

UNIWERSYTET INSTYTUT FILOZOFII
WARSZAWSKI 47 2009 WARSZAWA

Rada Programowa

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

Zespół Redakcyjny

Marcin Będkowski (strona internetowa), Seweryn Blandzi,
Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Krystyna Krauze-Błachowicz,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Tomasz A. Puczyłowski,
Anna Wojtowicz (zastępca redaktora naczelnego)

Tytuł dotowany z funduszków
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2009

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

Paweł Sikora - *Percepcja i jej przedmiot a problem metafizyki*.....5

POLEMIKI I DYSKUSJE

Bogusław Wolniewicz - *Melioryzm contra pejoryzm*.....23

Witold Mackiewicz - *O relatywizacji życia ludzkiego*..... 39

Józef L. Krakowiak - *Życiowa etyka konkretna czy intencjonalne
postponowanie humanizmu?*..... 49

Andrzej Stępnik - *O filozofii pozytywnej, zdrowym rozsądku
i aprioryzmie ewolucjonistycznym*..... 55

Roman P. Godlewski - *Błądność ontologiczna samobójstwa*..... 63

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Roman Konik - *Niedostosowanie dydaktyczne filozofii
i jego źródła*..... 71

Tomasz Mazur — *Niedostosowanie filozofii i filozofia niedostosowania*.....77

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Ks. Krzysztof Śnieżyński - *Pytając o „sens życia”*..... 83

Halina Walentowicz - *Filozofia a nauka w teorii społecznej Szkoły
Frankfurckiej*.....107

Ryszard Philipp - *O pojęciu wolności u Schopenhauera*..... 129

Łukasz Mańczak - *Filozoficzne fundamenty teorii społecznych
i politycznych Thomasa Hobbesa*..... 153

Maria Zowisko - *Hermeneutyka zła radykalnego w filozofii
Kanta i Ricoeura*..... 169

Ewa Wyrębska - *Filozofia polityki w myśli Kanta*..... 187

Stanisław Hanuszewicz - *Kantowska obrona teizmu naturalistycznego* . .. 207

Błażej Olżewski - *‘Skandal filozoficzny’*.....217

RECENZJE I NOTY

Ryszard Gaj —*Mackiewicz popularyzuje filozofię współczesną
(W. Mackiewicz: Filozofia współczesna w zarysie.
Warszawa 2008)*..... 233

Aleksander Gemel - *Apologia Nietzschego* (F. Overbeck: *Nietzsche.
Zapiski przyjaciela*. Washington 2007).....237

Andrzej Stępnik - *Odpowiedzialność w świecie trzepocących motyli
(A. Jedynak: Odpowiedzialność w globalnej wiosce. Warszawa 2008)*.. 245

Karol Toeplitz - *O filozofii XX wieku* (W. Kaczocho: *Studia
z filozofii XX wieku*. Poznań 2008).....251

CONTENTS

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Paweł Sikora - <i>Reception and Its Object</i>	5
--	---

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Bogusław Wolniewicz - <i>Meliorism versus Pejorism</i>	23
Witold Mackiewicz - <i>On Relativisation of Human Life</i>	39
Józef L. Krakowiak - <i>Life Individual Ethics or Intentional Discrediting of Humanism</i>	49
Andrzej Stępnik - <i>On Positive Philosophy, Common Sense and Evolutional Apriorism</i>	55
Roman P. Godlewski - <i>Ontological Mistake of Suicide</i>	63

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Roman Konik - <i>Didactic Non-adaptation of Philosophy and Its Sources</i> ...	71
Tomasz Mazur - <i>Non-adaptation of Philosophy and Philosophy of Non-adaptation</i>	77

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Krzysztof Snieżyński - <i>Asking on "Meaning of Human Life"</i>	83
Halina Walentowicz - <i>Philosophy Versus Science in the Social Theory of Frankfurt's School</i>	107
Ryszard Philipp - <i>On Freedom by Schopenhauer</i>	129
Łukasz Mańczak - <i>Philosophical Foundations of Social and Political Ideas of Thomas Hobbes</i>	153
Maria Zowisło - <i>Radical Evil in Kant's and Ricoeur's Philosophy</i>	169
Ewa Wyrębska - <i>Philosophy of Politics in Kant's Thinking</i>	187
Stanisław Hanuszewicz - <i>Immanuel Kant Defence Naturalistic Teism</i>	207
Błażej Olżewski - <i>'A Philosophical Scandal'</i>	217

REVIEWS AND NOTES

Ryszard Gaj - <i>Mackiewicz Popularizes Contemporary Philosophy (W. Mackiewicz: Filozofia współczesna w zarysie. Warszawa 2008)</i> ...	233
Aleksander Gemel - <i>Apology of Nietzsche (F. Overbeck: Nietzsche. Zapiski przyjaciela. Washington 2007)</i>	237
Andrzej Stępnik - <i>Human Responsibility in the World of Flapping Butterflies Wings (A. Jedynak: Odpowiedzialność w globalnej wiosce. Warszawa 2008)</i> . 245	
Karol Toeplitz - <i>On Philosophy of 20th Century (W. Kaczocho: Studia z filozofii XX wieku. Poznań 2008)</i>	251

PAWEŁ SIKORA

UMCS w Lublinie

PERCEPCJA I JEJ PRZEDMIOT A PROBLEM METAFIZYKI

Zarys zagadnienia

Przyjęło się sądzić, iż problem percepcji zmysłowej - składający się na takie zagadnienia jak: źródło zmysłowego poznania, koncepcja danych zmysłowych i ich przedmiot, oraz relacja pomiędzy tymi elementami - jest problemem należącym wyłącznie do obszaru epistemologii. Teza ta związana jest często z przekonaniem, że zmysłowa percepcja pozwala na poznanie pewnych oczywistych, bo po prostu danych nam cech przedmiotowości i że umożliwia bezpośredni kontakt z rzeczami. Wynika to między innymi stąd, że jednym ze źródeł filozofii jest wiedza potoczna, jaka opierać się musi na pewnych oczywistych założeniach, których podstaw nie musi badać. Pomimo jednak swoistej samowiedzy filozofii, ugruntowanej od jej narodzin, iż poznanie zmysłowe bywa złudne i tym samym nie może być rozumiane jako poznanie prawdziwe, to obecne jest jednak w filozofii inne przekonanie, sprowadzające się do stanowiska głoszącego, że poznanie zmysłowe, nawet jeśli ma charakter *doksy*, to jednak coś mówi nam o samej rzeczywistości. Stąd też, mimo iż w sferze teoretycznej rzeczywistość dostępną zmysłowo traktuje się niekiedy jako tylko prawdopodobną lub jako jedynie skonstruowany model na podstawie tego, co percepowane, to wiedza o tym, co percepowane właśnie ma charakter pewnej bazy, która przyjmowana jest jako bezpośrednio dana dla podmiotu, w oczywisty sposób jakoś obecna dla niego. Na czym polega oczy-

wistość owego przekonania? Występuje ono przecież jako fundament warunkujący prawomocność nauk szczegółowych, dzięki któremu mogą one obejść się bez konieczności filozoficznego odniesienia się do tego zagadnienia jako w ogóle problematycznego.

Z drugiej strony, przekonanie o oczywistości danych doświadczenia jest również obecne w samej filozofii, jako pewna konieczna podstawa całej wiedzotwórczej struktury naszego poznania i wielu stanowisk w epistemologii. W pewien więc sposób refleksja metafizyczna nad strukturą relacji percepcyjnych bywa marginalizowana z zakresu badań nad tymi relacjami. Epistemologia bowiem zwykle unika wdawania się w spory, dotyczące metafizycznego statusu spostrzeżeń, bo problemy percepcji uznawane są za należące tylko do sfery teorii poznania. Innego rodzaju założenie można tutaj dostrzec, gdy zwrócimy uwagę, iż zmysłowość jest często przeciwstawiona myśleniu lub - co najwyżej - gdy zmysłowość jest *przygotowaniem* do ukonstytuowania się wiedzy ogólnej. Stanowisko to skutkuje ostatecznie tym, iż myślenie metafizyczne jest często traktowane jako przeciwstawny element wobec problemu zmysłowości, i że może być jedynie jego teoretycznym naddatkiem, którego funkcją jest jedynie wyciąganie wniosków z oczywistego faktu zmysłowej relacji. W moim przekonaniu - co postaram się tutaj wykazać - sama kwestia zmysłowego poznania jest ugruntowana na wielu metafizycznych tezach lub założeniach o charakterze albo wstępnych ustaleń albo ostatecznych wniosków, fundujących strukturę metafizycznego modelu odniesienia podmiotowo-przedmiotowego, wewnątrz którego zmysłowe poznanie ma w ogóle miejsce.

Podstawowym schematem metafizycznego ujęcia problemu percepcji będzie więc samo (założone lub realne) istnienie podmiotowości i przedmiotowości jako brzegowych punktów obszaru, wewnątrz którego percepcja (i oczywista faktyczność jej występowania) jest faktyczną relacją poznawczą. Epistemologiczne ujęcie problemu percepcji unika rozważań nad zagadnie-

niem istnienia podmiotu i przedmiotu, bo w sposób konieczny zawęży i tak już dość bogate w kłopoty teoretyczne pole badań. Teoriopoznawcze użycie pary pojęć podmiot - przedmiot na tle zagadnienia percepcji zwykle również ujmuje relacje percepcyjne jako podstawę do rozważań nad kwestią wiedzy w ogólności względem tego, co dane w percepcji - odsuwa więc poza sferą własnych kompetencji to, co jest problemem dla metafizycznego ujęcia percepcji. Ono zaś dokonuje analiz z szerszej perspektywy - spektrum problemów dotyczy aktów percepcji z jednoczesnym ujęciem ich metafizycznego statusu względem przedmiotowości. Metafizyczne badanie problemu percepcji nie zajmuje się więc wiedzą wywodzącą się z percepcji i jak ma się ona do wiedzy w ogólności, jak przebiega akt tworzenia wiedzy w oparciu o percepcję - nie bada więc niczego po stronie podmiotu i unika tym samym psychologicznych interpretacji, dotyczących treści spostrzeżeń. Metafizyczne ujęcie problemu percepcji bada głównie to, co „dzieje się” pomiędzy przedmiotem a podmiotem w aspekcie relacji percepcyjnej: jak mają się postrzeżenia do przedmiotowości w ogóle oraz - z drugiej strony - jak mają się treści danych zmysłowych do podmiotowej zdolności recepcji tego, co zmysłowe. Można więc powiedzieć, iż to co tutaj nazwane zostało mianem metafizycznego statusu relacji percepcyjnych, jest do pewnego stopnia formą fenomenologii percepcji, mającej ambicje do ustalenia, co jest metafizycznym brzegiem ujawniania się fenomenów percepcyjnych, a więc *jakąś* przedmiotowością - tym, co w jakiś sposób warunkuje spostrzegane przez nas dane zmysłowe, obecne niejako od strony owej przedmiotowości. Drugim warunkiem koniecznym tego ujęcia jest więc sama podmiotowość, rozumiana jako docelowy punkt ujmowania wszelkich relacji i postrzeżeń percepcyjnych, bez wkraczania jednak w antropologiczne, fizjologiczne, czy psychologiczne procesy formowania się wiedzy na podstawie tego, co postrzegane.

Gdyby wprowadzić roboczy termin „metafizyka percepcji” w odniesieniu do statusu relacji percepcyjnych między przedmiotem a podmiotem, to można by odnieść wrażenie, że „metafizyka percepcji” odebrać chce naukom szczegółowym (takim jak fizyka czy psychologia) obszar ich obowiązywania w kwestii rozumienia całościowego procesu postrzegania¹. Nauki jednakże opisują mechanizmy percepcji, a więc jak się ona odbywa. Nie zajmują się i nie problematyzują zagadnień takich jak: stosunek przedmiotu do obrazów (danych), jakie są percepowane; relacje wewnętrznych treści tych danych względem przedmiotu; czy obrazy przedmiotów mówią w ogóle o istnieniu przedmiotów?; czy dane pochodzące od przedmiotów są adekwatnym czy nieadekwatnym ich odzwierciedleniem?; czy przedmioty istnieją wtedy, gdy nie są percepowane ich „wyglądy”?; *etc.* Nauki szczegółowe nie rozważają w ogóle tych zagadnień, bo zakładają po prostu realne istnienie świata oraz to, że spostrzeżenia zwykle dokładnie odzwierciedlają realne własności rzeczy i zjawisk. Nauki zatem nie kwestionują swojego wstępnego stanowiska w kwestii relacji percepcyjnych i tym samym zakładają już pewne metafizyczne stanowisko (najczęściej realizm bezpośredni), często bez uświadomienia sobie tego założenia, traktując wręcz z przymrużeniem oka wszelkie problematyzacje w tej kwestii, jako zupełnie niepo-

¹ Jeśli chodzi o najbardziej dokładny rodzaj percepcji - percepcję wzrokową, to fizyka wypowiada następujące tezy: światło odbija się od przedmiotu, rozchodzi się we wszystkich kierunkach, ma ono naturę falową (składa się z fal poprzecznych), a energia świetlna występuje w postaci elementarnych porcji (kwantów) zwanych fotonami. Optyka dookreśla zaś: fale świetlne odbijają się od przedmiotów, następuje załamanie promieni i wpadają one do oka, przez oko są również przekształcane. Światło rozchodzi się we wszystkich kierunkach, lecz jest ujmowane przez oko w jego polu ujmowania. Obraz na siatkówce jest odwzorowaniem przedmiotu, choć jest odwrócony i pomniejszony. Zatem każda ze złamanych krawędzi promieni światła w układzie optycznym tworzy obraz, który staje się przedmiotem percepowanym dla oka. Psychologia mówi z kolei od siebie: wrażenia to pewne reprezentacje poszczególnych obrazów, których treść odzwierciedla poszczególne właściwości przedmiotów, a spostrzeżenie to pewna psychiczna całość, wyodrębniona z wrażeń, których źródłem jest autonomiczny względem podmiotu obiekt.

trzebne, bo zaciemniające to, co oczywiste. Termin „metafizyka percepcji” odnosi się więc do tradycyjnej filozofii percepcji, która analizuje relacje: przedmiot - dane, i bada, jak mają się te elementy do siebie, ze względu na ich metafizyczny status.

Następną tezę wstępną, jaka musi być tutaj ujęta, to zagadnienie samej faktyczności aktów postrzegania. Fakt występowania percepcji zmysłowej, a więc samo doznawanie postrzeżeń nie może być przedmiotem analiz nad percepcją samą, bo uznanie jej faktyczności musi być warunkiem wstępnym do prowadzenia jakiegokolwiek dyskusji o niej. Innymi słowy, granice problemu percepcji są granicami wyznaczanymi przez teoretyczną konstrukcję podmiot - przedmiot oraz zmysłową relację między nimi i tym samym nie rozciągają się na fakt doznawania wrażeń w ogóle. Problematyczność kwestii percepcji odnosi się więc do metafizycznego modelu pomiędzy postrzegającym a tym, co postrzegane, nie może zatem - wbrew radykalnemu sceptycyzmowi - obalać lub krytykować samego doznawania wrażeń zmysłowych w ogóle². Ten warunek wstępny jest już sam warunkiem

² Wewnętrzna sprzeczność radykalnego sceptycyzmu w odniesieniu do problemu percepcji ma jakby kilka poziomów. Sceptyk krytykuje bowiem pewność wiedzy wywodzącej się z postrzeżeń zmysłowych, ale nie sam fakt występowania zmysłowej percepcji. Albo więc nie jest radykalnym sceptykiem, bo uznaje faktyczność występowania percepcji albo wpada w następującą sprzeczność: przyjmuje wiedzę zmysłową jako przesłankę do sformułowania wniosku o konieczności odrzucenia tej wiedzy, jako niewiarygodnej. Musi zatem przyjąć istnienie zmysłowej percepcji jako przesłankę do sformułowania swojego krytycznego wniosku. Inaczej mówiąc, sceptyk by obalić wiedzę percepcyjną musi powołać się jednak na nią, wskazując choćby przykłady istnienia takiej wiedzy jako niepewnej - przyjmuje ją więc jako faktycznie istniejącą i coś nam (i jemu) mówiącą, by zaraz potem ją odrzucić jako nieprawdziwą, choć możliwą lub prawdopodobną. Ostatecznie, nie może być sceptykiem, bo uznaje jednak faktyczność jej występowania. Inny poziom sprzeczności sceptycyzmu dotyczy tego, iż sceptyk, odrzucając postrzeżenia zmysłowe jako fałszywe, musi wygłosić (lub napisać) swoją tezę o fałszywości postrzeżeń, co już samo w sobie jest ewidentnym odwołaniem się do konieczności wygłaszania i wysłuchania (bądź przeczytania) tejże tezy, a więc zakłada konieczność użycia tego, co sam odrzuca. Z kolei, tak zwany sceptycyzm umiarkowany zakładać musi pewność zachodzenia jakiejś wiedzy percepcyjnej, by w ogóle mógł być on jakimś stanowiskiem, choć

meta-fizycznym, choć odnosi się do oczywistego faktu doznawania i jest jednocześnie zgodny z szeregiem przedrefleksyjnych założeń, charakterystycznych dla postawy zdroworozsądkowej. Wszelkie bowiem spory dotyczące metafizycznych założeń (warunków wstępnych) lub wniosków oraz epistemologicznego ich zastosowania w konkretnych relacjach poznawczych wyłaniają się z pewnego zdroworozsądkowego ujęcia percepcji jako faktycznej i oczywistej relacji poznawczej. Nie można usunąć takiego pierwotnego nastawienia, bo jest ono warunkiem możliwości prowadzenia sporów o naturę relacji wewnątrz pola pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Niemożliwość usunięcia tego zdroworozsądkowego nastawienia skutkuje ponadto tym, iż stanowi ono nie tylko konieczną bazę dla rozważań o statusie wiedzy percepcyjnej dla poznania w ogóle (np. faktyczność tej kartki papieru), ale także pokazuje, w jakim rodzaju modelu metafizycznego status ów się mieści (na czym polega faktyczność tej kartki papieru i metafizyczna relacja doznawania postrzeżeń tej kartki?). Innymi słowy - zarówno zdroworozsądkowe jak i epistemologiczne ujęcie wiedzy w oparciu o percepcję opiera się faktycznej oczywistości doznawania postrzeżeń, zaś ona sama jest pierwszym metafizycznym warunkiem umożliwiającym relację przedmiot - podmiot na płaszczyźnie percepcji. Pojęcie owej faktycznej oczywistości, jako pierwszego, metafizycznego warunku, odwołuje bowiem do pojęcia faktu, czyli tego, co istnieje - w przypadku zaś obszaru percepcji (epistemologicznego pola między przedmiotem a podmiotem) pojęcie faktyczności odnosić się będzie raczej do tego, co dane, a nie do samych aktów postrzegania. Kwestia tego, co istnieje i tego, co dane w relacjach percepcyjnych to również metafizyczne problemy, więc wszelkie rozstrzygnięcia tej kwestii mają wagę na pozór wyłącznie epistemologiczną.

programowo odrzuca możliwość wyjaśnienia natury owej wiedzy i jest tylko pewną odmianą minimalizmu poznawczego, a nie sceptycyzmu jako takiego.

