. Na omawianiu historii walk klasowych można rozważać to, co kobiety i mniejszości robiły w tym czasie, kiedy biali mężczyźni prowadzili swoje wojny. Na zajęciach z filozofii można omawiać poglądy filozofów, którzy dostrzegali problem dyskryminacji kobiet i mniejszości, przy wykorzystaniu przykładów, które są respektowane we wszystkich kulturach. Profesorowie winni korygować wypowiedzi studentów, którzy jedynie używają męskich zaimków, czy w swoich pracach używają wyrażen *man-kind* w rozumieniu „ludzkość”. Jeżeli wszyscy wykładowcy będą tak czynić, to wspólnymi siłami zredukujemy przejawy dyskryminującego myślenia naszych studentów, a ponadto uświadomimy im, że nasza wspólna przestrzeń życiowa nie jest terenem dla wzajemnych personalnych ataków czy zwalczania nie naszych wartości, ale jest terenem, na którym przyjaźnie można toczyć dyskusje „ponad podziałami”. Ponadto zgadzam się z Jaggar, że uczelnie winny zwrócić szczególną uwagę na to, jaki wpływ mają zajęcia z nauk politycznych na oceny ferowane przez studentów, jak traktować wykładowcę reprezentującego jakąś mniejszość, oraz aby nie oceniać jego pracy inaczej niż na to wskazują rutynowe przeglądy kadry. Bez uwzględnienia tych problemów uczelnie wezmą na swoje barki dodatkową odpowiedzialność za pracowników-progresywidów, zwłaszcza tych niższego szczebla, będą musiały udźwignąć brzemień nienawiści, nieustannych interwencji, i stworzyć jakiś cywilizowany i odpowiedzialny sposób współistnienia. Dla jednych są to jedynie słowa pocieszenia, dla innych - przykre obnażenie prawdy.

STANISŁAW ŁOJEK
Uniwersytet Jagielloński

**O TRYUMFIE (PLATOŃSKO-CHRZEŚCIJAŃSKIEJ)
WIECZNOŚCI NAD (PRESOKRATEJSKĄ)
NIEŚMIERTELNOŚCIĄ**

I. Piszac w *Kondycji ludzkiej* o nieśmiertelności¹, Hannah Arendt uważa, że do czasu, gdy „rozeszły się drogi ludzi myśli i ludzi czynu” (czyli do „momentu powstania myśli politycznej w szkole sokratejskiej”), nieśmiertelność, a dokładniej dążenie do nieśmiertelności oraz zdolność jej osiągania, decydowała o różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Przy czym to istotowe rozróżnienie było dokonywane w obrębie samego gatunku ludzkiego: „tylko najlepsi (*aristoi*), którzy stale udowadniają, że są najlepsi (...) i «nieśmiertelną sławę przedkładają nad śmiertelne rzeczy», są naprawdę ludźmi; inni, zadowolając się wszelakimi przyjemnościami, jakich dostarcza im natura, żyją i umierają jak zwierzęta”. Aby stać się człowiekiem i zostać przez innych uznanym za człowieka, należało wykazać - poprzez czyn, dzieło lub osiągnięcie - swoją wielkość, udowodnić, że jest się najlepszym, że ze względu na swą wybitność, indywidualność, zasługuje się na nieśmiertelność.

Przedfilozoficzna tradycja *agonu* pozwalała Grekom oceniać oraz mierzyć ludzką doskonałość (cnotę) wedle tego, co wykracza ponad zwykły czy też przeciętny stan ludzkiej egzystencji, a jednocześnie pozostawała w swym wykraczaniu całkowicie w obrębie tej jedynej rzeczywistości: dążenie wzwyż, w stronę doskonałości, zmierza do uświetnienia i ubóstwienia istnienia i świata takim, jaki on jest sam w sobie, nie zaś ze względu na inną, doskonalszą rzeczywistość. Zasada agonicznej rywalizacji, zawarta w żądaniu oraz pragnieniu bycia najlepszym pośród siebie równych, wyklucza możliwość formułowania odnoszących się do każdego w ten sam sposób wymogów doskonałości oraz oceniania

¹H. Arendt: *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka. Warszawa 2000, s. 24-26.

osiągnąć poszczególnych jednostek zgodnie z jednakową dla wszystkich miarą. Doskonałość bowiem (*ta* doskonałość) w żadnym razie i pod żadnym względem nie odnosi się do tego, co wspólne wszystkim ludziom, co mogłoby stanowić treść uniwersalnej duszy czy też jaźni, obiektywnie prawdziwego człowieczeństwa. Zarówno zobowiązanie do doskonałości, jak i jej ocena pojawiają się tam, i tylko tam, gdzie istnieje wielość spojrzeń oraz wielość „geniuszy”, z których każdy wyznacza coraz to nową miarę doskonałości i tym samym wzywa innych do jej przewyższenia. Ów specyficzny sposób funkcjonowania „rywalizacyjnej” miary nie pozwala sprowadzić doskonałości do tego, co powszechne, całkowicie utożsamiając ją z tym, co nadzwyczajne, wyróżniające się, słowem - wielkie w ludzkim istnieniu:

Inaczej niż ludzkie zachowanie, które Grecy, jak wszystkie cywilizowane ludy, osądzali zgodnie ze «standardami moralnymi», biorąc pod uwagę z jednej strony pobudki i intencje, z drugiej zaś cele i konsekwencje — działanie osądzać można tylko za pomocą kryterium wielkości, ponieważ w jego naturze leży przedzieranie się przez to, co powszechnie przyjęte, i sięganie ku temu, co niezwykle, a tam nie stosuje się już to, co prawdziwe powszechnie i na co dzień, bo wszystko, co istnieje, jest unikalne *sui generis*. /.../ Sztuka polityki uczy ludzi, jak wydawać na świat to, co wielkie i promieniące — *ta megala kai lampra*, mówiąc słowami Demokryta; dopóki istnieje *polis*, by inspirować ludzi do ważenia się na to, co niezwykle, wszystko jest w porządku; jeśli *polis* ginie, wszystko jest stracone².

Zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej*, wydarzeniem, które przypieczętowało los właściwego obywatelom greckiej *polis* „politycznego” sposobu życia, oraz przesądziło o kierunku dalszych dziejów zachodniej cywilizacji, było dokonane przez filozofów odkrycie tego, co wieczne:

Dla naszych rozważań nie ma większego znaczenia, czy sam Sokrates lub Platon odkryli to, co wieczne, jako prawdziwy ośrodek myśli ściśle metafizycznej. /.../ Jedno jest pewne: dopiero u Platona zajmowanie się tym, co wieczne, i życie filozofa postrzegane są jako sprzeczne i popadające w konflikt z dążeniem do nieśmiertelności, sposobem życia obywatela, *bios politikos*³.

Platon uznaje, że konflikt między filozofią a *polis* powinien zostać zażegnany na warunkach określanych przez filozofię. To zaś oznacza, że zarówno dotychczasowe instytucje *polis*, jak i sposób życia jej obywateli muszą ulec radykalnemu przekształceniu. Obywatele muszą uznać, że to,

² Tamże, s. 224-225.

³ Tamże, s. 24-25.

co wieczne (jedno, niezmiennie) posiada nieskończenie wyższą wartość aniżeli to, co istnieje w czasie (złożone, nietrwałe); że życie poświęcone dążeniu do unieśmiertelniania samego siebie — poprzez dokonywanie wielkich, wybitnych czynów i osiągnięć — w słowach i pamięci współczesnych oraz potomnych jest, wobec „zajmowania się” tym, co wieczne, nie tylko ułomne, lecz wręcz szkodliwe: szkodliwe dla duszy człowieka, która kieruje się na wartości pozorne i nietrwałe. Najlepszą rzeczą dla znakomitej większości mieszkańców *polis* jest całkowite podporządkowanie się temu, kto posiada wiedzę o tym, co wieczne i potrafi tę wiedzę wykorzystać do skonstruowania dobrego, sprawiedliwego ustroju państwa. Posłuszeństwo obywateli wobec stanowionych przez filozofa instytucji, praw i obyczajów nie ma jednak w sobie nic osobistego, gdyż tak naprawdę jest posłuszeństwem wobec bezosobowej, obiektywnej miary. Ukształtowane wedle tejże miary państwo naśladuje to, co wieczne, a ponieważ panujący w nim ustrój wywiera przemożny wpływ na dusze obywateli, również one zyskują udział w wieczności. Aby zatem mogło dojść do pogodzenia filozofii z *polis* konieczne jest ustanowienie nowej hierarchii doskonałości i istnienia. Hierarchii, która nakazuje oceniać wartość ludzkiego życia i postępowania nie wedle tego, co w nim ulotne, zmienne, wyjątkowe, lecz wedle tego, co wieczne, trwałe, zawsze takie samo; która gwarantuje słuszność i prawdziwość tak formułowanych ocen, ponieważ uniezależnia je od ludzkich opinii i opiera na bezosobowej wiedzy, będącej absolutnie - zawsze, wszędzie i tak samo dla wszystkich - pewną i prawdziwą:

W *Państwie* idee zostały przekształcone w standardy, mierniki i reguły zachowania, będące odmianami lub pochodnymi idei «dobra» w greckim sensie tego słowa, to jest «dobra dla» lub stosowności. To przekształcenie było konieczne, by zastosować doktrynę idei w polityce (...). To, co dobre, jest najwyższą ideą filozofa-króla, który chce być panem spraw ludzkich, ponieważ musi spędzać życie wśród ludzi i nie może na zawsze zamieszkać w niebie idei. Dopiero wróciwszy do ciemnej jaskini spraw ludzkich, by znowu żyć razem ze swoimi towarzyszami, potrzebuje idei, które przewodziłyby mu jako standardy i reguły, pozwalające mierzyć i sprowadzać do wspólnych kategorii różnorodność i wielość ludzkich czynów i słów z tą samą absolutną, «obiektywną» pewnością, z którą rzemieślnik otrzymuje przewodnictwo w wytwarzaniu, a laik w ocenianiu pojedynczych łózek przez korzystanie z niezachwianego wszechobecnego wzoru, «idei» łóżka w ogóle⁴.

⁴ Tamże, s. 246-247.

Kiedy w *Państwie* Platon przenosi naukę o ideach w sferę polityki, może się ona przekształcić w narzędzie otwartej krytyki tego, co należałoby określić helleńskim sposobem życia. Ponieważ *polis*, miasto-wspólnota, określało bez reszty religijny, moralny, społeczny i, rzecz jasna, polityczny „horyzont” wszystkich jego mieszkańców, uczestnictwo w jego sprawach, *bios politikos*, było dla Greków po prostu „życiem”; tak jak bycie „obywatелем” oznaczało po prostu bycie „człowiekiem”. Z tego względu projekt oparcia polityki na całkowicie odmiennych podstawach, ukształtowania państwa wedle nowej miary, musiał zmierzać do przekształcenia całości ludzkiej egzystencji.

Zdaniem Arendt, w epoce nowożytnej mamy do czynienia zarówno z utratą autentycznej troski o nieśmiertelność, jak i zanikiem metafizycznego zainteresowania wiecznością⁵. To drugie zjawisko nie wzbudza w niej żalu, ponieważ zainteresowanie wiecznością jest, według niej, jedną z form „bezświatowości”, ucieczki od świata, któremu, jak stanowczo podkreśla, winni jesteśmy należyłą troskę. I właśnie głębokie uświadomienie sobie tej powinności sprawia, iż boleje nad zapomnieniem nieśmiertelności. Jest bowiem przekonana, że dążenie do nieśmiertelności, wyrastające z „doświadczenia nieśmiertelnej przyrody i nieśmiertelnych bogów, pospołu stanowiących otoczenie jednostkowych żywotów śmiertelnych ludzi”, jest nie tylko najszlachetniejszym wyrazem człowieczeństwa, ale również przejawem najwyższej troski o świat, do jakiej zdolny jest ktoś, kto w pełni uświadamia sobie i jest w stanie zaakceptować fakt własnej śmiertelności.

Dla nas, ludzi nowożytnych, zapomnienie nieśmiertelności jest istotnym problemem, ponieważ okazało się, że przestawszy troszczyć się o wieczność, wcale nie zaczęliśmy się ponownie troszczyć o świat. Przyczyną tego stanu rzeczy, zdaniem Arendt, jest nasza niemożność zaakceptowania tego świata takim, jaki jest, i wynikająca z tej niemożności potrzeba ucieczki. Lecz o ile ci, którzy przeciwstawili nieśmiertelności wieczność, pragnęli uciec w to, co transcendentne, o tyle ludzie epoki nowożytnej, pozbywszy się transcendencji, uciekli w samych siebie:

Nawet jeśli przyjmiemy, że epoka nowożytna rozpoczęła się nagłym, niewytłumaczalnym usunięciem w cień transcendencji, wiary w życie pozagrobowe, wcale nie

⁵ Tamże, s. 62.

wynika z tego, iż owa utrata wiary z powrotem rzuciła ludzi w świat. Świadectwa historyczne, przeciwnie, pokazują, że ludzie nowożytni nie zostali rzućeni z powrotem w ten świat, ale w głąb samych siebie. (...) Alienacja ze świata - a nie samoalienacja, jak sądził Marks — stała się znamieniem epoki nowożytnej⁶.

Aby móc pogodzić się z prawdą o świecie, musielibyśmy w pełni zaakceptować własną śmiertelność, a „śmiertelność ludzi - wyjaśnia Arendt - tkwi w tym, że życie jednostkowe, posiadające rozpoznawalną historię od narodzin do śmierci, wyrasta ponad życie biologiczne”⁷. Każdy człowiek, inaczej niż każde zwierzę, jest kimś więcej niż tylko egzemplarzem (dzięki prokreacji nieśmiertelnego) gatunku. Ponieważ człowiek różni się od zwierzęcia swą jednostkową niepowtarzalnością, świat ludzki, czyli świat nam najbliższy, jest światem pluralistycznym i indywidualistycznym, w którym każdy za nas jest równy w swojej odrębności i wyjątkowości. Wyrażająca się w dokonywaniu wielkich - wybijających się ponad to, co zwykłe, przeciętne - dzieł, czynów i osiągnięć, troska o nieśmiertelność jest więc najwyższym przejawem troski o ten świat. Z kolei zainteresowanie wiecznością nie tylko zwraca się ku temu, co wobec tego świata transcendentne, ale w tejże transcendencji poszukuje oparcia i uzasadnienia dla takiej miary, która odbiera wartość temu, co indywidualne i wyjątkowe (wynikające z ludzkiej śmiertelności) na rzecz tego, co wspólne i jednakowe (i w tym przypadku bezpośrednio związane z wiecznością).

Jeśli dzisiejszy człowiek nie potrafi troszczyć się o świat i ucieka zeń w głąb siebie, to, zdaniem Arendt, dzieje się tak również dlatego, że nadal skłonny jest oceniać ludzkie życie i postępowanie wedle tej odwróconej - po tryumfie wieczności nad nieśmiertelnością - miary. Tyle, że nie odnosi się już ona do transcendencji, lecz do czysto biologicznej, gatunkowej konstytucji człowieka. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego. Skoro transcendencja odeszła w zapomnienie, to w tej rzeczywistości jedynym oparciem dla uniwersalnej miary mogą być cechy gatunkowe, które (niegdysiejsi) wyznawcy zarówno nieśmiertelności, jak i wieczności utożsamiali z tym, co w człowieku zwierzęce, w jaskrawym przeciwieństwie do tego, co ludzkie.

⁶ Tamże, s. 275.

⁷ Tamże, s. 23-24.

Nie możemy jednak zapominać, że ów dzisiejszy stan rzeczy jest w dużej mierze konsekwentnym rezultatem działania tych wartości i ideałów, które mogły się upowszechnić jedynie dzięki opisywanemu przez Arendt zwycięstwu wieczności nad nieśmiertelnością. Wydaje się zatem, że warto przyjrzeć się bliżej temu rozciągniętemu w czasie wydarzeniu. W niniejszej pracy staram się uwypuklić (bardziej niż Arendt) doniosłą rolę chrześcijaństwa, którego pojawienie się przypieczętowało los troski o nieśmiertelność między innymi dlatego, że mogło ono przeciwstawić jej dwie obce Platonowi i ogromnie, jak się okazało, wpływowe koncepcje - absolutnej wartości jednostkowego istnienia ludzkiego oraz zasadniczej równości wszystkich ludzi. Należyte uwzględnienie tej innowacji wydaje mi się istotne również dlatego, że choć pierwotnie koncepcje te były ściśle związane z wiecznością (z wiarą w to, co wieczne), to do dzisiaj zachowują wręcz fundamentalne dla naszej moralności i polityki znaczenie.

II. Przypisywanie Platonowi tak ogromnej roli w „uśmiercaniu” greckiej tradycji *agonu* oraz wyrosłej na jej gruncie idei wielkości człowieka może wydawać się nadużyciem. Arendt przyznaje przecież, że republika rzymska była pod wieloma względami kontynuacją politycznej praktyki greckiej *polis* z czasów jej świetności, co oznacza, że zgubne dla tejże praktyki zwycięstwo filozofii jeszcze długo po Platonie nie stało się faktem⁸. Doświadczenie Rzymu ujawniło bezsilność filozofii wobec niefilozoficznego przekonania, że czysto ziemskie wielkość i nieśmiertelność są możliwe oraz najbardziej godne pożądania. Siła, trwałość i osiągnięcia „rzymskiego sposobu życia” były na tyle przekonujące, by pokazać, że bez zewnętrznego (pozafilozoficznego) wsparcia filozoficzna troska o wieczność nie była w stanie uzyskać szerszego uznania, które umożliwiłoby jej praktyczne oddziaływanie. Arendt wskazuje na dwa wydarzenia, które, raczej nieprzypadkowo, zbiegły się w czasie i wspólnie przyczyniły się do, tym razem decydującego, triumfu sławionej w Platońskim *Państwie* wizji (a dokładniej: jej kolejnego wcielenia) ponadziemskiego i pozaziemskiego bytu, będącego

⁸ H. Arendt: *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. „Social Research”, t. 69, nr. 2 (Summer 2002).

zarazem najwyższym przedmiotem kontemplacji i uwielbienia oraz jedyłą, ostateczną miarą ludzkiego życia i postępowania:

Ostateczne zwycięstwo troski o wieczność nad wszelkiego rodzaju aspiracjami do nieśmiertelności nie jest jednakże zasługą myśli filozoficznej. To upadek Cesarstwa Rzymskiego jasno wykazał, że żadne dzieło śmiertelnych rąk nie może być nieśmiertelne, a towarzyszyło mu wyniesienie chrześcijańskiej dobrej nowiny o jednostkowym życiu wiecznym do rangi jedynej religii ludzi Zachodu. Oba te czynniki łącznie sprawiły, że jakiegokolwiek dążenie do ziemskiej nieśmiertelności stało się daremne i niepotrzebne. Udało im się również tak skutecznie uczynić *vita activa* i *bios politikos* służebnicami kontemplacji, że nawet powstanie w epoce nowożytnej sfery tego, co świeckie, i towarzyszące mu odwrócenie tradycyjnej hierarchii działania i kontemplacji nie wystarczyło, by ocalić od zapomnienia dążenie do nieśmiertelności, które pierwotnie było źródłem i centrum *vita activa*⁹.

Chrześcijański sposób pojmowania wieczności pod wieloma względami naśladuje platoński ponadzmysłowy model tego, co boskie - kulminujący w „Nad-idei” Dobra - i wyprowadza zeń podobne (metafizyczne, moralne, polityczne) konsekwencje. Chrześcijański Bóg, bytujący już nie tyle ponad, co *poza* światem ziemskim, niewątpliwie jest, tak jak wspomniana Idea, najwyższym „przedmiotem” kontemplacji i uwielbienia, który w swej doskonałości nieskończenie przewyższa wszystko to, co w tym świecie możemy poznać i czego możemy pragnąć. Pragnienie Boga jest pragnieniem powszechnym: zostało wpisane w duszę każdego człowieka, który jedynie poprzez dążenie do Boga może osiągnąć to, do czego został powołany i zrealizować swą prawdziwą naturę. Odwrócenie się od Boga, czyli wynikające z grzechu zło, polega na traktowaniu rzeczy tego świata tak, jak gdyby warte były poznania i pragnienia ze względu na nie same, nie zaś ze względu na Tego, który jest zarazem Stwórcą i ostatecznym Celem. Wartość rzeczy zmysłowych jest (relatywnie) znikoma, ponieważ świat, w którym zamieszkują, jest światem przejściowym, epizodem kosmicznego dramatu napisanego przez Boga. Nasze przebywanie w tymże świecie jest zaledwie krótkotrwałym, choć koniecznym, etapem na drodze do osiągnięcia świata i życia wiecznego. Jeśli zatem żyjemy i postępujemy tak, jak gdyby rzeczy tego świata posiadały dla nas samoistną wartość, to uniemożliwiamy sobie nie tylko poznanie prawdziwej hierarchii istnienia,

⁹H. Arendt: *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 26.

lecz także osiągnięcie stanu prawdziwego szczęścia i rzeczywistego spełnienia istoty naszego człowieczeństwa.

W obu koncepcjach, Platońskiej i chrześcijańskiej, utożsamienie boskości z tym, co ponadmysłowe prowadzi do dewaluacji świata rzeczy zmysłowych, do pozbawienia go samoistnej wartości. Pozostające w obrębie tego świata *bios politikos*, ukierunkowane na czysto ziemską doskonałość, na nieśmiertelnienie wielkich czynów i osiągnięć jednostek oraz społeczeństw, staje się przykładem grzesznej próżności człowieka, która wynika z nieświadomości rzeczywistej hierarchii istnienia i uniemożliwia mu rozpoznanie oraz zrealizowanie tego, co stanowi istotę jego człowieczeństwa. Jeśli bowiem człowiekiem jest jego dusza, zaś właściwe działanie duszy polega na pragnieniu i kontemplacji tego, co wieczne, to „oddawanie się” rzeczom skazanym na przeminięcie - każda z nich z osobna (Platon), lub też wszystkie jako całość (chrześcijaństwo) - jest nie tylko mniej wartościowe, ale również, kiedy oddajemy się im dla nich samych, sprzeczne z tym, do czego człowiek jest lub został powołany.

Choć Platońskie opisy bezcielesnego istnienia są zapewne jedynie spekulacjami, to wyraża on w nich, z jednej strony, przekonanie o tym, któremu z dwóch światów człowiek winny jest lojalność, z drugiej zaś - pesymistyczny pogląd co do możliwości doskonałego życia w cielesnym, zmysłowym świecie: „Jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. (...) A jak długo żyjemy, najwięcej chyba potrafimy się do poznania zbliżyć, jeśli możliwie wcale nie będziemy przestawać z ciałem, nie będziemy mieli z nim nic wspólnego, poza koniecznością ostateczną, nie będziemy pełni jego natury, tylko wolni od jego zmazy, póki nas Bóg sam nie wyzwoli. (...) Bo temu, co nieczyste, nie godzi się żadną miarą tknąć tego, co czyste”¹⁰.

Nie oznacza to, iż przedfilozoficzni Grecy uważali *pełną* doskonałość za rzecz możliwą do osiągnięcia przez człowieka. Ta mogła co najwyżej przysługiwać bogom (przy czym bogowie zamieszkiwali w tym, a nie „innym” świecie). Jednakże bez względu na to, jak według nich wyglądały relacje między ludźmi a bogami, nie ulega wątpliwości, że czy-

¹⁰ Fedon, 66b-67b.

sto ziemską doskonałość, pożądana i osiągalna tu i teraz, była w ich przekonaniu doskonałością jedyną. Fakt, że nie spełniała ona kryteriów „absolutnej” doskonałości, był w ich przypadku całkowicie bez znaczenia, gdyż nie tylko znajomość, ale nawet pojęcie takiego kryterium było im zupełnie obce. Dopiero Platoński wynalazek obiektywnej i transcendentnej miary uczynił tę doskonałość już nie tylko niepełną i względną, lecz wręcz - złudną.

Myśl chrześcijańska nie tylko zaanektowała nauczanie Platona o innej, ponadzmysłowej i doskonałej rzeczywistości, będącej źródłem obiektywnej miary wszystkiego, co istnieje w empirycznym świecie, lecz uzupełniła je twórczo o nowe, specyficzne dla siebie elementy, których obecność, jak się okazało, zadecydowała o rzeczywistym i trwałym zwycięstwie (mierzonym siłą i powszechnością oddziaływania na umysły ludzi, na ich sposób myślenia o sobie i o świecie):

Wydaje się (...), że dopiero w epoce chrześcijaństwa niewidzialne platońskie probierze duchowe mające mierzyć i osądzać widzialne, konkretne sprawy międzyludzkie - ujawniły swą pełną przydatność polityczną. To właśnie te fragmenty doktryny chrześcijańskiej, które tak trudno byłoby dostosować do rzymskiej struktury politycznej - a mianowicie objawione przykazania i prawdy radykalnie transcendentnego autorytetu, który (inaczej niż u Platona) rozciąga się nie ponad, lecz poza światem doczesnym — mogły dzięki Platonowi połączyć się z rzymską legendą o założeniu Miasta. Boskie objawienie dało się teraz interpretować politycznie, tak jakby wzorce ludzkiego postępowania i zasada organizowania wspólnot politycznych, intuicyjnie przewidziane przez Platona, zostały w końcu bezpośrednio objawione. (...) Kościół katolicki, w tym stopniu, w jakim wcielił filozofię grecką w obręb swych doktryn i dogmatów, połączył rzymskie pojęcie autorytetu z grecką ideą transcendentnych mierników i reguł.

Owo brzemienne w skutki połączenie nie mogłoby się jednak dokonać bez udziału wcielającej i modyfikującej oba jego człony religijnej koncepcji objawiającego przykazania transcendentnego i *osobowego* autorytetu. Wydaje się również, iż właśnie dominująca obecność tego religijnego „elementu” ostatecznie przesądziła o sile i trwałości jego oddziaływania. Dzięki chrześcijańskiemu utożsamieniu Platońskich idei z myślami (prawdami i przykazaniami) Boga, który jest nie tylko ich jedynym źródłem, lecz również Ojcem wszystkich ludzi oraz wszechmocnym i wszechwiedzącym Sędzią wszystkich naszych uczynków,

¹¹ Tamże, s. 156-157.

wynikające z nich transcendentne i uniwersalne wzorce ludzkiego postępowania — oraz konsekwencje ich przestrzegania (lub nieprzestrzegania) - z pewnością stały się dużo bardziej konkretne i namacalne.

III. Nie mniej istotne jest to, że myśl chrześcijańska udziela innej niż Platon odpowiedzi na pytanie, na jakiej drodze owe powszechnie normatywne prawdy mogą być przez człowieka poznawane. Ponieważ prawdy określające moralne standardy ludzkiego postępowania nie są - jak sądzili Grecy - ucieleśnieniem samoistnych i bezosobowych praw, lecz dziełem Tego, który stworzył wszystko z niczego, rozum nie jest w stanie ich samodzielnie rozpoznać i uzasadnić. Właściwa postawa człowieka wobec *objawionych* prawd i przykazań musi opierać się na posłuszeństwie. Tym, co zbliża nas do Boga, nie jest racjonalne poznanie, lecz podporządkowanie się Jego woli, posłuszne wypełnianie objawionych przezeń żądań i wymagań. Filozofia może być co najwyżej „służką” objawionych i dostępnych dzięki wierze prawd, nigdy zaś samodzielnym narzędziem ich poznania.

W Platońskiej konstrukcji idealnego państwa posłuszeństwo również odgrywa fundamentalną rolę. Posłuszeństwo znakomitej większości obywateli, którzy z natury nie są zdolni do zgodnego rozumem poznawania oraz postępowania i którzy właśnie z powodu swej ułomności powinni bezwarunkowo i bezrefleksyjnie podporządkować się władzy tych, którzy taką umiejętność, również dzięki naturalnym predyspozycjom, posiadają. Kiedy zatem Platon utożsamia istotę człowieka z jego duszą - a dokładniej: z jej racjonalną częścią - to z pewnością nie jest jego zamiarem odrzucenie powszechnego wśród starożytnych Greków (aż do stoików) przekonania o naturalnej nierówności ludzi. Można nawet powiedzieć, iż dodatkowo wzmacnia i uzasadnia owo przekonanie, czyniąc z rozumnej duszy istotową zasadę hierarchizowania istnień ludzkich.

Myśl chrześcijańska przewyższa tę dwoistość. Aby żyć i postępować zgodnie z naszą prawdziwą istotą, winniśmy sumiennie wypełniać przykazania najwyższego autorytetu, w relacji z którym wszyscy jesteśmy równi. Skoro każdy z nas może, dzięki objawieniu, bezpośrednio poznawać treść prawd określających zasady ludzkiego postępowania i jest na równi zobowiązany oraz zdolny do przestrzegania tychże zasad,

to wszelkie różnice między ludźmi - w tym także tak istotna dla greckich filozofów różnica w ich racjonalnym uposażeniu - winny być uznane za nieistotne względem tego, co jest naszym prawdziwym powołaniem.

Chrześcijańska koncepcja „dzieci Bożych” głosi, że zrównanie wszystkich ludzi dokonuje się poprzez wyniesienie *każdej* istoty ludzkiej na najwyższy z możliwych poziomów istnienia, przyznanie jej znaczenia, które w oczach filozofów antycznych byłoby niewyobrażalne. Unieważniając różnice między ludźmi, chrześcijański ideał powszechnej równości nadaje każdej jednostce absolutną wartość, wynikającą z jednakowego pochodzenia od Boga i jednakowego w Nim „uczestnictwa”.

Kiedy zatem mówimy o wpływie Platońskiego nauczania na kształtowanie się doktryny chrześcijańskiej, to nie możemy zapominać, iż jej religijny fundament musiał pozostać nienaruszony. Wprowadzona przez Platona koncepcja ponadmysłowych uniwersalnych miar oraz wzorców ludzkiego życia i postępowania musiała zostać dopasowana do nauki o Bogu i człowieku, która wychodziła od odmiennych metafizycznych przesłanek i prowadziła do odmiennych moralnych wniosków. Przekształcenie Platońskiej teorii „partycypacji” w dogmat stworzenia i wcielenia było nie tyle jej modyfikacją, co rewolucyjną przemianą, która przesądziła o dalszych losach zachodniej cywilizacji.

Umożliwiło ono bezpośrednie związanie życia ludzkiego z Absolutem, co miało ma dwojakie, ściśle ze sobą związane, konsekwencje: pozwoliło nadać życiu każdej jednostki absolutną wartość oraz, dzięki temu, uprawomocnić ideę powszechnej równości. Trudno przypuszczać, by przekonanie o absolutnej wartości i zasadniczej równości wszystkich istot ludzkich nie znalazło odzwierciedlenia w politycznej teorii i praktyce Kościoła i nie wpłynęło w sposób zasadniczy na ich ostateczny kształt. Platońska, filozoficzna koncepcja idealnego państwa mogła wywierać przemożny wpływ na myśl polityczną całego średnio-wiecza jedynie dzięki uzgodnieniu jej z wymienionymi wyżej, religijnymi przekonaniem, których obecność zadecydowała o sile oraz powszechności jej oddziaływania.

IV. Platon uważał, iż z faktu, że każda jednostka ma swój udział w życiu wspólnoty, nie wynika to, że udziały poszczególnych jednostek są

równe. Nierówność udziałów implikuje, zgodnie z zasadami sprawiedliwości, nierówność praw i obowiązków. Wniosek ten Platon wyprowadza ze swej teorii ludzkiej natury. Charakter każdej jednostki, decydujący o jej przynależności do określonego typu człowieczeństwa, jest zdeterminowany i ściśle zależy od tego, która z trzech części jej duszy jest częścią dominującą. A ponieważ dusza państwa jest odzwierciedleniem duszy jednostkowej, polityczny podział na trzy kasty - rządzących, strażników i „wyrobników” - dokładnie odpowiada psychologiczno-metafizycznemu podziałowi istot ludzkich na trzy odmienne, ustalone i niezmiennie typy charakterów. „Każda próba zmiany tego stanu rzeczy - pisze Cassirer - tzn. pomniejszenia lub zlikwidowania różnic między rządzącymi, strażnikami i zwykłymi ludźmi, prowadziłaby do katastrofy. Oznaczałaby to rewoltę przeciwko niezmiennym prawom ludzkiej natury, do których porządek społeczny musi się stosować. Ponieważ filozoficzna lub «gniewliwa» dusza nie jest taka sama jak dusza kupca czy rzemieślnika, ponieważ każda z nich posiada określoną niezmienną strukturę, nie możemy przypisać różnym klasom tych samych funkcji; nie możemy umieścić ich na tym samym poziomie”¹².

Myśl chrześcijańska głosi, że wszelkie fizyczne różnice między ludźmi są nieistotne, gdyż nie mają żadnego związku z naszą prawdziwą naturą, będącą właściwym źródłem naszej wartości i godności. Dla chrześcijan tą prawdziwą naturą, człowiekiem samym, jest dusza, która pochodzi bezpośrednio od Boga, i której wartość jest całkowicie niezależna od wszelkich ludzkich opinii, sądów czy ustaleń. Dusza ta podlega zasadniczo jednemu prawu, będącemu boskim dziełem i obowiązującym w ten sam sposób wszystkich ludzi. W świetle boskiego prawa tracą znaczenie wszelkie czysto ludzkie różnice i podziały: nie ma rządzących i rządzonych, panów i niewolników, ludzi możnych i nędzarzy. Prawo to obowiązuje na równi każdego w sposób absolutny i ostateczny, każda jednostka i każda społeczność powinna zgodnie z tym prawem żyć i postępować.

Chrześcijańska koncepcja sprawiedliwości, będąca punktem odniesienia dla politycznego nauczania Kościoła, wspiera się zatem na trzech równie istotnych fundamentach, aczkolwiek pochodzących z różnych

¹² E. Cassirer: *Myth of The State*. Greenwood Press 1983, s. 99.

źródeł. Platońska idea Sprawiedliwego Państwa, które organizuje życie wspólnoty oraz wszystkich jej członków w oparciu o transcendentne, powszechne wzorce, pozwalające mierzyć i oceniać konkretne ludzkie sprawy, zostaje połączona z „odkrytą” przez stoików zasadą powszechnej równości, ta zaś jest interpretowana i uzasadniana zgodnie z chrześcijańską wizją wzajemnych relacji Boga i człowieka.

Polityczne zwycięstwo chrześcijaństwa nie byłoby możliwe bez wprowadzenia rozwiązań gwarantujących lojalność znakomitej większości obywateli wobec nowego, opartego na chrześcijańskich zasadach ustroju. Stabilność chrześcijańskiego państwa była uzależniona od tego, do jakiego stopnia jego obywatele skłonni byli uznać za swoje te fundamentalne wartości, ideały oraz zasady, które określały i regulowały całość życia społecznego. W idealnym państwie Platona problem legitymizacji wydaje się nierozwiązywalny, gdyż do poznania uprawomocniających jego strukturę absolutnych wzorców dobra i sprawiedliwości wiedzie „długa droga”¹³, dostępna jedynie dla nielicznych. Ponieważ tylko filozofowie są zdolni do poznawania i naśladowania absolutnych zasad, oni też winni być uznani za prawowitych budowniczych oraz władców opartego na tychże zasadach państwa. Ich polityczne zadanie polega na ustanowieniu zgodnych z rozpoznanymi wzorcami praw i obyczajów oraz zapewnieniu ich przestrzegania przez wszystkich członków wspólnoty. Platon sądził, że doświadczywszy dobroczynnych rządów, rządzeni zaczną spontanicznie wyrażać poparcie zarówno dla rządzących, jak i wprowadzonych przez nich norm, instytucji i obyczajów. Nietrudno jednak zauważyć, że ich lojalność będzie miała charakter utylitarny i warunkowy, gdyż znakomita, nie-filozoficzna większość obywateli jest z natury niezdolna do poznania ostatecznego źródła i uzasadnienia stanowionych przez filozofów-władców praw.

Chrześcijańska wizja powszechnej równości wydaje się nie tylko bardziej spójna z koncepcją uniwersalnych wzorców ludzkiego życia i postępowania, ale też czyni lojalność wobec nich czymś bezpośrednio dostępnym i oczywistym dla każdego człowieka. Zgodnie z religijną interpretacją i uzasadnieniem równości - wskazującymi na pochodzenie człowieka od Boga i jego osobisty z Nim związek - aby poznać i zrozu-

¹³ Zob. *Państwo*, IV, 435 d; VI, 503 e - 504 e.

mieć naturę dobra i sprawiedliwości, nie musimy wybierać długiej i zawiłej drogi, którą, zdaniem Platona, przebyć mogą jedynie nieliczni. Opierając się na chrześcijańskiej koncepcji stworzenia i wcielenia, możemy w pełni zasadnie twierdzić, iż wiedza o dobru i sprawiedliwości została bezpośrednio udzielona wszystkim istotom ludzkim.

Platoński filozof ma świadomość, iż to, co czyni *jego* życie *prawdziwie* wartościowym, nie tylko pozostaje dla innych ludzi niedostępne, lecz nawet nie jest przez nich pożądaną. Szewc „z natury”, lub strażnik „z natury” pragną przecież dla siebie zupełnie innych rzeczy niż pragnie filozof. A ponieważ ich poczucie własnej wartości jest ściśle uzależnione od możliwości ich zdobycia lub osiągnięcia, stwierdzić należy, iż jakość własnego istnienia, oraz stopień jego spełnienia, oceniają oni wedle całkowicie odmiennych, „nie-filozoficznych” standardów. Dla filozofa jest jednak czymś oczywistym, że zarówno samo życie szewca czy strażnika, jak i preferowane przez nich wzorce jego oceniania, są - zgodnie z prawdziwą, obiektywną hierarchią wartości - dużo niższe i gorsze od tego, co on sam uznaje oraz pragnie ucieleśnić.

Dla filozofa-*władcy* równie oczywiste jest to, że szewc oraz strażnik powinni zrozumieć i uznać swoją niższość, zaakceptować ją jako fakt naturalny. Społeczna oraz polityczna hierarchia państwa idealnego jest dokładnym odzwierciedleniem hierarchii naturalnej. W państwie sprawiedliwym bycie szewcem jest tak samo naturalne jak bycie władcą. Jednocześnie jednak ten sam szewc, pozostając szewcem, musi być całkowicie posłuszny ustanawianym przez filozofa-władcę prawom. A ponieważ jego posłuszeństwo nie może wynikać z przekonania, iż ucieleśnione w tychże prawach wartości i ideały odpowiadają określającym jego wewnętrzną naturę pragnieniom i aspiracjom, musi się ono opierać na bezwzględny uznaniu ich wyższości, oraz wyższości tych, którzy są w stanie je poznać, ucieleśnić i przekuć w prawa. Okazuje się zatem, że uniwersalne zasady, które powinny obowiązywać w państwie, posiadają co prawda silne uzasadnienie metafizyczne (w obiektywnym porządku natury), lecz nie są, i nie mogą być, uprawomocnione psychologicznie: w sercach i umysłach poddanych, którzy być może zgodzą się potwierdzić wyższość tkwiących u ich podstaw wartości, ale z natury nie są zdolni do tego, by uznać owe wartości za własne.

Dla myślicieli chrześcijańskich było oczywiste, że *wszystkie* dziedziny ludzkiego życia muszą być ukierunkowane na nadprzyrodzony cel człowieka. Dla jego realizacji konieczne jest poznanie i naśladowanie powszechnych wzorców dobrego życia, które powinny znaleźć odzwierciedlenie również w społeczno-politycznych instytucjach oraz prawach. Lecz kluczem do politycznego sukcesu chrześcijaństwa było ukazanie nowej drogi poznania prawd uniwersalnych oraz nowej, powszechnie przekonującej motywacji do kształtowania własnego życia zgodnie z rozpoznanymi prawdami. Prawdy objawione są bezpośrednio znane każdemu; każdy też jest zdolny oraz zobowiązany do uwierzenia w nie i wykonywania wynikających z nich przykazań. Ale dzięki objawieniu nie tylko poznajemy normy i zasady, których powinniśmy przestrzegać, lecz zdobywamy także wiedzę o naszym pochodzeniu i powołaniu, o wartości i celu naszego życia. Nadając jednostkowemu istnieniu absolutną wartość oraz czyniąc je wiecznym, chrześcijańska „dobra nowina” nie-skończenie przewyższa wszystko to, co mieli do zaoferowania myśliciele antyczni.

Platon sądził, że urzeczywistnienie projektu państwa idealnego będzie zależało od tego, czy proponowane przezeń społeczne oraz polityczne instytucje zdołają ukształtować nowy typ człowieka. O sukcesie ustroju politycznego decydowała jego zdolność do powodowania przemiany obywateli. W jego czasach było to realistyczne założenie, jako że metafizyczne i moralne tezy, na których opierał polityczne nauczanie, miały raczej niewielkie szanse na zdobycie szerszego uznania. Z drugiej strony, to właśnie ze względu na ich elitarność Platon mógł dojść do przekonania, iż dzieła ich upowszechnienia należy dokonywać *politycznymi* środkami. Kiedy jednak chrześcijański Kościół postanowił uczynić sferę polityki przedmiotem swego zainteresowania, miał już do czynienia z odmienną sytuacją. Przemiana człowieka, która według Platona miała być ostatecznym rezultatem działań dokonywanych w obrębie sprawiedliwego państwa, stała się faktem, i to głównie za sprawą pierwotnie apolitycznej religii. O ile zatem Platon poszukiwał takich rozwiązań ustrojowych, których oddziaływanie mogłoby skłonić ludzi do naśladowania całkowicie nowego ideału człowieczeństwa, o tyle Kościół oczekiwał od polityki tego, by w sposób możliwie wiemy odzwiercie-

dla już panujący, powszechnie uznawany wzorzec ludzkiego życia i postępowania.

V. O ile w eseju *Co to jest autorytet?* za „posiadające najdonioślejsze konsekwencje” Arendt uznaje chrześcijańskie „połączenie rzymskiego pojęcia autorytetu z grecką myślą filozoficzną”, to w *Kondycji ludzkiej* „politycznie najbardziej brzemennym w następstwa i trwalszym od jakiegokolwiek dogmatu czy przekonania” jest dla niej „najważniejsze odwrócenie, którym chrześcijaństwo włamało się do świata starożytnego”: „Chrześcijańska «dobra nowina» o nieśmiertelności jednostkowego życia ludzkiego odwróciła starożytną relację między człowiekiem i światem, i temu, co w najwyższym stopniu śmiertelne, ludzkiemu życiu, nadała rangę nieśmiertelności, którą do tego czasu miał kosmos”¹⁴. Wcześniej starałem się pokazać, iż oba te przełomowe wydarzenia pozostawały ze sobą w ścisłej zależności, że dopiero nadanie jednostkowemu życiu człowieka absolutnej (i tym samym równej u wszystkich) wartości stworzyło możliwość upowszechnienia i praktycznego zastosowania idei uniwersalnych wzorców, pozwalających mierzyć oraz oceniać ludzkie życie i postępowanie. Bezpośrednie związanie jednostki z Absolutem, odwracające antyczny pogląd na pochodzenie i powołanie człowieka, sprawiło, iż wzorce te stały się powszechnie dostępne (dzięki objawieniu) i możliwe do zrealizowania (poprzez posłuszeństwo i wiarę). Przede wszystkim jednak każdy mógł się z nimi bezpośrednio utożsamić, uznać je za zgodne z własną istotą, za nadające jego indywidualnemu istnieniu autentyczne znaczenie i wartość.

Zrealizowany przez Kościół zamiar ukształtowania sfery publicznej zgodnie z uniwersalnymi normami i zasadami był oczywiście konsekwencją opisanej wyżej przemiany. Oczywiście, dodajmy, zarówno dla rządzących, jak i rządzonych. W państwie chrześcijańskim bowiem publiczne normy i zasady odzwierciedlały wartości, które unieważniały wszelkie „przypadkowe” różnice i były przedmiotem aspiracji wszystkich jego obywateli. Aby zatem właściwie zrozumieć chrześcijańską rewolucję *polityczną*, należy uwzględnić bardziej pierwotną i fundamentalną przemianę w sposobie wartościowania ludzkich dążeń i aspiracji, oceniania jakości ludzkiego istnienia. Przemiana ta była bezpośred-

¹⁴ H. Arendt: dz. cyt., s. 339.

nio związana z opisywanym przez Arendt „odwróceniem”, dzięki któremu jednostkowe ludzkie istnienie uzyskało absolutną wartość i autentyczną nieśmiertelność:

Swoje zwycięstwo w świecie starożytnym wiara chrześcijańska prawie na pewno w dużej mierze zawdzięczała owemu odwróceniu. Niosło ono nadzieję tym, którzy wiedzieli, że los ich świata jest przesądzony, i była to zaiste nadzieja poza wszelką nadzieją, ponieważ nowe przesłanie obiecywało nieśmiertelność, jakiej nigdy nie śmieli oczekiwać. Dla poszanowania i godności polityki odwrócenie, o którym mowa, mogło być tylko zgubne. Aktywność polityczna, która do tej pory czerpała największe natchnienie z dążenia do ziemskiej nieśmiertelności, teraz zniżyła się do poziomu czynności podporządkowanej konieczności, przeznaczonej z jednej strony do zaradzenia skutkom ludzkiej grzeszności, z drugiej zaś do zaspokajania prawowitych wymagań i interesów ziemskiego życia. Teraz aspiracje do nieśmiertelności mogły tylko równać się próżności; sława, jakiej mógł użyć człowiekowi świat, była tylko złudzeniem, skoro świat był jeszcze bardziej niszczywalny niż człowiek i staranie się o ziemską nieśmiertelność nie miało sensu, skoro samo życie było nieśmiertelne¹⁵.

Ci, którzy rzeczywiście pragnęli ziemskiej nieśmiertelności, sądzili, że mogą sobie na nią zasłużyć jedynie dzięki pokazaniu i potwierdzeniu własnej wielkości, wygraniu rywalizacji o pierwszeństwo w czysto ziemskiej doskonałości. Życie polityczne, *bios politikos*, miało dla nich tak wysoką wartość, ponieważ to właśnie w jego obrębie nadzwyczajność ich osiągnięć i czynów mogła się w pełni ujawnić i zostać dostrzeżona oraz oceniona. Zwycięstwo troski o wieczność nad troską o ziemską nieśmiertelność musiało stać się zgubne dla tak rozumianej polityki, gdyż doprowadziło do odwrócenia wzorca ludzkiej doskonałości. Okazało się, że zabiegający o ziemską nieśmiertelność — ziemskie uznanie, pamięć i sławę - przypisywali samoistną wartość rzeczom, czynom i osiągnięciom, które z perspektywy wieczności takiej wartości nie posiadały. Czysto ziemska sfera polityczna nie jest, i nie może być, przestrzenią wykazywania oraz potwierdzania ludzkiej doskonałości, która ujawnia się i jest oceniana wyłącznie w obrębie relacji jednostki z pozaświatowym Bogiem. Aby żyć oraz postępować wedle pochodzącej od Boga ponadzmysłowej miary doskonałości, człowiek nie powinien poszukiwać swej wielkości w tym, co go wyróżnia i stawia ponad innymi ludźmi: ani jednostkowa nadzwyczajność, ani dążenie do pokazania i udowodnienia własnej wyższości nie mogą mieć nic wspólnego z pojęciem cnoty, ponieważ o wartości człowieka, o tym, kim naprawdę jest,

decyduje to, co wspólne i jednakowe dla wszystkich, zgodne z absolutnym, niezmiennym wzorcem.

Summary

According to Hannah Arendt, the victory of eternity - prepared by Plato and accomplished by Christianity - over the desired and glorified in the pre-socratic Greece immortality has inverted the prevailing measure of man and human perfection: diminished the value of the individual and exceptional in man (resulting from his mortality) for the sake of what is common and the same in each human being (and, in this case, immediately related to eternity). This paper examines the process and consequences of this revolutionary reversal. The importance is stressed of the two Christian conceptions - the one of the absolute value of each individual human being and the other of the essential equality of all men - which today, though primarily strictly connected to the faith in the eternal, are still quite fundamental to our morality and politics.

MARCIN JEZIORSKI
Uniwersytet Łódzki

O MOŻLIWOŚCI POZNANIA W OBLICZU TRANSCENDENCJI PRZEDMIOTU W UJĘCIU *IDEI FENOMENOLOGII HUSSERLA*

Każde badanie dotyczące prawomocności poznania domaga się wyjaśnienia natury transcendentalnej¹. W *Idei fenomenologii* Husserl podejmuje takie właśnie badanie. Aby w pełni zrozumieć jego istotę, należy najpierw określić, czym jest prawomocność poznania. Dalej postaram się pokazać, w stosunku do jakiego rodzaju poznania możemy tę prawomocność orzekać, przy jednoczesnym wyraźnym wytyczeniu jej granic.

Pytanie o prawomocność poznania jest pytaniem „(...) w jaki sposób poznanie może zyskać pewność co do swej zgodności z poznawanym obiektem, w jaki sposób może ono wykroczyć poza siebie i niezawodnie utrafić obiekt poznania”² ? Wątpliwym staje się tutaj adekwatność sfery tego, co immanentne, do bytu transcendentnego wobec podmiotu. Jak możliwe jest przejście, o ile w ogóle takie przejście istnieje, od zamkniętego w *universum* przedstawień podmiotu, do całkowicie niezależnego od niego przedmiotu?

Takie postawienie problemu przez Husserla zmusza go w konsekwencji do podjęcia próby ugruntowania wiedzy w ogóle. Jeżeli bowiem pod znakiem zapytania postawiona zostaje możliwość uchwycenia przez podmiot transcendentnego przedmiotu, to pośrednio zakwestionowana zostaje również możliwość wszelkich nauk szczegółowych,

¹ Przez wyjaśnienie transcendentalne (*resp.* dedukcję transcendentalną) rozumiem, idąc za Kantem, każdy rodzaj wyjaśnienia, wskazujący formę i zasady, na mocy których dane zjawiska zachodzą. Oznacza to, iż z jego pomocą możemy dowiedzieć się, jakim prawem (*quid iuris*) coś zachodzi, a nie jedynie, że coś zachodzi (*quid facti*) (por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Kęty 2001, tłum. R. Ingarden, s. 124-125).

² E. Husserl: *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 29.

gdyż celem tychże jest opisanie właśnie owego transcendentnego bytu³. Zadaniem, które w tej perspektywie otwiera się przed Husserlem, jest sformułowanie nauki o nauce, to jest takiej, która w sposób wyraźny określiłaby warunki, zakres oraz prawomocność wiedzy uzyskiwanej na drodze poznania w naukach szczegółowych.

Początkowo wydaje się, że taką funkcję mogłaby spełniać logika⁴. Logika jest bowiem nauką określającą formy i schematy poprawnego rozumowania, podaje tedy metodę, zgodnie z którą należy postępować, aby uniknąć ewentualnego błędu w procesie myślenia, ponadto posiada charakter uniwersalny — prawa poprawnego rozumowania stosuje się tak samo w matematyce, jak i w fizyce czy nawet psychologii opisowej. Ostatecznie pozwala ująć wiedzę w systematyczną formę, w której prawomocność danego twierdzenia ugruntowana jest w twierdzeniu wyższego rzędu (*resp.* twierdzeniu ogólniejszym)⁵.

Takie właśnie stanowisko wobec logiki (tj. stanowisko ujmujące logikę jako naukę o nauce) przyjmowane jest przez Husserla w I tomie *Badań logicznych*. Jednakże już w *Idei fenomenologii*, która stanowi dla nas tekst bazowy, stanowisko to poddane zostaje wyraźnej modyfikacji. Skoro uprzednio zawiesiliśmy możliwość nauk szczegółowych, nie możemy teraz posługiwać się metodą rozumowania, która jest w nich wykorzystywana, a którą definiuje właśnie logika. Teoria poznania musi zatem obrać całkowicie nową i niezależną nawet od logiki metodę, gdyż w przeciwnym wypadku posługiwałaby się tym, czego prawomocność dopiero ma wykazać⁶. Nauką, która podjęłaby się zadania opracowania

³ Z pozoru wydaje się, że Husserl posuwa się w swych rozważaniach jeszcze dalej, kwestionując nie tylko istnienie przedmiotu w rozumieniu kantowskiej *ding an sich*, lecz także samego podmiotu, „własnego ludzkiego Ja”. Tak jednak nie jest. Zawieszenie pewności własnej podmiotowości, poddanie w wątpliwość samoświadomości byłoby absurdem i doprowadziłoby do zanegowania istnienia poznania w ogóle. „Ja”, które dane jest w bezpośrednim oglądzie, w momencie gdy skierowuję refleksję na samego siebie, gdy podmiot staje się sam dla siebie przedmiotem, jest daną absolutną. „Ja”, obarczone tutaj niepewnością, to „Ja” empiryczne, rozpatrywane z perspektywy jego bycia przedmiotem w transcendentnym świetle (por. *ibidem*, s. 38-41).

⁴ Zob. E. Husserl: *Badania logiczne*, t. I, tłum. J. Sidorek. Toruń 1996, s. 26.

⁵ *Ibidem*, s. 21-26.

⁶ Zob. E. Husserl: *Idea fenomenologii*, wyd. cyt., ss. 35-36.

takiej metody, jest fenomenologia, „(...) nauka o fenomenach poznania w dwojakim sensie, o poznaniach jako przejawach, przedstawieniach, aktach świadomości, w których te czy tamte przedmioty przedstawiają się, zostają uświadomione, w sposób bierny bądź czynny, z drugiej zaś strony o samych tych przedmiotach jako tak się przedstawiających”⁷.

Punktem wyjścia staje się tutaj postępowanie redukcyjne, polegające na odrzuceniu, czy raczej chwilowym zawieszeniu, prawdziwości poznania tego, co transcendentne. Celem tego postępowania, określanego przez Husserla mianem redukcji teoriopoznawczej (*resp.* fenomenologicznej)⁸, jest dotarcie do wiedzy danej absolutnie, niepodlegającej jakiegokolwiek wątpliwości. Forma, w której Husserl prowadzi swe dociekania, wyraźnie przypomina formę rozważań kartezjańskich, do których zresztą sam twórca fenomenologii bezpośrednio nawiązuje. To, co jednak ewidentnie odróżnia go od Descartesa, to wyprowadzanie istnienia przedmiotu ze sfery immanencji i konsekwentne pozostawanie w jej obszarze. Przypomnijmy, że Descartes, w celu uratowania rzeczywistości *res extensa*, posłużył się ideą Boga, mającego poprzez swą doskonałość i absolutną dobroć gwarantować prawdziwość poznania. Husserl rezygnuje z tego stanowiska i nie odwołując się do idei Boga, która, choć sama należy do sfery immanencji, to przecież nabiera prawomocności dopiero dzięki domniemaniu Boga transcendentnego, próbuje poprzez samą rzeczywistość *cogitatio* ustanowić realne istnienie przedmiotów⁹. Jeżeli teraz dokonamy wnikliwej refleksji nad własnym Ja, zauważymy, że powyższej definicji odpowiada wszystko, co określamy mianem *cogitationes*, a zatem wszystko, co przynależy do *universum immanencji*¹⁰. W tym miejscu pragnąłbym zatrzymać się chwilę dłużej nad tym zagadnieniem.

Husserl w swych rozważaniach wskazuje na istnienie dwóch rodzajów immanencji, przy czym wielokrotnie podkreśla konieczność ich odróżnienia od siebie. Z jednej strony, mamy do czynienia z „immanen-

⁷ *Ibidem*, s. 24.

⁸ *Ibidem*, s. 51.

⁹ Por. *Ibidem* s. '61; także R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska. Kęty 2001.

¹⁰ Por. E. Husserl: *Idea fenomenologii*, wyd. cyt., s. 46.

cją efektywną”, czyli wszystkim tym, co efektywnie zawiera się w obszarze *cogito*, łącznie z samym tym *cogito*. Przykładowo, efektywnie immanentnym w spostrzeżeniu barwy będzie sam fenomen tej barwy, dany nam bezpośrednio, w odróżnieniu od domniemanego barwnego przedmiotu. Dalej, samo to spostrzeżenie może stać się treścią innego spostrzeżenia, jak to widzimy w przypadku refleksji nakierowującej się na sam akt spostrzegania i jako takie także zawierać się będzie „efektywnie” w samym postrzegającym podmiocie. Z drugiej strony, Husserl wyróżnia jeszcze jeden rodzaj immanencji, mianowicie immanencję w rozumieniu „konstituującej się w oczywistości samoprezentacji”, której odpowiednio przeciwstawia transcendencję w rozumieniu bycia domniemanym. W takim ujęciu wszystko, czego podmiot nie doświadcza bezpośrednio w „absolutnym oglądzie”, może być jedynie pośrednio domniemane (tj. transcendentne).

Powracając teraz do poprzedniej analizy przeżyć świadomości należy powiedzieć, że niezależnie od tego, czy moje przedstawienie - powiedzmy - stołu posiada swój korelat przedmiotowy, którego istnienie mogę w każdej chwili zawiesić, samo to przedstawienie dane jest mi bezpośrednio w absolutnej samoprezentacji, jego istnienie jest oczywiste. Aby zwątpić w istnienie przedstawienia samego, muszę wcześniej je osiąść, a zatem musi ono zaistnieć jako przedstawienie. Wątpliwie w istnienie przedstawienia w konsekwencji staje się wątpliwie w samo wątpliwie - co jest absurdem.

Dzięki temu zabiegowi fenomenologia staje po raz pierwszy naprzeciw swego przedmiotu badań. Ugruntowując niepowątpiewalność immanencji udaje jej się dotrzeć do czystego fenomenu, który dany jest jej w oczywistości samoprezentacji¹¹. W momencie, gdy nakierowuję swoją refleksję na fenomen, będąc przy tym w pełni świadom, że obiekt mo-

¹¹ Pojęciem „oczywistość samoprezentacji” posługuję się tutaj, idąc za Husserlem, w rozmnieniu aktu świadomości, w którym dochodzi do bezpośredniej, źródłowej prezentacji przedmiotu poznania takim, jakim jest on sam, w abstrakcji od wszelkich jego reprezentantów. Należy w tym miejscu wspomnieć, iż bezkrytyczne przyjmowanie przez Husserla możliwości samoprezentacji w obliczu redukcji fenomenologicznych, jak i uznawanie, że poprzez ów akt przedmiot dany jest podmiotowi w swej źródłowej obecności, stały się punktem wjęcia dla krytyki fenomenologii, sformułowanej przez J. Derridę (por. *ibidem*, s. 53; także J. Derida: *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak. Warszawa 1997, s.9-10).

jego badania nie jest niczym więcej, jak tylko pewnym przedstawieniem, rzeczywistość przedmiotu poznania odsłania mi się całkowicie i bezpośrednio. Kartkę, na której piszę, mogę rozpatrywać jako agregat wrażeń zmysłowych. Dalej, mogę utrzymywać, że przez te wrażenia dany jest mi realny przedmiot zbudowany z materialnych atomów, kwarków czy jakichkolwiek innych cząstek elementarnych. Mogę ostatecznie twierdzić, że istnieją pewne aprioryczne formy intelektu, stanowiące warunki możliwości syntezy danych naocznych w przedmioty doświadczenia¹². Wynikiem takiej syntezy jest moja kartka. Za każdym razem jednak, gdy rozważam naturę tej kartki, muszę ją w ten czy inny sposób ująć. Ten akt ujmowania (tj. akt umysłu - *cogitationes*), wraz ze wszystkimi przysługującymi mu określeniami, jest właśnie pewnym fenomenem, który w każdej chwili mogę uczynić przedmiotem poznania.

Należy w tym miejscu przeprowadzić wyraźne rozróżnienie między dwoma rodzajami fenomenów: po pierwsze, fenomenem w rozumieniu psychologicznym, ujmowanym jako pewna treść świadomości przynależna określone mu indywiduum; po drugie, fenomenem czystym, który bada fenomenologia. Otóż mówiąc o czystym fenomenie Husserl ma na myśli fenomen wzięty poza wszelkim odniesieniem do przynależenia danemu podmiotowi istniejącemu w świecie. Poza wszelkim byciem tym oto aktem psychicznym tej oto jednostki. Przeciwnie ujęcie fenomenu, charakterystyczne dla psychologii opisowej, ponownie odsyła nas do transcendencji, która wszakże została uznana za niepewną. W czystym fenomenie spotykamy się z tym, co dane absolutnie i poza wszelkim odniesieniem - z oczywistością oglądaną bezpośrednio¹³. W nim też zawieszona jest każda ewentualna relacja do mojego Ja. Niezależnie od tego, z jakiej perspektywy będę ów fenomen rozpatrywać, jego oczywistość będzie cechować się tym, że gdy staje się on dla mnie przedmiotem badania, rzeczywistość tego, co dane jest w bezpośrednim (*resp.* intuicyjnym) oglądzie w pełni pokrywa się z rzeczywistością tego, co domniemane. Czysty fenomen wyklucza zatem wszelką transcendencję: zarówno w rozumieniu niezawierania się efektywnie w podmiocie, jak i bycia domniemanym.

¹² Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt.

¹³ Por. E. Husserl: *Idea fenomenologii*, wyd. cyt. s. 54-55.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się także poruszanej przez Husserla problematyce samego podmiotu. Z tego bowiem, co właśnie powiedziano wynika, jakoby Husserl, pisząc o „moim Ja” i negując wszelkie odnoszenie się do niego czystego fenomenu, rozumiał je jedynie jako Ja empiryczne. W samej *Ideji fenomenologii* nie sposób odnaleźć miejsca, w którym przeprowadzałby on precyzyjne rozróżnienie między Ja empirycznym a Ja czystym. Z kolei w innych pismach¹⁴ wręcz jawnie neguje możliwość istnienia czystego Ja. Ten kardynalny błąd, jakim jest zakwestionowanie istnienia czystego Ja, spowodowany jest błędnym zrozumieniem przez Husserla natury Ja.