Rozwiązania określające bycie danym i co jest tym, co dane, mają przede wszystkim charakter metafizyczny, bo odnoszą się do samej obecności, czyli istnienia danych dla podmiotu. Jakikolwiek rozstrzygnięcia omawiają zatem następujące zagadnienia:

a) czym jest to, co dane?, a więc, jaki jest metafizyczny status tego, co dane;

b) jak ma się to, co dane do samego przedmiotu (o ile rozdzielenie to jest zasadne);

c) jaka jest relacja danych do podmiotowych warunków ich ujmowania.

Spektrum metafizycznego ujęcia problemu percepcji jest bardzo szerokie, ale da się je opisać w kilku uporządkowanych modelach. Są one wielorakie, choćby ze względu na ilość wewnętrznych kłopotów, jakie pojawiają się nieustannie przy formułowaniu danych stanowisk. Historyczno-problemowe ujęcie zagadnienia percepcji wskazuje bowiem nie tylko na ruch kształtowania się relacji między tezami opisującymi akty percepcji, a ich metafizycznymi korelacjami, lecz również ów ruch myślenia uwypukla aporie, które fundują już *stricte* metafizyczny obszar sporów na gruncie tego, co dane. Takie meta-ujęcie zagadnień „metafizyki percepcji” dokonuje zatem spojrzenia z dalszej perspektywy i pozwala ustalić ogólny status „metafizyki percepcji”. Oto zarys podstawowych problemów, jakie się pojawiają w jej ramach:

1. Czy to, co postrzegane pochodzi od samej przedmiotowości, a ta jest więc przyczyną postrzeżeń (1. a.), czy raczej to podmiotowość określa to, co postrzega, a przedmiotem możemy nazwać jedynie rezultaty podmiotowego ustanawiania tego, co percepowane (1. b.)?

2. Jeśli wyżej wymienione stanowisko 1. b. prowadzi do solipizmu³ i nie można mówić o obiektywnej przedmiotowości, to

³ Jak wiadomo, idealizm subiektywny G. Berkeley’ a nie jest ostatecznie „subiektywnym” (z poziomu jednostkowego, indywidualnego „Ja”, które postrzega idee) i nie prowadzi do

nie można stanowiska tego utrzymać nie popadając w sprzeczność w odniesieniu do praktyki codziennych zdarzeń percepcyjnych i „faktycznej oczywistości” percepcji. Jeśli zatem jedynym stanowiskiem, jakie można przyjąć jest stanowisko 1. a., to pojawia się pytanie - czym jest to, co dane i jaki sens ma twierdzenie o realnych i obiektywnych danych w stosunku do przedmiotu?

3. Następne pytanie musi być więc takie: czy w akcje percepcji poznajemy przedmioty w całości, czy jedynie wrażenia (idee, impresje, dane, „wyglądy”)? Mamy tu zatem spór między różnorakimi odmianami idealizmu, fenomenalizmu i realizmu w odniesieniu do wszelkich metafizycznych zasad, określających te stanowiska i tłumaczących percepcję.

4. Czy zatem zakresy wyżej wymienionych stanowisk wykluczają się nawzajem? Czy też można znaleźć wśród nich wspólne obszary, odnoszące się do obiektywnych relacji percepcyjnych, tj. takich, które godzą te stanowiska, stanowią ich syntezę, ale jednocześnie opisują epistemologiczne pole percepcji na tle metafizycznych zasad, warunkujących relacje percepcyjne?

5. Czy sądy spostrzegawcze w odniesieniu do danych i sądy odnoszące się do przedmiotów wskazują na przejście od danych do rzeczy - a więc, czy podział sądów ma swój obiektywny korelat w podziale obszarów swojego obowiązywania⁴, czy też podział ten nie obowiązuje obiektywnie i jest tylko podziałem odno-

solipsyzmu, ze względu na istnienie Ducha, będącego zasadą obiektywnego *bycia* wszelkich idei manifestujących się w umyśle indywidualnego „Ja”.

⁴ Pozytywna odpowiedź na to pytanie jest stanowiskiem realizmu reprezentacjom stycznego, najbardziej rozpowszechnionej postawy teoretycznej w historii zagadnienia percepcji i zgodnej w pewnym stopniu z ustaleniami fizyki. Sprowadza się ona do tezy, iż dane (wrażenia, impresje, „wyglądy”) są jakoś związane z przedmiotami”, są ich (mniej lub bardziej) wiernymi odbiciami, a relacja między przedmiotem a tym, co dane ma charakter kazualny. Formą takiego realizmu jest zarówno stanowisko starożytnych twórców koncepcji odbić, J. Locke’a, amerykańskiego realizmu krytycznego z początku XX wieku, jak i różnorakie teorie danych zmysłowych w analitycznej filozofii percepcji.

szącym się do naszego umysłowego lub (tylko) językowego ujmowania?

6. Czy percepcja zmysłowa jest zatem bezpośrednim, czy pośrednim poznaniem? Czy daje obiektywną wiedzę o przedmiotach, czy tylko o danych? Czy jest może też naznaczona piętnem jakiejś formy subiektywizmu - nawet w łagodnej formie intersubiektywizmu? Pytania te nie tylko odnoszą się do epistemologicznych kategorii wiedzytwórczych - w przypadku problemu percepcji odnoszą się przede wszystkim do kategorii metafizycznych, bo mówią o istnieniu i bytowej strukturze tego, co dane, na tle warunków wynikających z relacji między przedmiotem a daną zmysłową, czy nawet o całościowej przestrzeni relacji percepcyjnych między podmiotem a przedmiotem.

7. Czy zatem percepcja jest procesem aktywnym od strony przedmiotu, a biernym od strony podmiotu? Czy kwestia oddziaływania i bycia danym powoduje więc, iż to, co postrzegane, wpływa pewnymi treściami na odpowiadającą im podmiotową gotowość (zbiór warunków) do ich przyjęcia? Zatem - ponownie - jak treści postrzeżeń mają się do przedmiotów samych, jak i podmiotowych warunków ich przyjmowania?

8. Jeśli dane są odbiciem tego, co realne, to dane świadczą o poznaniu pośrednim, a nie bezpośrednim. W takim razie przedmiot percepcji zmysłowej musi być jednostkowy i być pewną jednością percepowanych cech, bo reprezentuje go jedność jego „wyglądu” - dane są przecież właściwym, reprezentatywnym odbiciem (kopią) przedmiotu. Pozostaje jednak problem realnego istnienia samego przedmiotu wobec realności danych i jak mają się obie realności do siebie - w przypadku tego podziału można nazwać je roboczo: realnością *mocną* w odniesieniu do niewątpliwego „wyglądu” (danych) i realnością *słabą* w odniesieniu do przedmiotów.

9. Gdyby jednak zastosować ten powyższy podział, to inna klasyfikacja - tradycyjne rozróżnienie na jakości pierwotne i

wtórne - nie miałyby sensu. Sensowność jej zastosowania odnosiłaby się bowiem tylko do przekonania, iż to przedmiotowość sama wyposażona jest w realne (pierwotne) cechy, zaś to, co określa się mianem jakości wtórnych, odnosiłoby się do zjawiskowej (przejawiającej ową realność) sfery lub też, że jakości wtórne byłyby wyłącznie subiektywne - zależne od podmiotu i niejako konstytuujące (lub zabarwiające) poznawaną różnorodność określeń tego, co dane. Jednak w tym przypadku radykalnej przemianie uległoby samo rozumienie realności przedmiotu. Odwrotnie do zaproponowanego podziału w pt. 8 - realnością *mocną* byłoby to, co należy do cech pierwotnych (obiektywnych) przedmiotu, zaś *słabą* byłoby to, co jest zbiorem cech subiektywnych. Ostatecznie owa realność *słaba*, jako od-podmiotowa odnosiłaby się do pewnego aspektu przedmiotu - tylko do jego niektórych określeń, nie zaś do niego samego. Podobnie więc do kwestii zarysowanej w pt. 8 należałoby zapytać - jak mają się do siebie obie realności? Na czym zatem polega tożsamość przedmiotu, skoro jest on niejako złożony z dwóch, nakładających się na siebie realności?

10. Wraz z kwestią podwójnej realności pojawić się musi zagadnienie istnienia owych obszarów - lub innymi słowy - na czym polegałoby *bycie* realnością *mocną* i *słabą*? Czy określenia dotyczące pewnej intensywności istnienia odnosiłyby się tylko do sfer danych i ich przedmiotów, czy w równym stopniu odnosiłyby się do treści samych danych zmysłowych? Inaczej pytając, czy wewnątrz obszaru danych nie należałoby również wprowadzić jakiejś klasyfikacji na intensywność istnienia tychże danych? Wrażenia dotykowe (szorstkość, temperatura, miękkość tej kartki papieru) sugerują przecież jakby wyraźniejszy i bezpośredni kontakt z przedmiotem (?), niż np. wrażenia zapachowe - te pierwsze dają zatem jakby mocniejsze świadectwo *bycia* danymi (czy nawet przedmiotem), niż te drugie.

11. Gdyby jednak przyjąć, że przedmioty zmysłowe są *wyłącznie* rezultatem od-podmiotowego zespolenia wyobrażeń, opartym na konstrukcyjnej naturze tegoż podmiotu (bo wyobrażenia te mają swe źródła tylko w danych, będących jedynymi faktami), to nic nie moglibyśmy powiedzieć o istnieniu przedmiotu, zakładanego przez realizm. Stanowisko to, w wersji radykalnej głosiłoby, iż przedmiotowości nie przysługuje *bycie* lub (w wersji umiarkowanej), że przedmiotowość jest tylko niepoznawalna. Krytyczna analiza języka danych zmysłowych⁵ może wskazać na niepoznawalność przedmiotowości, lub wręcz podważyć jej istnienie. W takim razie stanowisko realizmu, zarówno w odniesieniu do teorii danych zmysłowych jak i (tym bardziej) stanowisko fenomenalizmu wywodzące się z tej tezy, musi w dalszej kolejności sprostać temu, co samo głosi: może nie tylko przedmioty, ale same fenomeny są naszymi konstruktami w oparciu o jednostkowe, rozproszone, nieuporządkowane i zawsze inne dane zmysłowe, których źródeł pochodzenia nie da się ustalić w odniesieniu do hipotetycznych przedmiotów. Fenomeny bowiem, jako pewne, ogólne „wyglądy”, mogą być także pewnymi scalonymi w pewną całość obrazami, których jedność wynika z podmiotowej jedności ujmowania, a nie z jedności przedmiotowej, z jakiej rzekomo pochodzą (Kant). Argumentacja powodująca odrzucenie hipotetycznego kontaktu bezpośredniego z przedmiotami, jakie proponuje realizm bezpośredni, posłużyć może także odrzuceniu fe-

⁵ Krytykę języka danych zmysłowych w odniesieniu w zasadzie do wszelkich stanowisk zaproponował J. L. Austin, pokazując w serii wykładów *Sense and Sensibilia* (1962) - polski przekład w: J. L. Austin: *Mówienie i poznawanie*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1993 - iż nie ma powodów by wprowadzać poprzedzającą analizę percepcji założenia o danych i rzeczach, wrażeniach i ich przedmiotach, iluzjach i tym co adekwatne. Dychotomie te prowadzą od realizmu do fenomenalizmu albo (dalej) do subiektywnego idealizmu i są nie do przyjęcia. Sam Austin nie zaproponował własnej koncepcji dotyczącej problemu percepcji, bo musiałby zapewne wpaść w „pułapkę” własnych zastrzeżeń. Otóż jego zdaniem, żaden język w odniesieniu do danych nie spełnia postawionego sobie wymogu, by być niepodważalnym i pewnym.

nomenalizmu. Nie ma bowiem pewności, iż to, co dane, jest takie właśnie samo w sobie, podobnie do braku pewności w odniesieniu do relacji: przedmiot - dana. Same fenomeny (dane, „wyglądy”, obrazy, kopie, idee, czy też impresje) są przecież ujęte jako jedność współwystępujących jakości (szorstkość, temperatura, miękkość tej kartki papieru). Hipotetyczna jedność występowania cech w przedmiocie jako przyczyny jedności występowania cech fenomenów - skoro jest odrzucana przez fenomenalistę, może być (z tego samego powodu) odrzucana przez idealistę w odniesieniu do hipotetycznej jedności cech samego fenomenu. Problem w tym, iż tak radykalnie krytyczne stanowisko nie poradzi sobie z kwestią wręcz fundamentalną - skąd w ogóle mamy jakieś dane?

12. Kłopoty teoretyczne wynikające z wyżej wymienionego toku analizy mogą więc prowadzić do jakiejś wersji idealizmu subiektywnego i w konsekwencji - solipsyzmu, ze względu na indywidualny, prywatny charakter relacji percepcyjnych. Podmiotem postrzegającym jest bowiem zawsze i wyłącznie indywidualne „Ja” - co także jest kolejnym warunkiem wstępnym, jakie należy przyjąć, analizując problemy „metafizyki percepcji”. Stanowisko solipsyzmu - jak wspominałem wyżej - jest nie tylko trudne do utrzymania, bo przeczy mu potoczna praktyka zdarzeń percepcyjnych, lecz przede wszystkim kłócić się będzie niezmiennie z faktyczną oczywistością danych, które między innymi dlatego są faktycznie oczywiste, że nie są naszymi konstruktami, tylko jawią się jako dane w pewien zupełnie niezależny od nas sposób (przykładem może być np. sytuacja, kiedy nagle spotykamy dawno niewidzianego znajomego, o którym nie myśleliśmy w danym momencie i którego nie spodziewaliśmy się w ogóle spotkać - nie ma tu więc podmiotowych intencji do konstytuowania postrzeżeń owego znajomego, występuje natomiast sam fakt owej sytuacji).

13. Naturalność i faktyczna oczywistość z kolei budzić będą zastrzeżenia, ze względu na to, iż przyjęcie tych wzorców ujmowania percepcji prowadzi wprost do realizmu bezpośredniego (zwanego także „naiwnym”), gdzie uznaje się, iż to, co dane w percepcji, jest dokładnym i bezpośrednio danym uobecnieniem samego przedmiotu, a wszelkie koncepcje danych zmysłowych („wyglądów”, odbić, fenomenów, impresji, danych) wydają się być wtedy niepotrzebnym dzieleniem włosa na czworo.

14. Jednakże taka powracająca refleksja nie musi być swoistym dreptaniem w miejscu, lecz może rozpoznawać swoje dokonania i ograniczenia i spróbować określić zsyntetyzowany model „metafizyki percepcji”, której wewnętrznym materiałem poznawczym będą poszczególne odkrycia wypracowanych stanowisk. Jedną z hipotez byłoby więc uznanie, iż „metafizyka percepcji” jest specyficzną metafizyką, bo z szerszej perspektywy analizuje konieczne, metafizyczne ramy, w jakich ustalane są stanowiska dotyczące percepcji i jej przedmiotu. Metafizyka percepcji nie przestaje jednak być jakimś stanowiskiem metafizycznym, bo jej zadaniem jest nie tylko opis zewnętrznych warunków, jakie zawsze towarzyszą stanowiskom w zagadnieniu percepcji. Ten poziom analiz jest bowiem tylko pewną metodologiczną perspektywą, wspomagającą ustalenie głównej kwestii: jakie metafizyczne ramy fundują to, co nam dane i dzięki jakim rozwiązaniom można ukuć stanowisko dotyczące przedmiotu percepcji?