Autor *Badan logicznych* charakterystykę czystego Ja przyjmuje za Natorpem¹⁵. Pozwolę sobie w tym miejscu zacytować Natorpa tak, jak cytuje go sam Husserl:

„Ja jako subiektywne centrum odniesienia dla wszystkich świadomych mi treści nie da się z tymi treściami porównać, nie odnosi się ono do nich tak, jak one do niego, nie jest uświadamiane przez swe treści, tak jak one są uświadamiane przez nie; w tym widać, że równe jest ono tylko sobie samemu, że coś innego może być dla niego świadome, ale nie ono dla czegoś innego. Samo nie może stać się treścią i jest czymś odmiennym od wszystkiego, co może w jakikolwiek sposób stać się treścią świadomości. Właśnie dlatego nie da się go bliżej opisać, wszystko bowiem, przez co moglibyśmy próbować opisywać Ja albo odniesienie do niego, mogłoby być przecież zaczerpnięte tylko spośród treści świadomości i nie utrafiłoby w nie samo, w Ja albo w odniesienie do niego. Wyrażając to inaczej: Każde przedstawienie, jakie moglibyśmy sobie urobić o Ja, czyniłoby je przedmiotem. Gdybyśmy jednak pomyśleli je jako przedmiot, przestalibyśmy natychmiast myśleć o nim jako o Ja. Bycie Ja oznacza bycie nie przedmiotem, lecz bycie tym wobec wszelkiego przedmiotu, dla czego coś jest przedmiotem. To samo stosuje się do odniesienia do Ja. Bycie uświadomionym oznacza bycie przedmiotem dla jakiegoś Ja: to bycie przedmiotem samo nie da się znów uczynić przedmiotem”¹⁶.

¹⁴ Por. E. Husserl: *Badania logiczne*, t. II, tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 450-457.

¹⁵ Cyt. za: E. Husserl: *Badania logiczne*, wyd. cyt., s. 452.

¹⁶ E. Husserl: *Badania logiczne*, t. II, wyd. cyt., s. 453.

W przypadku takiego sposobu ujmowania czystego Ja (tj. ujmowania go jako bytującego poza wszelką możliwością bycia przedstawionym), z pełną oczywistością nasunąć się może zarzut, który formułuje też sam Husserl, że o czymś, co nieprzedstawialne, nie można orzekać żadnych sądów. Jeżeli jednak całkowicie wyrugujemy, jak chce tego Husserl, istnienie Ja transcendentalnego, otrzymamy natychmiast problem znacznie większej wagi: Co ma stanowić podmiot przedstawień, czy też do czego mają się odnosić czyste fenomeny, w obliczu zanegowania czystego Ja, przy jednoczesnym podaniu w wątpliwość Ja empirycznego?

Powyższy problem znika, gdy w miejsce Natorpowskiej interpretacji czystego Ja przyjmiemy Ja absolutne w takiej formule, w jakiej wstępuje ono w Fichteńskiej pierwszej zasadzie naczelnej. Ja absolutne jest tam definiowane jako to, co aktem nieuwarunkowanej samowiedzy ustanawia samo siebie. Ja jest ustanowione bezwzględnie, ponieważ jest ustanowione, czy też jest ustanowione, ponieważ ustanawia samo siebie. Takie Ja staje się też podstawą możliwości istnienia wszelkiej wiedzy w ogóle, albowiem każdy możliwy przedmiot poznania jest przez nie konstytuowany w akcie przeciwstawiania samemu sobie pewnego Nie-Ja. Wówczas w akcie przeciwstawiania *implicite* zawarte jest już wcześniejsze bycie ustanowionym.

Powracając jednak do problemu samej fenomenologii, możemy obecnie pokusić się o ponowne jej zdefiniowanie jako nauki o czystych fenomenach¹⁷.

Powstaje tutaj następująca trudność. Jeżeli fenomenologia ma być pełnomocną nauką, wszelkie twierdzenia formułowane w jej obrębie muszą posiadać status ogólny. Jak jednak ma ona być przedmiotowo ważna, nie odwołując się jednocześnie do transcendencji, do której odwołują się przecież wszystkie inne nauki szczegółowe, pretendujące do miana nauk obiektywnych? Gdyby fenomenologia ograniczała się jedynie do jednostkowych danych, nie mogłaby wypowiedzieć żadnego twierdzenia bez jednoczesnego wikłania się w paradoks samoodniesienia. Jedyne rozwiązanie tej aporii to wykazanie, że możliwe jest formułowanie twierdzeń ogólnych przy jednoczesnym niewycho-

¹⁷ Por. E. Husserl: *Idea fenomenologii*, wyd. cyt., s. 57.

dzeniu poza poziom immanencji. Należy postawić pytanie: „(...) czy absolutna samozrozumiałość, oglądowa samoprezentacja zachodzi tylko w przypadku jednostkowych przeżyć oraz ich jednostkowych momentów i części, tzn. czy jest ona tylko oglądowym uznawaniem [w bycie] jakiegoś [to-oto]? Czy nie mogłoby istnieć oglądowe uznawanie [w bycie] innych danych jako [samoobecnych] danych absolutnych, np. przypadków ogólnych, takie, że w oglądaniu coś ogólnego osiągałoby [absolutną] samozrozumiałą prezentację, w odniesieniu do której powątpiewanie również byłoby niedorzeczne”¹⁸?

Aby udzielić kompetentnej odpowiedzi na to pytanie, przyjrzyjmy się przykładowi, jakim posłużył się sam Husserl. W przypadku jednostkowego fenomenu czerwieni czy też kilku takich fenomenów, w podmiocie konstituuje się coś, co możemy określić świadomością czegoś ogólnego. W tym konkretnym przypadku jest to „czerwień w ogóle”. Należy pamiętać, że owa „czerwień” wzięta jest w całkowitej abstrakcji od jakiegokolwiek transcendencji (tj. przysługiwania jej temu oto przedmiotowi) i wyprowadzona jest jedynie na mocy tego, co bezpośrednio i w pełnej oczywistości jawi się w fenomenie. „Czerwień w ogóle” staje się sama czystym fenomenem czegoś ogólnego, co w oczywistości samoprezentacji zawiera się w immanencji¹⁹.

Wykazując istnienie czystych fenomenów o charakterze ogólnym, fenomenów będących intuicyjnymi wglądami w istoty, fenomenologia, mimo pozostawania w sferze immanencji, konstituuje się, według Husserla, jako pełnoprawna nauka: nauka o przypadkach ogólnych, ujmowanych w oczywistości samoprezentacji, w której to, co domniemane, pokrywa się z tym, co bezpośrednio dane²⁰, „czy też nauka o istocie, której podporządkowana jest istota poznania”²¹.

Powróćmy teraz do naszego początkowego zagadnienia, w którym pytamy, w jaki sposób poznanie może być prawomocne, to znaczy jak może ono bezbłędnie utrafić w swój przedmiot? Jeżeli teraz dokonamy

¹⁸ *Ibidem*, s. 62.

¹⁹ *Ibidem*, s. 68.

²⁰ *Ibidem*, s. 64-74.

²¹ *Ibidem*, s. 10.

odpowiedniego jego przeformułowania, otrzymamy pytanie o treści: jaka jest istota poznania?

Podobnie jak w przypadku każdego pytania o istotę danej rzeczy, tak też i w przypadku pytania o istotę poznania jedyną nauką mogącą udzielić na nie odpowiedzi jest - według Husserla — fenomenologia. Otóż istotą poznania jest jego intencjonalność. Każdy akt poznawczy charakteryzowany jest przez odnoszenie się do jakiegoś przedmiotu. „Do istoty przeżyć poznawczych należy, że posiadają one pewną *intentio*, że coś domniemują, że w taki, czy inny sposób, odnoszą się do czegoś o charakterze przedmiotu”²².

Skoro więc istota poznania definiowana jest jako jego intencjonalność, czyli utrafiwanie w przedmiot — i to definiowana jest mocą tego, co jawi się w absolutnej, oglądowej oczywistości — jak możemy dłużej wątpić w jego prawomocność? To, co dane jest w bezpośredniej samoprezentacji, nie podlega już niepewności, a tak właśnie dany nam jest intencjonalny stosunek poznania do przedmiotu wobec niego transcendentnego.

Tym sposobem Husserlowi udaje się uratować możliwość odnoszenia się poznania do transcendencji, a przez to także możliwość nauk szczegółowych.

Czy jednak faktycznie tym, co zostaje ocalone, nadal jest transcendencja? W samym pojęciu aktu intencjonalnego nie zawiera się jeszcze konieczność transcendencji jego przedmiotu. Wskutek konsekwentnego zastosowania redukcji fenomenologicznej zarówno rzeczywistość tego, co szczegółowe, w postaci „heraklitejskiego przepływu fenomenów”²³ jednostkowych, jak i rzeczywistość istot, czyli danych ogólnych, sprowadzona zostaje w obszar immanencji - do samego podmiotu. Czyste esencje, które dotychczas przynależne były transcendentnym przedmiotom i na które nakierowane były akty intencjonalne w procesie poznania, możemy teraz z powodzeniem przypisać podmiotowi. Nie oznacza to wszakże, że nauki szczegółowe tracą swoją ważność. Nadal pozostają one w mocy, albowiem nadal chwytają one prawdziwie swój przedmiot; zmianie ulega jednak lokalizacja tego przedmiotu. Z dotychczasowego

²² *Ibidem*, s. 66.

²³ *Ibidem*, s. 59.

realnego istnienia poza podmiotem, przedmiot poznania, jakim są czyste esencje, przechodzi do realnego istnienia w podmiocie. Jest to konsekwencja, której sam Husserl chciał właśnie uniknąć, a która doprowadza go do przyjęcia stanowiska idealistycznego.

W świetle powyższych ustaleń został on zmuszony do całkowitego przeformułowania dotychczasowej definicji transcendencji. W *Ideach I* przedmiot transcendentny funkcjonuje już jedynie jako intencjonalny odpowiednik aktów spostrzeżenia zewnętrznego²⁴. Zagadnienie jego ewentualnego autonomicznego istnienia w stosunku do aktów świadomości zostaje wykluczone z pola badań fenomenologii - nie dotyczy ono bowiem dłużej jej przedmiotu. Powstaje w tym miejscu pytanie: czy tak rozumiana transcendencja nadal jest tym, czego możliwość poznania Husserl starał się wyjściowo udowodnić? O ile bowiem realne i niezależne istnienie - tak, jak definiowane jest ono w ujęciu Wolffiańskiej metafizyki²⁵ - w odniesieniu do innych przedmiotów niczego im nie dodaje, czy też nie ujmuje, o tyle w perspektywie innych podmiotów, które dane są świadomości - na sposób przedmiotów - poprzez wyglądy, jest problemem kluczowym, gdyż to właśnie w nim ugruntowana jest prawomocność i zasadność wszelkich praw moralnych. Niemniej, to zagadnienie jest już tematem zupełnie innych rozważań.

Summary

Within the content of this paper - in the way of Husserl - I take under consideration the effectiveness of the cognition, directed towards the transcendent object. Following all the particular phenomenological reductions I aim to establish the foundation of certainty of the human knowledge. At first I focus on the nature of the pure individual phenomenon taken itself - abstractedly as a phenomenon of consciousness - framed as an undoubted data of the cognition. Nevertheless, as the individual phenomenon is not intersubjectively communicated (which is caused its individuality), I'm forced farther to refer into the Husserl's conception of the pure phenomenon of general forms, considered as a condition of existing other sciences. At the end of the paper I reveal the new meaning of the transcendence, which is the result of the phenomenological reductions and compare it with the traditional meaning of this term.

²⁴ Zob. E. Husserl: *Idee I*, tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s.179-184.

²⁵ Zob. A. Banaszkiewicz: *Byt i pojęcie*, Nowa Wieś 2005.

ALEKSANDER GEMEL

DIALEKTYKA KRYTYCZNEJ SOLIDARNOŚCI

Max Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz. Warszawa, Scholar, 2007, 185 s.

Dokonano bowiem właśnie odkrycia (od czasów Nietzschego odkrycie owo już tu i ówdzie przeczuwano), iż młodzińczy, twórczy okres naszej kultury przeminął, a rozpoczęła się era starości i zmierzchu, i opierając się na tym, nagle przez wszystkich odczutym, a przez wielu wyraźnie sformułowanym poglądzie, wyjaśniono sobie liczne przerażające cechy czasu: jałową mechanizację życia, głęboki upadek moralności, brak wiary wśród narodów, nieprawdziwość sztuki.

Herman Hesse

Chodzi przecież o nic innego Jak o doświadczaną przez człowieka tragedię Fausta.

Ferdinand Fried

Czyż w obliczu upiornych, dwudziestowiecznych doświadczeń Zachodu może budzić zdziwienie diagnoza „mrocznej perspektywy rozwoju rzeczywistości” (s. 34), postawiona przez Maxa Horkheimera w pochodzącej z 1946 r. przedmowie do *Krytyki instrumentalnego rozumu*? W książce tej podejmuje on, co prawda, wątki znane już z *Dialektyki negatywnej*, pisanej wspólnie z Theodorem Adorno, lecz w bardziej ogólnej perspektywie i o wiele przystępniejszej formie. Jako że rozprawa ta powstała w oparciu o cykl wykładów wygłoszonych w 1944 roku na uniwersytecie Columbia, charakteryzuje ją przystępna forma, za sprawą której dzido to zyskać może szerokie grono odbiorców. Niemniej, należy zaznaczyć, iż daleko posunięta rezygnacja z filozoficznego żargonu (godna pochwały zwłaszcza u myśliciela niemieckiego) nie wpływa ujemnie na zawartość merytoryczną rozprawy. Ponadto recepcję

dzieła ułatwiają liczne przykłady zaczerpnięte z historii, kultury i ekonomii, którymi autor ilustruje swe tezy.

Tytuł książki Horkheimera nawiązuje do *Krytyki czystego rozumu* Kanta, choć podjęte przez autora badanie ma zgoła odmienny charakter. Horkheimer nie poszukuje odpowiedzi na pytanie o warunki poznania lub jego zakres, interesuje go raczej diagnoza kryzysu kultury spowodowanego tytułową instrumentalizacją rozumu, a co za tym idzie, analiza charakterystycznego dla nowożytności zjawiska odejścia rozumu od swej istoty i przekształcenia we własne przeciwieństwo. Dociekania niemieckiego myśliciela nie mają zatem charakteru transcendentnego - skłania się on ku poszukiwaniu przyczyn i symptomów kryzysu w empirycznych uwarunkowaniach rozumu. Tym natomiast, co łączy Horkheimera z Kantem, jest problematyczność zastosowanej procedury. Do pewnego stopnia problematyczność tę niweluje obrona przez Horkheimera (podobnie jak przez Kanta) taktyka badania rozumu nie wprost, lecz poprzez jego wytwory - autor śledzi dzieje procesu instrumentalizacji rozumu przez pryzmat szeroko pojętej kultury, ekonomii oraz historii stosunków międzyludzkich. Ów projekt budowy teorii rozumu w oparciu o analizę stosunków społecznych sprawia zaś ostatecznie, iż jego dociekania uzyskują status metodologiczny zbliżony do marksistowsko-freudowskiego modelu badań.

U podstaw rozważań Horkheimera leży problem nowoczesności jako procesu postępującej racjonalizacji, odejścia od mitu i zabobonu (Weberskie odczarowanie świata), prowadzącego niespodziewanie do zjawisk kulturowych noszących raczej symptomy szaleństwa niż rozumności. Warto przypomnieć, iż czas powstania dzieła Horkheimera przypada na okres, w którym wojenne i totalitarne doświadczenia Zachodu wytworzyły poczucie nieodpartego, wszechogarniającego kryzysu. Niemniej, przyczyn i początku procesu upadku rozumu upatruje Horkheimer w przemianach mających miejsce w epoce Oświecenia. Wówczas to przeobrażeniu uległa postać racjonalności - rozumność subiektywna zaczęła dominować nad panującą dotychczas rozumnością obiektywną. Owa surowa ocena Wieku Rozumu, choć niewątpliwie zaskakująca, nie jest bynajmniej przypadkowa bądź arbitralna, Horkheimer popiera ją bowiem wnikliwą analizą tendencji i koncepcji tego okresu.

W punkcie wyjścia swych dociekań autor formułuje definicję tytułowego rozumu instrumentalnego, jest to „zdolność klasyfikowania, wnioskowania oraz dedukowania w całkowitym oderwaniu od specyfiki treści, słowem - abstrakcyjne funkcjonowanie mechanizmu myślowego” (s. 37). Horkheimer ma na myśli umiejętność doboru adekwatnych środków do obranych celów, bez wnikania w rozumność samych celów, których podporządkowanie samozachowawczym interesom podmiotu przyjmowane jest za pewnik. Zgodnie z tą myślą cel może więc charakteryzować jedynie rozumność subiektywna. Rozum instrumentalny jest zatem rozumem spartykularyzowanym, czysto funkcjonalnym i utylitarnym. Odmiernym typem rozumności jest rozumność obiektywna, sytuująca rozum nie tylko w podmiocie, lecz także w instytucjach, stosunkach społecznych, w przyrodzie, czy w bycie absolutnym. Racjonalność obiektywna odznacza się substancjalnością, przyjmuje ona postać samoistnego, wszechogarniającego bytu. Ów typ rozumności znamionuje wiara w istnienie w świecie obiektywnego rozumnego porządku o charakterze hierarchicznym, organizującego sposób funkcjonowania wszelkich bytów, zwłaszcza zaś ludzi i ich celów. Istotną konsekwencją panowania takiego modelu rozumności jest istnienie obiektywnego wzorca moralności, rozumności i prawdy. Rozumność subiektywna nie zostaje całkowicie wyrugowana z tak pojętej koncepcji obiektywistycznej, znamionuje ją wszakże częściowość i podrzędność względem dominującej rozumności obiektywnej, urastającej do rangi immanentnej zasady rzeczywistości. W obrębie modelu obiektywistycznego oba pojęcia rozumu nie pozostają zatem w relacji przeciwieństwa, przeciwnie, są one, zdaniem Horkheimera, ściśle ze sobą powiązane. Wszelako w toku historycznego procesu typ rozumności subiektywnej zyskał dominację nad rozumem obiektywnym. W opinii Horkheimera proces ów stanowi znamieny symptom współczesnego kryzysu rozumu. Niemiecki myśliciel nie jest jednak orędownikiem utraconego porządku i formułuje wiele zarzutów pod adresem rozumności obiektywnej.

Analizowany w tym kontekście kryzys nowożytności polega zatem na tym, „że na pewnym etapie rozwoju myślenie w ogóle utraciło zdolność konstytuowania (...) obiektywności lub zaczęło ją dyskredytować jako złudę” (s. 40). Proces ów skutkuje pozbawieniem pojęć obiektyw-

nych treści, w następstwie czego „żadna szczególna realność nie może jawić się jako rozumna *per se*” (s. 40). W konsekwencji, nie istnieje żaden wyróżniony porządek obiektywny, który mógłby uchodzić za fundament prawdy lub wyznacznik słuszności ludzkiego postępowania. Drugą stroną procesu subiektywizacji rozumu jest jego formalizacja, Horkheimer używa zresztą tych terminów zamiennie. Proces ów znamionuje utratę przez pojęcia obiektywnej treści i przeobrażenie ich w czysto formalne instrumenty, wykorzystywane jedynie w partykularnych, subiektywnych celach i zawłaszczane w ramach walki ścierających się interesów. Skutkiem formalizacji jest partykularyzacja rozumu - w konsekwencji upadku obiektywnej rozumności, subiektywizacji i instrumentalizacji pojęć dobra, prawdy itd., rozum służy każdemu celowi, zarówno „dobremu” jak i „złemu”. Rozważanie pojęcia „celu” w kategoriach aksjologicznych w zasadzie traci więc sens, albowiem w świecie, który wypełniają jedynie partykularne pojęcia i dążenia, instrumentalny rozum zajmuje się wyłącznie dobrem najlepszych i najbardziej adekwatnych środków do osiągnięcia celu, rezygnując z oceny celów z perspektywy innej niż efektywność.

Instrumentalizacja racjonalności obiektywnej, która legitymizowała i unifikowała w ramach obiektywnego porządku wszelkie przejawy kultury: sztukę, politykę, religię, etykę, mimo pozorów ich autonomizacji zaowocowała rozparcelowaniem kultury oraz relatywizacją jej przejawów, a co za tym idzie rozkładem życia duchowego. Kryzys podstaw kultury wywołany ową niezdolnością ufundowania obiektywnego sensu skutkował zaś nadto redefinicją funkcji wspomnianych przejawów, które stały się orężem władzy i panowania - narzędziem walki interesów. Ów motyw filozofii Horkheimera przywodzi na myśl nieco późniejsze, słynne Foucaultowskie analizy poznania w kategoriach stosunków władzy. Tak jak dla Foucaulta (zainspirowanego Nietzscheańskim utożsamieniem woli prawdy z wolą mocy¹) prawda i wiedza są jedynie modalnościami panowania i stosunków władzy, tak według Horkheimera właściwa rozumowi instrumentalnemu niezdolność do ustanawia-

¹ Por. P. Pieniążek: *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*. Łódź 2006, s. 238.

nia obiektywnych norm skutkuje koniecznością przejęcia tej funkcji przez inne instancje: instynkt samozachowawczy oraz rozmaite ośrodki panowania. Wzmiankowana postać Nietzschego pojawia się w koncepcji Horkheimera nieprzypadkowo. Obecność ta niepozbawiona jest wszakże pewnej ambiwalencji. Horkheimer podziwia Nietzschego i ceni jego nieprzejednany zmysł demaskatorski, lecz zarazem filozofia autora *Woli mocy* jawi się w jego oczach jako zwieńczenie wszelkich oświeceniowych tendencji - wprowadzania przemocy w sferę polityki, wynoszenia siły ponad prawdę, a co za tym idzie przekształcania racjonalności rozumu w racjonalność panowania.

Wzorem materializmu historycznego, przyczyn procesu instrumentalizacji i zastąpienia rozumu obiektywnego subiektywnym upatruje Horkheimer w przemianach społeczno-ekonomicznych. Przekształcenie typu racjonalności wiąże on z procesami industrializacji, z wielkimi zmianami cywilizacyjnymi: odejściem od dominacji kolektywu nad jednostką, rozpadem pierwotnych wspólnot zunifikowanych kulturowo, religijnie i politycznie, postępującą indywidualizacją, zwiększeniem mobilności jednostek, odrzuceniem typu gospodarki fizjokratycznej na rzecz merkantylistycznej, osłabieniem politycznego autorytaryzmu, wreszcie akceleracją rozwoju techniki i zaprowadzeniem dyktatu produkcyjno-technicznego we wszystkich sferach życia społecznego. Przyczyn kryzysu nie należy jednak upatrywać w samym zachodzeniu industrialno-technicznych przemian cywilizacyjnych czy w produkcji jako takiej, lecz w ich „formach”, czyli w postaci, którą stosunki międzyludzkie przybrały w ramach procesu uprzemysłowienia.

Nie poprzestając na diagnozie trwającego nowoczesność kryzysu, Horkheimer poddał krytyce dwie najbardziej oczywiste próby jego rozwiązania. Remedia te, choć pozornie przeciwstawne, wyrastają, zdaniem filozofa, ze wspólnego pnia, tj. apoteozy faktyczności i rezygnacji z autonomii myślenia.

Pierwszą z chybionych prób przezwyciężenia kryzysu jest projekt restauracji dawnego obiektywnego porządku metafizyczno-religijnego. Zdaniem Horkheimera, czas rozumności obiektywnej nieodwracalnie przeminął - w świecie opanowanym przez paradygmat naukowo-techniczny, obiektywny typ racjonalności uchodzić może jedynie za mit lub

zabobon. Próby restaurowania dawnego porządku odnoszą skutek przeciwny do zamierzonego, albowiem na nowo spychają społeczną świadomość w przestrzeń mitu, wpisując się tym samym w nurt racjonalności instrumentalnej. W tego typu koncepcjach absolut, miał być traktowany jako cel sam w sobie, wykorzystywany jest bowiem instrumentalnie - jako doraźny środek umożliwiający uporanie się z kryzysem kultury. Taki obrót spraw godzi w autentyczność religijną i skutkuje jeszcze większą eskalacją kryzysu racjonalności oraz heteronomią myślenia. Co gorsza, obiektywna racjonalność metafizyczno-religijna legitymizuje porządek władzy i panowania nad naturą, wiążąc tę ostatnią z tym, co niskie, ułomne i złe, a tym samym wynosząc nad naturę porządek duchowy, rozumny i nadprzyrodzony. W konsekwencji, w myśl zasady, że to, co nadrzędne z istoty swej predestynowane jest do panowania nad tym, co podrzędne i niskie, natura traci suwerenność na rzecz porządku duchowego. Ostatecznie, racjonalność metafizyczno-religijna, łącząc wiedzę z panowaniem, legitymizuje ujarzmienie natury i człowieka.

Drugie remedium ucieleśnia tendencja technokratyczna, ściśle związana z koncepcjami neopozytywizmu i pragmatyzmu. Projekt ów, choć sytuuje się w opozycji do koncepcji restauracji racjonalności obiektywnej, idzie, zdaniem autora, zbyt daleko, wskutek czego skupia w sobie wszystkie wady krytykowanej uprzednio rozumności instrumentalnej. Wiara, iż nauka zdolna jest rozwiązać wszelkie problemy, uchodzi w oczach Horkheimera za niezwykle naiwną. Ponadto, bezkrytyczna gloryfikacja nauki i faktyczności skutkuje zakwestionowaniem walurowego poznawczego filozofii i wyrugowaniem jej z życia społecznego i indywidualnego. Wszelako formacja naukowo-techniczna, ze względu na swój *stricte* instrumentalistyczny profil, nie dokonuje oceny celów w aspekcie innym niż utylitarny, co prowadzi do niezdolności uprawomocnienia własnych kanonów poznawczych i uporania się z immanentnie pozamoralnym charakterem nauki. Zdaniem Horkheimera, filozofia jest więc konieczna, albowiem jedynie ona zaopatrzyć może naukę w epistemologiczny fundament i dostarczyć jej normatywnego ukierunkowania poprzez etyczną kontrolę jej celów. Wśród omawianych niedostatków remedium technokratycznego do najważniejszych należy także i to, iż naturalizm stojący za koncepcjami pragmatycznymi i neopozytywi-

stycznymi redukuje rozum jedynie do przejawu natury, upokarzając go kosztem prymitywnych popędów, co znajduje swoje odzwierciedlenie w idei samozachowania i egoizmie społecznym, a ostatecznie prowadzi to do heteronomii myślenia oraz prymitywizacji kultury i życia duchowego.

Powyższa krytyka prób uporania się z kryzysem unaocznia fakt, iż instrumentalizacja rozumu dotyka zarówno racjonalności obiektywnej jak i subiektywnej, wiążąc je odpowiednio: z panowaniem i z samozachowaniem. W tym kontekście zrozumiałe stają się przesłanki Horkheimerowskiego pozytywnego programu uporania się z kryzysem kultury, który określić można mianem drogi środka. Program ów polegać ma na przewyżczeniu instrumentalności rozumu poprzez pojednanie go z naturą, pod co grunt stworzyć ma wzajemna krytyka obu omawianych typów rozumności, dokonywana na przemian z pozycji każdej z nich. Właśnie owa dialektyczna krytyka odsłonić może, w opinii Horkheimera, podatny grunt dla przestrzeni teoretycznej, która pozwoliłaby na przewyżczenie współczesnego kryzysu rozumu. Warto zauważyć, iż oba typy rozumności jawią się w myśli Horkheimera jako dialektyczne momenty nieuchronnie połączone w antytetycznym sprzęgu. Ponadto, w miejsce gry antagonistycznych interesów autor wprowadza ideę solidarności, co harmonizuje z przeświadczeniem autora, iż socjalizacja jest warunkiem ukształtowania indywidualności, a nie jej negacją. Społeczeństwo oparte na solidarnych zasadach, funkcjonujące w przestrzeni wolności, jest niezbędnym warunkiem prawidłowego rozwoju oraz należytego funkcjonowania indywiduum. Jako że to nie sama technika jest przyczyną kryzysu, lecz międzyludzkie zależności rodzące społeczny konflikt interesów, według optymistycznej wizji Horkheimera wystarczy zastąpić egoistyczny, oparty na produkcyjno-technicznym dyktacie model stosunków społecznych modelem solidarnym i suwerennym. Stan zaś taki osiągnąć można jedynie na drodze wyzwolenia natury, bo *de facto* instrumentalny rozum to natura ujarzmiona.

Pisząc *Krytykę instrumentalnego rozumu* Horkheimer wciąż jeszcze wierzył w możliwość przewyżczenia kryzysu i stworzenia nowej perspektywy dla racjonalności, wszelako dodana w 1967 roku nowa przedmowa do dzieła, wskazuje, iż później jego optymizm wyraźnie osłabł.

W zderzeniu z rzeczywistością jego własne ideały i środki zaradzenia kryzysowi okazały się równie nieadekwatne jak te przezeń krytykowane. Wszelako ocena książki wyłącznie przez pryzmat zastosowania praktycznego i użyteczności diagnoz w niej postawionych byłaby całkowicie niezgodna z jej charakterystycznie antyinstrumentalistycznym duchem. Co prawda, próba sformułowania pozytywnego programu naprawy kultury siłą rzeczy domaga się oceny również z pragmatycznego punktu widzenia, jednak to zadanie pozostawiam już czytelnikowi.

MARCIN JEZIORSKI

AKTUALNOŚĆ SPORU INGARDENA Z HUSSERLEM W ŚWIELE ONTOLOGII ISTNIENIA

Waldemar Kmicikowski: *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Semper, 2006, 233 s.

Jednym z najistotniejszych elementów filozofii Ingardena jest jej systematyczny i niezwykle skrupulatny charakter. Dokładność analiz fenomenologicznych odciska swe piętno na każdym badaniu prowadzonym przez autora *Sporu o istnienie świata*. Można by powiedzieć, że stanowi ona - by posłużyć się w tym miejscu językiem samego Ingardena - jeden z kluczowych momentów jego filozofii.

Niewiele mniejsza pieczołowitość analiz cechuje książkę Waldemara Kmicikowskiego. Dowodem tego niech będzie chociażby zawarte w niej zestawienie formalnej budowy idei oraz przedmiotu czysto intencjonalnego. Choć pozornie może ona w obu tych przypadkach sprawiać wrażenie takiej samej - zarówno idee, jak i przedmioty czysto intencjonalne są dwuwarstwowe, *resp.* dwustronne - to po ukazanych przez autora książki subtelnych różnicach, jak chociażby odgraniczenie czystych możliwości w zmiennej zawartości idei od miejsc niedookreślenia w zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego, owa budowa formalna okazuje się być radykalnie odmienna dla obu tych bytów (s. 198-203).

Głównym przedmiotem zainteresowań Kmicikowskiego jest - zgodnie z treścią tytułu książki - zagadnienie dwóch spośród czterech wyszczególnionych przez Ingardena sposobów istnienia, dodatkowo ukazanych w perspektywie sporu między Ingardenowską realistyczną ontologią, posiadającą w jego systemie bezwzględny prymat, a Husserlowskim idealizmem transcendentalem.

Książka zawiera trzy rozdziały. Pierwszy z nich koncentruje się wokół problematyki istnienia idealnego, poprzedzonej koniecznymi rozwa-

żaniami na temat wyeksponowanej przez Ingardena różnicy zachodzącej na płaszczyźnie ontologia - metafizyka (s. 11-87). Drugi rozdział poświęcony jest intencjonalnemu sposobowi istnienia, ze szczególnym naciskiem na intencjonalność dzieł sztuki, spośród których autor książki najwięcej miejsca poświęcił - podobnie jak zrobił to Ingarden¹ - dziełu literackiemu (s. 87-159). Celem ostatniego rozdziału jest zsumowanie wyników badań przeprowadzonych w dwóch poprzednich rozdziałach i próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o możliwość sprowadzenia istnienia realnego, a przede wszystkim idealnego do istnienia czysto intencjonalnego (s. 160-209). Odpowiedź na powyższe pytanie posiada charakter kluczowy dla kwestii rozwiązania sporu realizm - idealizm, bowiem tak zdaniem autora książki, jak i Ingardena, intencjonalizacja świata stanowi motyw przewodni Husserlowskiego idealizmu transcendentnego.

Warto wspomnieć o często stosowanym przez Kmiecikowskiego zabiegu, polegającym na wielokrotnym powtarzaniu formułowanych przez siebie tez. Dzięki temu książka może pełnić rolę swoistego rodzaju podręcznika, rozszerzającego i utrwalającego wiedzę z zakresu ontologii współczesnej. W niektórych miejscach jednak dogmatyczność takiego postępowania sprawia, iż pewne wypowiedzi przybierają postać karykaturalną, o czym świadczy chociażby fragment, w którym autor książki charakteryzuje rozumienie i funkcjonowanie pojęcia istnienia w ontologii Ingardena: „ono wszakże różnicuje się - istnienie danego przedmiotu jest istnieniem na pewien sposób. Ingarden pisze, że można w przedmiocie wyróżnić «jego istnienie (i to dokładniej: istnienie w pewien określony sposób)»². Zatem to, co istnieje, istnieje zawsze w pewien określony sposób, który może być odmienny od sposobu istnienia innego ewentualnie istniejącego przedmiotu” (s. 24).

Ostatnim elementem formalnej struktury książki, na który warto zwrócić uwagę, jest - jak już o tym wspomniałem - niezwykła syste- ²

¹ Jednym z najważniejszych materiałów źródłowych wykorzystywanych przez Kmiecikowskiego przy okazji badania przedmiotu intencjonalnego jest właśnie *O dziele literackim* Ingardena - praca, w której fenomenolog skupia swe analizy na formalnej budowie i sposobie istnienia specyficznego dzieła sztuki, jakim jest właśnie dzieło literackie (Por. R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz. Warszawa 1988).

² Cyt. za W. Kmiecikowskim, R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I. Warszawa 1987, s.71.

matyczność i uporządkowanie jej treści. Niezależnie od tego, czy Kmieciowski porusza się w sferze istnienia idealnego, intencjonalnego, czy wreszcie, gdy dokonuje porównania ich obu, zawsze swe rozważania - w ślad za Ingardenem - rozpoczyna od badań natury egzystencjalno-ontologicznej, by z czasem przejść do zagadnień formalno-ontologicznych. Jedy-
nym miejscem zakłócającym ową systematyczność jest nieuzasadnione - moim zdaniem - umieszczenie części poświęconej opisowi momentów bytowych konstytuujących istnienie idealne po wcześniejszej prezentacji czystych jakości idealnych, które cechuje właśnie idealny sposób istnienia (s. 32-50). Prawdopodobnie autor zrobił to w intencji wyraźnego odgraniczenia i uwypuklenia różnicy między czystymi jakościami idealnymi, a dwoma pozostałymi rodzajami bytów idealnych (tj. ideami i idealnymi przedmiotami indywidualnymi), dla których te pierwsze stanowią ontyczny fundament. Sam Kmieciowski tłumaczy to postępowanie następująco: „Ze względów metodycznych wydaje się trafne najpierw skupienie uwagi na czystych jakościach idealnych. Ich oryginalny *wygląd* bowiem umożliwia osiągnięcie wglądu w specyficzność poszczególnych - przynajmniej niektórych - momentów egzystencjalnych *konstituujących* sposoby istnienia” (s. 31). Owe „względy metodyczne” powodują jednak, że książka traci w tym miejscu na spójności, choć oczywiście powyższy zabieg nie niszczy uporządkowanej formy pozostałej części pracy.

Pominąwszy wstęp, w którym zarysowany jest słynny spór między Husserlem a Ingardenem, wynikający ze sprzeciwu polskiego filozofa wobec idealizmu transcendentального jego mistrza, książka rozpoczyna się rozważaniami dotyczącymi Ingardenowskiego rozumienia metafizyki oraz ontologii. Kmieciowski w szczególny sposób zwraca w tym miejscu uwagę na fakt, iż głównym zadaniem ontologii w ujęciu Ingardena jest jedynie fenomenologiczna (opisowa) analiza zawartości idei badanego przedmiotu, w pełni abstrahująca od jego ewentualnego faktycznego istnienia, które należy już do domeny metafizyki. Ona bowiem z kolei, podobnie jak nauki szczegółowe, zajmuje się właśnie faktycznie istniejącym przedmiotem, z tym, że w odróżnieniu od nich bada w nim jedynie te jego własności, które przysługują mu z konieczności, budując jego „racjonalne sedno”, czy też „racjonalny rdzeń”, jak określa to autor książki (s. 13-14).

Wskazanie na ową dystynkcję, jaka zachodzi między ontologią a metafizyką, jest dla Kmiecirowskiego niezwykle istotne, jako że wszelkie badania, które prowadzi on na przestrzeni swojej książki posiadają właśnie naturę badań ontologicznych, tj. wspierają się na opisie zawartości idei badanego przedmiotu w abstrakcji od jego faktycznego istnienia, o czym autor wielokrotnie przypomina czytelnikowi w zwrotach typu: „o ile ów przedmiot faktycznie istnieje”, Jeżeli to w ogóle faktycznie istnieje” etc., które możemy odnaleźć w wielu miejscach jego pracy.

Po rozważaniach natury metodologicznej Kmiecirowski przechodzi już do właściwej charakterystyki istnienia idealnego, rozpoczynając ją od opisu czystych jakości idealnych, będących jedną z trzech form bytowości, jakie Ingarden wyszczególnił w jego obrębie. Autor książki w tym miejscu największy nacisk kładzie na uwypuklenie szczególnej natury czystych jakości idealnych, polegającej na braku formy przedmiotowej, stanowieniu fundamentu bytowego dla dwóch pozostałych rodzajów istnienia idealnego, oraz „czystości”, czyli doskonałym wypełnianiu siebie sobą samą, nie uczestniczeniu w żadnej innej formie istnienia.

Pierwszy z tych momentów - brak formy przedmiotowej - oznacza, że czyste jakości idealne nie stanowią podmiotu dla żadnej własności. Jednocześnie nie można ich przy tym uważać za własność pewnego przedmiotu indywidualnego, bowiem ona w niczym nie tkwią, a jedynie stanowią warunek możliwości zaistnienia jakiegokolwiek własności w przedmiocie indywidualnym. Ta oto własność tego oto przedmiotu, jak przykładowo konkretna czerwień tego jabłka, stanowi jedynie konkretyzację czystej jakości idealnej, jaką jest czerwień w ogóle (s. 33-34). Drugi moment - bycie bytowym fundamentem idei i idealnych przedmiotów indywidualnych - zasadza się na konstytuowaniu ich ewentualnych własności w formie skonkretyzowanej. Ponadto czyste jakości idealne definitywnie wyznaczają zakres możliwości współwystępowania pewnych ich konkretyzacji w zawartości idei, a te z kolei determinują ich uporządkowanie w idealnych przedmiotach indywidualnych (przykładowo niemożliwe jest współwystąpienie ze sobą kwadratowości i kołowości) (s. 32-33). Ostatecznie ich „czystość” polega na tym, że same nie są żadną konkretyzacją i na niczym się nie wspierają poza samymi sobą, będąc tym sposobem najwyższym ogniwem w łańcuchu

hierarchii istnienia idealnego (s. 34). Bardzo ciekawym zagadnieniem jest wskazane przez Kmiecikowskiego wewnętrzne zróżnicowanie, jakie Ingarden odkrył w obrębie samych jakości idealnych, a które to zróżnicowanie pozwala na wyszczególnienie wśród nich jakości pierwotnych i pochodnych. Do jakości pierwotnych przynależą jedynie te nieposiadające syntetycznego charakteru, który cechuje jakości pochodne. Tak tedy takie jakości, jak prostokątność, równoboczność i czworokątność są jakościami bezwzględnie pierwotnymi, podczas gdy kwadratowość - choć pozostaje bytem w pełni niezależnym, pierwotnym, autonomicznym etc. - jest jakością pochodną, domaga się ona bowiem trzech powyższych jakości pierwotnych, które ją równoważą (s. 35).

Po prezentacji czystych jakości idealnych Kmiecikowski derywuje z nich najważniejsze momenty bytowe, konstytuujące wszelki idealny sposób istnienia. Niestety forma recenzji nie pozwala na dokładny opis wszystkich elementów składających się na poszczególne charakteryzowane przez Kmiecikowskiego momenty egzystencjalne. Należy jednak wskazać na dwa istotne punkty, jakie Kmiecikowski podkreśla. Pierwszym z nich jest przyznanie idealnemu sposobowi istnienia bytowej pierwotności, co w konsekwencji bardzo zbliża je do istnienia absolutnego, a ponadto całkowicie uniezależnia od działalności jakiegokolwiek innego bytu - zwłaszcza ludzkiej świadomości (s. 41-44). Drugim jest ekspozycja momentu bytowej nie-aktualności, jaki można wyróżnić w idealnym sposobie istnienia i radykalne odgraniczenie go od nieaktualności przedmiotu czysto intencjonalnego. Podczas gdy ta druga wskazuje na egzystencjalną słabość i bytowe „rozrzedzenie”, polega bowiem na niemożności uzyskania aktualnego istnienia w danym „teraz”, które przysługuje przedmiotom realnym, to owa pierwsza nie-aktualność przeciwnie - jest znakiem egzystencjalnej siły, gdyż polega na niezmienności i wiecznym pozostawaniu samym sobą, na niewrażliwości na związaną z czasem procesualność (s.45-50). Kmiecikowski wraca zresztą do tego problemu przy okazji zestawienia istnienia czysto intencjonalnego i idealnego (s. 194-196).

W dalszej części pracy autor prezentuje prawdopodobnie najciekawszy rodzaj istnienia idealnego, jakim są idee. Ich atrakcyjność wiąże się z przysługującą im nietypową budową formalną i wynikającymi z niej

dwierema własnościami. Po pierwsze idee posiadają dwustronny charakter, są bytem dwuwarstwowym. Oznacza to, że oprócz ich właściwej formy idei jako idei, która funduje ich budowę ze względu na fakt, iż są one właśnie idea, posiadają ponadto swoją zawartość, która decyduje, że dana idea jest ideą czegoś. Tak też w przypadku idei róży w ogóle, poza własnościami jakie możemy jej przypisać jako idei, tj. ogólnością, dwustronnością, nieaktualnością *etc.*, możemy także wskazać własności składające się na jej zawartość, które konstytuują ją jako idee róży w ogóle, takie, jak: różaność (natura konstytutywna), posiadanie jakiejś barwy, bycie rośliną *itd.* (s. 50-53). Drugą istotną ich cechą jest ogólność. Kmieciowski wiąże ją bezpośrednio z zawartością danej idei. Otóż w zawartości każdej idei można - zgodnie z przytoczoną przez autora pracy tezą Ingardena - wskazać jej pewne elementy stałe i zmienne (s. 56). Jeżeli teraz odwołamy się do naszego przykładu z różą, zauważymy, że w zawartości jej idei do stałej należy chociażby „różaność”, czy „bycie rośliną”. Tymczasem „posiadanie jakiejś barwy” plasuje się po stronie zmiennej zawartości idei, do której przynależą czyste możliwości (róża może być czerwona, biała, kremowa *etc.*), oraz konieczny element stały, czyli posiadanie jakiejś barwy. Kmieciowski dostrzega w tym miejscu paralelę między ekstensją ogólności, a ilością czystych możliwości w zmiennej zawartości idei (s. 59-61). Dostrzeżemy to wyraźnie, jeśli tylko przyjrzymy się mniej ogólnej idei czerwonej róży w ogóle, gdzie wraz z zawężeniem się jej ogólności zmniejsza się także ilość czystych możliwości po stronie zmiennej jej zawartości (zostaje określona konkretna barwa - czerwień, choć nadal nieokreślony jest jej odcień).

Ostatnia część pierwszego rozdziału poświęcona jest budowie idealnych przedmiotów indywidualnych. Punkt wyjścia dla autora stanowi tu opis podstawowej formy przedmiotu indywidualnego, cechującej tak indywidualne przedmioty idealne, jak i realne. Należy w tym miejscu jedynie przypomnieć, iż na ową podstawową formę składają się dwa momenty w postaci bycia podmiotem własności, oraz własnością czegoś (s. 72-75). Kmieciowski podkreśla w tym miejscu, że do istoty tego rodzaju istnienia idealnego, jakim jest przykładowo konkretny kwadrat, przynależy przedmiotowość i indywidualność (s. 77). Ponadto

wymienia on takie jego cechy, jak zupełność (*resp.* brak miejsc niedookreślenia), zamkniętość, posiadanie natury konstytutywnej etc., których dokładną charakterystykę pozostawiam samemu autorowi książki. Na nieco więcej naszej uwagi zasługuje jednak własność, która przysługuje jedynie idealnym przedmiotom indywidualnym i jednocześnie odróżnia je od indywidualnych przedmiotów realnych. Jest nią brak możliwości nabycia nowej własności (s. 82). Idealny konkretny kwadrat w przeciwieństwie do realnego kwadratowego stołu jest całkowicie zamknięty na wpływ innych przedmiotów. Wiąże się to przede wszystkim z jego nieczasowością i oznacza tyle, że nie można mu narzucić żadnej zewnętrznej własności. Realny stół można tymczasem pomalować, dodając mu tym sposobem całkowicie nową, nabytą własność w postaci danej barwy.

Pragnę podkreślić, iż przy okazji recenzji tego, jak i następnego rozdziału pracy Kmiecirowskiego będę konsekwentnie posługiwał się terminem „przedmiot czysto intencjonalny” na określenie wszelkich możliwych tworów ludzkiej, empirycznej i indywidualnej świadomości, takich jak różnego rodzaju dzieła sztuki, oraz przedmioty zaprojektowane przez ludzką wyobraźnię wytwórczą, dla odróżnienia ich od „przedmiotów intencjonalnych”, takich, jak ingardenowskie intencjonalne przedmioty poznawcze, a przede wszystkim przedmioty intencjonalne w rozumieniu Husserla. Postępuję w tym miejscu zgodnie z terminologią przyjętą przez Ingardena w książce *O dziele literackim*, stanowiącej główny materiał źródłowy badań Kmiecirowskiego. Zabieg ten jest o tyle istotny, że Kmiecirowski od pierwszych stron swojej pracy, aż po jej zakończenie posługuje się tymi terminami zamiennie, jednocześnie oznaczając nimi zazwyczaj to samo pojęcie, jakim są intencjonalne wytwory ludzkiej świadomości, takie jak Raskolnikow ze *Zbrodni i kary* Dostojewskiego (przykład samego autora), czy znaczenia słów i zdań. Owa konfuzja nie wynika tyle z winy autora - nie jest bowiem rezultatem błędnego odczytania tez, czy tez terminologicznego niedbalstwa - co w głównej mierze z winy samego Ingardena, który o ile w *O dziele...* stara się konsekwentnie stosować swój techniczny język, o tyle w *Sporze...* porzuca już terminologiczną ścisłość, wielokrotnie posługując się określeniem „przedmiot intencjonalny” na oznaczenie przedmiotu czysto

intencjonalnego³. Poczyniona przeze mnie uwaga będzie miała fundamentalne znaczenie w odniesieniu do treści rozdziału HI, teraz jednak przejdźmy już do tego, co Kmieciowski, w ślad za Ingardenem, mówi nam o czysto intencjonalnym sposobie istnienia.

Pierwsza część drugiego rozdziału rozpoczyna się prezentacją i krótką charakterystyką momentów bytowych, jakie można wskazać w czysto intencjonalnym sposobie istnienia. Podobnie jak w przypadku opisu treści pierwszego rozdziału ograniczę się jedynie do wymienienia ich. Są to takie momenty egzystencjalne, jak: niesamoistość (jej autor poświęca najwięcej uwagi), zależność i nieaktualność (s. 88-98). Bytowa pochodność i samodzielność to momenty zaledwie wspomniane przez Kmieciowskiego (s. 88). Warto w tym miejscu odnotować, że jedynie moment bytowej samodzielności wspólny jest zarówno czysto intencjonalnemu, jak i idealnemu sposobowi istnienia. Jak bowiem pamiętamy z poprzednich stron nie-aktualność idealna jest zupełnie odmienna od nie-aktualności czysto intencjonalnej. Ekspozycja owej wyraźnie zarysowującej się przeciwstawności egzystencjalnej tych dwóch sposobów istnienia jest najistotniejszym elementem niniejszej części pracy.

Treść kolejnego paragrafu poświęcona jest rodzajom świadomości, oraz skorelowanym z nimi przedmiotom intencjonalnym. Pominąwszy sam początek, w którym autor opisuje bierne, pozbawione charakteru intencyjnego doznawanie dat wrażeniowych (s. 99), pierwszym rodzajem opisywanej tu świadomości jest świadomość poznawcza i odpowiednio odniesiony do niej intencjonalny przedmiot poznawczy, będący jej wytworem (s. 100-102). Niestety autor poświęca temu zagadnieniu stosunkowo mało uwagi, choć to właśnie ono powinno stanowić główny przedmiot zainteresowania jego książki. Jest to bowiem spuścizna, jaką Ingarden dziedziczy po swoim mistrzu. Koncepcja intencjonalnego przedmiotu poznawczego jest bowiem niczym innym, jak pewnym *modus* jednej z głównych tez Husserla, traktującej o intencjonalnej naturze czystej świadomości i sprzęgniętych z nią aktach domniemania przedmiotowego. Sam Husserl pisze o tym następująco: „intencjonalność jest tym, co znamionuje świadomość w ścisłym sensie i co równocześnie

³ Por. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. II. Warszawa 1987, s. 5-59.

uprawnia do określania całego strumienia przeżyć jako strumienia świadomości i jako jedności jednej świadomości”⁴.

Drugi rodzaj świadomości stanowi empiryczna świadomość wytwórcza, konstruująca przedmioty czysto intencjonalne. Kmieciowski zwraca naszą uwagę na podział zachodzący w ich obrębie na przedmioty pierwotnie i pochodnie czysto intencjonalne. Pierwsze z nich posiadają status monosubiektywny (moje wyobrażenie pegaza), drugie zaś intersubiektywny (Raskolnikow ze *Zbrodni i kary*) (s. 102-106).

Najbardziej obszerna część drugiego rozdziału jest dokładnym studium budowy formalnej przedmiotu czysto intencjonalnego (s. 118-160). Autor podejmuje w jego ramach pięć zagadnień, z których dwa odgrywają szczególną rolę dla zrozumienia struktury przedmiotu, jakim jest najbardziej interesujące Kmieciowskiego dzieło literackie. Do tych też zagadnień pragnę odnieść się nieco obszerniej. Pierwsze z nich dotyczy dwustronności i dwupodmiotowości formalnej budowy przedmiotu czysto intencjonalnego w dziele literackim (s. 118-35). Jeżeli przyjrzymy się tak lubianemu przez autora Raskolnikowowi, to możemy zauważyć, że tak jak miało to miejsce w przypadku formy idei przedmiot czysto intencjonalny poza byciem sobą samym wraz z przysługującymi mu własnościami posiada także pewną zawartość, jaką jest ów Raskolnikow. O samym przedmiocie możemy orzec, iż jest on w pełni niesamoistny w stosunku do konstruującej go świadomości, możemy przypisać mu nieaktualność, czy też pochodność bytową, nie powiemy jednak, że jest on mordercą, jest to już bowiem własność przysługująca nie tyle samemu przedmiotowi czysto intencjonalnemu, co jego zawartości w postaci Raskolnikowa. Wyraźnie jawi nam się tu analogia, zachodząca między przedmiotem czysto intencjonalnym w dziele literackim, a ideą - zarówno jeden, jak i druga posiadają dwuwarstwową budowę i związana z nią zawartość. Mimo tego podobieństwa nie wolno nam pod żadnym pozorem utożsamiać ze sobą tych bytów, jako że własności składające się na zawartość idei tworzą jedynie całość sumatywną podczas gdy własności zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego pozostają ze sobą w stosunku jedności istotnej, na której konstytuuje się drugi podmiot w

⁴ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I, tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 279.

postaci Raskolnikowa. Na tym właśnie polega dwupodmiotowość przedmiotu czysto intencjonalnego w dziele literackim. Różnice, jakie można wskazać w formalnej budowie idei oraz przedmiotu czysto intencjonalnego są trzecim spośród zagadnień poruszanych w tej części pracy (s. 144-148). Drugie zaś to wyjątkowo podkreślany przez Kmiecirowskiego problem miejsc niedookreślenia dzieła literackiego (s. 135-144).

Trzeci i zarazem ostatni rozdział pracy *Istnienie idealne i intencjonalne w ujęciu Romana Ingardena* jest częściowo próbą rekonstrukcji Ingardenowskiej krytyki idealizmu transcendentnego Husserla, częściowo zaś - i to w większej mierze - samodzielną krytyką tegoż stanowiska sformułowaną przez autora. Rozpoczyna się on niezwykle rzeczową i zwięzłą prezentacją głównych wątków myśli Husserla, ze wskazaniem sposobu jej recepcji przez Ingardena (s. 160-180).

Niezwykłym walorem niniejszej części pracy jest ekspozycja neutralnościowej interpretacji fenomenologii Husserla, zapewne najbardziej zgodnej z intencją samego autora *Idei* (s. 169). Zgodnie z nią fenomenolog ma za zadanie wstrzymywać się od wszelkich sądów dotyczących faktyczności, które tak często formułowane są przez filozofów pozostających w obszarze „naturalnego nastawienia”, a badać jedynie ejdetyczne własności czystej świadomości. Kmiecirowski jednak, jako że zależy mu przede wszystkim na naświetleniu sposobu w jaki myśl Husserla została ujęta przez Ingardena, opowiada się za drugą możliwą interpretacją, jednoznacznie sytuując niemieckiego fenomenologa po stronie idealizmu transcendentnego.

Autor dalej zapoznaje nas z poszczególnymi stopniami w postaci sukcesywnych redukcji fenomenologicznych (*resp.* transcendentnych), które autor *Idei* pokonuje, by w ostatecznym rezultacie dotrzeć do „fenomenologicznego *residuum*” w postaci czystej świadomości (s. 163). Skutkiem tego postępowania uzyskuje on poznawczą pewność daną w spostrzeżeniu immanentnym (tj. akcie poznawczym nakierowanym na istotnościowe własności samego przeżycia świadomości). Robi to jednakże za cenę intencjonalizacji świata realnego. Oznacza to, że wszelkie realne istnienie przedmiotu zostaje sprowadzone do noematycznych sensów, będących odpowiednikami aktów intencjonalnych. Z tym jednak tak Kmiecirowski, jak Ingarden zgodzić się nie mogą.

Dwie kolejne części trzeciego rozdziału są tedy poświęcone porównaniu istnienia realnego, a przede wszystkim idealnego z istnieniem czysto intencjonalnym, w celu wykazania, iż ze względu na radykalne różnice natury egzystencjalnej oraz formalnej utożsamienie istnienia czysto intencjonalnego z którymkolwiek z dwóch wyżej wymienionych jest nieporozumieniem (s. 181-203). Kmieciowski ponownie odwołuje się w tym miejscu do momentów bytowych konstytuujących poszczególne rodzaje istnień. Ujawnia przy tym, że tak w przypadku przedmiotu realnego, jak idealnego można odnaleźć takie momenty bytowe, którym w przedmiocie czysto intencjonalnym odpowiadają ich dokładne przeciwieństwa (przykładem niech będzie chociażby zestawienie samoistość-niesamoistość). Jeżeli tedy istnienie czysto intencjonalne oraz istnienie idealne, podobnie jak realne, posiadają kontrydiktoryczne momenty egzystencjalne, to - jako że jest to jedyny możliwy wniosek, jaki Kmieciowski może w tym wypadku sformułować - nie można ich ze sobą utożsamiać. Analogiczna konkluzja powstaje w wyniku zestawienia budowy formalnej tych trzech sposobów istnienia. Jedynie bowiem przedmiot czysto intencjonalny zawiera w swojej formalnej strukturze moment dwupodmiotowości, czy miejsc niedookreślenia, które obce są przedmiotom idealnym i realnym. Należy przy tym nadmienić, że Kmieciowski przestrzega tu przed pochopnym utożsamieniem miejsc niedookreślenia przedmiotu czysto intencjonalnego z czystymi możliwościami, składającymi się na zmienną zawartości idei (s. 200-201). Ostatecznie więc nawet idee, choć w niektórych aspektach swej formalnej budowy przypominają przedmiot czysto intencjonalny, są od niego zgoła różne.

W perspektywie zaprezentowanych argumentów Kmieciowski formułuje następującą tezę: „Husserlowskie pomysły, aby przedmioty idealne uznać za wytwór konstytuujących aktów świadomości są pozbawione - w świetle dotychczasowych badań - merytorycznych racji. Mamy tu bowiem do czynienia z dwoma «światami» czy sferami bytu: idealnym oraz - zasadniczo od niego odmiennym - intencjonalnym. Husserlowska teza idealistyczna dotycząca bytów idealnych okazuje się tym samym tezą bezpodstawną” (s. 209).

Być może teza Kmieciowskiego jest słuszna - nie mnie bowiem rozstrzygać spór między idealizmem a realizmem, który toczy się w filo-

zofii już od czasów Kanta - lecz z pewnością nie wynika ona z „dotychczasowych badań”. Jedyną możliwą tezę, która faktycznie wynika z przytoczonych przeze mnie analiz Kmiecirowskiego jest następująca: istnienie idealne i realne nie jest tożsame z istnieniem czysto intencjonalnym *ergo* nie jest wytworem konstruujących aktów świadomości empirycznej. I tak jak treść tezy autora pracy faktycznie odnosi się do „husserlowskich pomysłów” - prawdą jest, że Husserl uznawał konstytuujące akty intencjonalne czystej świadomości za rację dostateczną istnienia idealnego - tak to, czemu przeczy druga teza z twierdzeniami Husserla nie ma już nic wspólnego. Autor *Idei* nigdy bowiem nie twierdził, że taki przedmiot, jak kwadrat, czy taka jakość, jak barwność w ogóle niczym nie różnią się od Sierotki Marysi z bajki, będącej wytworem przygodnej empirycznej świadomości. Wręcz przeciwnie, to, że czysta świadomość, przez którą Husserl rozumiał istotnościowe własności świadomości w ogóle, konstytuuje istnienie idealne jako niezmiennie, nieczasowe, samoistne etc. oznacza, iż z konieczności wpływającej z natury świadomości nie może być ono podatne na wpływy żadnego Ja empirycznego, niezależnie czy jest nim Dostojewski, Mickiewicz, czy Masłowska. Warto podkreślić, że transcendentálna konstytucja nie jest empiryczną konstrukcją, a w przypadku istnienia czysto intencjonalnego spotykamy się jedynie z tą drugą. W zakończeniu pozostaje mi jedynie stwierdzić, że mimo, iż nie zgadzam się z główną tezą książki, to fakt ten w żaden sposób nie umniejsza jej wartości. Waldemar Kmiecirowski stworzył wspaniałe studium myśli Ingardena, poświęcone zagadnieniu istnienia idealnego i intencjonalnego (tu ze szczególnym wskazaniem na istnienie czysto intencjonalne), które może stanowić bardzo dobre kompendium wiedzy dotyczącej Ingardenowskiej ontologii. Jeżeli tylko będziemy pamiętać, że niemalże wszędzie tam, gdzie autor pisze o istnieniu intencjonalnym odnosi się jedynie do istnienia czysto intencjonalnego, a w szczególności istnienia bohaterów dzieła literackiego, to lektura jego książki może przynieść nam tylko same korzyści, szczególnie, że jej systematyczność i merytoryczna „mięsiistość” godna jest samego Romana Ingardena.

JAN KRASICKI

FILOZOFIA TWÓRCZEJ NEGACJI

Jacek Uglik: *Michała Bakunina filozofia negacji.*
Warszawa, Wydawnictwo Aletheia, 2007, 254 s.

Książka Jacka Uglika jest analizą poglądów filozoficznych Michała Bakunina, rosyjskiego myśliciela i działacza społecznego, niesłusznie utożsamianego ze stereotypem rewolucjonisty i anarchisty, ze szkodą dla poznania i zrozumienia jego oryginalnej myśli społecznej i filozoficznej. Jak pisze Uglik, w polskiej „bakuninologii” poświęcono dotąd „zaledwie dwie rozprawy monograficzne” (s. 8). Jest to licząca sobie już nieomal pół wieku klasyczna rozprawa Hanny Temkinowej *Bakunina antynomie wolności* (1964) oraz książka znakomitego wrocławskiego badacza twórczości Bakunina oraz znawcy problematyki anarchizmu Antoniego A. Kamińskiego pt. *Apostoł prawdy i miłości. Filozoficzna młodość Michaiła Bakunina* (2004). Publikacja Jacka Uglika stanowi wzbogacającą i oryginalną wypełnienie tej dotkliwie odczuwanej badawczej luki.

Książka ma jasną i przejrzystą konstrukcję i składa się z trzech zasadniczych rozdziałów, z których każdy ukazuje kolejny ideowy etap ewolucji autora *Państwowości i anarchii* oraz *Wprowadzenia*, w którym autor przedstawił cel, metodę pracy, główną tezę i zarys stanu badań oraz krótkiego, esencjalnego *Zakończenia* i *Bibliografii*. Jej zawartość dopełniają cenne dodatki: ułatwiający czytelnikowi poruszanie się po podjętej tematyce *Indeks rzeczowy* oraz *Indeks osobowy*.