*

Problemy wyżej opisane dotyczą zatem specyficznego ruchu krytycznej analizy: od kłopotów idealizmu subiektywnego, fenomenalizmu, realizmu krytycznego (reprezentacjonistycznego) i jego odmiany w postaci teorii danych, aż do realizmu bezpośredniego (prezentacjonistycznego) i odwrotnie - od różnorodnych wersji realizmu do idealizmu. Historyczne ujęcie zagadnień „metafizyki percepcji”, prowadzone obok *stricte* problemowych, byłoby tropieniem ruchu krytycznej analizy od starożytnej teorii odbić

(Demokryt, Empedokles, stoicy, Epikur⁶) poprzez nowożytne spory o relacje percepcyjne (Hobbes, Locke, Reid, Berkeley, Condillac, Hume, Kant, Hegel⁷), aż do współczesnych dyskusji - głównie na obszarze anglo-amerykańskiego realizmu bezpośredniego (Nunn, Turner, Perry, Holt, Marvin, Pitkin, Montague, Spaulding⁸ oraz Armstrong⁹), amerykańskiej szkoły „realizmu krytycznego” (Strong, Drake, Santayana, Rogers, Lovejoy, Sellars, Pratt¹⁰ oraz Smythies¹¹), brytyjskiej filozofii analitycznej (Moore,

⁶ Pomimo wielu punktów zbieżnych, poszczególne teorie odbić (kopii) w filozofii starożytnej różnią się od siebie w dość znacznym stopniu i już one zawierają niejednokrotnie tezy, wykraczające poza - dominujące wtedy - stanowisko realistyczne i są zapowiedziami swoistego fenomenalizmu (Epikur) czy nawet psychologizmu (stoicy). Realistyczne stanowisko w teorii percepcji określiło późniejszą koncepcję biernego poznania Arystotelesa i na trwale zadomowiło się zarówno w filozofii, jak i metodologii nauk.

⁷ Filozofia nowożytna stanowi rozległy obszar sporów - od realizmu (Locke, Reid) i fenomenalizmu (Hume, Condillac) do idealizmu (Berkeley), od empirycznych podstaw „nowej metafizyki” (Kant) do swoistej metafizologii percepcji (Hegel). Stanowiska te w większym lub mniejszym stopniu skutkowały hipotezami wykraczającymi poza same zagadnienia percepcji, bo odnosiły się do problemów takich jak: przedmiotowość, substancja, byt, istnienie, myślenie, przestrzeń, czas, co świadczy o tym, iż już wtedy filozofia percepcji stanowiła w wyraźny sposób wspólny zbiór zagadnień między metafizyką a epistemologią.

⁸ R. B. Perry, E. B. Holt, W. T. Marvin, W. B. Pitkin, W. P. Montague oraz E. G. Spaulding opublikowali swoje stanowisko w zbiorowej pracy *The New Realism. Cooperative Studies in Philosophy* (1912).

⁹ D. M. Armstrong (ur. 1926) prezentuje współczesne stanowisko *direct realism* (zwanego także realizmem prezentacjonistycznym) i oczywiście jedynie nawiązuje do wymienionych wyżej stanowisk obrońców realizmu bezpośredniego z początku XX wieku.

¹⁰ Wydali oni wspólną pracę *Essays in Critical Realism. A Cooperative Study of the Problem of Knowledge* (1920), będącą głównie polemiką ze stanowiskiem realizmu bezpośredniego, choć i wewnątrz tej grupy zauważalne były spory co do natury danych zmysłowych - G. Santayana, D. Drake, C. A. Strong i K. Rogers uznawali, iż dane są ogólnymi jakościami rzeczy i tylko do pewnego stopnia są „wyglądami” przedmiotów zewnętrznych, z kolei A. Lovejoy, J. B. Pratt i R. W. Sellars uznawali, iż dane nie istnieją realnie poza świadomością, są cechami pola świadomości w organizmie psychofizycznym człowieka i mają tylko pewne odniesienie do rzeczy na zewnątrz. Kłopoty realizmu krytycznego (jako pewnej formy realizmu reprezentacjonistycznego) pokazują, w jaki sposób dochodzi na jego obszarze do swoistego przesunięcia akcentów w kierunku fenomenalizmu, a nawet idealizmu.

Russell, Price, Black, Ayer, White, Austin, Hirst, Quinton, Strawson, Quine¹²), fenomenologii Husserla, fenomenologii percepcji Merleau - Ponty'ego, aż do współczesnych stanowisk na szerokim polu (głównie anglojęzycznej) kognitywistyki¹³.

Swoista dialektyka przechodzenia od problemów i aporii w danych stanowiskach musi skutkować albo sceptycyzmem (a takiowy jest stanowiskiem niemożliwym do utrzymania i sprzecznym z potoczną oczywistością w odniesieniu do tego, co percypowane), albo koniecznością wyboru takiego stanowiska, które sprawia najmniej kłopotów teoretycznych, albo jeszcze inaczej - będzie ujęciem uznającym relacje zmysłowe ze względu na metafizyczne tło, które umożliwia te relacje. Charakterystyka rozwijania się problemów „metafizyki percepcji” wskazuje, iż nasze wszelkie, codzienne postrzeganie i nasza wiedza naukowa oparte są na potocznym uznawaniu w istnieniu. Zatem to, co dane jest (istnieje obiektywnie i realnie), a istnieć oznacza tutaj *być dostępnym świadomości*. Intencjonalność dotyczy zatem tego, co dane (jakiś fenomenów), o ile uznane lub założone jest to jako realnie istniejące, a więc posiadające swoją metafizyczną, „drugą stronę”. Dane zmysłowe są w tym sensie w jakiś sposób obecne, istnieją zawsze w jakimś miejscu i czasie. Występuje więc tutaj przeszerzenna i czasowość danych, jako ich ogólny kontekst, one

¹¹ J. R. Smythies (ur. 1922) nie należał co prawda do grona amerykańskich realistów krytycznych z początku XX wieku ale wpisał się w to stanowisko i głównie toczył spory ze współczesnym mu, odrodzonym stanowiskiem *direct realism* Armstronga - por. J. R. Smythies: *Analysis and Perception*. London 1956.

¹² Brytyjska, analityczna filozofia percepcji to bardzo szerokie spektrum problemów i stanowisk - od realizmu zdroworozsądkowego, teorii danych zmysłowych (odmiennych nieco od stanowiska realizmu reprezentacjonistycznego) aż do - najmniej popularnego - fenomenalizmu. Jednak programowa niechęć do metafizyki i historycznego potraktowania problemu percepcji uniemożliwiło filozofii analitycznej ujęcie relacji percepcyjnych jako przedmiotu metafizycznej analizy, w oparciu o pewne warunki brzegowe tychże relacji.

¹³ Mam tu głównie na myśli stanowiska takich autorów jak: J. R. Searle, G. H. Mead, B. Brewer, J. Campbell, M. Martin, S. Sturgeon, A. Millar, B. Child, czy T. Stoneham.

same nie są obecne bez przestrzenno-czasowego tła, choć ono nie jest już przecież „czymś danym” w sensie danych zmysłowych. Tło przestrzenno-czasowe jest więc warunkiem uobecniania się danych, ich *bycia dostępnym dla świadomości*. Problem bezpośredniego czy pośredniego ujmowania danych wydaje się być więc tutaj punktem docelowym - z niego bowiem wynika wiele tez o statusie danych w stosunku do rzeczy (przedmiotowości) i w stosunku do możliwości ich ujęcia przed podmiot. Ale problem ten jest jeszcze bardziej skomplikowany - jeśli dane są dane bezpośrednio, a więc takie, jakie są same w sobie, bez pośrednictwa innych warunków poznania, to bezpośredniość wiedzy odnosi się tylko do nich. Skoro tak, to problem „pośredniości” wiedzy odnosić się będzie tylko do samych przedmiotów, o ile będą one w ogóle możliwe do poznania, czy też przyjęte w ogóle jako istniejące. Rozpatrzenie tej kwestii w jakikolwiek sposób już z góry ustala, iż stoimy na stanowisku realizmu reprezentacjonistycznego, gdzie to, co dane, występuje w rzeczywistości (a więc obiektywnie) jako istniejąca już struktura, a nasze postrzeganie nie łączy danych zmysłowych w całość, nie współkonstruuje jej - ona sama jest gotowym faktem. Stanowisko to - jak wspomniałem wcześniej - nie jest wolne od aporii i narażone jest na zarzut zakładania, a nie wykazywania, iż jest ono zasadne. Ono bowiem uznaje *a priori*, iż doznawanie danych jest aktem czystym, tj. pozbawionym klasyfikowania, ujmowania w jedności, w stosunkach, porządkach tego, co dane oraz to, że to, co *jest dostępne dla świadomości* reprezentuje coś innego, co istnieje już nie jako *dostępne dla świadomości*, lecz *jakoś* inaczej. Jednak inne stanowiska również zawierają pewne wstępne założenia metafizyczne, które są pewnymi apriorycznymi warunkami, określającymi wszelkie hipotezy dotyczące tego, co dane. W moim przekonaniu wszelkie hipotezy, dotyczące danych zmysłowych, zawsze uwzględniają szersze tło i dopiero dzięki niemu jakakolwiek filozofia percepcji jest możliwa, bo ugruntowana jest ze *względu* na metafizyczne

warunki umożliwiające relacje percepcyjne. Uwzględnienie tego meta-ujęcia pozwoliłoby zbadać dokładniej, z powodu jakich założeń pojawiają się dane aporie w poszczególnych stanowiskach, oraz to, że stanowiska te można ująć w ramy pewnej syntezy, która właśnie z perspektywy meta-poziomu usuwałaby nieporozumienia, jakie *pojawiają się*, kiedy owo metafizyczne tło nie jest zauważane.

Podsumowując - ogólna charakterystyka problemu zmysłowości wobec metafizycznych ustaleń wskazuje, iż zagadnienie zmysłowości i jej szerszych ram jest w pierwszym rzędzie powrotem do filozoficznych źródeł zadziwienia nad tym, co pozornie oczywiste i naturalnie łatwe do zrozumienia. Jest także swoistym odniesieniem do konkretności, a mianowicie do konkretności samych danych zmysłowych, co do statusu których stosuje się pewne założenia metafizyczne, wskazujące na relacyjny status danych względem przedmiotowości. Wszelki namysł nad tym, co ma miejsce wewnątrz obszaru między przedmiotem a podmiotem, jest fenomenologicznym i analitycznym jednocześnie opisem tego, co dane wraz z opisem relacji: dane zmysłowe ↔ przedmiot i dane zmysłowe ↔ podmiot. Innymi słowy, problem zmysłowych postrzeżeń wskazuje na konieczność założenia refleksyjnych kategorii: *istnienia*, podmiotu, przedmiotu - albowiem dane są zawsze ujmowane *już* w tych kategoriach. Obszar między podmiotem a przedmiotem zakłada także przestrzenno-czasowy wymiar ujęcia tego, co dane - współwystępowanie danych, ich następstwo lub równoczesność wynikałyby z ustalenia natury czasowego wymiaru, w jakim dane funkcjonują. Następne kategorie - realność, jedność, tożsamość będą z kolei ściśle związane z kategorią przestrzeni. Jednak pojęcia realności, tożsamości czy jedności - jak wspomniałem wyżej - odnoszą się nie tylko do przedmiotowości, ale odnoszą się w równym stopniu do całości percypowanego fenomenu, czy też do jedności ujmowanych danych. Innymi słowy, przestrzenno-czasowe ramy oraz kwestie

istnienia, realności i tożsamości nie odnoszą się tylko do przedmiotu, ale również do pewnej jedności i realności *bycia* samych danych. Konkretnie treści danych występują również wraz z całym metafizycznym kontekstem, jaki wydaje się przysługiwać wyłącznie przedmiotowi. Problemem jest więc stała obecność metafizycznych ram, które ujawniają się na różnych poziomach analizy doświadczenia zmysłowego i wszelakich relacji, konstytuujących owe doświadczenie. Dostrzeżenie tych ram będzie - być może - odpowiedzią na pytanie dlaczego metafizyka jest nie tylko dziedziną specyficznego myślenia, nie tylko naturalną skłonnością człowieka, lecz przede wszystkim zasadą pewnej sytuacji człowieka wobec świata, na podstawowym, zmysłowym poziomie.

Summary

"Perception and its object. An issue of metaphysics of perception."
This article treats of an issue of so called "the metaphysics of perception" as a specific sphere where well-known standpoints on the issue of a sense perception seem to be rooted into a wider context of metaphysical presuppositions. The text is an epitome of a few aporias which appear when we do not notice a metaphysical background which constitutes our subject - object relation in sense perception.

Key words: perception, metaphysics, subject, object.

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

MELIORYZM CONTRA PEJORYZM

1. Dwa stanowiska. Polemika prof. Mariana Przełęckiego („EF” 44/2007) z moim poglądem na motywację etyczną daje okazję do paru rozwinąć i wyjaśnić. Najogólniej biorąc, ujawnia się w niej różnica zapatrywań na naturę ludzką, jaka zachodzi między „meliorystą” a „pejorystą”. Inne różnice są drugorzędne lub wtórne. Przez melioryzm rozumiem przeświadczenie, że nikt świadomie nie dąży do złego: wszyscy dążą stale *in meliora*, „ku lepszemu”. Pejoryzm jest negacją melioryzmu: nie wszyscy tak dążą, bo niektórzy dążą świadomie *in peiora*, „ku gorszemu”.

Według pejorysty, melioryzm jest po prostu błędem. Sami melioryści - choć może nie Przełęcki - mają go jednak za wart głoszenia niezależnie od jego wartości logicznej, „dla dobra człowieka”. Warto ludziom wmawiać, że są lepsi niż naprawdę, bo to ich „podciąga”: bez takich wmówień byliby jeszcze gorsi.

Melioryzm stanowi pewną wiarę - „wiarę w człowieka”. Sam określa się chętnie mianem „laickiego humanizmu”; i ma to nawet za tytuł do chwały. Pejorysta zaś to wiary tej niedowiarek. Ma ją za nowe bałwochwalstwo, które w „człowieku” znalazło sobie wreszcie nowego Baala. Dla pejorysty, jak dla Hegla, „religia zaczyna się z świadomością, że jest coś wyższego niż człowiek”. (*Philosophie der Geschichte*, Berlin 1840, s. 116.) Przełęcki deklaruje swoją meliorystyczną wiarę wprost, pisząc, iż jego postawa „pozwala mu uwierzyć, że każdy 'normalny' człowiek ma sumienie”. Pejorysta w to właśnie wątpi, „podciąganie człowieka” ma za mrzonkę. (Szczególny przykład „podciągania” to tzw. resocjalizacja przestępców.)

2. Ocena czy opis. Zaraz na wstępie polemika rozmija się dość znacznie ze swoim obiektem. Przyjmuje bowiem, że „głównym przedmiotem analizy” jest u mnie „moralna ocena sprawcy”. Tymczasem nie

o ocenę ludzkich zachowań mi chodzi, lecz jedynie o ich dynamikę - o siły duchowe hedoniki i obowiązku, które powodują tymi zachowaniami ku dobru i złu. W polemice punkt widzenia jest moralizatorski, jeżeli przez „moralizatorstwo” rozumieć wydawanie ocen moralnych *in abstracto*. Mój natomiast jest antropologiczny: nastawiony wyłącznie na opis natury ludzkiej w tym przedziale jej funkcjonowania, w którym nie jest ono obojętne moralnie.

Oboczne zogniskowanie polemiki ma swą przyczynę. Jest nią milcząco założona dychotomia pozytywistyczna: filozofia może być bądź nauką, bądź moralistyką - *tertium non datur*. Dlatego mówi się dalej z przekąsem o „tzw. antropologii filozoficznej”. Czemu „tak zwanej”? Bo stanowi wykluczone *tertium*, nie aspirując do naukowości, ani nie uprawiając morałów, pozwala sobie coś o człowieku twierdzić. Jakimże prawem - zapyta pozytywista. Prawem filozofii, która jego założenie odrzuca.

Pozytywizm to scjentyzm plus melioryzm: kult „nauki” sprzężony z wiarą „w człowieka”. W imię owego kultu kwestionuje się antropologię, w imię tej wiary wysuwa antropologię własną, meliorystyczną. Niezbyt to konsekwentne, ale pozytywizm zawsze taki był - mało spójny, a ekspansywny. (W sprawie ideologicznych aspektów scjentyzmu patrz J. Skarbek: *Scjentyzm*, w naszej książce *Trzy nurty*, 2006.)

3. Rozpoznawanie wartości. Wartości rozpoznaje się dwustopniowo: najpierw intelektualnie przez rozum praktyczny, dalej emocjonalnie przez charakter. Przelęcki to kwestionuje, pisząc:

To, co mówi nam „rozum praktyczny”, nie jest czystym stwierdzeniem; jest stwierdzeniem zabarwionym uczuciowo. (...) Toteż sama ocena etyczna staje się motywem dążenia. Zbyteczne staje się więc - postulowane przez Wolniewicza - pośrednictwo „charakteru”, (to zaś) upraszcza znacznie jego schemat motywacji etycznej.

Przyznaje jednak lojalnie, że uproszczenie takie rodzi pewne trudności:

Największą trudność wydają się sprawiać pewne przypadki postępowania moralnie złego. Wolniewicz tłumaczy je odwołując się do swo-

jej koncepcji charakteru: człowiekowi o złym charakterze przyjemnie czynić zło.

Tłumaczenie takie jest nie do przyjęcia (...). Świadomość, iż powinienem dążyć do *p*, jest ze względu na emocjonalny charakter swojej treści nierozzerwalnie związana z pozytywną emocją moralną: przyjemnością, jaką budzi we mnie myśl o dążeniu do *p*. Żadne właściwość mojego charakteru tego zmienić nie mogą (...).