Trychotomiczny podział książki, nie jest bynajmniej li tylko podziałem formalnym, ale pełni rolę, by tak rzec, interpretacyjno-eksplikatywną. I tak, rozdział pierwszy, niejako wprowadzający, ukazuje genezę i zaczątki stanowienia się poglądów Bakunina w kontekście rodzimej tradycji myśli rosyjskiej, przede wszystkim myślicieli skupionych wokół moskiewskiego „kółka” M. Stankiewicza (W. Bieliński i inni) oraz na tle „anarchistycznych idei epoki”, z których autor wyróżnił trzy typy:

anarchizm kolektywistyczny, którego twórcą był sam Bakunin, *indywidualistyczny* (M. Stimer) oraz *religijny*, którego głównym przedstawicielem był L. Tołstoj. Rozdziały drugi i trzeci mają charakter *stricto* analityczny i interpretacyjny, ukazują genezę i stanowienie się własnej myśli autora *Imperium knuto-germańskiego* na tle ideowych prądów epoki. To właśnie ich znaczenie, naszym zdaniem, dla eksplikacji zasadniczej tezy pracy oraz dla zrozumienia logiki rozwoju dzieł Bakunina wydaje się największe, a sam autor daje się w nich poznać jako znakomity analityk i interpretator. Rozdział drugi, w którym analizuje się „formowanie się filozofii negacji” w odniesieniu do niemieckiego idealizmu, wpraw do idealizmu etycznego J. G. Fichtego, a następnie w relacji do filozofii Hegla, łączy się w sposób spójny i integralny z rozdziałem trzecim, ukazującym „rozwój filozofii negacji” Bakunina w sporze z koncepcjami L. Feuerbacha, K. Marksa i M. Stimera.

Za podstawową kategorię interpretacyjną złożonego i niejednoznacznego dzida autora *Spowiedzi* badacz przyjął kategorię *negacji*, porządkującą twórczość Bakunina w jej podstawowych wymiarach: społecznym, politycznym, filozoficznym, etycznym, antropologicznym. Przyjęcie takiej dyrektywy interpretacyjnej i metodologicznej wydaje się ze wszech miar słuszne i uzasadnione, zarówno od strony immanentnej zawartości pism Bakunina, logiki rozwoju jego myśli, jak i przyjętej strategii badawczej. Wbrew bowiem utrwalonym intelektualnym opiniom kategoria *negacji*, czy też - mówiąc za Heglem i jego komentatorem H. Marcuse - „negatywność”, to najbardziej pozytywna podstawa wszelkiej „pozytywności”, źródło twórczości i afirmacji „życia”; „negatywność - jak czytamy - która tkwi we wszystkim, jest niezbędnym poprzednikiem rzeczywistości. Jest stanem niedosytu, który zmusza podmiot do szukania środków przeciwko owemu niedosytowi. Jako taki stan negatywność ma „charakter dodatni” (s. 9). Ten przytoczony we *Wprowadzeniu* do książki cytat z pracy H. Marcusego *Rozum i rewolucja* esencjonalnie wyraża pojmowanie kategorii „negacji” przez Uglika, a zarazem wyjaśnia, w jakim znaczeniu pojmuje on postać samego Michała Bakunina jako „filozofa negacji” (*tamże*).

Słuszności tej tezy, której filozoficzną doniosłość potwierdza cała europejska tradycja filozoficzna, poczynając od dialektyki Heraklita,

przez dialektykę Natury J. Boehmego, ideową dialektykę Hegla, filozoficzny „bunt” Stirnera i immoralizm Nietzschego, aż po „neantyzację” J. P. Sartre’a, autor dowodzi na rozległym materiale źródłowym oraz historycznofilozoficznym, ukazując zarazem jak niebanalne treści ukrywają się za oczywistym wydawałoby się ideowym hasłem Bakunina: „radość niszczenia, jest zarazem radością tworzenia” (s. 38 i następne).

W swoich analizach Uglik próbuje przede wszystkim wykazać, iż myśl Bakunina, od samego początku swego rozwoju kształtowała się w nierozzerwalnym związku a zarazem w trwałym sporze z „rzeczywistością” i nie można zrozumieć tych dwu sfer: idei i życia, myśli i rzeczywistości, teorii i czynu w separacji. Dlatego przejście od Fichteańskiej *filozofii czynu* moralnego, do Hegłowskiej filozofii „rzeczywistości” było u rosyjskiego anarchisty, tak szybkie, dramatyczne i bezkompromisowe. Problem Hegłowskiego „pojednania” (*Versöhnung*) z „rzeczywistością” - jak przekonująco dowodzi autor - był nie tylko problemem filozoficznym Bakunina, był jego największym życiowym dramatem i na szczęście (w odróżnieniu do Hegla, Marksa i ich naśladowców) dla autora *Reakcji w Niemczech* pozbawionym szczęśliwego *happy endu*.

Osnowę i punkt zapalny sporu o kształt człowieka stanowił dla Bakunina pryncypialny spór z totalizmem myślowym Hegla. Sporu, w istocie, nigdy nie zakończonego i chyba - przy zachowaniu pryncypiów stanowiska anarchisty - nie dającego się rozwiązać. Wyrażającego się w proteście przeciwko Hegłowskiemu systemowi myśli operującemu ideą wolności jako „rozumnego” pogodzenia z koniecznością, a w istocie, mistyfikującego jego ukryte totalitarne założenia, z których praktyczne wnioski „wyciągnął” dopiero Marks (a z niego - jak pisze we *Głównych nurtach marksizmu* Leszek Kołakowski - później Lenin; „Leszek Kołakowski stwierdził wręcz, że autor *Reakcji w Niemczech* jako pierwszy wydedukował leninizm z marksizmu” - s. 156)). W rozważaniach objętych trafną formułą *O rzeczywistości tego, co rozumne i rozumności tego, co rzeczywiste* (rozdział II) autor ukazuje, iż w ocenie Bakunina Hegłowskie pogodzenie konieczności z wolnością, każące korzystać przed każdą zewnętrzną koniecznością, jest właściwie przyzwoleniem na ideowy i moralny serwilizm. W toku analiz, Hegłowskie spekulatywne ujęcie „podzielności” wolności jako „zapośredniczonej” przez formy

Ducha absolutnego, jawi się jako kapitulacja przed każdą rzeczywistością (*scire*: i każdą podłością), byle przychodziła w szatach dziejowej konieczności. Człowiek w rozumieniu Bakunina - co łączy jego rozumienie jednostki i wolności z koncepcją Stirnera, ale i np. z Kierkegarda - to nigdy nie „predykat”. Człowiek i jego wolność nigdy nie stanowią składowego elementu jakiejś „wyższej”, syntezyującej Całości, Totalności. Nigdy nie stanowią orzecznika bezosobowej siły, rozwoju idei absolutnej, Boga, religii, państwa itd. Słowem, ani ludzka jednostka, ani jej wolność dla rosyjskiego apologety wolności „podzielić się” nie daje. Eksplikacja tej tezy stanowi o zasadniczej wartości pracy.

Ów spór z Heglem wiedzie Bakunina w prostej linii do mającego równie fundamentalne znaczenie dla rozwoju jego myśli - aczkolwiek przeniesionego już w sferę społecznej *praxis* - i jakże doniosłego nie tylko dla myśli Bakunina, ale i losów międzynarodowego ruchu robotniczego i anarchistycznego ideowego sporu z Marksem. Stanowi to o odrębności stanowiska Bakunina na tle tak idealistycznych, jak materialistycznych idei człowieka myśli niemieckiej XIX wieku: woluntarystyczno-idealistycznej koncepcji Fichtego, deterministycznej, „rozumnej” koncepcji Hegla, materialistycznej, „gatunkowej” idei człowieka Feuerbacha i „antypersonalistycznej”, „relatywistycznej” koncepcji Marksa (człowiek jako „całokształt stosunków społecznych”).

Poza wymienionymi autorami niemieckiego kręgu filozoficznego, szczególnie cenny - kontekst i płaszczyznę formowania się i rozumienia myśli Bakunina, stanowią dla autora kategorie negacji i „negatywnego principium” filozofii *Jedynego* M. Stirnera (choć trudno jednoznacznie w jakiej mierze Bakunin znał dzieło *Jedynego i jego własność*). Mimo rozbieżności tradycji z jakich wyszli obaj myśliciele, mimo niemal całkowitej odmienności ich biografii, czynnikiem, który wydaje się niejako „mediować” pomiędzy ich ideowymi stanowiskami, wydaje się kategoria „negacji” (s. 25); synonim ludzkiej jednostki, niesprowadzalnej do abstrakcji i Całości; „synonim ruchu, życia” (s. 38). Życia wyłamującego się z każdego pojęcia (*vide*: antyintelektualizm Bakunina i jego miłość do „ludu”) i wykraczającego poza każdy „powszechnik”. Emblemata nieograniczonej, niepodzielnej i „absolutnej wolności” (s. 214); jako że „połowiczność jako zgniłe źródło wszelkiego zła”, z na-

tury swojej „stoi w sprzeczności z wolnością, która jest niepodzielna, i której części nikt nie może pozbawiać człowieka w imię wolności wszystkich albo w imię ogółu” (s. 205). Píše dalej Uglik: „Tako rzeczce Bakunin: «nie można człowieka pozbawić części wolności, nie pozbawiając go wolności całkowicie»” (*Tamże*). Jak zauważa zresztą autor, zdanie w cytacie wewnętrznym jest „niemal powtórzeniem tezy Stirnera z książki *Jedyny i jego własność*: «Wolność może tylko istnieć jako całkowita wolność - częściowa wolność nie jest Wolnością»” (*Tamże*).

Z perspektywy kategorii negacji, Uglik ukazuje również zagrożenia wynikające z totalizującej wizji człowieka i społeczeństwa w systemie Marksa, w którym - podobnie jak w systemie Hegla - Jednostka zawsze była środkiem, a nigdy celem”. Bakunin ukazany od strony konfrontacji z ideową sylwetką twórcy *Kapitału*, jawi się jako rzecznik prawdziwego humanizmu (s. 176), a zarazem przenikliwy znawca i demaskator ideowych i moralnych dwuznaczności teorii Marksa. Od strony negatywnej swej nauki - jako śmiertelny wróg „państwa” źródła wszelkiego zła. Od strony pozytywnej - zwolennik społecznego solidaryzmu i federalizmu, ale zarazem apologeta wolności i prawdziwy obrońca człowieka, broniący przy tym niejako Marksa - człowieka, przed Marksem - „antyhumanistą” (s. 164), autokratą, „doktrynerem” i Jakobinem”. Wreszcie, jako bezkompromisowy demaskator mitologizowanej na różne sposoby problematyki tzw. „młodego Marksa”.

Z przeprowadzonych analiz wyłania się obraz autora *Ideologii niemieckiej* jako rzecznika skrajnego antyhumanizmu i „antypersonalizmu”, pozbawiającego człowieka autonomii moralnej, poddającego go totalnej władzy praw ekonomii politycznej oraz środkiem „przymusu”, w drodze do sprawiedliwego ustroju społeczno-politycznego, w którym ostatecznie „przymus” staje się normą i prawem, a „dyktatura proletariatu przekształca się w dyktaturę nad proletariatem”.

Swoje rozważania podsumowuje autor zdaniem, które brzmi jak konkluzja, ale zarazem uwidacznia jego autorskie *credo* wobec prezentowanych dyskusji i sporów: „Filozofia Bakunina i Stirnera to filozofie człowieka, wyodrębniającego własne Ja z obszaru Nie-Ja” (s. 226). To piękne ostatnie zdanie z analitycznej części pracy Uglika najdobitniej charakteryzuje trafność i dowodność głównej tezy jego rozprawy i samo

starcza za jej *Zakończenie* (niezależnie od *Zakończenia*, z którego wnioskami nie wypada się nie zgodzić).

Potwierdza ono zarazem, że dla Bakunina w jego walce z tym, co zewnętrzne wobec *Jedynego i jego własności*, co sprzeciwia się jego własnej godności i wielkości, obojętne czy będzie to Państwo, Prawo, Religia, Ekonomia, Bóg, czy Człowiek, w walce ze wszystkimi nieludzkimi potęgami, właściwą miarą człowieczeństwa nie jest - jak pisał w jednym z *Niewczesnych rozważań (O pożytkach i szkodliwości historii dla życia)* Nietzsche - potakujący „z chińska” i „mechanicznie każdej mocy, czy będzie to rząd czy opinia publiczna, czy jakakolwiek arytmetyczna większość”, ukłon „nowoczesnego człowieka” przed taką, czy inną zewnętrzną „mocą” - Historią Postępem, Kulturą Cywilizacją Państwem, Religią czy Człowiekiem samym, ale - jakby powiedział z kolei M. Scheler - jego zdolność mówienia „nie”. Nie ma bowiem „tak” bez „nie” i „nie” bez „tak”. Uglik w swojej książce przekonująco dowiódł prawdziwości tej tezy.

TOMASZ KUPŚ

MIŁOŚĆ DO KIERKEGAARDA

Miłość i samotność. Wokół myśli Sørensa Kierkegaarda.
Pod redakcją naukową: Przemysława Bursztyki, Macieja Kaczyńskiego, Macieja Sosnowskiego, Grzegorza Uzdańskiego. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, 204 s.

Miłość i samotność to zbiór wystąpień, które wygłoszono podczas konferencji o tym samym tytule, zorganizowanej w Warszawie, w 150. rocznicę śmierci Sorena Kierkegaarda. Redaktorzy tomu uprzedzają czytelnika, że tom nie jest jednolity pod względem merytorycznym, próbują, trochę na Kierkegaardowski sposób, wprowadzić go w nastrój konferencji anonsując spory wywołane niejednym wystąpieniem, śmiało postawioną tezę, przeczuwaną nieumiejętnie dotąd, a teraz ujętą w słowa puentą. *Wprowadzenie* z pewnością do lektury zachęca, ale też pozostawia pewien niedosyt. Wśród autorów obecni są doskonale znani i zasłużeni, gdy idzie o popularyzację Kierkegaarda w Polsce, tłumacze oraz badacze filozofii Duńczyka (Karol Toeplitz, Antoni Szwed, Bronisław Swiderski, Edward Kasperski, Jacek Aleksander Pokropski, Mikołaj Domaradzki). Osobną grupę stanowią autorzy, którzy, jak sądzę (brak jest bowiem not biograficznych i naukowych) przyglądają się Kierkegaardowi z dystansu własnych zainteresowań, niekiedy bardzo odległych od filozofii Duńczyka (Włodzimierz K. Pessel, Anna Skwarska, Maciej Sosnowski, Paweł K. Żyliński, Agata Bielik-Robson, Joanna Michalik, Przemysław Bursztyka). W efekcie tom zawiera niezwykle zróżnicowane rozprawy od ściśle nawiązujących do litery tekstów Duńczyka, jednoznacznie historyczno-filozoficznych, po eseje luźno związane z duchem filozofii „samotnika z Kopenhagi”.

Na podstawie zapowiedzi redaktorów, konferencja w jakiejś mierze ukazała również, na czym polega konfrontacja „starej” i „nowej” szkoły badaczy filozofii Kierkegaarda, pewnego klasycznego, tradycyjnego

odczytania myśli Duńczyka oraz nowego, współczesnego spojrzenia „młodych miłośników”. Sądzę, że ten wątek należy tu głównie wyeksponować, że jest on chyba obecnie najważniejszy, i że podział w obrębie zainteresowań Kierkegaardem w Polsce przebiega pomiędzy „starym” a „nowym”, choć bynajmniej nie jest to podział na generacje badaczy, co raczej podział dotyczący stylu uprawiania badań. By tę ideę czytelnikowi przybliżyć, a być może zachęcić go do lektury, nie zamierzam jednak szczegółowo opisywać treści poszczególnych artykułów, jest to zbędne (w niektórych przypadkach chyba niemożliwe). Chciałbym jedynie wskazać na wspomnianą, przewodnią ideę tomu oraz - w moim przekonaniu - najciekawsze stanowiska.

Gdyby przyjąć, że z grubsza problematyka teologiczno-religijna stanowiła główny rdzeń klasycznych opracowań filozofii Kierkegarda, o tyle nowa moda koncentruje się wyraźnie na walorach estetycznych jego pisarstwa; w dalszej kolejności na z konieczności poruszanej w pismach Kierkegarda problematyce społecznej i obyczajowej (dziś powiedzielibyśmy - kulturowej). Można sobie zadać pytanie, czy wynika to z faktu, że pewne problemy utraciły swą atrakcyjność, że współcześnie rozterki o charakterze religijnym nie znajdują się w centrum zainteresowania wielu ludzi, że nie są ważne, albo że za ważne nie są uważane? Niezależnie od tego, jakie obecnie byłyby powody na przykład tytułowej samotności, niezależnie od tego, jak by wartościowano życie samotnicze, wreszcie, niezależnie od tego, jak rozumie się miłość (jako sposób poradzenia sobie z samotnością?), pozostaje wiele fenomenów trafnie opisanych przez Kierkegarda. Czy podejmowanie tej problematyki ma służyć diagnozowaniu współczesnych patologii? Czy może służyć usprawiedliwianiu osobliwości dziś obserwowanych? Te pytania musi sobie zadać każdy czytelnik opracowań, które nie są już tylko „klasycznym” rekonstruowaniem pewnej historycznej prawdy dzieła Kierkegarda. Z pewnością lektura omawianego tomu musi je również wywołać.

Klasyczny sposób uprawiania badań nad Kierkegaardem - jak to formułują redaktorzy tomu: „teologiczno-religijną interpretację” - niewątpliwie reprezentuje najbardziej chyba, prócz Iwaszkiewicza, zasłużony dla polskiej recepcji Kierkegaardowskiej filozofii Karol Toeplitz. Zapis jego wystąpienia daje przykład wielkiego polotu, klarowności my-

śli. Choć poszukiwaczy sensacji może niekiedy razić prostotą. Widać tu troskę o ustalenie tego, czym jest myśl Kierkegaarda. I nawet, jeśli uczone głowy osądzą, że ustalenie tego jest niemożliwe, to uczciwość historyka filozofii wymaga, by sprawę stawiać w taki sposób, na ostrzu noża, jakby trud wydestylowania pewnego jądra (systematycznego?) myśli Kierkegaarda nie był daremny. Dla autora, który Kierkegaarda podał polskiemu czytelnikowi jak na tacy, nie może to ulegać kwestii. Ten najbardziej klasyczny sposób pisania o Kierkegaardzie jest opisem tego, co najistotniejsze, bez ulegania urokowi dygresji, jakich pełno w pismach Kierkegaarda i do jakich ciągle zachęca lektura jego pism, choć nierzadko okazuje się to głos syren nawołujących do zboczenia z jasno wyznaczonego kursu. Kierkegaard Toeplitza jest więc pisarzem religijnym przede wszystkim, który sprawy relacji człowieka wobec Boga stawia na miejscu pierwszym. Jakkolwiek stawia je w pewnej kulturze, zanurzony w pewnych konwenansach, obserwując je przez pryzmat pewnej filozofii (metafizyki), jakiejś określonej religii, jakichś wyjątkowych zawsze przeżyć, to wierzy przy tym, że z pozoru osobista sprawa i jej rozstrzygnięcie ma charakter uniwersalny i ważny nie tylko lokalnie. Nawet jeśli jest to przeświadczenie z góry skazane na fiasko, nie można z tych przypadkowych w końcu okoliczności robić głównych bohaterów, skoro nie byli nimi dla Kierkegaarda. W tym punkcie można zrozumieć oburzenie klasyków wobec „młodych”. W opinii redaktorów stanowisko takie miałyby reprezentować przede wszystkim Mikołaj Domaradzki. W moim przekonaniu jest chyba inaczej.

Tekst Domaradzkiego (*Refleksja Kierkegaarda jako hermeneutyczna krytyka kultury*) wymaga kilku słów komentarza. Domaradzki należy do najmłodszego pokolenia badaczy filozofii Duńczyka, jest autorem chyba jednej z najlepszych monografii poświęconych Kierkegaardowi jaka ukazała się w Polsce, zwłaszcza, że podejmuje delikatny problem związków myśli autora *Albo-albo* z filozofią Hegla. Zaufanie do tego autora wzbudza klarowność myśli, porządek i konsekwencja gdy idzie o stawianie tez. Jakkolwiek nie na wszystkie łatwo się zgodzić, to jednak trudno odmówić autorowi racji, że Kierkegaard je przecież wypowiada. Pierwsza kontrowersja dotyczy zarzutu, jaki formułuje wobec metafizyki (Hegłowskiej). Bezzałożeniowość jest iluzją, istnieje przecież jej autor.

To prawda, ale od razu pojawia się wątpliwość, dlaczego autor miałby tu stanowić jakąś wyjątkową i chyba ostateczną przeszkodę w realizowaniu owej bezzałożeniowości. Dlaczego nie miałyby nią być coś innego? Dlaczego nie społeczeństwo, duch pewnej epoki, konwencjonalność wychowania, duński luteranizm? Tak, jak gdyby wszystkie wymienione źródła ewentualnego relatywizmu skupiały się i rozpląwały w „autorze”. Analogiczny problem sformułował Hume w *Dialogach o religii naturalnej*, gdzie wobec klasycznej wersji religii naturalnej i argumentu z celowości uznał, że równie dobrym wyjaśnieniem zaistnienia ładu w świecie mogłyby być procesy naturalne (rodzenie, roślinny rozwój organiczny). Tak, jak nie ma dobrego usprawiedliwienia dla teizmu postulującego istnienie inteligentnego stwórcy, tak też nie jest oczywiste, dlaczego „autor” miałby stanowić przeszkodę nieprzekraczalną dla postulowanej bezzałożeniowości poznania. Heraklit nie z pustej pychy wypowiadał słowa: „nie mnie, lecz logosu słuchając, mądrze się zgodzić, że wszystko jest jednym”. Z pewnością przemawiała przez niego skromność człowieka, który wobec tajemnic natury wydawał się sobie jedynie nic nie znaczącym narzędziem, medium na usługach uniwersalnego rozumu. Samoograniczająca się myśl jest pewnym klasycznym rozwiązaniem modelu doskonałego poznania, chyba najlepiej wyrażonym przez Kartezjusza, z którym z ochotą polemizuje także Kierkegaard. Czy nie mamy powodów przypuszczać, że i Kierkegaard jedynie oddaje swój pisarski talent do dyspozycji przeżycia, które może mieć każdy? „Autor” zaś raczej służy tylko jako jego pośrednik.

Osobną kwestią pozostają wciąż jeszcze w polskich badaniach nad Kierkegaardem nieopracowane związki łączące jego myśl z filozofią Hegla. Z pewnością nie ma żadnych powodów, by odrzucać proponowaną interpretację krytyki religijności u Kierkegarda wykładaną jako krytyka religijności sformułowanej przez Hegla. Sprawa jest jednak znacznie bardziej skomplikowana, by jej rozwiązania oczekiwać na stronach niewielkiego artykułu. Autor wprawdzie sugeruje, że przez religijność Hegłowską rozumie treść wykładów z filozofii religii, w których religia służy legitymizacji pewnego porządku społecznego i prawnego. Z tej perspektywy Kierkegaard polemizowałby raczej z pewną teorią, a nie krytykowałby określoną praktykę religijną (chyba, że ustrój religijny

Danii w pełni odpowiadałby teoretycznemu projektowi Hegla). Domaradzki należy do nielicznych autorów, którzy podejmują trud rozjaśnienia polskiemu czytelnikowi relacji pomiędzy filozofią Hegla a myślą Kierkegaarda. Zapewne wiele w tej relacji jest nieporozumień, mnóstwo nieczytelnych dziś i nieinteresujących ślepych uliczek; nie ma jednak wątpliwości, że Hegel rzuca wielki cień na filozofię Kierkegaarda, i nawet jeśli jest on wyłącznie celem krytyki (a trudno w to uwierzyć), to bez znajomości jego filozofii niewiele da nam znajomość krytyki.

Chyba najważniejsza teza, jaką Domaradzki stawia, brzmi: „chrześcijaństwo wybawia z kultury” (s. 62). To niezwykle interesujący pogląd, zbieżny z niektórymi psychoanalitycznymi interpretacjami pism Kierkegaarda. Zwraca on tu uwagę na meandry filozofii Duńczyka, w której psychologicznie trafnie rozpoznane źródła religii (*Pojęcie lęku* czy *Bojaźń i drżenie*) łączą się z zupełnie nietrafionymi diagnozami dotyczącymi celów, jakim ma ona służyć. Chrześcijaństwo w przekonaniu Kierkegaarda, jeśli można pokusić się tu jeszcze na jakieś komentarze, staje się osobistą sprawą, dla której nie ma alternatywy w jakiegokolwiek formie wspólnotowego życia, w jakimkolwiek społecznym zaangażowaniu. Przeżycie jest tylko moje i pozostaje sprawą rozwiązywaną tylko w samotności. Zupełnie inną rzeczą jest to, że projekt Kierkegaardowskiej religijności jest utopijny, to znaczy całkowicie nierealny u swoich podstaw. Nie mam wątpliwości, że Kierkegaard musiał sobie z tej beznadziejnej sytuacji zdawać sprawę, życie religijne wbrew etyczności i pozbawione tego, co estetyczne, nie jest dla ludzi. Między innymi z tego powodu wydaje się jasne, dlaczego nie doszło nigdy do powstania żadnej szkoły filozofii Kierkegaarda. Trudno też byłoby ją w ogóle uważać za „filozofię narodową”. W tym sensie łatwiej zrozumieć Duńczyków, którzy stosunkowo chłodno obeszli się z tym, co w istocie stanowi ogólnoludzki duchowy dorobek. To zainteresowanie Kierkegaardem (bądź jego brak) przybiera paradoksalną postać. Kierkegaard, jeśli wierzyć słowom Włodzimierza K. Pessela, jak Andersen, bardziej znany i cenniejszy jest wśród obcych, niż wśród swoich: „Gdyby prześledzić zainteresowania badawcze duńskich filozofów akademickich na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, z pewnością - poza postmodernizmem - nie dałoby się łatwo uwolnić od filozofii analitycznej i wittgensteinowskiej

refleksji nad językiem. Jak sądzę, w Kopenhadze nie przypadkiem zamiast humanistycznego ośrodka europejskiego egzystencjalizmu powstało przed wojną prężne koło językoznawców strukturalnych” (s. 86). Nie ma powodu, by osiągnięcia językoznawcze Duńczyków podważać, istotna jest raczej przyczyna, dla której szkoła kierkegaardowskiej filozofii nigdy nie powstała. Potrzeby rozwijającego się państwa, problemy społeczne i organizacyjne preferowały zupełnie odmienną postawę od tej, jaka - przy całej słuszności - rysuje się z pism Kierkegaarda. „Niepowstrzymany rozwój wewnętrzny” (s. 86) ma wartość niepodważalną, jednak wydaje się kosztowną ekstrawagancją, jak łąbądź na „kaczym podwórku”. Andersen i Kierkegaard zachowali dystans, jaki podsycali chyba znacznie bardziej różnice temperamentu i osobowości, niż różnice poglądów.

Uwagi Domaradzkiego zawarte na stronach 63 i 64 nasuwają pewną myśl, która wymaga dalszego rozwinięcia, że przy całym mistrzostwie opisu wewnętrznego przeżycia - trudno oprzeć się takiemu wrażeniu - wizja świata (zewnętrzności), jaką rysuje Kierkegaard, jest niekiedy wykrzywiona, że jest pewną iluzją rzeczywistości, której Kierkegaard się poddał, a której sztuczności chyba sam sobie nie uświadamiał. Jeden z niuansów tej iluzji doskonale opisuje Bronisław Świdorski (*Materiał, z jakiego skrojona jest jednostka Kierkegaarda: miłość bliźniego i antysemityzm. W stronę nowej tematyki*).

Kierkegaard jawi się ofiarą swego radykalizmu, który z perspektywy okropności drugiej wojny światowej łatwo błędnie uznać za antysemityzm. Porównanie Kierkegaarda z Fryderykiem Nietzsche wydaje się tu naturalne, jednak jest powierzchowne. Podobieństwo dotyczy wysiłków, jakie duńscy narodowi socjaliści podejmowali, by antyżydowską retorykę Kierkegaarda - jak faszyci w odniesieniu do Nietzschego - wykorzystać jako narzędzie uzasadnienia i rozpowszechnienia swej chorobliwej ideologii. Oczywiście skala jest tu nieporównywalna, dyletanctwo zaś chyba takie samo. Niezależnie od tego, jak rzeczywiście kształtowało się zdanie Kierkegaarda na temat Żydów (Bronisław Świdorski doskonale ukazuje niuanse tej relacji), nie ulega wątpliwości, że przeważającą rolę odegrał tu raczej ukształtowany pogląd religijny niż irracjonalne przesady czy osobiste urazy. Stosunek Kierkegaarda do Żydów nie

jest jednoznaczny. Z jednej strony głęboko osadzony w tradycji biblijnej, z drugiej zaś silnie krytyczny wobec „żydostwa”, które nie reprezentuje już chyba nawet ani nacji, ani wyznania, ale jest wyłącznie ucieleśnieniem „ducha handlu” (jeśli można w tym miejscu użyć określenia, jakim Kant posługuje się na oznaczenie pewnej duchowej gnuśności, jaka towarzyszy dobrobytowi). Kierkegaard „żydostwem” określa pewien typ egzystencji, określony styl życia, wreszcie rozumienie relacji wobec Boga, którego nie akceptuje, a którego najgorsze rysy znajduje zarówno wśród Żydów, jak i współczesnych chrześcijan. Oczywiście źródłowe opisy krytykowanej postawy znajdujemy w *Biblii*, w której pełno jest przedstawień niezrozumiałego okrucieństwa, ciemnego zabobonu, kapłańskiej hipokryzji. Gdy czyta się te jadowite opisy, w których „żyd” funkcjonuje wyraźnie jako stylistyczna figura, natychmiast przychodzi na myśl Kant. Królewiecki filozof zdecydowanie odrzuca historiozoficzną wizję (żydowskiego) myśliciela Lessinga, który potraktował religię mojżeszową jako pierwszy etap na drodze „wychowania ludzkiego rodzaju”. Nie do zaakceptowania było dla Kanta postawienie w jednym rzędzie judaizmu i chrześcijaństwa, nie z powodu jakichkolwiek uprzedzeń, ale ze względu na całkowicie odmienne pryncypia, jakie - w jego przekonaniu - konstytuują te dwie religie. Judaizm to religia kultu, chrześcijaństwo zaś reprezentuje wiarę moralną. Przykazanie miłości jest dla Kanta jedynie symbolem szacunku wobec uniwersalnej racjonalności moralnego prawa. Tak jak dla Kierkegaarda jest nakazem miłości „ludzi, których widzisz” bez żadnych warunków wstępnych. Miłość nie jest tu odpowiedzią na zaciągnięte zobowiązania (wobec rodziny, klanu, narodu, wspólnoty). Czy istnieje taki rodzaj miłości? Oczywiście Kierkegaard wierzył, że jest nim miłość rodzica wobec dziecka. W postaci Abrahama ukazać można istotę miłości, jaka powinna łączyć człowieka i Boga. Miałaby ona mieć ten bezwarunkowy charakter, jaki ma miłość rodzicielska - żadnego wyrachowania, żadnych targów, żadnych oczekiwań.

Sądzę, że klasyczny sposób pisania o Kierkegaardzie ma nadal wielką przyszłość. Trudno uznać, że problemy istotne dla Kierkegaarda obecnie całkowicie zanikły, że stały się marginalne nie oznacza, że je usunięto. Kierkegaard w *Pojęciu lęku* zauważa, że ludzkie życie prze-

biega, niezależnie od epoki, zawsze w tym samym rytmie, jakby przeżywano na nowo to, co minione epoki jedynie uczyniły już przedmiotem wiedzy. Nikt nie jest mądrzejszy, każdy wiedzę prawdziwie ważną zdobywa własnym wysiłkiem. Trudno byłoby upierać się, że czasy, w jakich obecnie żyjemy, są pod tym względem inne.

Myślę, że niektórzy autorzy opracowań poświęconych Kierkegaardowi popełniają pewien elementarny błąd. Polega on na niefortunnym założeniu, że filozofia ma być poszukiwaniem nowości, że jej wartość określa „nowe odczytanie”, „nowa interpretacja”, że wreszcie nowość ma być tu istotnym kryterium. Nawet jeśli myśli tych nie wyrażają wprost, to wyraźnie sympatyzują z tym, co nowe. Karl Jaspers uważał, że filozofia nie jest poznaniem o charakterze postępu, ale raczej powrotem do źródeł. Moglibyśmy więc zapytać, czy wystarczająco wiele wiemy o samym źródle, by przejść do tego, co nowe. Mówiąc o źródle mam na myśli dwie kwestie. Po pierwsze, chodzi o przyswojenie samego Kierkegaarda w „klasycznej” postaci. Praca tłumaczy tekstów i ich komentatorów jest sprawą elementarną, „pracą u podstaw”, której wartości nie da się podważyć. Praca historyka filozofii jest krokiem następnym. Widać też od razu, że podział na „klasyków” i „nowych”, z grubsza przebiega właśnie po linii: tłumacze - interpretatorzy.

Sprawa druga, znacznie bardziej istotna, dotyczy źródła, z którego wypływa filozofia Kierkegaarda, które obecnie mogłoby być tematem twórczego opracowania, a wcale nie musiałoby bezpośrednio do Kierkegaarda się odwoływać. Kierkegaard po prostu usiłuje coś ustalić, rozwiązać jakiś problem, wy badać go, opisać. Nie jest kuglarzem, który tylko udaje, który markuje ścieranie się o pozorną sprawę, nie uprawia błazenady. Jeśli zakłada maski, to chyba tylko po to, by zbliżyć się nierozpoznany do problemu, jak myśliwy do dzikiej zwierzyny. Wyraźny brak takiego sposobu powrotu do źródła chyba najbardziej wydaje się szkodliwy (inaczej postępuje Unamuno, Szestow, Bierdiajew). Zamiast tego, wiele można przeczytać o języku Kierkegaarda, o estetycznych figurach, jakie stosuje, o tym, jak bardzo jest prekursorem wielu nowoczesnych ujęć w filozofii (w co chyba bezkrytycznie wierzą tylko ich zwolennicy). Jeżeli towarzystwo i kulturę Kopenhagi połowy dziewiętnastego wieku uznać za symbol zwalczanego przez niego estetycznego

blichtru i pozoru życia, to obecny świat musiałby go porazić swoją bylejąkością tym bardziej. Czy jednak wartość Kierkegaarda miałaby polegać na tym, że trafnie zrelacjonował to, co nie było przedmiotem jego głównego zainteresowania, że byłby więc pomocny do opisywania analogicznych fenomenów świata współczesnego? Mam pewne wątpliwości, choć jest to sposób „eksploatowania” Kierkegaarda, który zapoczątkował chyba Martin Heidegger, po raz pierwszy nawiązując do Kierkegaarda w swoim opisie egzystencji nieautentycznej.

Lektura tomu *Miłość i samotność* jest pożyteczna z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, daje pewne wyobrażenie, w jakim kierunku zmierzać będzie kształtowanie się zainteresowań Kierkegaardem w Polsce. Po drugie, sprzyja zastanowieniu nad tym, czy w Polsce istnieją w ogóle warunki, by pytania o istotę religii stawiać choćby w połowie tak radykalnie, jak czynił to Kierkegaard. Myślę, że nie ma ani takich warunków, ani takiej woli.

KINGA MARULEWSKA

NIEZBĘDNOŚĆ ROZWAŻAŃ O WOLNOŚCI

Marek Szulakiewicz, Zbigniew Karpus (red.): *Wolność w epoce poszukiwań*. Toruń, Wydawnictwo UMK, 2007, 470 s.

Dyskusję o wolności można uzasadnić kilkoma względami: po pierwsze, namysł nad kwestiami „najważniejszymi”, a do takich wypada zaliczyć wolność, wydaje się nie mieć końca ze względu na cechę samego myślenia, na którą zwróciła uwagę Hannah Arendt, tzn. nieustanne kwestionowanie osiągniętych wyników, „nawyk rozważania wszystkiego, co się zdarza i co zwraca uwagę”¹. Oznacza to, że skazani jesteśmy na ponowne poruszanie kwestii podjętych przez naszych poprzedników, nie tyle dlatego, że brak nam oryginalności, lecz ponieważ domaga się tego przedmiot refleksji.

Pod drugie, namysł nad wolnością jest również rodzajem rozmowy pomiędzy nami a wielkimi umysłami - jest to jednak niemożliwe bez naszego działania, które monologi już nieobecnych myślicieli przekształca w dialog - czy to pomiędzy nimi, czy też między nami a nimi. Cięży zatem na nas odpowiedzialność - „musimy dokonać transformacji tych monologów w dialog, musimy przeformułować ich *jeden przy drugim w razem*”, jak pisze Leo Strauss². Obowiązek rozmowy z poprzednikami wypływa też stąd, że jesteśmy pokoleniem współczesnym i jako ostatni udzielamy odpowiedzi na zasadnicze pytania, ale stąd nie możemy wnosić, że nasze rozwiązania są rozstrzygające i ostateczne.

Po trzecie, do nieustannej refleksji nad wolnością powinny nas skłaniać zmiany zachodzące we współczesnym świecie, problemy, jakie rodzą się w związku z liberalną wizją świata, zderzenia pomiędzy wolnością a innymi wartościami, które często przybierają postać hasła Repu-

¹ H. Arendt: *Myślenie*, 2002, s. 38.

² L. Strauss: *Czym jest edukacja liberalna?*, przeł. Ł. Dominiak. „Dialogi Polityczne” 7/2007, s. 23.

bliki Greckiej *ελευτερία ή θάνατος* (*wolność albo śmierć*). Jak zauważa Marek Szulakiewicz we wstępie do książki - „epoka *veritalna* przemieniła się w (...) epokę *liberalnej* (s. 12), a owa przemiana wymaga powrotu do podstawowych zagadnień. Nakreślona powyżej lista powodów nie jest oczywiście wyczerpująca, a konieczność refleksji nad wolnością można by jeszcze dalej uzasadniać.

Wolność w epoce poszukiwań jest publikacją, która stanowi zapis rozważań o wolności prowadzonych w ramach IV Interdyscyplinarnej Konferencji *Problemy współczesnej kultury*, organizowanej przez Instytut Politologii oraz Instytut Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autorzy recenzowanej publikacji starają się, jeśli nie udzielić odpowiedzi na pytania, jakie pojawiają się w związku z wolnością, to stanowić pewien zbiór głosów w dyskusji, na której niezbędnosc wskazano powyżej.

Prezentowana praca składa się z trzech głównych części: I. *Wolność i filozofia*, II. *Wolność i religie*, III. *Wolność i świat polityki*. Podział taki zgodny jest nie tylko z prowadzonymi na konferencjach dyskusjami, ale jednocześnie sięga do zasadniczych problemów, jakie sprawia wolność we współczesnym świecie, tj. do kwestii relacji pomiędzy prawdą a wolnością (czy to w wymiarze filozoficznym, czy też religijnym), oraz do kwestii wolności w sferze tego, co polityczne. Problematyka pierwszej części skupia się na dwóch aspektach relacji wolności i filozofii: pierwszy z nich to filozofia *jako* wolność - filozofia często postrzegana była (jest?) jako nosicielka prawdy, która przynosi również wolność. Tymczasem, jak zauważa M. Szulakiewicz, „wśród złudzeń filozofii należy umieścić i te, że zawsze przynosi ona wolność” (s. 21). Natomiast drugi aspekt to filozoficzne zainteresowanie kwestią wolności, nakreślany w dwóch płaszczyznach: determinizmu/indeterminizmu oraz odpowiedzialności. Obydwa problemy są w myśli filozoficznej nienowe, jednak w obliczu rosnącego znaczenia „mojego chcenia” (s. 23) składają do głębszej refleksji nad kondycją ludzką, zwłaszcza w kontekście wolności człowieka w świecie zamieszkiwanym przez innych ludzi. Naprzeciw temu zagadnieniu wychodzi filozofia dialogu, która z istnienia Drugiego uczyniła najważniejszy punkt odniesienia. Próba pogodzenia Ja z Innym i wolnością każdego z nich jest istotną częścią współczesnej

filozofii. W części pierwszej zbioru odnaleźć można teksty poświęcone nie tylko zagadnieniom z kręgu etyki, lecz także epistemologii, estetyki czy ontologii. Ważną część zajmują również analizy pojmowania wolności u filozofów, m.in. u św. Augustyna, Schopenhauera, Rousseau, Whiteheada czy Sartre'a.

Rozważania w drugiej części omawianej pracy poświęconej relacjom wolności i religii, wymagają „odwrócenia błędu rozpoczynania od nas samych” (s. 238) w kwestii tychże relacji. Otóż jeśli rozpatrywać religię z nastawieniem „moja religia jest prawdziwa” (s. 237), to nieuchronnie sprowadzamy ją do człowieka, tymczasem jest ona doświadczaniem transcendencji. M. Szulakiewicz sugeruje, iż „religia nie jest wynikiem spełnienia naszych potrzeb, to raczej sposób, w jaki Bóg szuka, ‘wzywa’ człowieka” (s. 238). Z tego punktu widzenia religie można rozpatrywać jako różne drogi Boga do człowieka (a nie człowieka do Boga). W przypadku chrześcijaństwa problem wolności religijnej został poruszony w czasie Soboru Watykańskiego II, stanowiącego znaczącą cezurę w postrzeganiu wolności w Kościele katolickim. Przełom ów polegał na zaakcentowaniu przez Sobór, zwłaszcza w *Deklaracji o wolności religijnej*, kwestii godności osoby ludzkiej³, gdy tymczasem Kościół przed-soborowy nadawał pierwszorzędne znaczenie prawdzie, która realizowała się w religii katolickiej. Integryści postrzegają tę zmianę w zupełnie innym świetle - jest to dla nich zerwanie z wcześniejszą nauką Kościoła, a co więcej - z zasadami, jakimi kierował się Kościół w relacji do państwa oraz innych wyznań przez wieki. Idąc za Jackiem Bartyzelem, można wizję przedsoborową ująć w następujących założeniach: 1) suwerenność i niezależność Kościoła, jako społeczności doskonałej, której celem jest zbawienie dusz; 2) odrębność Kościoła i państwa; 3) związek między Kościołem a państwem, którego podstawą winna być jednomyślność działania dla przyrodzonego i nadprzyrodzonego dobra człowieka; 4) pośrednia jurysdykcja Kościoła nad doczesnością, dająca mu prawo do interwencji w sprawach doczesnych, które normalnie podlegają jurysdykcji państwa, z powodu grzechu i ze względu na zbawienie dusz; 5) pośrednie podporządkowanie państwa Kościołowi, rozumiane jako zasada wiary lub przynajmniej teologicznej pewności, że cele reali-

³ J. Keller: *Katolicka doktryna społeczna*. Warszawa 1989, s. 201-202.

zowane przez państwo służą osiągnięciu przez ludzi zbawienia; 6) służebna funkcja państwa, które winno wspierać Kościół we wszystkim, co służy osiągnięciu jego zbawczego celu; 7) społeczne panowanie Chrystusa Króla nad wszystkimi jednostkami i społeczeństwami, które domaga się przesycenia ustawodawstwa państwowego Prawem Bożym w ten sposób, aby w swej (doczesnej) dziedzinie było ono instrumentem zbawienia dokonanego przez Chrystusa⁴. Relacja religii i wolności jest również relacją dotyczącą związków wspólnoty politycznej i Kościoła, który to temat był szeroko rozważany od samego początku powstania chrześcijaństwa. Zaakcentowano również kwestię namiastek (*Ersatz*) wiary, *pseudo-religii*, które są stałym zagrożeniem dla współczesnego człowieka, jak choćby niepohamowany wzrost wszechogarniającej konsumpcji.

Ostatnia część książki poświęcona jest aktualnej kwestii wolności i polityki, czy też raczej wolności w sferze politycznej. Jest to temat o tyle ciekawy, że w antycznej Grecji sfera publiczna była płaszczyzną realizacji wolności, która wyrastała z pewnej wspólnoty politycznej, natomiast sfera prywatna była sferą konieczności, a zatem sferą zniewolenia. Wolność człowieka można było stworzyć dopiero na forum publicznym poprzez oderwanie się od tego, co prywatne, a zatem konieczne. Wolność poza sferą publiczną nie miała racji bytu⁵. Tymczasem współcześnie następuje przenoszenie wolności do sfery prywatnej (jako prawa człowieka), odcinając się od tego, co publiczne. Symptomaticznie tego procesu było pojawienie się liberalizmu jako doktryny, która wychodzi od tego, co jednostkowe, partykularne i w stosunku do państwa pragnie tę partykularność zabezpieczyć, tj. w skrajnym rozumieniu oznacza to wycofanie się wolnych jednostek ze sfery publicznej do prywatności i zajmowanie się „prywatnymi interesami”. Taka wolność oznacza „tylko zagwarantowanie jakiejś niezależności od państwa, drugiego człowieka, idei kulturowych itp.” (s. 351). Marek Szulakiewicz postuluje postrzeganie wolności nie tylko w kontekście sfery politycznej, ponieważ ze sfery polityki „nie widać” wolności jako odpowiadania za swoje czyny. W tej

⁴ J. Bartyzel: *Dwa miecze. Relacja Kościół - państwo w tradycyjnym nauczaniu i dziejach Christianitas*, dostępne: <http://haggard.w.interia.pl/jb.html> [18.11.2007].

⁵ H. Arendt: *Kondycja ludzka*. Warszawa 2000, s. 27-87.

części zbioru odnaleźć można rozważania dotyczące wolności w kontekście liberalizmu, moralności czy prawa. Poszukiwania rozumienia wolności w sferze politycznej są wspierane refleksjami na kanwie myśli m.in. J. Habermasa, Ch. Taylora, B. Spinozy czy A. de Tocqueville'a.

Książka, oprócz przedstawienia głównych problemów związanych z wolnością, prezentuje wieloaspektowe i interdyscyplinarne spojrzenie na tę kwestię. Obecność rozważań na temat wolności jest pozytywnym sygnałem, a same artykuły mają do zaoferowania wiele wartościowych pytań, na które często niezmiennie trudno udzielić odpowiedzi. Nie to jest jednak celem niniejszej publikacji, bowiem myślenie nie daje poznania (jak twierdziła Hannah Arendt) i nie rozwiązuje zagadek świata (jak uważał Martin Heidegger). Książka *Wolność w epoce poszukiwań* stawia sobie zupełnie inne cele - mając nadzieję, że wysiłek, jakiego rezultatem jest ta publikacja, „nawet jeśli nie stanowił rozwiązania problemu, i jeśli nie doprowadził do odzyskania harmonii między wolnością, dobrem i prawdą, to jednak przyczynił się do otwierania dróg ku światu, w którym ‘wszystko wolno, lecz nie wszystko buduje’ (1 Kor 10, 23)” (s. 14). Z pewnością można uznać, że cel ten został zrealizowany, a książka stanowi widoczny znak obecności wartościowej interdyscyplinarnej refleksji nad najważniejszymi kwestiami filozoficznymi.

SŁAWOMIR STASIKOWSKI

KANT I HEIDEGGER O METAFIZYCE

Ks. Roman Rożdżeński: *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*. Kraków, PAT, 2006, 275 s.

Nawet przy pobieżnej analizie wiodącej problematyki filozoficznej nietrudno zauważyć, iż czasy, kiedy głównym zajęciem filozofów były dociekania metafizyczne dawno minęły, zaś metafizyka nie jest już polem bitwy, na co uskarżał się Kant¹. Fakt owej zmiany zainteresowań posiada genezę, którą nietrudno jest zbadać. Pomocną przy takim badaniu może okazać się książka Romana Rożdżeńskiego, która stanowi próbę zrekonstruowania sposobu ujęcia problematyczności metafizyki u wymienionych w tytule autorów. Celem jej jednak, jak pisze sam autor, jest nie tylko próba krytycznej oceny statusu metafizyki w ujęciu Kanta i Heideggera, lecz także wskazanie takiej perspektywy, która pozwalałaby uprawiać „metafizykę po Heideggerze”. Nie jest to więc bynajmniej rozprawa o charakterze wyłącznie historycznym, aczkolwiek ten jej aspekt należy uznać za zdecydowanie udany. Książka składa się z trzech rozdziałów, z których pierwszy traktuje o kwestii problematyczności metafizyki u Kanta, drugi o tejże u Heideggera, zaś trzeci stanowi próbę porównania koncepcji obu autorów oraz przedstawienia ich oceny; w tym ostatnim autor znajduje także miejsce na rozważania dotyczące perspektywy uprawiania „metafizyki po Heideggerze”.

Warto zwrócić uwagę na to, że w „krytycznej” części rozprawy autor polemizuje raczej z Heideggerem niż z Kantem. Wynika to z tego, iż omawiana kwestia interesuje go nie tylko jako zjawisko historyczne, lecz także jako problem filozoficzny wciąż aktualny, który powinien znaleźć rozwiązanie. Pewne „uprzywilejowanie” Heideggera wynika za-

¹ Por. L. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Kęty 2001, B XV, s. 36.

pewne z faktu, iż zdaniem autora to raczej on a nie Kant właściwie ujął kwestię stanowiącą główny temat rozważań².

Co do samej rekonstrukcji ujęcia statusu metafizyki u obu filozofów, to Rożdżeński stara się każdorazowo określić zarówno rodzaj, czy też sposób jej problematyczności, jak i przyczyny, które tę dziedzinę filozofii uczyniły w oczach wspomnianych autorów niejasną. Każda bowiem rzecz, pisze Rożdżeński, która jest dla nas problemem, jest nim pod pewnym względem i z jakiegoś powodu. Dlatego też, prowadząc swój wywód stara się on wyraźnie określać, pod jakim to, jego zdaniem, względem (bądź względami) metafizyka była, czy to dla Kanta, czy Heideggera, problematyczna. Warto przy tym zauważyć, że przedstawienie myśli omawianych filozofów, pojawiające się w kontekście analizy głównego problemu, odznacza się rzetelnością, oraz - przede wszystkim wszystkim - jasnością wykładu.

Interesujące informacje zawierają fragmenty dotyczące pojmowania metafizyki przez obu autorów. Kwestią bowiem, jaką należy, zdaniem autora, wziąć pod uwagę przy omawianiu głównego problemu jest to, w jaki sposób obaj autorzy rozumieli ową dziedzinę filozofii? Jeśli chodzi o Kanta, to wywody przeprowadzone przez Rożdżeńskiego sugerują wyraźnie, iż nie mogło filozofowi z Królewca chodzić o metafizykę arystotelesowską i scholastyczną, których najprawdopodobniej w ogóle nie znał. Najbardziej prawdopodobną hipotezą jest jego zdaniem to, iż chodziło mu o metafizykę Christiana Wolffa, którego system w czasach młodości Kanta zdobył w Niemczech ogromne uznanie. Pogląd ten znalazłby, jak się zdaje, mocne oparcie w tekstach filozofa z Królewca, który niejednokrotnie polemizuje z filozofią Wolffa, nazywając go „największym z dogmatycznych filozofów”. Warto jednak zauważyć, o czym autor nie pisze, iż krytykę swą kieruje znacznie częściej pod adresem jego uczniów - między innymi Baumgartena czy Meiera, co oczywiście nie zmienia faktu, iż odnosi się ona właśnie do filozofii Wolffa.- Powołując się na E. Gilsona, stwierdza Rożdżeński, iż mogło być tak, że w oczach Kanta metafizyka Wolffa i metafizyka w ogóle, uległy utożsamieniu. Należy przy tym, jego zdaniem, zauważyć, że kantowska *Krytyka* nie dotyczyła metafizyki Wolffa w całości, lecz tylko wąskiej

² Por. szczególnie uwagi na s. 176.

jej części - *specialis*, na którą składały się racjonalna kosmologia, psychologia i teologia. Część ogólna (*generalis*), a wraz z nią pojęcie bytu jako takiego, jak twierdzi autor opierając się na opinii N. Knopflerra (s. 29), znajdowała się najwyraźniej poza obszarem zainteresowań Kanta w *Krytyce czystego rozumu*. Twierdzenie takie nie wydaje się jednak słuszne. Kantowska krytyka tradycyjnej metafizyki odnosi się bowiem jak najbardziej do Wolffiańskiej ontologii (metafizyki *generalis*), co wynika z samej istoty *przewrotu kopernikańskiego*. Ponadto, Kant pisze przecież w *Analityce transcendentualnej*, iż dumna nazwa ontologii, roszcząca sobie prawo do apriorycznego poznawania rzeczy w ogóle, ustąpić musi miejsca skromnemu mianu analityki czystego intelektu (B 303). Sama ta uwaga wskazuje dobitnie, że ani metafizyka *generalis*, ani podstawowe jej pojęcie, nie były filozofowi z Królewca zupełnie obojętne. Co więcej, biorąc pod uwagę specyfikę wspomnianego już *przewrotu*, można nawet stwierdzić, że to one stanowią główny temat jego rozważań, nawet jeśli bardzo rzadko wymienia je z nazwy.

Zdaniem Rożdżeńskiego, głębiej ujął kwestię problematyczności metafizyki Heidegger, który pojmował ją w sposób właściwy. „Kryterium właściwego pojmowania”, jakie przyjmuje Rożdżeński, jest, jak się zdaje, obecność cech, które „wiążą się z metafizyką od samego jej początku”. Metafizyka *specialis*, uważa autor, jest tylko pewnym rozwinięciem metafizyki ogólnej wraz z jej najważniejszym pojęciem bytu jako takiego. A to właśnie pojęcie leży u podstaw Heideggerowskiej próby ontologicznego ugruntowania metafizyki.

Wskazując aspekty i źródła obu ujęć problematyczności metafizyki, stwierdza Rożdżeński, że w *Krytyce czystego rozumu* oraz *Prolegomenach* polega ona przede wszystkim na tym, iż dziedzina ta odstawała od kantowskiego ideału wiedzy naukowej. Metafizyka, w opinii Kanta, nie była do tej pory zdolna wkroczyć na drogę prawdziwego, naukowego badania. U podstaw takiego poglądu filozofa z Królewca leżą, jak zauważa autor książki, założenia dotyczące tego, jak owa naukowa wiedza winna wyglądać. Chodzi mianowicie o stały postęp oraz trwałe i powszechne uznanie, których „nauka” ta nie posiada, będąc raczej wspomnianym już polem bitwy. Jako podstawowe wskazane przez Kanta źródło jej problematyczności wymienia Rożdżeński iluzoryczność po-

znań *a priori* dokonujących się w jej obrębie. Celem zaś, jaki stawia sobie Kant, jest sprawienie, aby metafizyka mogła wreszcie wystąpić jako nauka.

Z kolei, jak pisze Rożdżeński, problematyczność metafizyki w ujęciu Heideggera polega na zasadniczej niezrozumiałości jej podstawowego pojęcia - pojęcia bytu jako takiego, która jest z kolei, jak wiadomo, skutkiem zapomnienia bycia. Jeśli zaś ująć pierwotne doświadczenie bycia jako poznanie ontologiczne, to, stwierdza autor, można powiedzieć, iż powodem, dla którego metafizyka okazuje się w oczach człowieka problematyczna, jest notoryczne zapominanie dotyczące poznania ontologicznego. W przeciwieństwie do Kanta, nie chodziło jednak Heideggerowi o to, by metafizyka mogła wystąpić jako nauka, lecz właśnie o wskazanie źródła owej problematyczności pojęcia bytu jako takiego i pokazanie, że wraz z pierwotnym doświadczeniem bycia, byt jako taki staje się źródłowo zrozumiały.

Część krytyczna dotyczy głównie poglądów Heideggera. To właśnie z jego pomysłami polemizuje Rożdżeński, wskazując na ich braki. Zauważa przede wszystkim, iż sama postać bycia, ujawniająca się, zdaniem Heideggera, w trwodze, jest dwuznaczna. Czy bycie to jest nicością, czy też tym, co od niej różne? - pyta Rożdżeński. Za osobliwą uznaje też koncepcję heideggerowskiego zapoznawania się człowieka z byciem bytów, jako „byciem-poręcznym-mu-do...” Zdaniem Rożdżeńskiego, jest to ujęcie zupełnie niezgodne z naszymi codziennymi intuicjami; nie używamy wszak bytów „na chybił trafił”, lecz wpraw, jak się zdaje, oceniamy ich przydatność „po wyglądzie”. Okazuje się więc, zdaniem autora, że najbardziej pierwotny sposób zapoznawania się z byciem czegoś, wiąże się raczej z własnym byciem tego czegoś, jako „byciem wyglądającym” tak a tak, co jest poglądem zupełnie różnym od Heideggerowskiego.

Zdaniem Rożdżeńskiego, taki a nie inny osąd metafizyki wypływa z pewnych założeń obu autorów. W przypadku Kanta były to przede wszystkim określone pojmowanie naukowości oraz przeświadczenie, że metafizyka zawsze sięga tego, co nadmysłowe. Szczególnie to drugie założenie jest według autora niesłuszne. Jeśli zaś chodzi o Heideggera, to autor wymienia cztery założenia kryjące się za jego pojmowaniem

metafizyki. Były nimi: przeświadczenie, iż zajmuje się ona bytem jako bytem, ujęcie bytu jako takiego jako będącego czymś problematycznym, twierdzenie, iż byt staje się dla nas zrozumiały na gruncie uprzedniej jawności bycia, oraz, że bycie to staje się dla nas jawne jedynie w nastroju trwogi. Co do pierwszych dwóch założeń Rożdżeński nie przedstawia obiekcji. Dwa ostatnie jednak nasuwają, jego zdaniem, poważne problemy. I to właśnie ich krytyka pozwala autorowi stwierdzić, że „wypracowany przez Heideggera sposób pojmowania istoty metafizyki nie może zostać uznany za coś takiego, czemu należałoby przyznać prawdziwie uniwersalną ważność” (s. 244). W związku z tym kwestia możliwości uprawiania dalszej metafizyki, pozostaje jego zdaniem otwarta, zaś próbę wskazania jej zarysu podejmuje autor na kartach swej rozprawy. Na czym miałyby ona polegać? Rozważania, w których kontekście stara się Rożdżeński zarysować swój pomysł, wychodzą od krytyki wspomnianych wyżej założeń Heideggera. Celem tejże krytyki jest, w inny sposób niż niemiecki filozof, wyjaśnić problematyczność pojęcia bytu jako bytu. Autor stwierdza więc, że jest ona skutkiem mroku spowijającego ostateczne „skąd” i „dokąd” wszelkiego bytowania. Donioślejsza dla myślenia ludzkiego, pisze Rożdżeński, jest jednak perspektywa, która otwiera się na mroczność ostatecznego „dokąd”. W mroku tym kryje się bowiem dla człowieka możliwość totalnej daremności jego własnego bytowania. Uprzymnienie jej sobie może sprawić, iż udziałem człowieka stanie się bycie w „bojaźni i drzeniu”, które ujawnia się niekiedy w pytaniu o sposób bycia, który pozwoliłby uchronić się przed możliwością ostatecznego bezsensu bytowania. Zdaniem Rożdżeńskiego, samo to pytanie ujawnia fakt istnienia nadziei na ocalenie przed wspomnianą daremnością - jest to „bycie jeszcze nie pozbawionym” owej nadziei. Myślenie to otwarte jest więc na radykalnie religijny wymiar rzeczywistości. Nie pyta ono o to, czy w ludzkim bytowaniu jest obecny jakiś ład, ale jak pozostać mu wiernym. Zagadnienie ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji jest zaś radykalnie metafizycznym, gdyż wykracza poza bytowanie jakiegokolwiek bytu. Warto w tym punkcie zastanowić się, czy aby na pewno jest tak jak twierdzi autor, i czy sama perspektywa „totalnej daremności” bytowania powoduje automatycznie pytanie o sposób jej zaradzenia? Czy rzeczywiście mamy w tym przy-

padku do czynienia z pytaniem o to, jak żyć w zgodzie z ładem, a nie z wątpliwością, czy ów ład w ogóle istnieje? Wątpliwości te musi jednak rozstrzygnąć sam czytelnik.

Książka Rożdżeńskiego jest pozycją interesującą i można ją polecić zarówno osobom zainteresowanym kwestią problematyczności metafizyki, jak i tym, które szukają rzetelnej informacji o filozofii Kanta czy Heideggera. Należy stwierdzić, że autor zadbał o jasność wywodu, tak jeśli chodzi o istotę przedstawianych faktów, jak i sposób tego przedstawiania. Książka podzielona jest na czytelne rozdziały, a te na podrozdziały, z których każdy rozpoczyna się od streszczenia podrozdziału poprzedniego i sformułowania kwestii, której sam dotyczy. Oczywiście, nie ze wszystkimi tezami autora można się zgodzić. W szczególności problematyczna jest jego pretensja do Kanta, iż ten pominął w swojej *Krytyce* metafizykę *generalis* i niesłusznie przyjął, iż wszelka metafizyka musi sięgać ku temu, co nadzmysłowe. Jest przecież jasne, że na gruncie kantowskiego systemu byt jako byt jest z definicji właśnie tym, co znajduje się poza zasięgiem zmysłowości. To, co podmiotowi zmysłowo dane, nie jest już *bytem jako takim*, lecz tylko jego *przejawem*. Nie oznacza to jednak kresu ontologii, chociaż ulega zmianie zarówno jej nazwa jak i status jej przedmiotu. Co do innych zastrzeżeń, to warto też zwrócić uwagę na pewną nieścisłość sformułowania, która może wprowadzić w błąd nieobeznane z filozofią Kanta czytelnika. Píše autor na stronie 57, iż naoczność, w przypadku czystej matematyki posiada charakter czysty, zaś w przypadku czystego przyrodoznawstwa empiryczny, czyli zmysłowy. Sformułowanie to może sugerować, iż zmysłowość i empiryczność są w terminologii Kanta synonimami. Tymczasem w filozofii jego mamy do czynienia także ze zmysłowością nieempiryczną, między innymi w kontekście czystej matematyki. Jest to właśnie jeden z punktów jego filozofii, w których zrywa on z tradycją, wprowadzając pojęcie czystej, a więc nieempirycznej zmysłowości. Nie wydaje się ponadto słusznym twierdzenie, iżby wspomniana naoczność w przypadku czystego przyrodoznawstwa miała charakter empiryczny - mowa wszak o przyrodoznawstwie „czystym”, co empiryczność właśnie wyklucza. Nie sposób także przystać na interpretację filozofii Kanta, wyrażającą się w stwierdzeniu, iż „wszelki byt - jako taki i w całości -

zupełnie przestał być dla niego na widoku” (s. 177). Otóż różne fakty, w szczególności zaś jego krytyka idealizmu psychologicznego, przemawiają za tym, iż byt miał on na widoku bezustannie. Jest on w filozofii Kanta, mówiąc kolokwialnie, „na wyciągnięcie ręki”; jedyna (choć, co prawda istotna) różnica w stosunku do tradycji polega na tym, iż poznajemy go nie takim, jaki on jest sam w sobie (czyli, gdy nie jest poznawany), lecz takim, jaki jest nam dany. Taka, czy inna interpretacja jest jednak rzeczą autora i można się z nią zgadzać, bądź nie. Wspomniane natomiast braki nie mają większego wpływu na wartość całej rozprawy, którą należy uznać za udaną i godną polecenia.