Ale - zastanawia się dalej meliorysta - „jak wyjaśnić tak częste przypadki dążenia do stanu rzeczy, który jest niewątpliwie zły”? Widzi tutaj dwie ewentualności. Pierwsza to „złudzenia uczuciowe”: komuś wydaje się dobre moralnie, co w istocie jest moralnie złe. Pomylił się po prostu uczuciowo - jak w dodawaniu, albo w miłości. Takie pomyłki nie tłumaczą jednak „faktu dążenia do czynów trafnie ocenianych przez podmiot jako moralnie złe”. Zostaje wtedy ewentualność druga, którą stanowi

rezultat konfliktu między dążeniem do dobra cudzego i dążeniem do dobra własnego. Byłaby to sytuacja, w której „interes przeważa nad powinnością”. Ów „interes” (...) rozumiany tu w sposób dostatecznie szeroki.

Nie będziemy się zagłębiać w rozległe kwestie teoretyczne, jakie każda z tych ewentualności rodzi. Odwołajmy się lepiej do empirii, sercu pozytywisty tak miłej. Było to ze dwadzieścia lat temu, ale zapamiętałem dobrze. Prasa codzienna doniosła wtedy o zatrzymaniu dwóch młodzieńców, gdzieś pod Warszawą, którzy zabawiali się w taki oto sposób: chwyтали koty, obezwładniali je wpychając do gumowego buta tak, by wystawała tylko głowa, a następnie wyrrywali im kombinerkami zęb po zębie, zaśmiewając się do rozpuku z ich przeraźliwych miauczeń podczas wyrywania i obłąkańczych podrygów po wyrzuceniu z buta.

Do której z obu ewentualności zaliczyłby meliorysta *casus* owych obiecujących młodzieńców? Czy ulegli oni „złudzeniu uczuciowemu”, że robią tymi kombinerkami coś dobrego; a jeżeli tak, to co właściwie? Czy może realizowali tylko jakiś swój „interes”, który przeważał nad litością dla tych biednych stworzeń; a jeżeli tak, to na czym dokładnie

interes ich miałby w tym wypadku polegać? Jak szeroko musiałby ów „interes” być rozumiany, by przeważał nad świadomością potwornej męki, jaką zadają swym ofiarom? A może nie mieli świadomości tej męki i ulegali złudzeniu, że to kota nie boli?

Na żadne z tych pytań meliorysta nie ma rozsądnej odpowiedzi. A pejorysta ma na wszystkie: żadnego „złudzenia uczuciowego” ani jakiegokolwiek innego nie było; „interes” zaś polegał na czysto diabelskiej radości z czynionego zła, jakim jest zadawanie cierpienia dla uciechy. Bywają takie charaktery. Na ten ponury fakt meliorysta woli nie patrzeć - przez delikatność.

Elzenberg, meliorysta bardzo umiarkowany, zapytywał pod koniec życia sam siebie, czy czasem nie myśli tak, jak Burne-Jones malował. (Patrz jego *Kłopot*, 1.VIII. 1960.) Inni meliorysty mogliby zadać sobie podobne pytanie.

4. Podstawa etyki. W naszym ujęciu podstawą etyki jest sumienie; a jego z kolei podstawą jest charakter. Meliorysta odrzuca jedno i drugie, utożsamiając - jak Kant - sumienie z rozumem praktycznym. Pozwala mu to zachować wiarę w przyrodzoną dobroć człowieka: w to, że „każdy 'normalny' człowiek ma sumienie”.

A co z „anormalnymi”? Bo mowa nie o zwykłych wariatach, lecz o osobnikach anormalnych jakoś „moralnie” - jak zresztą wskazuje użyty przez meliorystę cudzysłów. Jednakże taka anormalność „moralna” staje się już tylko innym, pseudomedycznym określeniem na brak sumienia. To zaś czyni tezę meliorysty zbyt już rozciągliwą do dyskusji.

5. Stałość charakteru Podzielam zdanie Schopenhauera, że charakter człowieka jest wrodzony i niezmienny. Meliorysta deklaruje zdanie inne. Nie negując tamtego wprost, uchyla je jako metodologicznie słabo uzasadnione i dlatego nie warte nawet sporu. Píše:

Wydawałoby się, że mamy tu do czynienia z pewnymi ogólnymi twierdzeniami empirycznymi, które tylko nauka empiryczna mogłaby potwierdzić lub obalić. Jednak autor głosi je opierając się /przy tym/, jak się można domyślać, wyłącznie na obserwacjach potocznych i na własnym doświadczeniu wewnętrznym.

Sądzi, że równie dobrze można „wysunąć hipotezę przeciwną, iż charakter jest czymś w pewnym przynajmniej stopniu nabytym i dopuszczającym zmiany”. A skoro tak, to „niecelowe wydaje się spieranie o to, kto ma w tej sprawie rację”.

Czyżby? Przecież to samo można rzec o każdym bodaj sporze filozoficznym, jeżeli tylko dotyka rzeczywistości, a nie obraca się jedynie w sferze pojęć i słów. Odzywa się tu znowu duch pozytywizmu: filozofię najlepiej wygaście i zdajcie się na „naukę empiryczną”; sami zajmijcie się ewentualnie moralistyką, albo np. „historią idei”. (Ajdukiewicz: „Historia filozofii to historia ludzkiej głupoty”).

Stanowisko meliorysty nasuwa wiele uwag i obiekcji. Trudno je tu wyłożyć systematycznie, poprzestańmy na paru luźnych refleksjach. Na początek odnotujmy, że melioryzm, połączony z wiarą w zmienność charakterów, jest melioryzmem do kwadratu: wiarą w stały postęp moralny ludzkości. Skoro bowiem człowiek dąży stale do lepszego, a przy tym widzi, że może sam się zmieniać, to będzie się zmieniał, i to stale na lepsze. Sam więc będzie coraz lepszy, i to w rosnącym tempie, gdyż działa tutaj dodatnie sprzężenie zwrotne: im lepszy się staje, tym silniej do lepszego dąży - i na odwrót. A kresu tych samoulepszeń moralnych nie widać, *eritis sicut dii*.

6. Rozpoznawanie charakteru. Meliorystyczny krytyk domniemywa, że przekonanie o stałości charakteru opieramy „wyłącznie na obserwacjach potocznych i na własnym doświadczeniu wewnętrznym”. Bynajmniej! Doświadczenie wewnętrzne nie ma tu w ogóle nic do rzeczy, gdyż żadnego wglądu w charakter nie daje. Wgląd taki daje tylko doświadczenie zewnętrzne: tylko z niego dowiadujemy się, przy pewnej dozie autokrytycyzmu, jaki mamy charakter. Doświadczenie wewnętrzne pokazuje jedynie nasze pragnienia i chęci, a te dla oszacowania naszego charakteru - czyli dla prognozy, jak się w przypadku serio rzeczywiście zachowamy - są całkiem niemiarodajne. Charakter określa się ściśle behawiorystycznie, introspekcja tu na nic. Taki jesteś, jak faktycznie postępujesz, a nie jak sam sobie wyobrażasz, jaki jesteś. W tych wyobrażeniach możesz nawet mieć czasem rację - choć raczej nieczęsto, gdy dotyczą sytuacji dotąd przez Ciebie w życiu nie wypróbowanych. Ale nie są one żadnym wskaźnikiem, ani - tym mniej - kryterium. Kry-

terium Twojego charakteru stanowi tylko Twoje zachowanie; a mojego moje.

Wyjaśnia się tu przy okazji moralna przygana wobec pejorysty, że trzeba oceniać nie sprawców, lecz ich czyny. Dla pejorysty jest to rozróżnienie mało istotne. Czyn jest przejawem charakteru, *operari sequitur esse*. Oceniając przejaw, oceniam zarazem jego źródło, którego natura się w tamtym pokazała: dobrze czynią dobrzy ludzie, a źle czynią ludzie źli.

Wszystko oczywiście w granicach rozsądku: ocen nie należy przenosić z czynu na sprawcę zbyt pochopnie. Zależy to bowiem od rodzaju czynu. Są czyny, w których charakter ujawnia się natychmiast, od jednego razu. Nazywam je „diagnostycznymi” dla charakteru danego człowieka. Takim czynem diagnostycznym były np. zabawy owych dwu młodzieńców: pokazały wystarczająco, kim oni są, i że niczego dobrego spodziewać się po nich nie należy. Przeważnie jednak opieramy się na kumulatywnym efekcie regularnego powtarzania się pewnych czynów u danego osobnika. Kto raz coś ukradł, nie musi być złodziejem, ale kto kradł wielekroć, ten nim jest - z definicji.

7. Baza metodologiczna. Polemika budzi sprzeciw nie tyle nawet swoją meliorystyczną antropologią, ile swą scjentystyczną metodologią. Według niej, tezy antropologii filozoficznej oparte są - gdy pominąć „doświadczenie wewnętrzne” - „wyłącznie na obserwacjach potocznych”. Z kontekstu widać przy tym, że ta ich „potoczność” ma je dyskredytować poznawczo, dyskwalifikując tym samym również oparte na nich tezy. Nie rozumiem dlaczego.

Nazwijmy „bazą metodologiczną” czyjejs tezy ogół racji, jakie ów ktoś - jej „proponent” - potrafi wskazać, i które faktycznie jakoś za nią przemawiają, choć może nie konkluzywnie. (Związek logiczny tezy z bazą może być wąty, albo sama baza - wątpliwą.) Otóż w polemice najpierw obcina się bazę metodologiczną pejorysty do „obserwacji potocznych”, jakby żadna inna nie była do pomyślenia; a następnie sugeruje się zaraz w przydawce, że takie „obserwacje” to żadna baza. Efekt retoryczny jest ten, że tezą o tak marnej bazie można się nie przejmować; i polemika to rzeczywiście dyskuntuje. Zacznijmy od przydawki.

Obserwacje, które w polemice dyskwalifikuje się metodologicznie jako „potoczne” - w odróżnieniu zapewne od „naukowych” - stanowią główne źródło naszego doświadczenia życiowego, od odruchów warunkowych poczynając. („Doświadczenie życiowe” definiowałbym wręcz jako osad myślowy strącający się z ogółu naszych obserwacji potocznych.) Cały zręb naszej wiedzy o świecie pochodzi z obserwacji potocznych prowadzonych od kołyski - jak ta, że ogień parzy, a lód ziębi, albo że wysiłek męczy, a ludzie bywają niebezpieczni; i bezlik podobnych. Nasza na obserwacjach potocznych oparta wiedza potoczna pozwala nam orientować się w realiach życia i adaptować do jego niewzruszonych reguł; na tyle przy tym skutecznie, że w tych twardych realiach jesteśmy w stanie przeżyć. Obserwacja, która umożliwia organizmowi przeżycie, przeszła surowy test metodologiczny swej wiarygodności. Co tu lekceważyć?¹.

Bazą metodologiczną dla tezy pejorysty nie są zresztą jedynie jego własne obserwacje potoczne, lecz również obserwacje cudze. Czemu zamykamy drzwi na klucz, choć nikt nas nie okradł? Bo innych okradli, a obserwacja potoczna znowu nauczyła nas, że co przydarzyło się sąsiadom, to może się przydarzyć i nam.

W każdym razie owe „obserwacje potoczne” mają większą wartość poznawczą niż pozorowane „badania empiryczne” rozmaitych „psychologii społecznych” czy „psychologii osobowości”. W dodatku „badania” te przesiąknięte są na wskroś melioryzmem, więc silnie tendencyjne. Pozytywista gotów je traktować z rewerencją jako „naukowe”. Ale dla czego „naukowe”, po czym to poznaje? To, że gnieźdzą się na uniwersytetach, żadnej gwarancji ich naukowości nie stanowi; tzw. parapsychologia też się tam gnieździ. Racjonalna antropologia, nawet oparta

¹ Tak sądził też H. Steinhaus, mówiąc o „indukcji naturalnej” (patrz zbiór jego artykułów *Między duchem a materią pośredniczy matematyka*. Warszawa-Wrocław 2000, s. 70/71): „Gdyby liczba prób wymaganych przez organizm do utrwalenia reakcji była inna niż ta, której wymaga interes gatunku, gatunek przestałby istnieć, bo indywidua ginęłyby (...) z powodu zbyt dużego niedowierzania doświadczeniu, gdyby n potrzebne mechanizmowi utrwalającemu («pamięci») było zbyt duże; ale ginęłyby także i te, które uczyłyby się zbyt szybko, utrwalając odruchy już przy małych n - pochwopenność (...) byłaby ich zgubą. Fakt, że gatunek istnieje, jest biologicznym dowodem ustalenia właściwego n indukcyjnego”.

tylko na obserwacjach potocznych, jest odtrutką zdrowego rozsądku na kwitnące dziś pseudonaukowe szarlatanstwo.

8. Baza pejoryzmu. Baza pejoryzmu jest szersza niż to, co bierze się pod uwagę w polemice. Najważniejsza jest jego spójność, i to podwójna. Pejoryzm kreśli wizerunek natury ludzkiej nieprzyjemny, ale spójny wewnętrznie jako konstrukcja myślowa, a zarazem spójny zewnętrznie przez brak kolizji z czymkolwiek, co o zachowaniach ludzkich skądinąd wiadomo. Pejoryzm dobrze się mieści w dziejowym doświadczeniu ludzkości. Pokrywa się też z wielką nauką chrześcijańską o grzechu pierworodnym, czyli o przyrodzonym skażeniu natury ludzkiej skłonnością do zła - co melioryzm właśnie neguje. (W tej sprawie patrz np. Jonathan Edwards: *Original Sin*, 1758; albo odesłanie tam w naszej *Filozofii i wartości II*, 1998, s. 363.) Jako antropologia, pejoryzm z żadnymi faktami nie koliduje, a tłumaczy fakty meliorystycznie mało zrozumiałe. Odwrotna sytuacja nie zachodzi. Czy są to zatem stanowiska metodologicznie równorzędne? Chyba nie.

Meliorysta zdaje się brać pejoryście za złe, że wygłasza on tezy „które tylko nauka empiryczna mogłaby w sposób wiarygodny potwierdzić lub obalić”. Znaczy to pewnie, że filozofia nie powinna się wypowiadać, gdzie bardziej powołani są inni. Ograniczenie takie odrzucamy *a limine*, gdyż bliższe jest urzędniczemu dzieleniu kompetencji niż duchowi naukowego badania. W nauce nie ma uprawnień, są tylko racje.

Tezy nasze stanowią zawiązek pewnej - *sit venia verbo* - teorii antropologicznej. Meliorysta domaga się jej empirycznej rozstrzygalności - i to zaraz, już w samym zawiązku. Żądanie takie jest wygórowane. Teorie stają się empirycznie rozstrzygalne zwykle dopiero po ich dalekiej rozbudowie, rzadko na wstępie - jeżeli kiedykolwiek. Wysłanie z nich wniosków empirycznie diakrytycznych względem teorii konkurencyjnych jest odległym celem dociekań, nie ich warunkiem wstępnym. Na początek starczy owa podwójna spójność.

Racjonalna antropologia filozoficzna - w odróżnieniu od irracjonalnej, tej rodem z Freuda czy Heideggera - liczy się oczywiście z ustaleniami nauk przyrodniczych, jak choćby w myśli Lema lub Poppera. (Patrz np. Popper: *Świat skłonności*. Kraków 1996, fragment o ewolucyjnej teorii wiedzy.) Dotyczy to zwłaszcza nowoczesnej biologii, z któ-

rej ustaleń widać coraz wyraźniej, jak silnie jesteśmy w całej naszej konstytucji fizycznej i duchowej zdeterminowani genetycznie; o wiele silniej niż do niedawna sądzono. Dlatego rozważaną opozycję stanowisk można w zaostreniu ująć tak: meliorysta wierzy w perswazję, pejorysta wierzy w geny.

Geny zwracają nas ku dobru lub złu. A czy z perswazją jest inaczej? Meliorysta mniema zapewne, że jego wiara w moc perswazji jest „ludziom przyjazna”. Skąd jednak ufność, że będzie to perswazja ku dobru, a nie ku złu? Tylko z wiary w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej, zwróconej jakoby zawsze ku lepszemu, więc także w perswazji. Pejorysta tej prostodusznej wiary nie podziela. Wraz z Lemem uznaje groźną prawdę, że „zło jest bardziej plenne niż dobro” - wszędzie, także w perswazji.

Tak więc trzecim składnikiem metodologicznej bazy pejoryzmu - obok obserwacji potocznej i podwójnej spójności - są ustalenia genetyki. Jeden z punktów styku z nią wskażemy w następnym paragrafie.

9. Argument JJ. Według pejorysty, charakter jest wrodzony. Jako zespół dyspozycji moralnych bądź antymoralnych jest od chwili poczęcia założony w genotypie; w fenotypie tylko się stopniowo odsłania czynami. Meliorysty sądzą inaczej. Ich zdaniem - jak widzieliśmy - „charakter jest czymś przynajmniej w pewnym stopniu nabytym i dopuszczającym zmiany”. (Zauważmy, że skoro „przynajmniej w pewnym stopniu”, to może i „całkowicie”; tę kwestię pozostawia się tam otwartą.) Meliorysta wierzy w plastyczność natury ludzkiej, pejorysta nie.

Przeciw wrodzoności charakteru meliorysty wysuwają pewien argument przyrodniczy, który zdaje się im nieodparty. Jest to słynny „argument JJ” - argument z bliźniąt jednojajowych - stosowany także do innych składników osobowości, np. do inteligencji. (Patrz Jan Strelau: *O inteligencji człowieka*, 1987, s. 170-173.) Przebiega on jak następuje.