[illegible]

ANDRZEJ STĘPNIK

CZY WSZECHŚWIAT ZOSTAŁ ZAPROJEKTOWANY?

Tobias D. Wabbel (red.): *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?*, przeł. B. Baran. Warszawa, PIW, 2007, 298 s.

Frank J. Tipler przytacza następującą anegdotę z czasów, gdy studiował na MIT i uczęszczał na seminaria Stevena Weinberga, późniejszego laureata nagrody Nobla w dziedzinie fizyki. Był to koniec lat sześćdziesiątych XX wieku. Po odkryciu kosmicznego mikrofalowego promieniowania tła (CMBR), w centrum zainteresowania fizyki stały modele kosmologiczne. Na jednym z seminariów Weinberg miał powiedzieć: „Z dwóch modeli kosmologicznych - teorii Wielkiego Wybuchu i teorii stanu stacjonarnego - preferuję ten drugi, ponieważ najmniej przypomina *Księgę Rodzaju*. Niestety teorię tę obaliło odkrycie CMBR” (s. 76).

Postawę Weinberga wobec teorii Wielkiego Wybuchu można oceniać różnie. Jednak nie to jest tutaj najistotniejsze. Szczególnie interesujące wydaje się to, co takiego w teorii Wielkiego Wybuchu widział Weinberg, co silnie przypominało mu obraz stworzenia świata z *Księgi Rodzaju*? Co może łączyć współczesną teorię fizyczną z opisem, który w szerokich kręgach naukowych uchodzi za mit? Czy jest coś więcej, poza dalekimi analogiami i skojarzeniami, co pozwala zestawiać te tak diametralnie różne opisy genezy wszechświata?

Okazuje się, że z perspektywy współczesnej myśli kosmologicznej posiadamy nawet silniejsze podstawy (niż miał je Weinberg pod koniec lat 60.) do tego, by poważnie potraktować hipotezę Boga-Stwórcy. Oczywiście, nie mamy pełnej wiedzy na temat ewolucji wszechświata. Ale to, co już wiemy, uprawnia nas do twierdzenia, że wszechświat ewoluował w taki a nie inny sposób tylko dzięki temu, że jego parametry miały określone wartości. „Na przykład - pisze Townes¹ - w pierwszej

¹ Strony 32-33.

sekundzie pierwotnego wybuchu energia eksplozji i ilości masy musiały być bardzo ściśle skorelowane - z dokładnością większą niż jedna trylionowa. Gdyby masy było tylko odrobinę więcej, wszechświat niemal natychmiast skurczyłby się ponownie; gdyby było jej choć odrobinę za mało, rozszerzałby się tak prędko, że nie nastąpiłaby kondensacja materii ani nie tworzyłyby się gwiazdy i życie. Również siły elektromagnetyczne i jądrowe muszą być bardzo ściśle zrównoważone. Gdyby siły jądrowe były odrobinę za słabe, nie powstałyby cięższe jądra i wszechświat składałby się tylko z wodoru [...] Gdyby z drugiej strony siły jądrowe były odrobinę za duże, mielibyśmy tylko cięższe pierwiastki, a wodoru nie byłoby w ogóle. Podobnie właściwą wielkość musiała mieć siła grawitacji [...] Gdyby siła grawitacji była większa, to gwiazdy spalałyby paliwo jądrowe szybciej i ich życie trwałoby żałośnie krótko [...] Gdyby siła grawitacji była słabsza, materia prawdopodobnie nie skupiałaby się tak łatwo.” Stąd już tylko krok do sformułowania tzw. zasady antropicznej, występującej w dwóch wersjach - słabszej i silniejszej. Słabsza wersja zasady antropicznej głosi, że wszechświat ma taką strukturę, która pozwala na istnienie nas jako obserwatorów. Wersja mocniejsza sprowadza się do twierdzenia, że struktura i prawa fizyczne wszechświata są takie, że w konieczny sposób stworzy on kiedyś obserwatora². Nasuwa się pytanie: dlaczego w naszym wszechświecie mamy do czynienia z taką konfiguracją parametrów, która umożliwia powstanie obserwatorów? Według Reesa możliwe są trzy odpowiedzi³:

1. Unikatowa konfiguracja parametrów jest dziełem przypadku.
2. Wszechświat został zaprojektowany przez inteligentnego Projektanta.
3. Żyjemy w jedynym wszechświecie spośród wielu, akurat w takim, który umożliwia powstanie obserwatorów; zdecydowana większość wszechświatów nie nadaje się do wytworzenia życia.

Odpowiedź pierwsza wydaje się niezadowalająca, ponieważ prawdopodobieństwo „wylosowania” odpowiedniego zespołu parametrów spośród wszystkich konfiguracji jest znikome-. Uznanie istnienia inteligentnego Projektanta, Boga, takiego jak opisują Go główne religie mo-

² Por. tamże, s. 62.

³ Por. tamże, s. 52-54.

noteistyczne, narusza charakterystyczny dla współczesnej nauki paradygmat naturalistyczny. Jest kwestią dyskusyjną, czy paradygmat ten jest nieodłączny od nauki. Według Trigga nie jest. Chociaż nauka powinna sięgać w pierwszej kolejności po wyjaśnienia o charakterze naturalistycznym, to nie powinna dogmatycznie odrzucać wyjaśnień odnoszących się do przedmiotów wykraczających poza dziedzinę natury. Teza naturalizmu nie jest tezą naukową, lecz filozoficzną, która sama domaga się uprawnomocnienia⁴. Haught idzie znacznie dalej, starając się pokazać, że naturalizm jest nieracjonalny⁵. Z drugiej strony, Dawkins twierdzi, że ani w biologii, ani w fizyce nauka nie powinna przyjmować istnienia inteligentnego Projektanta - w biologii jest niepotrzebny, gdyż teoria ewolucji doskonale radzi sobie bez zakładania celowości w przyrodzie, a w fizyce, jak i w nauce w ogólności, powinniśmy przyjmować rozwiązania najprostsze, a trudno o coś bardziej złożonego niż wszechmocny Bóg⁶. Także teologowie pozostają sceptyczni co do możliwości uzasadnienia istnienia Boga przez naukę. Coyne twierdzi, iż nauka nie jest w stanie ani potwierdzić, ani obalić istnienia Boga (udowodnić istnienie Boga może tylko metafizyka); przeciwstawia się przy tym przywoływaniu Boga w celu wypełnienia luk w teoriach naukowych⁷. Za to Tipler stara się wykazać, że to, co fizycy nazywają osobliwością, posiada cechy przypisywane przez teologię Bogu: jest poza przestrzenią i czasem, jest nieskończona aktualnie, jest konieczna na gruncie aktualnej wiedzy fizycznej oraz staje się na końcu wszechmocna i wszechwiedząca⁸.

Jeżeli chodzi o trzecią odpowiedź, to mamy tutaj do czynienia z kilkoma teoriami czyniącymi jej zadość. Koncepcje wielu wszechświatów, zapoczątkowane przez Everetta i Wheelera w latach pięćdziesiątych XX wieku, doczekały się kontynuacji i opracowania przez takich fizyków, jak David Deutsch. Koncepcje te Stapledon charakteryzuje następująco: „Ileokroć jakieś stworzenie stawiało wobec wielu możliwych sposobów

⁴ Por. tamże, s. 230-233.

⁵ Por. tamże, s. 205-214.

⁶ Por. tamże, s. 151-153.

⁷ Por. tamże, s. 18-19, 23-25.

⁸ Por. tamże, s. 77-92.

działania, podejmowało je wszystkie, tworząc w ten sposób [...] różne historie kosmosu. Ponieważ w każdym ciągu ewolucyjnym tego kosmosu było wiele stworzeń, każde ciągle stawiało wobec wielu możliwych sposobów działania, a kombinacje wszystkich tych sposobów były niezliczone, więc z każdej chwili każdego ciągu czasowego wyłaniała się nieskończoność różnych wszechświatów.”⁹ Inną propozycję wysunęli Linde i Vilenkin. Według nich, z różnych Wielkich Wybuchów powstaje wiele wszechświatów, tworząc rozłączne obszary czasoprzestrzeni. Natomiast Randall i Sundrum przypuszczają, że inne wszechświaty mogą istnieć w dodatkowym wymiarze przestrzeni. Jeszcze za inną koncepcją optują Guth, Harrison i Lee Smolin. Uważają, że wszechświaty mogą powstawać w czarnych dziurach, zajmując niedostępną nam sferę czasoprzestrzenną¹⁰. Dodatkowo Lee Smolin twierdzi, że wszechświat powstał w czarnej dziurze dziedziczy - z niewielkimi mutacyjnymi zmianami - parametry i prawa obowiązujące we wszechświecie, w którym powstała czarna dziura¹¹. Wszystkie te teorie pokazują, że unikatowa konfiguracja parametrów naszego wszechświata nie jest wynikiem inteligentnego projektu, lecz tylko jedną z wielu zrealizowanych konfiguracji. Ponieważ istniejemy, możemy przypuszczać, że żyjemy w jednym z niewielu biofilnych wszechświatów. Podobnie jak w ruletce: obstawiając wszystkie pola trudno się dziwić, że istnieje wygrany; nie oznacza to jednak tego, że ktoś manipulował ruletką. Czy zatem omawiane teorie stanowią rozwiązanie naszego problemu? Niekoniecznie, bowiem tym, co je łączy, są trudności w ich empirycznym testowaniu. Von Rauchhaupt stanowczo twierdzi, że teorie wielu wszechświatów są nie-naukowe z racji tego, że nie podlegają empirycznemu sprawdzeniu¹². Z drugiej strony Rees, akcentując nieostrość rozróżnienia na przedmioty obserwowalne i przedmioty nieobserwowalne, próbuje pokazać empiryczne konsekwencje niektórych teorii wielu wszechświatów¹³. Czy są to próby udane, pozostaje kwestią do dyskusji. Moim zdaniem, nakre-

⁹ Tamże, s. 50.

¹⁰ Por. tamże, s. 50.

¹¹ Por. tamże, s. 59, 74.

¹² Por. tamże, s. 74-75.

¹³ Por. tamże, s. 47-61.

ślone powyżej teorie zdecydowanie wykraczają poza fizykę. Sądzę, że zarówno druga odpowiedź, jak i odpowiedź trzecia sytuują się już po stronie metafizyki.

Po nakreśleniu głównego obszaru problemowego książki nadszedł czas na jej ocenę. Z mojej perspektywy, niezaprzeczalną zaletą książki jest jej różnorodność. Z jednej strony różnorodność tematyczna - od dyskusji związanych z zasadą antropiczną, poprzez relacje między teorią ewolucji a teologią, aż do rozważań z zakresu epistemologii, filozofii nauki i filozofii religii - przy czym nie odnosi się wrażenia chaotyczności tego zestawienia, lecz dostrzega się uporządkowanie i komplementarność materiału. Z drugiej strony, widoczna jest różnorodność perspektyw badawczych: wśród autorów tekstów znajdują się fizycy i astronomowie (Bedford, Feitzinger, Napier, Peat, Rees, Rauchhaupt, Tipler, Townes, Walter, Weizsäcker), biolodzy (Dawkins, Mitchell, Wuketits), neurobiolodzy i psycholodzy (Calvin, Hoffman), antropolog (Tattersall), a także teologowie (Coyne, Haught, Küng, Theißen) i filozof (Trigg). Dzięki takiemu zróżnicowaniu unika się jednostronności poglądów i punktów widzenia, a co więcej, nie popada się w żadną ze skrajności - ani w skrajność prezentowania filozoficznych interpretacji wyników nauk szczegółowych wyłącznie przez naukowych dyletantów, ani w skrajność poprzestawania na zreferowaniu samych teorii naukowych, bez prób określenia ich filozoficznego wydźwięku. Z tych powodów należy pochwalić ideę tego typu antologii. Książka w całości napisana przez jednego z zamieszczonych w antologii autorów byłaby w wielu aspektach uboższa, nie mówiąc o tym, że mogła by być odebrana jako stronicza. Co prawda, dopuszczenie autorów reprezentujących odrębne stanowiska zaowocowało brakiem jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg? A to może zniechęcić osoby szukające w tej publikacji ostatecznych rozstrzygnięć. Pamiętajmy jednak, że postawiony problem ma charakter filozoficzny, a nie naukowy; trudno zatem o odpowiedź zadowalającą wszystkich uczestników dyskusji. Zresztą odpowiednio wyrobiony czytelnik raczej nie powróci po przeczytaniu tek książki do punktu wyjścia, lecz zajmie jedno z prezentowanych stanowisk, tym bardziej, że stanowiska te - w każdym razie moim zdaniem - nie jawią się jako równosilne.

Powyżej wspominałem o zaletach książki, teraz nadszedł czas na wypunktowanie jej wad. Przede wszystkim, czego się można domyślać, poziom tekstów jest dość zróżnicowany. Oprócz tekstów wiele wnoszących do omawianych zagadnień, znajdują się w niej publikacje, bez których antologia mogła by się bez problemu obyć. Takim tekstem jest dla mnie np. praca Mitchella, przedstawiająca ogólnie historię powstania i rozwoju życia na Ziemi oraz kilka przekonań, w które „wierzy” autor¹⁴. Poza tym w niektórych tekstach mogą razić pewne uproszczenia, ale, po pierwsze, nie są one aż tak duże, a po drugie, wymusza je popularnonaukowy charakter publikacji. Zdarzają się także drobne błędy rzeczowe, np. Trigg niepoprawnie przytacza i interpretuje przykład Jamesa z wiewiórką¹⁵.

Te mankamenty nie przekreślają wartości książki. Antologia *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?* jest warta lektury jako wartościowa i jedna z nielicznych publikacja w języku polskim dotycząca niezwykle istotnego zagadnienia relacji pomiędzy religią a nauką, szczególnie w kontekście sporu o zasadę antropiczną. Mogę ją z czystym sumieniem polecić wszystkim zainteresowanym prezentowaną w niej tematyką.

¹⁴ Por. tamże, s. 95-104.

¹⁵ Por. tamże, s. 218; W. James: *Pragmatyzm*, przeł. M. Szczubińska. Warszawa 1998, s. 65-67.

ALEKSANDRA SYREK

„AUTORYTET CAŁKIEM NIEPOPRAWNY”¹

„Przegląd Filozoficzno-Literacki”. Warszawa 2007, nr 3-4.

Niełatwo dziś o prawdziwy autorytet. To gatunek ludzi ginący w zawrotnym tempie. Zwłaszcza we współczesnej kulturze, która sprawia, że każdy może być „autorytetem”, a zarazem nie jest nim nikt. Każdy ma coś do powiedzenia, ale mało kto mówi coś, co jest warte wysłuchania. Dlatego, gdy zdarza się taka sposobność, nie sposób nie wyrazić swego szacunku i uznania dla autorytetu za to, co robi. Zwłaszcza, gdy jest nim Leszek Kołakowski.

Chcąc uczcić 80. rocznicę Jego urodzin, redakcja „Przeglądu Literacko-Filozoficznego” poświęciła filozofowi w całości numer 3-4 z 2007 roku.

W lekturę wprowadza nas wspomnienie profesora Karola Modzelewskiego o postaci Szanownego Jubilata. Przywołując różne wydarzenia, Modzelewski przedstawia Kołakowskiego jako człowieka o „nieprzystojnej odwadze nazywania po imieniu głęboko skrywanych intuicji moralnych”², nie uciekającego od prawdy, ale wychodzącego jej na przeciw. Jako „chuligana politycznego, który nie mieści się w żadnej . kompromisowej formule”³, co raczył o Kołakowskim powiedzieć w latach 60. pewien partyjny urzędnik. Ubolewając nad faktem, że w wyniku usunięcia filozofa z uczelni w 1968 roku jego myśl i sposób jej uprawiania utraciły kontynuatorów, wymownie podsumowuje: „Filozofia Leszka

¹ K. Modzelewski: *Życiodajny impuls chuligaństwa*. „Przegląd Filozoficzno- Literacki” nr 3-4, 2007, s. 9.

² Tamże, s. 10.

³ Tamże, s. 9.

Kołąkowskiego (...) wnosi w nasze życie umysłowe życiodajny impuls chuligaństwa, bez którego myśl obumiera”⁴.

Miłą niespodziankę sprawili redaktorzy kwartalnika tym czytelnikom, którzy nie mogli uczestniczyć dwa lata temu w uroczystym odnowieniu doktoratu Leszka Kołąkowskiego. Odbyło się ono na Uniwersytecie Warszawskim, *Alma Mater* Profesora. W omawianym numerze znajdujemy tekst uchwały o odnowieniu doktoratu, wystąpienie dziekana Wydziału Filozofii i Socjologii prof. Jana Węgleńskiego oraz *Laudację promotorską* wygłoszoną przez prof. Marka Siemka, skądinąd również uznanego i zasłużonego dla polskiej, współczesnej filozofii. Jak pisze ten ostatni o Kołąkowskim - to Jedna z najznakomitszych postaci polskiej filozofii i humanistyki drugiej połowy XX i początków XXI wieku”⁵, uznana na świecie i wyróżniana nagrodami przez liczne uniwersytety i instytucje naukowe. W ocenie prof. Siemka, który jako student miał sposobność osobiście przysłuchiwać się wykładom Kołąkowskiego, był on wyśmienitym nauczycielem, umiejącym obudzić pasję w swoich słuchaczach i zachęcić ich do krytycznego oglądu tego, co zwykle uznawane jest za oczywistość. Przypomina, że jako autor wielu wybitnych publikacji, ten erudyta i mistrz słowa cieszył się autorytetem akademickim i naukowym. W dalszych słowach przywołuje znakomite dzieła Kołąkowskiego z czasów uniwersyteckich oraz emigracyjnych.

Wreszcie przed nami dwa krótkie teksty samego Leszka Kołąkowskiego, których jednak nie poważę się oceniać, zaś czytelnikowi poradzę odwołać się w pełni do opinii prof. Siemka.

W dalszej części odnajdujemy podział tekstów na świadectwa myśli Profesora oraz inspiracje i dedykacje. Jest ich około trzydziestu i wszystkie stanowią interesującą lekturę, tym trudniej wybrać jedynie kilka z nich do zreferowania czytelnikowi. Dość wymienić choć parę nazwisk, by zachęcić do sięgnięcia po tę lekturę. A będą wśród nich m.in.: Barbara Skarga, Helena Eilstein, Władysław Stróżewski, Jerzy Szacki czy Bronisław Baczko.

By przybliżyć jeszcze myśl, a szczególnie warsztat Kołąkowskiego, przyjrzyjmy się tekstowi Andrzeja Walickiego *Leszek Kołąkowski i war-*

⁴ Tamże, s. 11.

⁵ M. J. Siemek: *Laudacja promotorska*, tamże, s. 15.

szawska szkoła historii idei. Stanowi on wnikliwą analizę metodologii Profesora. Należy powiedzieć, że specyfika historii idei polega na tym, iż odcina się ona od tradycyjnych podziałów dyscyplinarnych, a odwołuje do szerokiego spektrum dziedzin i aspektów posługując się przy tym metodami historycznymi i porównawczymi. Cytując autora: „można orzec, iż sformułował on [Kołakowski] stanowisko szkoły warszawskiej w sposób najbardziej dobitny, łącząc wyrafinowanie intelektualne z wyjątkową jasnością wyrazu i nieskrępowaną, czasem z rozmysłem prowokującą, śmiałością myśli”⁶. Metodę, jaką się posługuje, można za samym Kołakowskim określić historiografią ekspresjonistyczną. W miejsce drobiazgowości i nadmiernej wierności faktom, sugeruje on zorganizowanie składników świata wokół określonej idei nadającej im sens jako całości i każdemu z osobna. Ponadto jego styl wyróżnia połączenie hermeneutyki historycznej z fenomenologicznym wglądem w istotę nieredukowalnych zjawisk „pierwotnych”⁷. Każdy system idei reprezentuje, jego zdaniem, trzy przedmioty badań. Pierwszym jest jedność osobowości autora z uwzględnieniem jego intencjonalności, drugim - jedność idei właściwie umiejscowionej w procesie historycznym, zaś trzecim - jedność myśli jako struktury celowej. Wszystko to niezbędne jest do zrozumienia ludzkiego sensu danego dzieła.

Tekst ten skrupulatnie i w sposób godny historyka idei analizuje także warsztat prof. Kołakowskiego. Pokazuje czytelnikowi nie tylko wyabstrachowny od rzeczywistości obraz jego myśli i metodologii, ale pozwala zobaczyć, jak wpasowały się one w ówczesne realia, na jaki grunt trafiły i z jakim spotkały się odbiorem. I jakkolwiek dziś twórczość Profesora darzona jest powszechnym uznaniem, to nie da się zaprzeczyć, że kilka dekad wcześniej nie była ona tak entuzjastycznie przyjmowana. Walicki odkrywa przed czytelnikiem przyczyny takiego stanu rzeczy.

Tekst Andrzeja Walickiego zyskuje na autentyczności niewątpliwie dzięki temu, że autor był członkiem szkoły warszawskiej. Opiera się on zatem nie tylko na „suchej” analizie pozbawionej emocji, ale jest spojrzeniem żywym, spojrzeniem kogoś „z wnętrza”.

⁶ Tamże, s. 44.

⁷ Tamże, s. 45.

Nie sposób nie wspomnieć o kilku innych tekstach, jak choćby Janusza Dobieszewskiego *O pocieszeniu, jakie niesie Horror metaphysicus Leszka Kołakowskiego*, czy Heleny Eilstein *Jeśli się nie wierzy w Boga... Czytając Leszka Kołakowskiego*. Poświęcone są one jednym z najważniejszych, klasycznych już tekstów napisanych przez Jubilata.

Z tekstów dedykowanych szczególnej uwadze polecam *Byt i sens* Władysława Stróżewskiego, *Trzy pojęcia tradycji* Jerzego Szackiego, czy *Widzenie i poznanie* Krzysztofa Pomiana. Kilka słów o pierwszym z nich. Autor wychodzi od pytań, które zadawali sobie już filozofowie starożytni, a dziś nadal stawia je pewnie wielu z nas, jeśli nie wszyscy, w określonym momencie życia. Począwszy od pytań o to, dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje? A skoro już istnieje, to dlaczego właśnie tak? Jaki jest sens ludzkiego życia i otaczającego nas świata? By skończyć na pytaniu o sens śmierci i zła⁸. Filozofowie zadawali takie pytania i szukali na nie odpowiedzi, a Stefan Stróżewski dokonuje zgrabnej syntezy ich dorobku i roztacza przed czytelnikiem możliwe rozwiązania (rzecz jasna nie wszystkie), okraszając je przy tym własną analizą. Jak przystało na filozofa, nie podaje pewnej odpowiedzi na każde z pytań, ale wskazuje jedynie kierunki poszukiwań, serwując tym samym „rozgrzewkę” przed właściwym biegiem. Wybór odpowiedzi należy już bowiem do czytelnika. Omawiany tekst jest kierowany raczej do adeptów, którzy w dziedzinie filozofii stawiają pierwsze kroki, lub po prostu do tych, którzy poszukują. W prosty i klarowny sposób opisuje to, co można by zmieścić na setkach stron. Dla wielu może okazać się inspiracją do refleksji nad sobą.

Jubileuszowe wydanie „Przeglądu...” stanowi interesujące i bogate zestawienie starannie wybranych tekstów. Najstarsze są nawet z roku 1971, a najnowsze z lat ostatnich. Obejmują bardzo szeroki zestaw zagadnień, jednak wszystkie, w ten czy inny sposób, mniej lub bardziej ściśle nawiązują do twórczości Leszka Kołakowskiego. Ten zbiór tekstów dowodzi, wbrew obawom Karola Modzelewskiego, że myśl Profesora jest wciąż żywa i dyskutowana. Może też przyczynić się do obudzenia zainteresowania nią wśród tych, którzy dopiero zaczynają zgłębiać tajniki filozofii. Dlatego polecam tę lekturę każdemu.

⁸ W. Stróżewski, tamże, s. 377-394.

PIOTR SZALEK

FILOZOFOWIE O PAMIĘCI

Zofia Rosińska (red.): *Pamięć w filozofii XX wieku.*
Warszawa, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i
Socjologii, 2006, 292 s.

Dzieje badań nad pamięcią są dobrą ilustracją procesów zachodzących w całej psychologii współczesnej, to znaczy, oddzielania się określonych jej zagadnień od korpusu problematyki filozoficznej. Mimo, że przynajmniej część problematyki pamięci (proces uczenia się) została przez psychologię empiryczną zbadana, nadal pojawiają się ważne pozycje, w których zjawiska mnemiczne czyni się obiektem refleksji filozoficznej. Być może rację miał Jung, gdy twierdził, że problemy psychiki ludzkiej stawiają opór rygorystycznym, *quasi*-subiektywnym metodom naukowym. *Pamięć...* podzielona jest na trzy części: *Źródła*, *Dopowiedzenia* i *Interpretacje*. W *Źródłach* pojawiają się tematy wiodące dla problematyki pamięci (pojęcie jaźni, tożsamości i czasowości). Tematy te są uszczegóławiane i interpretowane w kolejnych częściach książki. Całość jest zredagowana i poprzedzona *Wstępem* przez Zofię Rosińską.

W transcendentnych badaniach Fichtego obraz nie jest tworem aparatu percepcyjnego, lecz świadomości. W spostrzeżeniu nie ma jeszcze obrazu, są tylko rzeczy i przyczynowość dziejąca się w ich obrębie. Przyczynowość jako pojęcie dotyczące ogółu zjawisk pojawia się, gdy jest rozpoznawana przez świadomość. Ten swoisty dla niej akt dokonuje się w obrębie percepcji, uwagi i wyobraźni. Świadomość może się poddać stanowi przyczynowości spostrzeżeniowej w sposób dowolny, poprzez uwagę, a „w wyniku rozwoju wolności w refleksji powstała, jak widzieliśmy, wyobraźnia, która m.in. może się tak zwrócić ku odnowie spostrzeżenia zewnętrznego” (s. 30). Wyobraźnia staje się zdolnością odnawiania naoczności, a wszystkie wskazane przez Fichtego procesy świadome dzieją się w obrębie wolnej jaźni. Zdolność przypominania

jest nierozzerwalną, integrującą częścią świadomości, a każdy ostatni jej stan uwarunkowany jest przez całe życie człowieka.

Jak uwarunkowany? Chce się zapytać. Po pierwsze, przez treść przeżyć, po drugie przez nierozpoznawalną dla jednostki sferę zjawisk skrytych przed świadomością. Zjawiska te są dynamicznym spisem osobistych traum. Cała przeszłość jednostki jest zachowana w tej nieświadomej pamięci. Nieprzejrzystą dla świadomości pamięć bezwiedną należy poddać swoistej rekonstrukcji - psychoterapii. W tym punkcie rozważań Freud wstępuje na grunt praktycznych, wielokrotnie w psychologii dyskutowanych zagadnień działania sugestyjnego i długości procesu psychoterapeutycznego.

O ile dla Freuda pamięć konstituowana jest w biografii, to Husserl pojmuje ją jako coś odrębnego od danych osobistych. Pamięć jest w tym ujęciu nieustannie zmienną funkcją, którą fenomenologia bada w jej logicznym, odpsychologizowanym aspekcie. Przypomnienie sięga poza zapamiętane zdarzenie i zawiera wcześniejsze wrażenie oraz coś, co należy do ja, a „zjawisko jest przedmiotem obrazowo ujmującej świadomości i ma charakter reproduktowanego doświadczenia [...] całość ma charakter czasowy” (57). W przypomnieniu zawiera się zatem akt spostrzegania i wcześniejsze ja tworzące wewnętrzną jedność świadomości. Z kolei fantazja to wyobrażenie momentu spostrzeżeniowego. Ktoś, kto żyje w czystej fantazji nie ma obrazu nicości, ale żywą świadomość rzeczy. Pamięć zawiera w sobie to, co właśnie minęło oraz pewne oczekiwanie dotyczące przyszłości.

Zjawiska mnemiczne mają też wymiar symboliczno-kulturowy, który szczególnie dobitnie ujawnia się w zapomnianym języków mitów i symboli, języku współtworzącym nieświadomą pamięć kultury. Światowość pamięci jest ukonstytuowana przez jej odniesienie do ciał ograniczających przypominane spostrzeżenie, supeł na chustce jest tą rzeczą, która pozwala nie zapominać, rozpoznawać, co oznacza umieszczenie rzeczy w ich historycznej przeszłości. Wspomnienie miejsc i rytuałów to właśnie formy pamięci zbiorowej w obrębie światowości, twierdzi Karl Kerényi.

Autobiograficzny, tożsamościowy i czasowy charakter pamięci jest też głównym, choć niejednym, tematem *Dopowiedzeń*. Wszelka pamięć

biograficzna jest wyrażana w pierwszej osobie. Czy wobec tego wymaga ona linearności czasu? Jeśli tak, to kolejnym problemem jest nietrafność wspomnień czasu przeszłego. Jednak sama świadomość tego, że możemy poszukiwać odpowiedzi na pytanie, kiedy coś się wydarzyło, jest bardzo istotna dla koncepcji czasu pamięciowego. Wielu teoretyków dochodzi do wniosku, że czas pamięci nie jest linearny. Argumentują, że wspomnienia nie są logicznie zintegrowane przez sam fakt, iż wyrażone są w pierwszej osobie, zaś pamięć ma charakter pluralistyczny i przerywany. Zgodnie z funkcjonalistyczną zasadą własnego ja pamięć ma rozgałęzioną naturę. Funkcjonalizm nie pozwala utrzymać pierwszej osoby jako rytmu referencyjnego i z tego powodu w badaniach pamięci trzeba go odrzucić oraz wrócić do koncepcji jaźni jako trwałej substancji, stwierdza John Campbell.