Wiadomo, że bliźnięta JJ wykazują różnice charakterologiczne. (Przykładem mogą być choćby bracia Kaczyńscy.) Tak więc w fenotypie ich osobowości nie są identyczne. Powstały jednak z jednej zygoty (= zapłodnionego jaja), muszą zatem mieć identyczny genotyp: ten sam, który miała zygota, i który przekazała im dzieląc się na dwa blastomery: na swe dwie genotypowo identyczne kopie.

Z drugiej strony jest jasne, że wszystko, co w fenotypie wrodzone, wyznaczone jest genotypem. Wszelkie zatem wrodzone różnice w fenotypach oznaczają różnice w genotypie. Gdyby więc owe różnice charakterologiczne bliźniąt JJ były wrodzone, to odpowiadałyby im jakieś różnice w genotypach. Jednakże według tego, co powiedziane w poprzednim akapicie, żadnych różnic w ich genotypach być nie może. Stąd wniosek: różnice charakterologiczne u bliźniąt JJ nie mogą być wrodzone. Znaczy to, że wbrew zdaniu pejorysty, pewne przynajmniej rysy charakteru są nabyte.

Niektórzy sądzą, że w ten sposób teza pejorysty została definitywnie obalona, łącznym werdyktem psychologii i genetyki. Sądzą niesłusznie, bo argument JJ - formalnie poprawny - zawiera błąd materialny. Jedna przesłanka jest tam fałszywa: potomne blastomery, choć są z tej samej zygoty, nie muszą bynajmniej być w genotypie identyczne.

Podział komórki na dwie, jak ona sama diploidalne (czyli o podwójnym komplecie chromosomów), zwie się *m i t o z* ą. (Po grecku *mitos* to „włókno”: więc „rozwłóknieniem”.) Nazwijmy „mitozą doskonałą” tę, która daje komórki w swym genotypie rzeczywiście identyczne: części DNA, które go tworzą, są w obu chemicznie jednakowe. Argument JJ zakłada milcząco, że mitoza, która dała początek bliźniątom JJ - tzn. po której blastomery potomne rozdzieliły się na dwa odrębne organizmy - była mitozą doskonałą. Tymczasem wcale tak nie musi być; co więcej, przypuszcza się nawet, że tak być nie może.

Gdy mitoza, przekształcająca zygotę Z w parę blastomerów B_1 i B_2 , jest doskonała, wtedy genotypy G ich wszystkich są równe: $G(B_1) = G(Z) = G(B_2)$. Ale może być niedoskonała: pewne geny mogą podczas niej ulec mutacji. Wtedy któryś z potomnych blastomerów różni się nieco genotypem od macierzystej zygoty, a także od swojego bliźniaka: $G(B_1) \neq G(Z) = G(B_2)$. Bliźnięta JJ, które z nich powstaną, nie będą zatem genotypowo identyczne: jedno będzie mutantem drugiego. (Ściślej: będzie mutantem zygoty, z którą drugie jest genotypowo identyczne.)

Różnice genotypowe u bliźniąt JJ są nie tylko możliwe, lecz i prawdopodobne. Najczęściej bowiem geny mutują właśnie przy mitozie. W świetnym kompendium biologicznym prof. Grębeckiego czytamy: „Mutacje genowe (...) następują zwykle w trakcie podwajania genów,

czyli gdy zachodzi kopiowanie właściwych odcinków cząsteczek DNA) (Andrzej Grębecki: *Ogólne zasady biologii*, 1966, V wyd. 1979, s. 131). Wiadomo zatem, że bliźnięta JJ różnić się genotypem mogą; a przypuszcza się, że nawet muszą. (Pisał o tym przed dwoma laty miesięcznik „New Scientist”).

Chodzi o wzgląd następujący. Przypuśćmy, że owa pierwsza mitoza, w której dana zygota Z przeistoczyła się w parę blastomerów tworzących jeden organizm (B_1 , B_2), była niedoskonała. Jeden z nich jest zatem zmutowany - albo nawet oba, ale wtedy byłoby całkiem nieprawdopodobne, żeby jednakowo - więc mamy: $G(B_1) \neq G(B_2)$. Gdyby teraz do rozejścia się owej pary na dwa odrębne organizmy (B_1 i B_2) miało nie dojść, to powstałaby chimera - i to maksymalna, czyli taka, w której połowa organizmu różniłaby się genotypem od drugiej. (W biologii „chimerą” zwie się „organizm zbudowany z komórek różniących się od siebie składem genetycznym”). Stwór tak wysoce chimeryczny byłby zapewne niezdolny do życia. Dlatego przypuszcza się, że jest jakiś mechanizm biologiczny, którym natura broni się przed wydawaniem na świat takich kompletnych chimer, rozdzielając je zawczasu na odrębne organizmy o genotypach już jednorodnych.

Hipoteza rozdzielającego mechanizmu antychimerycznego jest przekonująca. Gdyby się potwierdziła, to różnice w genotypie u bliźniąt JJ byłyby warunkiem ich powstawania. Musiałyby więc one różnić się genotypem z samej konstrukcji. Identyczne w genotypie byłyby tylko sztucznie wytwarzane „klony”.

10. Kres dyskusji. W ostatniej instancji spór meliorysty z pejorystą dotyczy nie teorii, lecz faktów. Pogląd Ajdukiewicza i Przełęckiego na motywację etyczną różni się od pejorystycznego głównie przez to, że tu i tam bierze się za *explanandum* - za sprawę do teoretycznego wyjaśnienia - inny zakres zjawisk.

Dla meliorysty wszelki występki tłumaczy się, jak to stwierdza wprost, jednym z dwojga: bądź „złudzeniem uczuciowym”, które sprawia, że „jako moralnie dobre możemy oceniać czyny w istocie moralnie złe”; bądź taką sytuacją życiową podmiotu, w której „interes przeważa nad powinnością”. Tak więc charaktery mamy wszyscy dobre, tylko umysły omylne, a wolę słabą (choć też zwróconą zawsze w dobrą

stronę). Tak według meliorysty wyglądają fakty, a to mu, jak podkreśla, „upraszcza znacznie” schemat motywacji etycznej w porównaniu z naszym.

Naszym zdaniem, meliorysta uzyskuje prostotę swego schematu dzięki temu, że nie dość dokładnie przygląda się faktom i ludziom. („Czuł Tadeusz, jak jest niepotrzebnie rzecz piękną nazbyt ściśle zwać”.). Ze stosownie przyciętego pola widzenia - przycinanego przezeń nie świadomie, lecz całą jego formacją duchową - wypadają meliorystyce te zachowania ludzkie, które wskazują, że istnieje w świecie zła wola i zła radość; i że tak właśnie są one najbardziej adekwatnie opisywalne. Określam je łącznie jako „epifanię diabła”. To właśnie konieczność uwzględnienia w obrazie człowieka tych epifanii komplikuje nam schemat motywacji etycznych, który my też wolelibyśmy mieć prostszym. Zmusza w szczególności, by sumienie rozszczepić w schemacie na rozum praktyczny i charakter. (Albo w terminologii prof. Schradego: „osobowość aksjologiczną” na „świadomość aksjologiczną” (= świadomość, że coś jest powinno) i „intencję aksjologiczną” (= chęć, żeby to czynić).) Tymczasem, według Ajdukiewicza i Przełęckiego, świadomość owa automatycznie pociąga intencję: „określone uczucie związane jest nierozdzielnie w określonej chęcią (...) sama ocena etyczna staje się motywem dążenia”, pisze Przełęcki.)

Ale czy takie epifanie zła rzeczywiście istnieją? To jest właśnie jądro sporu, reszta to kwestie pochodne. Jako przykład wskazaliśmy już zabawy owych dwu młodzieńców. Nie trzeba jednak nawet uciekać się do przykładów tak drastycznych. Są liczne mikro-epifanie, które pokazują to samo, jak chociażby tzw. „graffiti”. Psycholodzy jak zwykle bredzą tu meliorystycznie, że rodzi je „potrzeba ekspresji”. Owszem, ale czego są one ekspresją? Są ekspresją rdzennego zła: złej radości, że zbrukało się i zapaskudziło coś czystego.

Tę samą złą radość, co bije z owych „graffiti”, odnajdujemy również gdzie indziej, już w postaci makro; np. opisaną u Dostojewskiego w jego *Notatkach z podziemia*. Jak wiadomo, opowieść ta składa się z dwu całkiem różnych części: pierwsza nosi tytuł *Podziemie*, druga tytuł *Z powodu mokrego śniegu*. W pierwszej narrator dywaguje gadatliwie a niejasno i ogólnikami o tym, jakim to złym jest człowiekiem; zniecierpli-

wionemu czytelnikowi trudno zrozumieć, o co dokładnie mu chodzi. Dopiero na koniec dowiadujemy się, że do tych dywagacji pobudziło narratora wspomnienie pewnego wydarzenia, jakie nasunęło mu się z powodu padającego właśnie przed jego oknem mokrego śniegu. W części drugiej wydarzenie to szczegółowo opowiada - a czytelnik zaczyna rozumieć, co znaczyła tamta niby tylko rezonerska część pierwsza.

Wszelką epifanię zła można, jako zjawisko, tak czy inaczej zanegować. Uprości to walenie teorii etycznej motywacji. Taka negacja zdaje się nam jednak w antropologii podobna do negowania w fizyce efektu, jaki pokazuje się np. w doświadczeniu Michelsona-Morleya. To też uprościłoby znacznie teorię ruchu, czyniąc jej relatywistyczne komplikacje zbędnymi. Ale co to za zysk?

„Oj dana, dana - nie ma szatana”, śpiewano ongiś meliorystycznie. Ale on jest, i nie potrzeba go szukać daleko. Tutaj dyskusja z meliorystą trafia na swój kres.

11. Mistycyzm i tychizm. Wychodząc teraz poza polemikę, i nie pijąc już dalej do jej Autora, wyrażmy na jej kanwie pewną refleksję ogólną. Jak wszystko, co między ludźmi rdzennie różne w poglądzie na świat i życie, opozycja melioryzmu i pejoryzmu wyrasta z samego dna osobowości i charakterów. Polega na inaczej skierowanym ciężeniu duchowym. To to ciężenie określa, jak myślimy i co cenimy, a zwłaszcza - czego naprawdę chcemy. Nie my je określamy, tylko ono nas. Opozycja ta zdaje się przy tym pozostawać w pewnym związku z inną, trochę podobną, którą nakreślił kiedyś Elzenberg, ten mistrz kwestii subtelnych. Pod datą 23.VIII. 1953 notował:

Mądrość przeciw mistycyzmowi: w czym, wśród licznych podobieństw i różnic, rdzeń ich przeciwieństwa? I w mądrości i w mistycyzmie szukamy wewnętrznego uniezależnienia i powiedzenia „tak” życiu; w mądrości jest to „tak” powściągliwe (...); w mistycyzmie jest entuzjastyczne (...). U podstawy mądrości jest akceptacja (...): przeświadczenie, że są rzeczy dane, dane nieodmiennie, nie do cofnięcia. U podstaw mistycyzmu jest bunt, a wraz z buntem nadzieja, że to wszystko nie jest „dane” po prostu; że nic nie jest rzeczywistością ostateczną, niecofnioną, niezwrotną; że zarówno świadomość jak rzeczywistość są nieskończenie, do ostatniej swej głębi plastyczne.

Zastąpmy w tej nowej opozycji „mądrość” słowem „tychizm”, bo tamto jest pochwałą, tutaj sporną. (*Tyche* to po grecku „los szczęścia”; przez „tychizm” rozumiem w filozofii poczucie losu.) Otóż tychizm ciąży zwykle ku pejoryzmowi, a mistycyzm - ku melioryzmowi. Tychik przyjmuje zło w nas jako dane i nieusuwalne, jak grawitację: tacy jesteśmy i inni nie będziemy, ja też nie. Zmieniamy się tylko po wierzchu: powstrzymywać dają się jedynie wpływy zła, do jego źródeł nie ma dojścia. Potężnie ujął to Seneka (*De ira*, II 10.8): „Trzeba nieustannego wysiłku przeciw złu, co szerzy się i pełni - nie żeby znikło, lecz by nie zwyciężyło”. (*Lento adiutorio opus est contra mala continua et fecunda, non ut desinant, sed ne vincant.*)

Mechanizm walki z przyrodzonym złem, który jako tako trzyma je w ryzach, jest prosty. Jesteśmy mało czuli na zło, które płynie z nas i godzi w innych, a bardzo czuli na to, które płynie z innych i godzi w nas. Przez tę asymetrię wzajem sobie jego spontaniczny wpływ ograniczamy i w efekcie zachowujemy się z grubsza przyzwoicie. Dlatego nie podzielałam zdania Elzenberga, gdy mówi (26.IX.1951): „obcując, ludzie wzajemnie ściągają się w dół, i w zespole - jakimkolwiek zespole - są mniej warci niż każdy z osobna”. Tak myśleć może tylko meliorysta, i to skłonny do mistyki, którym Elzenberg właśnie był. (Klasyczną pejorystyką była śp. niezapomniana pani Anna Schaffowa. Mawiała: „Gdy poznaję kogoś nowego, myślę sobie: jeszcze jedna kanalia. Dzięki temu miewam czasem miłe zaskoczenia”).

Co innego, gdy jakaś grupa - czy „zespół” - czyni zło na zewnątrz, a dany osobnik jest niejako jej funkcjonariuszem. Zło ogółu jej członków staje się wtedy jednolicie zewnątrz-kierunkowe i nie działa już jako tłumik zła osobniczego, lecz jako jego wzmacniacz, sankcjonując je społecznie. Jednak nie to chyba miał tu Elzenberg na myśli.

Akcept tychika dla natury ludzkiej jest pełen rezerwy. Inaczej u mistyka: ten nieusuwalnego zła w naturze ludzkiej po prostu nie przyjmuje do wiadomości. Wzdraga się uznać je - jak mówi Elzenberg - za niecofione. Stosuje przy tym różne wybiegi, np. odróżniając w człowieku jego złe ale zmienne „istnienie” od niezmiennie dobrej „istoty, tamtym złem nietkniętej.

Tychizm to realistyczny fatalizm; mistycyzm to idealistyczny woluntaryzm. Pierwszemu pokrewny jest duch nauki, a także duch chrześcijaństwa, zwłaszcza augustyńsko-kalwińskiego; drugiemu pokrewny jest duch lewactwa i duch magii, gdy przez „lewactwo” rozumieć zapędy do naprawiania świata nie liczące się z realiami natury ludzkiej. A pejoryzm i melioryzm to są - odpowiednio - dwie antropologie, ku którym nosiciele tamtych dwu postaw stale ciążą. Pejorysta uznaje istnienie diabelstwa, meliorysta nie może w nie uwierzyć, choćby miał je przed oczyma.

Elzenberg cytuje z aprobatą (19.III. 1944) czyjeś powiedzenie, że „poeta to nieudany mistyk”, *un mystique manque*. Zamiast „poeta” wstawmy „lewak”. To od razu tłumaczy nam jego małą czułość na argumenty. Skoro przed okiem duszy majączy mu mistyczna *visio beatifica* „humanistycznie” uszczęśliwoniej ludzkości, to jak ma się go imać logika. Jest w lewaku coś z mistyka, ale przenieconego na lewą stronę - zeksterioryzowanego. A melioryzm - od Rousseau po tzw. „zielonych” - jest fundamentem całej jego ideologii. (I niech nas nie myli kwestia ich dużej liczebności. Nieudanych mistyków jest więcej niż myślimy, a odsłaniają się właśnie tak.)

Summary

Meliorism versus Pejorism. This is a contraposition of two anthropologies. The meliorist takes men to strive always for what is better, except when that clashes with their self-interest. The pejorist takes them to strive sometimes for what is worse, even though no clash with their self-interest is at stake. Meliorism turns out to a kind of idealistic voluntarism, whereas pejorism sticks to a realistic fatalism.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

O RELATYWIZACJI WARTOŚCI ŻYCIA LUDZKIEGO

Przy akompaniamencie kolejnych dyskusji na temat wartości fundamentalnych, nienaruszalności życia ludzkiego, zapłodnienia *in vitro* i podobnych, jakie miały miejsce w końcowych miesiącach roku 2008, oddałem się lekturze dwóch dzieł poświęconych tym sprawom. Pierwsze, artykuł autorstwa Bogusława Wolniewicza, warszawskiego filozofa, zatytułowany *O wartości życia - względnej i bezwzględnej*, liczący kilkanaście stron, ukazał się w połowie roku („Edukacja Filozoficzna” nr 46/2008). Drugie dzieło, to książka Eduarda Pickera, niemieckiego profesora prawa państwowego i prawa rzymskiego, zatytułowana *Godność człowieka a życie ludzkie* (tytuł oryginału *Menschenwürde und Menschenleben*, 2002, przekład polski 2007, stron 202). Obydwie prace, wydane w odstępnie kilku lat i znacznie różniące się objętością, są poświęcone podobnej tematyce, chociaż autor późniejszej, Bogusław Wolniewicz, tej wcześniejszej zapewne (?) nie czytał. Mają też one podobną konstrukcję: autorzy omawiają różne stanowiska, które uznali za niepoprawne lub wielce kontrowersyjne, aby w zakończeniu swojego tekstu zaproponować zadowalające ujęcie omawianych kwestii. Forma i styl argumentacji są wielce interesujące i dlatego skłaniają do polemiki.

Logika wyводу Bogusława Wolniewicza. Na wstępie autor precyzuje sens wyrażeń „wartość względna” i „wartość bezwzględna”, dzięki czemu chce w dalszym wywodzie wyrażać się precyzyjnie o wartości życia ludzkiego, w odróżnieniu od wyrażeń na ten temat mętnych i pokrętnych. Wartością względną są obdarzone pewne stany rzeczy pożądane przez jednych, a przez drugich nie, w różnym miejscu i czasie. Wartość bezwzględna przysługuje stanom rzeczy pożądanym przez wszystkich ludzi bez wyjątku, i zawsze. Przykładem takiej wartości jest tlen, ale nie ludzkie życie, które ma wartość względną. W mojej ocenie, jest to konstrukcja logicznie podejrzana, bo tlen nie jest pożądanym zaw-

sze i wszędzie, a szczególnie wówczas, gdy ktoś nie chce dalej żyć, gdy płoną jakieś cenne zbiory i świadectwa ludzkiej działalności, czy cennie zasoby naturalne. Odcięcie dopływu powietrza (tleny) jest gwarancją uniknięcia strat. Ponadto każda gospodyni wie, że wszelkie marynaty, w zetknięciu z tlenem, ulegają zepsuciu i rozkładowi. Tlen nie jest więc wartością bezwzględną; byłby nią wówczas, gdyby odnieść ją do innej wartości - życia ludzkiego, które bez tlenu nie może istnieć. Ale wówczas życie ludzkie byłoby wartością wyższego rzędu, jakąś wartością super-bezwzględną, co prowadzi to rozumowanie do absurdu, bo Bogusław Wolniewicz w swoim tekście odrzuca tezę o bezwzględnej wartości życia ludzkiego. Nie jest też ono dla niego wartością najwyższą, czy jakoś inaczej wyróżnioną.

Opinia autora, że są tacy, którzy życiu ludzkiemu przypisują wartość bezwzględną, jest gołosłowna. Gdyby tak istotnie było, to należałoby życie ludzkie uznać za wartość nienaruszalną w każdych okolicznościach (konsekwencja Kantowskiego przekonania, że człowiek nie jest wartością wymienną na żadną inną wartość), a nawet niezniszczalną. Istnieją byty pozornie niezniszczalne, np. bryły granitu na wielkich głębokościach, zalegające tam od milionów lat, a nawet dłużej. Mogą one zostać wydobyte i rozbite na pył kamienny, ale w stanie naturalnym - ich istnienie jest prawie nienaruszalne. Gdyby życie ludzkie, podobnie, w stanie naturalnym, mogło istnieć wiecznie, to zasadne byłoby oczekiwanie, że ma ono wartość bezwzględną, a napiętnowani byliby ci, którzy powodują jego destrukcję w katastrofach, zamachach, czy innych karambolach. Wszelako aktualnie muszę się odwołać do trywialnej konstatacji: każde ludzkie życie czeka nieuchronny zgon, zatem twierdzenie, że są tacy, dla których jest ono wartością bezwzględną, jest pozbawione sensu, zaś zwalczanie urojonego przeciwnika jest walką z wiatrakami.

Tymczasem Bogusław Wolniewicz znalazł jakiegoś zwolennika życia ludzkiego jako wartości bezwzględnej, albo wartości najwyższej, i nazwał go „humanistą nowoczesnym” czy „humanistą globalnym”. Taki humanista ma twierdzić, że „dopuszczalne jest wszystko, co służy człowiekowi”. Ja zaś wolę posługiwać się innym określeniem humanizmu: jest to „(...) skupienie zainteresowań na sprawach ludzkich, szacunek dla godności człowieka, troska o jego wolność, szczęście i swobodny roz-

wój” (*Słownik wyrazów obcych*, PIW, dowolne wydanie). Taki humanista twierdzi, że wszystko, co jest wartościowe, jest takie z ludzkiego punktu widzenia, zaś inne byty żywe zasługują na szacunek, jeśli nie zagrażają jego istnieniu (na szacunek człowieka nie zasługują śmiertelne komórki rakowe, wirusy, pasożyty itp.). Wykorzystywanie zwierząt dla potrzeb ludzkich (także do eksperymentów medycznych w laboratoriach) winno być humanitarne, oszczędzające zbędnych cierpień tym istotom (np. corocznemu ubojowi świątecznego karpia, czy pozbawianiu życia hodowlanych zwierząt konsumpcyjnych nie powinno towarzyszyć okrucieństwo). Nawoływanie do zrównania wartości życia człowieka z wartością życia zwierzęcia jest zwyczajną, gołosłowną mrzonką. Przekonywanie wegetarianów, że poszanowaniu życia ludzkiego jako wartości najwyższej powinno towarzyszyć ograniczenie się do spożywania pokarmów pochodzenia roślinnego, ze względu na poszanowanie życia zwierząt, jest niekonsekwencją, bo roślina, wydająca (jadalne) owoce, podobnie jak rozmnażający się karp i prosie, powinna swoje ziarno zasiać w glebę, by z niego nowe życie wyrosło. W konsekwencji człowiek, nie chcąc krzywdzić żadnego stworzenia, musiałby swój jadłospis ograniczyć do potraw z wody, powietrza, kamieni i minerałów, innymi słowy - winien zapuścić korzenie w glebę, albo stać się czymś w rodzaju pierwotniaka.

Jakkolwiek by „humanizm” nie rozumieć, to mamy do czynienia z oświadczeniem Bogusława Wolniewicza, że „humanistą” nie jest, a nie wiem, czy jest humanistą. Z jego tekstu widać, że buntuje się przeciwko cierpieniom zwierząt, więc może są to odruchy humanitarne? Ale, znowu, humanitarność to „(...) miłość człowieka i ludzkości, poszanowanie godności ludzkiej” (ten sam *Słownik* PIW). W zakresie określenia poglądów Bogusława Wolniewicza jestem daleko bezradny, bo gdzie sięgnę, to wszystko odnosi się do człowieka, jako jedyne go twórcy teorii o całości znanego nam istnienia (w niuanse słowa *objawionego* nie wkraczam, bo nie jestem godzien).

Ponadto Bogusław Wolniewicz twierdzi, że „nowoczesny humanista” nawołuje do poszanowania życia ludzkiego (życie innych istnień mając w pogardzie), podczas gdy w praktyce troszczy się o życie własne, albo jedynie swoich najbliższych, co świadczy o jego małości. Przy

tym tenże „humanista” wyniośle śpiewa hymny ku czci życia, utrwalone w utworach wokalnych i innych symbolach. Otóż „humanista” nie jest pozbawiony rozsądku i nie twierdzi, aby każdy człowiek miał troszczyć się o życie milionów, bo nikt nie dysponuje takimi możliwościami. (Józef Tischner w swojej książeczce *Jak żyć?*, pisał na s. 80, wyd. z r. 2000: „Są wśród naszych bliźnich ludzie nam bliżsi i ludzie stojący od nas dalej. Bliżsi to ci na przykład, którym winniśmy wdzięczność z tej racji, że nam więcej dobra wyświadczyli; dalsi to ci, którzy nam tego dobra wyświadczyli mniej. Nasz stosunek do bliźnich nie może pomijać tego faktu”). O zagrożone życie ludzi na antypodach niech troszczą się ich ziomkowie, a przede wszystkim ich rządy i instytucje do tego powołane. Członkowie organizacji humanitarnych, niosący pomoc ludziom będącym w potrzebie, także nie docierają do wszystkich zainteresowanych, bo dysponują jedynie ograniczonymi możliwościami. Dyskryminowany przez Bogusława Wolniewicza „humanista” słuchający piosenki *Kocham cię, życie*, z tekstem Wojciecha Młynarskiego i wykonaniem wokalnym Edyty Geppert, ma bardzo dobry gust estetyczny, i moralnie jest bez zarzutu (pod tym względem z profesorem Bogusławem Wolniewiczem stoimy na przeciwnych pozycjach). Wyciąganie stąd wniosku, że „humanista” dba o własne życie „za wszelką cenę”, że jest gotów zdradzić innych, udaje troskę i współczucie, gdy w istocie jest podłym ławirantem (w terminologii Wolniewicza - autocentrykiem), jest po prostu nadużyciem słów. W omawianym tekście czytamy: „(...) zasada «życie jest wartością najwyższą» to ideologia zniewolenia, doskonały instrument totalistycznego etatyzmu. Starczy zagrozić życiu jej wyznawcy, by skłonić go do zrobienia wszystkiego, co chcemy. Biolatria wyrażająca się w aksjologii biotycznego utylitaryzmu usprawiedliwia każdy występki i każde łajdactwo”.

Ja wyznaję zasadę, że życie jest wartością najwyższą, ale nie bezwzględną. W okolicznościach zagrożenia mojego życia i życia moich bliskich - będę temu zagrożeniu przeciwdziałał. W jaki sposób? Aby Bogusław Wolniewicz poznał odpowiedź na to pytanie, powinien podjąć próbę pozbawienia mnie życia. Kto będzie wtedy podłym łajdakiem, napastnik czy napastowany? Stosując specjalną logikę można uznać, że napastowany, skoro to on nakłania do zbrodni!

Wniosek. Staram się wydobyć pozytywną treść z wypowiedzi Bogusława Wolniewicza. Jest ona następująca.

W argumentacji logicznej, procedury i wyrażenia jasne, przejrzyste i poprawnie zastosowane (skonstruowane) mają charakter imperatywny, zatem powszechny i konieczny. Ich obligatoryjność wypływa z jednolitych zasad ludzkiego myślenia. Czy podobną przejrzystość można uzyskać w obrębie zasad ludzkiego współżycia? Jeśli ktoś głosi zasadę, że życie ludzkie powinno być chronione jako wartość najwyższa, ale jednocześnie godzi się z tym, że to życie na każdym kroku jest narażone na szwank, to nie jest człowiekiem konsekwentnym, czyli jest moralnym bankrutem.

Powyższe rozumowanie staje w jednym szeregu z następującym. Jeśli ktoś głosi potrzebę ścigania przestępców, a wiadomo, że złoczyńcy byli, są i będą, to owo hasło prewencyjne jest bezwartościowe teoretycznie i praktycznie. Jeśli ktoś głosi potrzebę mówienia prawdy, a jednocześnie wie, że kłamstwo płeni się bez ograniczeń, to jest on moralnym hipokrytą. I tak dalej, i temu podobne. Z tym problemem chciał rozprawić się Immanuel Kant za pomocą swojego imperatywu kategorycznego: na ludzkie życie nie można nastawać w żadnych okolicznościach, bo jest to sprzeczne z uniwersalnymi zasadami ludzkiej (i każdej) rozumności. W społeczeństwie istot rozumnych „nikt pozbawiony życia już nie będzie”, bo każdy akt zabójstwa człowieka podważa świętą zasadę rozumu.

Niestety, oczekiwania Kanta zaprowadzenia uniwersalnego ładu moralnego, z logicznymi regulatorami postępowania, spełzły na niczym. Albowiem ilekroć ktoś podejmuje próbę przeniesienia zasad i procedur logicznych do życia społecznego, tylekroć popada w objęcia społecznej utopii. Może zatem, skoro perswazyjna moc rozumu powszechnego zawodzi, należy sięgnąć po równie powszechny (np. klasowy) argument siły?

Pewien mój zaprzyjaźniony ateista taką ofertę kwituje westchnieniem: *Miej nas, Panie Boże, w swojej opiece!*

Godność ludzka jako wartość nienaruszalna? Filozof, jak każdy człowiek, żyje w swoim, rodzinnym i społecznym otoczeniu, ale rozmawia ze wszystkimi. Jego myśl biegnie na poziomach wysokiej abs-

trakcji, zatem słuchaczem i czytelnikiem takich rozważań może być mieszkaniec każdego miejsca na Ziemi.

Reprezentant nauk prawnych, jeśli nie poświęca swojej uwagi regułom prawa międzynarodowego, to jest uwikłany w gąszcz postanowień legislacyjnych swojego kraju i swojego regionu. Nie może „bujać w obłokach”, bo kodeksy postępowania cywilnego, karnego, administracyjnego i wszystkie inne, nie pozwalają mu na żywot „wolnego ptaka”. Najlepszym przykładem takiego „uwięzienia” i „zniewolenia” jest książka Eduarda Pickera *Godność człowieka a życie ludzkie*. Autor ograniczył się do lektury niemieckich materiałów i publikacji prawniczych, i chociaż porusza problemy dotyczące każdej dzisiejszej, wysoko rozwiniętej cywilizacji, to wyraźnie kieruje swoje rozważania do czytelnika własnej nacji. Nie przeprowadza generalizujących rozumowań, nie odwołuje się do uniwersalnych prawideł myślenia czy analizy zasad i reguł współżycia w przeszłości, w różnych kulturach. Także nie projektuje i nie ocenia, jedynie zdaje sprawę z badanej tematyki, jaka ona jest „tu i teraz”. Podstawą do prezentacji swoich przemyśleń uczynił *Konstytucję* niemiecką, dokumenty sądowe, niemieckie publikacje książkowe i prasowe z zakresu prawoznawstwa (32 opracowania zbiorowe, 174 monografie i artykuły, z przewagą publikacji z lat 90. ubiegłego wieku). Trzyma się też ich kurzowo, a każda myśl i każde nieomal wypowiedziane słowo mają pokrycie w niezwykle obfitych cytatach, do których co chwila odsyła czytelnika. Jest więc autor typem solidnego „dłubacza” niewolniczo trzymającego się twardego gruntu. Będzie też zapewne ulubieńcem orientacji pozytywistycznej w kulturze współczesnej.

Czytelnika zaskakuje to, że autor w pierwszych partiach książki referuje dychotomicznie, rozdzielnie problem godności człowieka i problem wartości życia ludzkiego. Taka rozdzielnosc analizy zaskakuje dlatego, że w niemieckiej tradycji filozoficznej całościowe ujęcie koncepcji osoby ludzkiej ma długie tradycje, a najpełniej tę tematykę omawiał Max Scheier (1874-1928).

W niemieckim ustawodawstwie lat 90. godność ludzka była, i jest nadal, ujmowana jako wartość najwyższa i „fundament normatywnego porządku naszej konstytucji” (s. 5-6). Natomiast w polskiej publicystyce filozoficznej, w równoległym czasie, mówiło się raczej o wartości życia

ludzkiego, w kontekście rozważań o jego jakości: nie samo przeżywanie życia (np. wegetacja) zasługuje na uwagę, ale sposób jego przeżywania, poziom i możliwości realizacji celów i ambicji życiowych itp. Tymczasem niemieccy prawnicy uznali, że życie ludzkie było i jest powszechnie naruszane (sporty ekstremalne, zawody podwyższonego ryzyka, wojny obronne i misje pokojowe, zaniedbania i brakoróbstwo, brawura, pijaństwo kierowców samochodowych *etc.*, zatem nie jest wartością fundamentalną, a taką jest „godność ludzka”, dla której ponadto rezerwuje się status nienaruszalności, mimo nieustannych sporów o ścisłą praktyczną wykładnię i interpretację treści tego pojęcia (s. 7). Co więcej, autor rejestruje wyraźną sprzeczność między „wolnością” a „życiem ludzkim”: interpretacja „godności” skłania do zaakceptowania np. aborcji czy eutanazji, podczas gdy postulat ochrony „życia” takie postulaty legislacyjne i praktyczne - wyklucza. [Przy okazji autor wyjaśnia, że życie zwierząt sytuuje się na innym poziomie analizy, bo zwierzęta nie są istotami mogącymi świadomie przeżywać własne przemijanie, czyli przeszłość i przyszłość; zatem w odniesieniu do życia ludzkiego istnienie zwierzęcia jest pojmowane instrumentalnie, co nie znaczy, że bezdusznie, czysto przedmiotowo, bądź z dużą dozą okrucieństwa (s. 19)].

Jeśli dzisiejsze doświadczenia niemieckie można uznać za reprezentatywne dla obecnego liberalizmu zachodniego i amerykańskiego, to ich heroldem winien być Bogusław Wolniewicz. (A na taką myśl przecieram oczy ze zdumienia). Liberalizm ten cechuje się relatywizacją życia ludzkiego, włączając w ten trend spektakle telewizyjne z relacjami dobrowolnego zgonu na życzenie, w towarzystwie rodziny i osób bliskich, z uśmiechami na twarzach całego towarzystwa, włącznie z licem zainteresowanego. (A nie jest to jedyna ekstrawagancja kulturowa, bo oto Picker relacjonuje procesy sądowe i procedury ubezpieczeniowe, mające na celu zrekompensować finansowo straty moralne i inne, powstałe na skutek narodzenia niechcianego dziecka, także zdrowego, czy nie tej płci, której oczekiwali rodzice). Postęp nauki rozbudza różne apetyty, chociaż na szczęście, jak dotąd, pojęcie godności dziecka jako osoby ludzkiej bierze górę. Ale co będzie jutro? Co stanie się z dziećmi nie tylko niechcianymi, ale upośledzonymi, osobami zniedołężniałymi, chorymi itp.? Czy czeka nas powrót do czasów „społecznej selekcji” człon-

ków ludzkiej zbiorowości? A skoro chorzy i ułomni mogą „iść na odstrzał”, to dlaczego nie stosować tej samej miary wobec zdrowych? (por. s. 27-39). Wystarczy przed sądem udowodnić, że czyjeś istnienie godzi w poczucie mojej godności. Czy to jest „melodia przyszłości”? Picker pisze: „Ponieważ coraz wyraźniej widzimy, a przynajmniej przeczuwamy, że sukces nauki i techniki w uwalnianiu bytu ludzkiego od naturalnych determinacji tworzy nowe trudne zależności zarówno indywidualne jak i społeczne, wikłamy się w coraz głębiej sprzeczną postawę. (...) Coraz bardziej (...) upajamy się myślą, że człowiek zaczyna rozszyfrowywać podstawowe prawa świata” (s. 40). A przecież nauka potrafi także działać w sposób niekontrolowany, poza granicami społecznego przyzwolenia.