Koncepcji zsubstancjalizowania jaźni towarzyszy myśl o pamięci zmaterializowanej w geście. Zdaniem Julii Gret, gest jako zastygły w ciele komunikat, może wyrażać pewne świadectwo historyczne i łączyć przeszłość z teraźniejszością. Pamięć ciała badana od strony psychologicznej to jego sensomotoryczne dyspozycje i umiejętności. Właśnie to, co zapomnieliśmy stało się tym, czym jesteśmy, a pamięć realizująca się w sferze somatycznych nawyków jest też obszarem bezwiednych kontaktów międzyludzkich. Osobowość jest mocno osadzona w pamięci ciała, gdyż wczesne interakcje społeczne są w niej zachowane jako mikrop praktyki somatyczne i stanowią wzorce interakcji przyszłych. Ostatecznie wszystko, co zwykliśmy określać jako tożsamość, osobowość i charakter opiera się na ufności we własne ciało. Do tego Thomas Fuchs dodaje jeszcze jedną ważną tezę: pamięć ucieleśniona zaprzecza dualizmowi psychofizycznemu.

Pojęcie czasu pamięci pozwala konfrontować różne sposoby filozofowania. Bardzo interesującą próbę w tym zakresie przedstawia James Philips. Zarówno w ujęciu Heideggera, jak i Freuda linearny porządek czasu fizycznego jest burzony i przerywany przez erupcje jednostkowo obciążonej treści. I dlatego „ważne w Heideggerowskim odczytaniu konfliktu rozwojowego i przymusu powtarzania jest, że nasze istotne konflikty towarzyszą nam przez całe życie i wikłają nas w wiecznie powracające, na nowo powtarzane wysiłki ich przepracowania” (181).

Przeciw pojęciu tradycyjnie rozumianej pamięci biograficznej wypowiedział się Sydney Shoemaker. Pamięć wymaga bycia jednostki w obecności zdarzenia, co implikuje bezpośredni stosunek człowieka do przeszłości. Jak jednak traktować pamięć, jeśli przyjmiemy, że z różnych powodów jest ona błędna? Identyfikacja czy pamiętanie niewłaściwych zdarzeń powodują, że na podstawie *quasi*-pamięci nie można zrekonstruować historii świata. Pamięć ta nie gwarantuje ciągłości sekwencji zdarzeń, a przy możliwości istnienia rozgałęzionych łańcuchów przyczynowych nie pozwala identyfikować podmiotów. Skoro bowiem dadzą się logicznie pomyśleć różne światy, a wielu z nich towarzyszy poczucie tożsamości, to twierdzenie o konstytuowaniu niepowtarzalnej jaźni przez pamięć traci sens. Pamiętanie tożsamościowe jest jednoznaczne z zachowywaniem sekwencji przyczynowo-skutkowych, co u ludzi implikuje podstawową potrzebę pamiętania o ich przeszłej i przyszłej historii.

Pamięć w sztuce zachodu oznacza ukrywanie śladów przeszłości w obrazie i układanie ich w znaczące konstelacje. Badania nad pamięcią kwestionujące epistemologię mimetyczną są podstawą rozumienia tej pamięci jako historii żywej i ucieleśnionej. Zwolennikiem tej wykładni jest John Sundholm, który twierdzi, że w filmie eksperymentalnym twórca stapia w jedno dokument, historię, fikcję historii i pamięci. W ten sposób powstaje dzieło deiktyczne kodujące osobę, miejsce, czas i/lub kontekst społeczny określonego zdarzenia.

Interpretacje to refleksje dotyczące omawianych wyżej tematów. Mimo wątpliwości wyrażanych w związku z tożsamościowym charakterem pamięci, postawienia tego problemu niepodobna uniknąć na gruncie rozważań etycznych. Dyskusję tę podejmuje Joanna Górnicka-Kalinowska. Czas jednostki jest niewymienialny, osobisty, subiektywny i zależny jedynie częściowo od czynników zewnętrznych. Moralność dotyczy sfery ludzkich działań, te zaś są usytuowane w czasie. W dyskusji na temat moralności wyróżnić można dwa stanowiska: utylitarystyczne i kantowskie. To drugie oznacza, że podmiotowość jest nośnikiem odpowiedzialności człowieka za jego czyny. Do tego trzeba dodać, że znamie subiektywności nadają wyborom moralnym emocje. Jak możliwe jest to, że mimo zmiennych uczuć i zdarzeń przez cały czas jesteśmy sobą? Od-

powiadamy za to, co zrobiliśmy kiedyś, o naszej identyczności decydują zaś ciągłość życia i powiązania między różnymi częściami naszej osobowości.

Fenomenologia pamięci, a więc badanie czasu i zjawiania się, jest dziedziną fundamentalną dla współczesnej filozofii. Różne ujęcia tego zagadnienia obejmują wiele problemów od wzajemnej zależności mechanizmów motorycznych i wspomnień, pamięci tworzącej się retencyjnie (Bergson), ukierunkowania jestestwa na przyszłość (Heidegger, Sartre), do uwikłania zagadnienia pamięci w filozofię spotkania (Levinas). Tematy te tworzą mapę problemową dla filozofii francuskiej i najlepiej rozwiązane są przez Ricoeura, zauważa Jacek Migasiński.

Interpretacji artykułu Freuda dokonuje Zofia Rosińska. Pamięć w psychoanalizie jest interpretowana nie jako bierna suma informacji, ale dynamiczna struktura kodująca. Proces zapamiętywania to wewnętrzna walka o świadomość pamięci, w której wiedza o charakterze urazów jest aktywnie maskowana, przekształcana i wiązana z nowymi znaczeniami. Działanie psychoterapeutyczne to proces rekonstrukcji starych sensów.

Od tej samej autorki dowiadujemy się też, że zagadnienie pamięci jest stałym, przedstawianym metaforycznie tematem filozofii. Przykładowo pamięć ukazana jest przez Platona jako ślad, odcisk, a zarazem jako kurnik. Augustyn traktuje ją jako przestrzeń umysłową, funkcjonującą poza sferą zmysłów i samego życia. Nietzsche podkreśla egzystencjalny sens pamiętania, a Proust związek pamięci zmysłowej i autobiograficznej z formami przypominania. Przypominaniem jest Freudowski przymus powtarzania, a powtórzenie, według Kierkegaarda, jest ruchem świadomości ku przyszłości.

Waga problemu pamięci w filozofii jest ponownie analizowana na tle fenomenologii przez Zbigniewa Zwolińskiego, który, doceniając wkład Husserla w badania nad pamięcią, przedstawia też ich braki. Podstawą fenomenologii jest oczywistość poznania niezapośredniczonego. Przedstawiony przez Husserla program badawczy ma umożliwiać dostęp do bezpośrednich danych „czystej świadomości”. Jej strumień, rozciągający się od ginącej w mroku przeszłości, przez jasną szczelinę teraźniejszości i wybiegający w protencji ku przyszłości, jest miejscem, w którym konstytuuje się pamięć. Koncepcja Husserla jest we fragmentach

niekonsekwentna, nie opiera się całkowicie na programowej subiektywności, jedne jej fragmenty sprawdzają się w sferze empirycznej, inne oparte są na ryzykownych hipotezach. Husserl formułuje sądy wręcz sprzeczne wewnętrznie. Najważniejsze jednak w jego koncepcji jest stworzenie ram pojęciowych dla dalszego badania pamięci.

W każdym punkcie omawianej pozycji widać, że zagadnienia psychologiczne cierpią na bólczki znamienne dla filozofii. Są to pytania pojawiające się już na poziomie periodyzacji. Oto należące do *Źródeł* omawianego problemu pisma Fichtego były pisane w wieku osiemnastym i dziewiętnastym, Freud oraz Husserl tworzyli w wieku dziewiętnastym i dwudziestym, a Ricoeur w dwudziestym. Z kolei teksty zawarte w *Dopowiedzeniach* i *Interpretacjach* powstały w dwudziestym i dwudziestym pierwszym stuleciu. Co więcej, prace zebrane w *Pamięci* są skupione wokół kilku pojęć, z których jedne przez psychologię eksperymentalną są po prostu niezauważalne, gdyż niedefiniowalne dla jej metody, inne wkraczają w sferę problemów już diskutowanych w nauce. Skinner taki stan rzeczy uznaje za wyraz uwiądu metodologicznego i merytorycznego psychologii, równie dobrze może on wynikać z aktualności psychologii filozoficznej.

KS. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

CZY KATOLICY MUSZĄ DZIŚ JESZCZE OBAWIAĆ SIĘ KANTA?

Norbert Fischer (Hrsg.): *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte.* Freiburg im Breisgau 2005, Herder Verlag, 638 s.

Obecność filozofii Immanuela Kanta we współczesnej polskiej literaturze filozoficznej jest tak silna i wyraźna, iż bez cienia wątpliwości możemy powiedzieć, że jesteśmy świadkami renesansu tej filozofii w Polsce. Zainteresowanie myślicielem z Królewca, choć dotyczy całokształtu jego dorobku filozoficznego, skupia się dziś wyraźnie na nadrobieniu zapóźnień związanych z polską recepcją pism Kanta z tzw. „okresu przedkrytycznego” (choć nie tylko). Odrodzenie myśli Kanta w Polsce dotyczy zarówno przekładów jego pism, jak i licznych opracowań. Tytułem przykładu (bez próżnej ambicji wyczerpania tematu) należałoby wymienić przede wszystkim następujące nazwiska.

Na płaszczyźnie translatorskiej (pomijając uznanych tłumaczy trzech *Krytyk*)', wielkie zasługi ma jeden z najwybitniejszych współczesnych polskich znawców filozofii Kanta - Mirosław Żelazny, który, oprócz opracowań, zasilił polską myśl filozoficzną licznymi przekładami tzw. „prac przedkrytycznych” Kanta (również angażując w to dzieło swoich uczniów: Magdalenę Abraham, Kingę Kaśkiewicz, Tomasza Kupsia, Rafała Michalskiego, Małgorzatę Mróz, Przemysława Parszutowicza). Należy również wymienić przekład *Religii w obrębie samego rozumu* Aleksandra Bobko oraz przekłady i opracowania kilku pism „przedkrytycznych” Krzysztofa Raka i Artura Banaszkiewicza (ten ostatni także *Logika. Podręcznik do wykładów*), a ponadto przekład i przypisy do *Metafizyki moralności* Ewy Nowak. W gronie tłumaczy pism Kanta znaleźli się także Paweł Zarychta, Feliks Przybylak i inni.

Na płaszczyźnie nowych i najnowszych opracowań na temat filozofii Kanta (nie wymieniając pism uznanych już polskich autorów, np. Marka J. Siemka, czy Karola Bała i innych), warto zwrócić uwagę na dwie prace Romana Rożdżeńskiego (*Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991; *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta i M. Heideggera*, Kraków 2006), dwie publikacje Jarosława Rolewskiego (*Kant a metafizyka*, Warszawa 1991 i *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002), pracę Marka Szulakiewicza, który bada „ideę myślenia transcendentálnego” (*Obecność filozofii transcendentálnej*, Toruń 2002), czy książkę Marka Kilijanka (*Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2002). Oczywiście nie sposób wymienić wszystkich polskich autorów zajmujących się dziś filozofią Kanta. Znakomitą okazją do ich „ujawnienia się” był rok 2004, w którym przypadła 200. rocznica śmierci filozofa. Z tej okazji zorganizowano rocznicowe konferencje naukowe (np. Poznań 12-13 maja, Wrocław 12-14 października), gdzie zaawansowani i początkujący znawcy różnych obszarów filozofii Kanta mogli zaprezentować wyniki swoich badań.

W obliczu tak wszechstronnej i dynamicznie rozwijającej się polskiej recepcji myśli Kanta na polu ściśle filozoficznym, za rzecz skandaliczną należałoby uznać fakt, iż, jeśli można się tak wyrazić, „konfesyjna recepcja” Kanta prawie wcale się nie rozwinęła (i to nie tylko w Polsce, ale również w Niemczech). Do dziś dnia pokutuje przekonanie - zazwyczaj wyrażane z pozycji filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, choć nie tylko z niej - o wielkim zagrożeniu, jakim jest filozofia Kanta dla wiary katolickiej i w ogóle dla wszelkiego wartościowego poznania. W niektórych katolickich ośrodkach naukowych da się wyraźnie wyczuć intelektualną atmosferę, którą można oddać następująco: tomizm - tak, fenomenologia - tak, filozofia analityczna - tak, filozofia dialogu - tak,... filozofia Immanuela Kanta - w żadnym wypadku! Ponadto w wielu współczesnych opracowaniach dotyczących wewnątrz-chrześcijańskiego sporu o „filozofię pierwszą”, zwłaszcza między katolickim a protestanckim sporem o metafizykę i jej obecność w teologii, bezkrytycznie powiela się pogląd, że Kant miałby tworzyć swoją filozofię pozostając na usługach protestantyzmu, a konkretnie petyzmu - co nie jest nawet prawdą historyczną (Kant zdystansował się

do religijnych praktyk petyzmu już na studiach, a zdecydowanie porzucił je w późniejszym czasie, co budziło poważne obawy m.in. jego protektora Franza Alberta Schultza). Jako uzasadnienie (w istocie powierzchownych) skojarzeń na temat związku filozofii Kanta z protestantyzmem przytacza się niekiedy fakt, że jeden z braci Kanta był pastorem, a sam Kant napisał w *Krytyce czystego rozumu*: „musiałem więc zawiesić wiedzę, aby uzyskać miejsce dla wiary”, co rzekomo ma odzwierciedlać protestanckie zasady: „sola fides” i „sola gratia” („tylko wiara”, „tylko łaska”). Istnieje wyraźny dysonans między filozoficzną a konfesyjną recepcją filozofii Kanta we współczesnej kulturze, filozofii i religii chrześcijańskiej.

Recenzowana książka pod redakcją Norberta Fischera niewątpliwie przełamuje konfesyjne stereotypy myślowe na temat Kanta i jego stosunku do religii chrześcijańskiej oraz stanowi rewizję niektórych uprzedzeń katolików wobec tej filozofii. Trzeba jednak zaznaczyć, że redaktorowi temu chodzi o całościowe, a nie tylko i wyłącznie konfesyjne, spojrzenie na filozoficzny dorobek Kanta.

Prof. Norbert Fischer (ur. 1947), kierownik katedry Podstawowych Filozoficznych Pytań Teologii Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt, jest dziś znany polskiemu czytelnikowi przede wszystkim jako autor podręcznika z filozofii Boga (*Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tłum. J. Swierkosz, Pallotinum-Poznań 2004, stron 472; - *Die Philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen*, Paderborn-Bonifatius Druck-Buch-Verlag 1995, stron 494). Podręcznik autorstwa Norberta Fischera stanowi drugi tom z międzynarodowej serii podręczników z teologii katolickiej - „Amateca” (seria obejmuje języki: włoski, francuski, angielski, polski, portugalski, hiszpański, niemiecki i rosyjski). Ponadto w roku 1987 ukazało się tłumaczenie jednego artykułu: N. Fischer: *O pożytku krytyki metafizyki. Ustosunkowanie się Kanta do zarzutów przeciwko moralności i religii*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 12 (1987), s. 199-207. Poza tymi dwoma przekładami osobiście nie spotkałem się z pracami N. Fischera w języku polskim.

W tej recenzji chciałbym zaprezentować pracę zbiorową pod redakcją Norberta Fischera, która wprawdzie nie ukazała się w języku pol-

skim, niemniej ma ona dla polskiego środowiska filozoficznego i teologicznego (zapewne nie tylko katolickiego) ogromne znaczenie. Praca ta stanowi bowiem najnowszą rewizję całkowicie ambiwalentnej historii katolickiej recepcji filozofii I. Kanta i wzbogaca ją o nowe rezultaty badawcze. N. Fischer akcentuje jednak, że w błędzie jest ten, kto odczytuje zamiar tej książki jako próbę przypisania filozofii Kanta do określonej konfesji. Książka nie jest wyłącznie historią spotkania katolicyzmu z Kantem, ale ma ogólne znaczenie dla interpretacji filozofii Kanta, także w aspekcie metafizyki i filozofii religii (por. s. XIV).

Książka pt. *Kant i katolicyzm. Etapy pewnej ambiwalentnej historii* (ósmy tom serii: *Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte*), została podzielona na pięć rozdziałów. W zwięzłej recenzji nie sposób nawet pobieżnie zaprezentować wszystkich podejmowanych w niej tematów i poruszanych problemów. Aby jednak nie uronić niczego z tego ogromnego bogactwa interesujących treści i wyników badań, przytaczam poszczególne tytuły artykułów. One same nakreślają już spektrum badawcze i problemowe recenzowanego tomu.

Tom otwiera przedmowa Norberta Fischera (s. XIII-XVI) oraz jego wprowadzenie pod znamienym tytułem: *Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben?* (s. 1-16).

Rozdział pierwszy, pt. *Stanowisko Kanta wobec podstawowych pytań filozoficznych teologii i Kościoła* (I. Kants *Stellungnahme zu philosophischen Grundfragen von Theologie und Kirche*, s. 18-84) zawiera następujące artykuły: N. Fischer: *Kants Rechtfertigung von Metaphysik und Religion. Die kritische Philosophie als «ancilla theologiae»?* (s. 19-31); A. Winter: *Kann man Kants Philosophie «christlich» nennen?* (s. 33-57); K. Ruhstorfer: *Christlicher Offenbarungsglaube und Kirchlichkeit in der kritischen Philosophie Kants* (s. 58-81).

Rozdział drugi, pt. *Po dst a wow e przyczynki do historii odniesień katolicyzmu do Kanta*. {II. *Grundlegende Beiträge zur Geschichte des Verhältnisses des Katholizismus zu Kant*, s. 84- 188) obejmuje następujące teksty: Chr. Böttigheimer: *Einführung* (s. 85- 89); Chr. Göbel: *Kants Gift. Wie die «Kritik der reinen Vernunft» auf den «Index Librorum Prohibitorum» kam* (s. 91-137); A. Raffelt: *Kant*

als *Philosoph des Protestantismus - oder des Katholizismus?* (s. 139-159); F. Bader: *Untergräbt die Transzendentalphilosophie Kants Grundpositionen der katholischen Glaubenslehre?* (s. 160-188).

Rozdział trzeci, pt. *Wybrane przyczynki do wczesnych katolickich kantystów* (III. *Exemplarische Beiträge zu katholischen Frühkantianem*, s. 189-316) zawiera następujące artykuły: N. Hinske: *Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption. Zu den Anfängen des katholischen Frühkantianismus und seinen philosophischen Impulsen* (s. 189-205); J. Rauscher: *Sebastian Mutschelle (1749-1800): «Ein Mann ganz nach dem sittlichen Gesetze der Vernunft - ist ein Mann nach dem Herzen Gottes»* (s. 207-221); C. Schwaiger: *Matern Reuß (1751-1798) - Kants Apostel im aufgeklärten Franken* (s. 223-233); U. L. Lehner: *Theologia Kantiana ac Benedictina. Die Benediktiner Ildefons Schwarz und Ulrich Peutinger und ihr Verhältnis zu Kant* (s. 234-261); J. Sirovatka: *Den «Alleszermalmer» zermalmt? Der Streit um Kant: Joseph Weber, Statplers «Anti-Kant» und Bischof Sailer* (s. 263-281); N. Fischer: *Reduktion der Religion auf Moral? Gregor Leonhard Reiner O. Praem. (1756-1807) und seine Präsentation von Kants Religionslehre* (s. 283-302); N. Hinske: *Andreas Metz (1767-1839). Zur Kontinuität des katholischen Frühkantianismus* (s. 303-315).

Rozdział czwarty, pt. *O katolickiej interpretacji Kanta po włączeniu Krytyki czystego rozumu do indeksu ksiąg zakazanych* (IV. *Zur katholischen Kant-Deutung nach der Indizierung der Kritik der reinen Vernunft*, s. 316-461) obejmuje następujące teksty: A. Winter: *Einführung* (s. 317-322); Chr. Böttigheimer: *Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts* (s. 323-349); E. Naab: *Vorlesungen über Kant an der Gregoriana um 1830* (s. 351-363); K. W. Littger: *Neumayr versus Suttner /Krug vs Garnier /Kritische Vernunft vs «doctrinae divinae»*. *Eichstätter Bibliothekssystematik im 19. Jahrhundert* (s. 365-378); R. Theis: *Peter Wust und die «Autorität» Kants* (s. 379-405); A. Schmidt: *Vernunftkritik als «praeambulum fidei»? Die katholische Kantrezeption im 20. Jahrhundert im Spiegel leitender Rationalitätsideale* (s. 406-419); K. Müller: *Zur Bedeutung Kants für die gegenwärtige katholische*

Theologie in Deutschland (s. 421-440); P. Rossi: *Zur Bedeutung Kants für die gegenwärtige katholische Theologie in den USA* (s. 441-460).

Rozdział piąty, pt. O oddziaływaniu Kanta w katolickich krajach Europy (V. Zu Kants Wirkung in katholischen Ländern Europas, s. 462-552) obejmuje następujące teksty: J. Leclercq: *Maurice Blondel als Leser Kants'. Kritik des Lebens und Kritik der Vernunft* (s. 463-484); P. Colin: *Der französische Anti-Kantianismus in der modernismus-Krise* (s. 485-496); J.-M. Paul: *Emmanuel Mounier, Laberthonniere, der Personalismus und Kant* (s. 497-514); F. Marty: *Joseph Marechai SJ (1878-1944). Kritische Philosophie und Neuscholastik. Eine transzendente Theologie* (s. 515-528); S. Semplici: *Kant im italienischen Katholizismus* (s. 529-552).

Tom zamyka dodatek złożony z pięciu działów - *Anhang bearbeitet von Theresia Maier: A. Zusammenfassungen der Beiträge, B. Siglenverzeichnis, C. Literaturverzeichnis, D. Namenregister, E. Bibliographien der Autoren* (s. 555-638).

Chcąc ogólnie scharakteryzować całość książki dotyczącej twórczości jednego tylko filozofa, ale poruszającej wiele tematów, problemów i perspektyw, odwołam się do prezentacji „zbierającego w całość” spojrzenia samego redaktora.

Norbert Fischer - w przedmowie i w swoich artykułach zamieszczonych w recenzowanym tomie - podkreśla, że dzieje oddziaływania filozoficznych dzieł Kanta na kręgi katolickich czytelników, w tym także piastujących urzędy kościelne, nie była jednopłaszczyznowa i jednorodna. Wbrew pozorom, na samym początku spotkań katolicyzmu z filozoficzną myślą Kanta przeważały pozytywne stanowiska, a przypadki odrzucenia dzieł filozofii krytycznej miały jedynie charakter jednostkowy i akcydentalny. Ten pozytywny fakt popadł jednak szybko w niepamięć, gdyż mała grupa katolickich przeciwników Kanta postawiła na swoim. Włoski przekład *Krytyki czystego rozumu* został poddany procesowi poszlakowemu i nie znający się na rzeczy kamedulski mnich Albertino Bellenghi ostatecznie sprawił, że z datą 11 czerwca 1827 roku dzieło Kanta znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych dla katolików. To wydarzenie wywołało bezmyślne odrzucenie filozofii Kanta w kato-

licyzmie i utrudniło katolikom wiernym Kościołowi możliwość osobistego zapoznania się z tą filozofią.

Fischer podkreśla, że oddziaływanie dekretu zakazującego katolikom kontaktu z klasyczną filozofią transcendentálną nie było wprawdzie natychmiastowe i powszechne, ale na długo utrudniło rzeczową lekturę dzieł Kanta. Kiedy neoscholastyka coraz bardziej ugruntowywała swoją pozycję, przypisywano Kantowi subiektywizm i sceptycyzm, a zatem stanowiska, które on sam zwalczał. W ten sposób Kant został ogłoszony podstawowym wrogiem katolickiego systemu nauczania. Tytułem anegdoty: podczas mojego pobytu w Eichstätt i rozmowy z prof. N. Fischerm wspomniął on o swojej wizycie w Polsce i prowadzonych wykładach (m.in. w Krakowie i Lublinie), gdzie - jak twierdzi - dowiedział się ciekawej rzeczy, że mianowicie: „Kant to chłopiec do bicia”. Fischer podkre ła, że neoscholastycznie zorientowani autorzy przedstawiali kwestię „Kant a katolicyzm” w kategoriach nieprzejednanego antagonizmu. Zgodnie z tym przeświadczeniem, katolicy nie mogli się niczego od Kanta nauczyć. Jego naukę uważano za grzech pierworodny nowożytności i jako taką zdecydowanie odrzucano.

Napięty stosunek oficjalnego katolicyzmu do filozofii Kanta zaczął się stopniowo rozprężać w ciągu XX wieku. Z pewnością nie bez znaczenia dla tego procesu było odkrycie na nowo Kanta jako metafizyka i dokonanie pewnego zwrotu ku metafizyce w wykładni filozofii krytycznej (wkład w spojrzenie na Kanta jako metafizyka mają także polscy filozofowie, np. cytowani już J. Rolewski, czy R. Rożdżeński). Wytr ci ło to argumenty z rąk dogmatycznych metafizyków i przeciwników metafizyki oraz nakazywało spojrze  na filozofię Kanta w nowym świecie.

W przekonaniu N. Fischera, dopiero dziś dojrzelimy do trzeźwego rozważania ambiwalentnej historii, która wydarzyła się między Kantem a katolicyzmem, a także do refleksji nad znaczeniem filozofii Kanta dla wiary religijnej w jej prawdziwie chrześcijańskim i katolickim  kształcie. To, co najbardziej irytuje nierozumnych katolickich krytyków filozofii Kanta, to jego zakwestionowanie mo liwoci każdej dogmatycznej metafizyki, a zw szcza spekulatywnych dowodów na istnienie Boga. Jednakże wraz z destrukcją „roszczenia do przesadnych pozna ” Kant ze-

chciał stworzyć miejsce dla możliwości przekonania o istnieniu Boga, wolnej woli i nieśmiertelności osoby. Fischer stoi na stanowisku, że w świetle historycznie zmiennych interpretacji i dezinterpretacji Kanta katolicy krytycy jego filozofii powinni zastanowić się nad szczerością i ścisłością swoich wywodów. Kantowi nie chodziło o ingerencję mędrka w wiarę prostych ludzi, których w *Krytyce czystego rozumu* nazywa z szacunkiem „szerokimi kołami społeczeństwa (najbardziej dla nas godnymi poszanowania)”, ale o zbadanie „pełnych zarozumiałości roszczeń szkół”, a mianowicie wrogów moralności i religii.

Ponadto Fischer podkreśla, że katolicy przeciwnicy Kanta, którzy zarzucają mu niszczenie wszelkiej metafizyki, oprócz jego poglądu na trwałość metafizyki, powinni także wziąć pod uwagę, że już Ojcowie Kościoła, jak na przykład św. Augustyn, wielokrotnie podkreślali w swoich pismach wąskie granice ludzkich możliwości poznania Boga.

N. Fischer stawia tezę, że filozofia Kanta może zatem pełnić funkcję „służebnicy teologii” w następujących dziedzinach:

- usprawiedliwienia religii przeciwko ateistom, którzy, podważając prawdę o istnieniu Boga, rujnują przez to podstawy wiary religijnej;
- apologetyki chrześcijańskiej wiary w Objawienie, gdzie filozofia Kanta może oddać swe usługi, o ile tylko tego rodzaju apologetyka nie będzie bazowała na wierze w cuda, które da się zmysłowo ująć i uwierzytelnić jedynie poprzez odwołanie się do wiarygodnych świadków;
- usprawiedliwienia wiary chrześcijańskiej, dla której Kant pracuje nad formą chrześcijańskiej „apologetyki immanentnej” zmierzającej do wykazania, że orędzie *Ewangelii* jest nie przewyższoną odpowiedzią na pilne pytania ludzkiego życia;
- a nawet usprawiedliwienia samego katolickiego wyznania wiary, ponieważ Kant argumentuje przeciwko jednostronności *sola gratia* na rzecz zestrojenia wolności i łaski. W tej dziedzinie zwalcza naukę o predestynacji, która stanowi fragment rdzenia teologii reformacyjnej.

Podsumowując: w przekonaniu N. Fischera, lęk katolickich przeciwników Kanta wypływa z ich fałszywych wyobrażeń: uważają Kantowską krytykę dowodów na istnienia Boga za niebezpieczną, przypisują Kantowi subiektywizm, który nie pozostawia żadnego miejsca łasce

Boga i domyślają się u niego bliskości z protestantyzmem, który ma oddalać jego filozofię od teologii katolickiej.

Jak łatwo dostrzec, zwłaszcza po przeglądzie tytułów poszczególnych tekstów, recenzowana książka nie ma jednolitego charakteru. Zamieszczone w niej prace są zróżnicowane formalnie i merytorycznie. Refleksje w nich przedstawione mają też różny charakter: od historyczno-konfesyjnego spojrzenia na odniesienie samego Kanta do podstawowych pytań filozoficznych teologii i Kościoła, poprzez historię katolickich odniesień do filozofii Kanta, przyczynki na temat wczesnej recepcji filozofii krytycznej wśród katolickich autorów i losów podstawowych dzieł Kanta po „wciągnięciu na indeks”, aż po rozważania teoretyczno-filozoficzne na temat współczesnych recepcji filozofii Kanta w katolickich krajach Europy.

Omawiana książka, na którą składają się badania wielu wytrawnych znawców filozofii Kanta, niektórych bardzo zasłużonych i o światowej sławie (np. Norbert Hinske), może spełnić potrójną rolę. Po pierwsze - rehabilitującą samego Kanta: pokazuje w rzetelny, naukowy sposób, że konfesyjny lęk katolików przed filozofią Kanta jest przesadzony i wynika bardziej z przedawnionych uprzedzeń niż z faktycznej znajomości tej filozofii. Po drugie - historyczno-edukacyjną: omawia twórczość niektórych wczesnych (nieznanych w Polsce) katolickich kantystów. Po trzecie - inspirującą do zainteresowania się rolą filozofii Kanta, zwłaszcza we współczesnej katolickiej myśli teologicznej.

Książka jest przeznaczona na rynek niemiecki, ale z pewnością byłaby także przyswojona przez wiele otwartych umysłów polskich humanistów i teologów. Można mieć nadzieję, że dzięki niej nie tylko będą oni już ostrożniejsi w swoich opiniach na temat „wielkiego zagrożenia” nadchodzącego ze strony filozofii Kanta. Lektura tej książki pozwala także dostrzec, jak wiele twórczych impulsów dla współczesności można jeszcze „wykrzesać” z filozofii Kanta, pod jednym wszakże warunkiem: o ile będzie się studiowało pisma Kanta, a nie powielало błyskotliwe uproszczenia, które przypisują Kantowi każdy możliwy i niemożliwy pogląd - zazwyczaj z jedną intencją: byle przeciw Kantowi.