Taka perspektywa wydaje się nieuchronna. Aby ona nie zaskoczyła nas zbyt gwałtownie i traumatycznie, Picker pisze, że już dzisiaj jest konieczne „ustanowienie strefy świętości jako kompensację za dostęp do ludzkiego życia” (s. 43). Takie kalkulacje oznaczają jednak, moim zdaniem, ostateczną kapitulację tych, którzy bronią nienaruszalności życia ludzkiego. Zwłaszcza, że nie jest pewne, czy „godność” jest taką kandydatką na ową świętość, wobec braku jednoznacznej treściowej interpretacji tego pojęcia. Pozostawienie zaś każdemu prawa do dowolnej jego wykładni, „na własny rachunek”, byłoby eksperymentem apokaliptycznym, jak sądzę. Natomiast teza filozoficzna, że skoro człowiek jest panem przyrody, zaś sam jest jej integralną częścią, to i on staje się przedmiotem manipulacji wypływających z owego panowania - nie może grać roli aksjomatu działań socjotechnicznych. W ich obrębie zawsze znajdują się tacy, którzy orzekną, że to oni dysponują najlepszą wykładnią postępowania gwarantującego osiągnięcie stanu uniwersalnej szczęśliwości. Dlatego Picker konstatuje: „Społeczeństwo, które nie gwarantuje już swoim członkom bezpiecznej egzystencji, traci swoją fundamentalną funkcję porządkującą” (s. 70).

I tak dochodzimy do tragicznej alternatywy. Albo twardy dyktat siły bądź kanoniczne regulatory religijne, albo postępująca liberalizacja we wszystkich obszarach ludzkich doświadczeń. Jeśli spojrzeć na przeszłość ludzkości i przywołać liczne przepowiednie „końca świata”, „końca człowieka” i „końca historii”, to nietrudno dojść do wniosku, że dal-

szemu ciągowi ludzkiej przygody będą towarzyszyły podobne prorocтва. Warto o tym pamiętać, bo postępu nadziei, połączonego z postępem strachu, nie sposób opanować i zniwelować do poziomu wieczystej sielanki. Żyjemy bowiem w czasach, kiedy stare wartości upadają, a nowych jeszcze nie widać. Picker także dochodzi do tezy, która została przemilczana na wstępie: przed chaosem społecznym i strachem przed złowieszczym jutrem może nas uchronić przyjęcie uniwersalnej, jednolitej i spójnej koncepcji człowieka, w obrębie której godność wyrasta z potrzeb witalnych, a żyć warto w warunkach zabezpieczonego poczucia nienaruszalnej godności własnej.

PS. Gdzieś z zakamarków mojego gabinetu dociera do mnie ledwo słyszalne pytanie: a co z zapłodnieniem *in vitro*? Odpowiadam: w każdej kwestii spornej należy szukać konsensusu w ramach uporczywych, wszechstronnych społecznych dyskusji, z poszanowaniem racji każdej ze stron.

Summary

My text is based on two works: *Life 's Value - Relative or Absolute* by Bogusław Wolniewicz, "Edukacja Filozoficzna" 2008, vol. 46) and *Human Dignity versus Human Life* by Eduard Picker (Polish edition, 2007). Both authors demonstrate their special point of view: human life is not absolute value or even not supreme value in contemporary culture. They confirm that decompisition of primary moral values is incontestable, including value of human life. Bogusław Wolniewicz greets such feature of social reality as the unevitable arrival of new wave of general nihilism. Eduard Picker thinks it is good time to seek human dignity as the highest universal value of social life.

I think, however, that conversation on human dignity has its indisputable condition: human life, as a value of culture, is the base of all questions and answers can and could be articulated.

Key words: human life, human dignity, values of culture, nihilism.

JÓZEF L. KRAKOWIAK
Uniwersytet Warszawski

ŻYCIOWA ETYKA KONKRETNA CZY INTENCJONALNE POSTPONOWANIE HUMANIZMU?

Brak pojęcia „życie” w rozważaniach filozoficznych uważam za poważną ułomność, stąd takie słowo-klucz z natury przyciąga moją uwagę jako czytelnika. Aczkolwiek preferuję jego użycie ontologiczne oraz jako problem egzystencjalny. Czytając dyskusyjny tekst aksjologiczny Bogusława Wolniewicza *O wartości życia - względnej i bezwzględnej* („Edukacja Filozoficzna” nr 46/2008, s. 47-58), trudno nie mieć wątpliwości, zwłaszcza wobec:

- a) tytułu;
- b) sensu pojęcia „stan rzeczy” w odniesieniu do człowieka;
- c) prawidłowości użycia kategorii utylitaryzm;
- d) funkcji przypisywanej aksjologii;
- e) tego, czy autor dotrzymuje obietnicy samoograniczenia się odnośnie do relatywizacji wobec czasu.

*

1. Pojęcie „życie” opalizuje - jak na logika - niebywale. Idzie zatem o istnienie żyjącego (w ogóle), czy o życie (istnienie) człowieka?

1.1. Czy jest ono pojęciem z perspektywy tzw. filozofii życia? Zasadniczo autorowi chodzi nie o opisowy, ontologiczny, ale wartościujący, aksjologiczny jego sens.

1.1.1. Ale nie tylko w tytule - także w p. 3, który akurat dotyczy humanizmu, gdzie użycie pojęcia „życie” wydawałoby się *eo ipso* zawężyć się do „życia ludzkiego” - jego zakres należałoby czytać „istnienie żyjącego”, tzn. wszystkiego, co żywe. Choć autor zdaje się zarzucać „humanistom”, że pomijają jako wartość życie zwierząt, tzn. kategorię „życie” zawężają do życia ludzkiego. Niewątpliwie do zakresu tego, co żyjące, autor nie włącza świata roślin. Stąd nie wiedzieć dlaczego używa kategorii „biolatrya”: zdaje się ogólnozakresowej, związanej ze **wschodnim** światopoglądem organologicznym, tzn. uznającym „demokrację

życia”. Ponadto nie włącza się do polemiki antropocentrystów z biocentrystami - czego tytuł jego tekstu w żaden sposób nie wyklucza.

1.1.1.1. Niemniej, okazuje się, że uprzednio zdyskwalifikowanemu biolatrycznemu hasłu autor byłby skłonny przypisać *także* akceptowany osobiście sens humanistyczny, a zarazem nacechowany pozytywnie: forma egzystencji, a przeto odniesiony wyłącznie do człowieka. Zapewne chodzi o sens kategorii „życie” z takiego antropologicznego użycia, jak np. w zbitce *bios theoreticos*, gdzie *bios* oznacza ‘żywot’, całość zaś ‘teoretyczna forma [ludzkiej] egzystencji’. W tym kontekście, wręcz mylące było podanie **tłenu** jako przykładu wartości bezwzględnej, bo to co najwyżej tylko *środek* do życia, a więc coś niższego niż cel.

1.2. Można nawet zapytać, czy niekiedy autorowi chodzi o istnienie człowieka, czy o jakość istnienia człowieka; o samo istnienie człowieka jako „[ludzki] stan rzeczy”, czyli samo życie człowieka, w odróżnieniu od jego istnienia, czy też o „formę egzystencji”?

1.2.1. Taką opalizację sensu skłonny byłbym przypisać rozważaniom autora w p. 10.-14., które przechodzą Jak *gdyby nigdy nic* od samego faktu istnienia człowieka (zatem czegoś, co można ująć tylko egalitarnie, każde inne ujęcie, nie-universalistyczne, tzn. uznające prawo do wyjątku, oznacza akceptację zabójstwa!), do szczególnego sposobu bycia, jakim jest osoba ludzka [tu nie ma możliwości egalitaryzmu: świat *Boskiej Komedii* Dantego to piękny model hierarchizacji istoty, sposobów bycia (form egzystencji) - a nie tylko samego faktu istnienia - bytów osobowych]. Osoba przecież jest całością tak szczególną, że współcześnie nie wypada wyrażać się o niej w kategoriach „stan rzeczy”! Podjęcie tego problemu to wejście w wielki personalistyczny, **ontologiczny** współczesny spór filozoficzny i teologiczny, nierozstrzygalny, a nie tylko w definicje pojęć. Co kierowało autorem? Nadmiar teoretycznej niefrasobliwości (?), czy też nijak nie ukrywana ideologia (wyrażona w nawiasie), której nie umiem podzielać.

1.2.1.1. Osoba to jest taki ludzki „stan rzeczy”, który nie jest uchwytny za pomocą technicznych narzędzi badawczych, jak np. tlen, ani coś, co da się „uprzedmiotowić”; nie mówię już o stopniu złożoności tego jestestwa, czy bytu-dla-siebie. W ogóle mam zasadniczą wątpliwość, czy status wartości da się opisać jako „stan rzeczy”, tzn. czy

można sprowadzić wartość do faktu (tego wymaga fenomenalizm autora). Jeśli to właśnie osoba jest najwyższą wartością, to rzeczywiście nie jest wymienna, bo ma godność (wartość niewymienna, właśnie absolutna), gdy stany rzeczy mają cenę-wartość (ta jest wymienna); w ujęciu autora nie ujawnia się świadomość tego problemu (?). Może niezupełnie, skoro w gruncie rzeczy mówi o wartościach duchowych (*Takie dążenie nie płynie z ciała, lecz z ducha*), oraz stoickiej postawie Jacqueline Kennedy - równolegle ze swoją koncepcją wartości jako „stanu rzeczy”.

1.2.1.2. Otóż autor najwyraźniej ma potrzebę, by przejść od opalizującego pojęcia życie do spostępowania wymyślnego „utilitarysty biotycznego” (*żyć, aby żyć*), ujmowanego jako adherent głoszenia życia jako wartości najwyższej (Max Scheier ostro atakował wartości utilitarne z perspektywy prowitalistycznej), gdy jest to raczej niewykonalne. Stąd, o dziwo, w tym kontekście profesor Bogusław Wolniewicz mówi o stoikach (Senece), neo-stoiku Spinozie i o woluntaryście Schopenhauerze. Tymczasem stoicy wręcz zawsze uchodzili za wzorzec etyki formalnej, a więc nie wskazywali materialnego celu ludzkiego życia, a jedynie akcentowali perfekcyjność jego formy. A w kwestii życia, jako empirycznej egzystencji, nie traktowali jej trwania jako celu absolutnego, bo dopuszczali samobójstwo w sytuacji, w której los gotował danej osobie niegodną formę egzystencji, a to dlatego, by nie pogarszać doskonałej, boskiej Natury, pojętej jako całość. Schopenhauer, choć jako byt uznawał wolę [życia], to w swej etyce domagał się prawa do godności ludzkiej (honor), w postaci zabicia woli życia w sobie, co oznacza jednak nie samobójstwo, ale stan nirwany (wpływ hinduizmu).

To prawda, że utilitarysta to wręcz hedonista społeczny, a nie egoistyczny (autocentryczny), ale gdzie mu do totalistycznego etatysty, skoro jest zwolennikiem indywidualistycznego pojmowania zbiorowości. Ten utilitarysta biotyczny, a zarazem „totalistyczny etatysta” (kontaminacja), to kuriozalny twór ideologiczny, wręcz logiczny absurd, a nie przykład życiowej mądrości etycznej. To byt niemożliwy do zaistnienia! Tym samym jego krytyka to co najwyżej polemika wewnętrzna, wewnątrzsobowościowa (?).

1.3. Wydaje mi się, jakby autor niekiedy (p. 13) chciał aksjologii przypisać funkcję nadmiernego schlebiana paskudnym, prywatywnym właściwościom niewątpliwie pesymistycznie (co skłonny byłbym podzielać) opisanej naturze ludzkiej. Zgadzam się, że aksjologia nie powinna z zasady, po kantowsku, walczyć z emocjonalną anizotropią, by *zrównując* obniżać poziom człowieczeństwa. Ale na pewno żaden filozoficzny aksjolog, w odróżnieniu od politycznego ideologa (!), nie propagował walki z przywiązaniem w ogóle, i z wiernością wobec osób ludzkich. Czyn dobry niekoniecznie musi być moralny, ale kto konkretnie z filozofów zabraniał czynów dobrych? „Filozofowie cnoty, szermujący rzucaniem oskarżeń o jej brak”? Aksjologom raczej nie idzie ani o opis, ani o zaniżające zrównywanie, ale o odrzucanie samopobłażania swoim popędem, gdy nawet Nietzsche wymagał „okiełznywania się” od nadczłowieka.

1.3.1. W ogóle autor nadmiernie schlebia auto-centryzmowi (p. 13, 16), co zdaje się wynikać z jego przeświadczenia ontologicznego (*Każdy człowiek z konieczności stanowi ontologiczne centrum swojego świata*). Tymczasem - sam przyznaje - iż nie wynika z tego, by człowiek był także aksjologicznym centrum. Po drugie, odrzuca teorię aksjologiczną, gdy ta przeczy jego tezom, a powołuje się na... czyny (w ogóle odrzuca deklaratywną etykę na rzecz życiowej etyki konkretnej). Niby na tej zasadzie przypisuje swym wymyślonym adwersarzom ukrytą nikczemność aksjologii, aprobując haniebne czyny czy cechy charakteru (?), np. „utilitaryście biotycznemu” - ludożerstwo (uprzednio zagroziwszy utratą życia - zaiste ciekawa forma filozoficznej dyskusji aksjologicznej, w której argumentem jest PRZEMOC jako taka). Ponadto autor czyni to na rachunek... Ulricha Schrade, który w świetle tego tekstu jawi się jako „filozof podejrzenia” nie tylko etyki utilitarystycznej, ale w ogóle aksjologii utilitarystycznej (zwłaszcza biotycznej), czy też w ogóle humanistycznej, zatem teoretyczny antyhumanista, o dziwo piszący podręczniki etyki.

1.4. Jeśli człowiek jest bytem mogącym dotrzymywać obietnic, to autor obiecywał na wstępie nie podnosić problemu relatywizacji **czasowej**. Nie dotrzymał tej teoretycznej obietnicy, popadł w niekonsekwencję ze sobą; chyba że jego nieświadomą intencją było zakamuflować

duchowy (nierelatywny) sens użycia kategorii „stan rzeczy” w odniesieniu do człowieka.

1.4.1. Otóż globalnemu humaniście wypomniał (p. 11), że ten za wartość najwyższą uważa tylko **dzisiaj** żyjących ludzi, że nie troszczy się ani o zmarłych, ani jeszcze nienarodzonych, choćby już poczętych! Sam zaś pyta: „czyje życie jest dla ciebie, Humanisto, wartością najwyższą?”. I nie przyjmuje do wiadomości uniwersalistycznej odpowiedzi, że każde, nawet w tej prezentystycznej, krytykowanej wersji. Czy z tego wynika, że przyjąłby uniwersalistyczną odpowiedź w wersji niezrelatywizowanej czasowo, a więc jeszcze bardziej ogólnej: każde i **zawsze?!**

1.4.2. Natomiast w zakończeniu autor osobiście wychwala „wolę trwania” za to, że w odróżnieniu od instynktu, wychyla się także w **przyszłość**, że cechuje ją „dążenie **poza horyzont**”. Zastrzega się, by nie posądzać go o mówienie o „życiu wiecznym”, ale chciałby traktować także *conatus* Spinozy, Schelera *osobą* jako centrum aktowe neutralizujące aktywność centrum pędu życiowego, jako fakt. Czy należy stąd rozumieć, że duch w rozumieniu Schelera (zdolność do ideacji, do ‘od-rzeczywistnienia’, *uchylenia rzeczywistego charakteru rzeczy, świata*) jest to taki sam [elementarny] „stan rzeczy”, jak anizotropia czy też „ludożerczy utylitarysta biotyczny, hańbiący człowieczeństwo”?

1.4.3 Według perspektywy, obecnej w zakończeniu tekstu, Bogusław Wolniewicz hierarchizuje nie wartości jako „stany rzeczy”, ale OSOBY, które są czymś z istoty nie dającym się „uprzedmiotowić”, zreifikować. Wartości nie traktuje jako istnienia „stanów rzeczy” odnoszonych do człowieka, ale porównuje jakości bycia osobowego, czyli nierzeczowego. Oznacza to, że w ogóle porzuca ideę wartości bezwzględnej, bo - zdaje się - mogłaby nią być tylko idea [tego] najdoskonalszego ducha lub Osoby jako takiej.

*

Osobiście nie jestem zwolennikiem utylitarystycznej etyki, ale nie wydaje mi się, aby profesor Bogusław Wolniewicz zarysował wierny jej obraz; zbiór desygnatów w takim użyciu pojęcia „utilitarysta biotyczny” jest pusty.

Summary

This text expresses doubts concerning the Bogusław Wolniewicz's disputable paper entitled *Life's Value - Relative or Absolute*. I express my doubts concerning: the title of the paper, the meaning of notion of "states of affairs" in reference to a human, the use of the category of utilitarianism and the function attributed to axiology. I emphasise the difference between the existence of human life and the form of human existence.

Key words: "states of affairs", utilitarianism, axiology, human life, human existence.

Andrzej Stępnik
AWF Warszawa

O FILOZOFII POZYTYWNEJ, ZDROWYM ROZSĄDKU I APRIORYZMIE EWOLUCJONISTYCZNYM

Niniejszy tekst jest odpowiedzią na niezwykle interesujący artykuł prof. Marka Łagosza pt. *Filozofia jako wiedza pozytywna*, wydrukowany w 45 numerze „Edukacji Filozoficznej”¹. Autor stawia w nim tezę, iż istnieje w filozofii pewien nurt, który nazywa racjonalnym (bądź naukowym), stanowiący „wiedzę pozytywną” i pozwalający na „względnie konkluzywne, racjonalne rozstrzyganie między niektórymi konkurującymi ze sobą hipotezami filozoficznymi”². Względność rozstrzygnięcia bierze się m.in. stąd, że odrzucenie bądź przyjęcie twierdzenia ma charakter warunkowy, co zresztą według autora nie odróżnia filozofii od nauk formalnych czy empirycznych³. Ponadto rozstrzygnięcia filozoficzne - podobnie jak naukowe - nie mają statusu absolutnego, lecz w toku badania mogą ulegać zmianom⁴.

Argumentację na rzecz tego stanowiska stanowi przedstawienie i dyskusja kilku tez filozoficznych, które, według autora, powinny zostać „konkluzywnie odrzucone”, gdyż są o wiele słabiej uzasadnione niż tezy wobec nich konkurencyjne (w szczególności niż ich antytezy). Artykuł dopełnia zarysowanie relacji między filozofią pozytywną a sferą nauki i sferą zdrowego rozsądku⁵.

Jakkolwiek mocno sympatyzuję z główną tezę autora o istnieniu w filozofii mniej i bardziej uzasadnionych twierdzeń i teorii, a tym samym,

¹ Por. M. Łagosz: *Filozofia jako wiedza pozytywna*. „Edukacja Filozoficzna” nr 45, 2008, s. 5-24.

² Tamże, s. 5.

³ Por. tamże, s. 19-21.

⁴ Por. tamże, s. 6-7.

⁵ Por. tamże, s. 7-20.

o względnej rozstrzygalności niektórych problemów filozoficznych⁶, to trudno mi się zgodzić z wieloma szczegółowymi rozwiązaniami zaproponowanymi w artykule. Moje wątpliwości budzą przede wszystkim zarysowane przez autora relacje pomiędzy filozofią, nauką, a zdrowym rozsądkiem, a także jego stanowisko odnośnie do tezy aprioryzmu. Pozwolę sobie zacząć od tej drugiej kwestii, gdyż - jak sądzę - jej analiza pozwoli rzucić nieco światła na metafizyczne stanowisko autora, pokazując potrzebę jego uzupełnienia, a nawet korekty.

Jedną z tez filozoficznych, które, według autora, należy współcześnie odrzucić, jest przekonanie, że „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”⁷. Zachodzą dwie możliwości: albo aprioryzm genetyczny ma charakter empiryczny (autor zdaje się zrównywać charakter genetyczny z charakterem empirycznym), albo jest osadzony na silnym dualizmie ontologicznym, a wtedy jest nieracjonalny (jako przykład podany jest system Platona z koncepcją anamnezy i z założeniem preegzystencji duszy w świecie idei)⁸. Co prawda, autor widzi możliwość naturalizacji stanowiska aprioryzmu genetycznego, które wtedy głosiłoby, że „pewne władze (zdolności do wykonywania określonych operacji i czynności poznawczych) są wrodzone, tj. przekazane indywiduum na drodze genetycznej”, tyle tylko, że według niego „tego typu aprioryzm jest w gruncie rzeczy empiryzmem genetycznym, gdyż zakłada się tu, że odpowiednie władze zostały nabyte w «doświadczeniu gatunku»”⁹. Co to znaczy? Kilka stron dalej otrzymujemy wskazówkę, że coś jest nabyte w „doświadczeniu gatunku”, jeżeli „wywodzi się koniec końców ze zmysłowego kontaktu ewoluujących organizmów z otoczeniem”¹⁰. Takie postawienie sprawy wydaje się zakładać przyję-

⁶ Takie stanowisko wyrażam w artykule zawartym w tym samym numerze „Edukacji Filozoficznej”: por. A. Stępnik: *O nauczaniu filozofii raz jeszcze* „Edukacja Filozoficzna” nr 45, 2008, s. 114-119.

⁷ Por. M. Łagosz, art. cyt., s. 15.

⁸ Por. tamże, s. 15.

⁹ Por. tamże, s. 15 (przypis nr 28).

¹⁰ Por. tamże, s. 19.

cie teorii ewolucji, uznającej dziedziczenie cech nabytych (np. teorii Lamarcka), co jest odrzucane przez współczesną naukę. Według autora, ewolucja zdaje się przebiegać w następujący sposób: mamy jakiś organizm, który kontaktuje się za pomocą zmysłów z otoczeniem, w wyniku czego powstają w nim pewne zmiany, które następnie są dziedziczone przez jego potomków, dzięki czemu nabycie tych zmian (przez przodka) ma charakter empiryczny. Jest to zaprzeczenie powszechnie przyjmowanej w kręgach naukowych Darwinowskiej teorii ewolucji, opartej na pojęciu doboru naturalnego i kwestionującej możliwość dziedziczenia cech nabytych. Mechanizm doboru naturalnego polega na tym, że pewne organizmy, które są lepiej przystosowane do środowiska, częściej przeżywają i pozostawiają po sobie liczniejsze potomstwo, co prowadzi do ich postępującej przewagi liczebnej w populacji. Zakładane tutaj zróżnicowanie organizmów nie jest wynikiem działań samych organizmów (w tym ich kontaktu zmysłowego z otoczeniem), lecz jest wynikiem losowych mutacji genetycznych. To nie jest tak, że organizm w toku interakcji ze środowiskiem nabywa pewnych własności, które przekazuje potomkom - to losowe mutacje genetyczne powodują powstanie efektów fenotypowych, które mają (albo i nie) charakter adaptacji do danego środowiska. Z tego wynika, że stanowisko aprioryzmu ewolucjonistycznego - jak nazywa je autor - nie jest sprowadzalne do empiryzmu genetycznego, rozumianego jako „wywodzenie się koniec końców ze zmysłowego kontaktu ewoluujących organizmów z otoczeniem”.

Nie jest również prawdą, iż taki aprioryzm musi prowadzić do agnostycyzmu, co sugeruje autor (co prawda, oskarża on o to aprioryzm Kanta i nie jest jasne, czy podtrzymywałby tę opinię w stosunku do znaturalizowanego aprioryzmu typu kantowskiego)¹¹. Na gruncie aprioryzmu ewolucyjnego można przekonująco argumentować, że nasze struktury poznawcze dostarczają nam w miarę wiernego obrazu świata, bo gdyby tak nie było, wtedy nie przetrwalibyśmy w środowisku. Można także bronić stanowiska realistycznego, co najmniej w jego umiarkowanej wersji¹².

¹¹ Por. tamże, s. 15-16.

¹² Polecam chociażby klasyczną już książkę K. Lorenza: *K. Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki. Warszawa 1977.

Inną kwestią jest to, że na gruncie współczesnej psychologii i neuro-nauk nie sposób nie przyjąć tezy o istnieniu pewnych wrodzonych struktur poznawczych, uwarunkowanych budową układu nerwowego człowieka¹³. Z powyższych względów wydaje mi się bezzasadne umieszczanie stanowiska głoszącego, że „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” po stronie też odrzuconych przez filozofię pozytywną. Zresztą aprioryzm w zaprezentowanej wyżej wersji jest stanowiskiem umiarkowanym: nie głosi, że wszystkie elementy naszej wiedzy mają genezę aprioryczną, lecz tylko, że niektóre z nich (kwantyfikacja egzystencjalna). Jeżeli zdefiniujemy umiarkowany empiryzm genetyczny jako stanowisko głoszące, że istnieją elementy naszej wiedzy posiadające genezę empiryczną, to będzie to pogląd sytuujący się blisko umiarkowanego aprioryzmu genetycznego. A wiemy, że zarówno skrajny empiryzm genetyczny (teoria „czystej tablicy”), jak i skrajny aprioryzm genetyczny, są stanowiskami nie do utrzymania w świetle współczesnej wiedzy o relacjach między czynnikami wrodzonymi a czynnikami środowiskowymi w kształtowaniu sfery poznawczej człowieka¹⁴.

Ogólniejszym zagadnieniem, które się z tym wiąże, jest zagadnienie relacji między filozofią pozytywną i nauką, a zdrowym rozsądkiem. W analizowanym wcześniej przypadku mieliśmy do czynienia z wywodami autora, które były sprzeczne ze współczesnym rozumieniem mechanizmów ewolucji, z koncepcją Chomsky’ego wrodzoności pewnych struktur językowych, czy z postulowanymi przez psychologię i neuro-nauki wrodzonymi strukturami poznawczymi. Czy w takim przypadku upoważnia nas to do odrzucenia tych wywodów? Co powinniśmy zrobić w wypadku, gdy pewna teza czy teoria filozoficzna - przy odpowiedniej jej interpretacji - jawi się jako niezgodna z ustaleniami nauki?

¹³ O wrodzonych elementach aparatu poznawczego człowieka odpowiedzialnego za percepcję wzrokową zob. Ph. G. Zimbardo, F. L. Ruch: *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki. Warszawa 1998, s. 242-243.

¹⁴ Por. S. Pinker: *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, przeł. A. Nowak. Gdańsk 2005.

Sam autor nie udziela jednoznacznej odpowiedzi. O relacjach między filozofią pozytywną i nauką, a zdrowym rozsądkiem, pisze tak: „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 pozytywnych. 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 uznawane w obu tych obszarach. Nauka oczywiście w bardzo wielu punktach najzupełniej słusznie 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»”¹⁵.

Tym, co może niepokoić (mnie w każdym razie niepokoi), jest przyznanie filozofii szczególnej roli arbitra w mediacji pomiędzy zdrowym rozsądkiem a nauką. Nie wiadomo, jakie dokładnie powinno być zadanie filozofa w przypadku znalezienia „nadużycia” w korpusie przekonań naukowych. Można przypuszczać, że powinien dokonać „korekty”, czyli - jak sądzę - jego działalność nie może ograniczyć się do wskazania nadużycia, lecz jego obowiązkiem jest jego usunięcie. Praktycznie rzecz biorąc, może to zrobić na kilka sposobów, ale żaden z nich nie będzie skuteczny (pomijam tu ewentualne przypadki cenzury). Środowisko naukowe nie przejmie się argumentacją filozofa, że daną teorię naukową należy odrzucić tylko z tego powodu, iż jest ona sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem. Nie jest to w żadnej mierze argument rozstrzygający, co zresztą dostrzega sam autor, dopuszczając korektę przekonań zdroworozsądkowych z punktu widzenia nauki. Tym samym zasadne staje się pytanie o kryteria odróżniające sytuacje, w których filozof powinien dokonać zmiany przekonań zdroworozsądkowych jako niezgodnych z przekonaniem naukowym, od sytuacji, w których należy dokonać

¹⁵ M. Łagosz, art. cyt., s. 21-22.

zmiany przekonań naukowych jako niezgodnych z przekonaniem zdrowego rozsądku. Wątpię, czy można precyzyjnie wyznaczyć takie kryterium. Autor tego nie czyni, zamiast tego prezentuje przykłady twierdzeń i teorii naukowych, które, jego zdaniem, stanowią domagające się korekty „nadużycia”. Przyjrzyjmy się zatem dwóm takim przykładom¹⁶.

Pierwszy z nich, z dziedziny nauk empirycznych (a dokładniej z fizyki), dotyczy nielokalnej interpretacji paradoksu EPR. Na podstawie odkryć Bella z 1964 r. i dalszych badań (np. eksperymentu Aspecta z 1982 r.) uznaje się powszechnie istnienie nielokalności za empirycznie potwierdzony fakt. Co prawda, nieliczni fizycy traktują twierdzenie Bella jako dowód jedynie na to, iż nie jest możliwa lokalna teoria zmiennych ukrytych¹⁷. Nawet jeśli tak jest, to pozostają nam wtedy inne kontrzdroworozsądkowe własności mechaniki kwantowej jako teorii zupełnej. Jest charakterystyczne dla mechaniki kwantowej, że jest to teoria, z jednej strony, silnie potwierdzona empirycznie, z drugiej zaś, trudna do interpretacji, szczególnie z pozycji zdrowego rozsądku. Czy jednak trudność pogodzenia nielokalności ze zdrowym rozsądkiem jest dostateczną racją do odrzucenia pokaźnego zbioru potwierdzonych empirycznie twierdzeń? Moim zdaniem, zdecydowanie nie.

Podobnie wątpliwości budzi przykład z zakresu nauk formalnych (logiki). Pewne twierdzenia logiki klasycznej (np. zasada niesprzeczności) mają być uznane jako zdroworozsądkowe, natomiast już logiki nieklasyczne jawią się jako „nadużycia”, „skonfliktowane ze zdrowym rozsądkiem” (jako przykład autor podaje trójwartościową logikę Łukasiewicza). W tym miejscu wypada zauważyć dwie rzeczy. Po pierwsze, nie każde twierdzenie logiki klasycznej jest zgodne ze zdrowym rozsądkiem (przykładem jest twierdzenie Dunska Szkota). A co zrobić, gdy ze „zdroworozsądkowych” twierdzeń logiki klasycznej wynikają logicznie twierdzenia „skonfliktowane” ze zdrowym rozsądkiem? Po drugie, za powstaniem trójwartościowej logiki Łukasiewicza stało zdroworozsądkowe przekonanie, że przyszłość nie jest w pełni zdeterminowana, a wartość logiczna (prawdziwość bądź fałszywość) zdań dotyczących

¹⁶ Por. tamże, s. 22-23.

¹⁷ Por. T. Pabjan: *Krótką historia nielokalności*. „FilozofiaNauki” nr 4 (60), 2007, s. 95-96; M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga: *Zagadnienia filozoficzne -współczesnej nauki*, s. 279-280.

przyszłych zdarzeń nie jest określona przed zajściem tych zdarzeń. Jeżeli więc Łukasiewicz ma rację, to musimy wybierać pomiędzy dwoma twierdzeniami, które jawią się jako zdroworozsądkowe: albo odrzucimy zasadę dwuwartościowości na rzecz przekonania, że przyszłość nie jest w pełni zdeterminowana, albo postąpimy odwrotnie. Powstają tutaj następujące pytania: czy własność „zgodności ze zdrowym rozsądkiem” jest stopniowalna? Jeśli tak, to jak przedstawia się hierarchia twierdzeń zdroworozsądkowych? Jak powinniśmy postępować w przypadku konfliktu pomiędzy twierdzeniami zgodnymi ze zdrowym rozsądkiem?

Jednakże podstawowym problemem dla tych, którzy w sposób systematyczny chcieliby odwoływać się do zdrowego rozsądku, jest określenie jego granic. A tu zgadzam się ze zdaniem Teresy Hołównki, kiedy pisze: „Pluralizm, niejednorodność, nieokreśloność naszych codziennych zapatrywań sprawia, że charakteryzowanie zdrowego rozsądku poprzez opis jego części jest przedsięwzięciem mało owocnym. Nie ma w nim kluczowych, organizujących idei, są za to luki, niekonsekwencje, mgliste idee i synkretyzm. Każda próba nadania mu zdecydowanych konturów - po to na przykład, by znaleźć w nim oparcie dla jakiejś doktryny - jest interpretacyjnym nadużyciem lub okrojeniem całości”¹⁸.

Podsumowując, moje wątpliwości budzą dwa metafizyczne przekonania autora: pierwsze, głoszące, że filozofia powinna być „arbitrem” nauki, oraz drugie, iż podstawą waloryzacji przynajmniej niektórych twierdzeń naukowych powinien być zdrowy rozsądek. Obiekcje w stosunku do pierwszego przekonania wynikają z tego, że jak na razie nauki szczegółowe dobrze radzą sobie bez arbitrażu filozofii, a dawniejszy wpływ filozofii na naukę bywał często hamujący (przykładem może być wpływ filozofii Arystotelesa na myśl przyrodniczą w średniowieczu). Nie znaczy to, że całkowicie przekreślam wartość oddziaływania filozofii na naukę. Znaczy to tylko tyle, że nie przystaję na model proponowany przez autora *Filozofii jako wiedzy pozytywnej*. Wiąże się to z odrzuceniem jego drugiego przekonania, z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, istnieją fundamentalne trudności z dookreśleniem granic zdrowego rozsądku, hierarchii jego twierdzeń i zależności logicznych między nimi. Wreszcie, po drugie, nie mogę uznać go za ostateczną in-

¹⁸T. Hołównka: *Myślenie potoczne*. Warszawa 1986, s. 175.

stancję uznawania twierdzeń naukowych, gdyż metodologia naukowa jest wyraźnie doskonalsza od - jeśli można tak powiedzieć - „metodologii” stojącej za zdrowym rozsądkiem. Zauważmy przy tym, że z perspektywy ewolucjonizmu to, co nazywamy „zdrowym rozsądkiem” jest najprawdopodobniej czymś bardzo ograniczonym ze względów poznawczych, gdyż u jego podstaw stoją struktury służące do orientacji jedynie w pewnym wycinku świata. Nic zatem dziwnego, że nasz umysł „opiera się” wnioskowi płynącemu z badania mikroświata (mechanika kwantowa), zjawisk związanych z prędkościami bliskimi prędkości światła (teoria względności), czy początków Wszechświata (kosmologia i kosmogonia).

Sympatyzując z główną tezą autora, a zarazem wysuwając zarzuty w stosunku do jego refutacji umiarkowanego aprioryzmu genetycznego oraz do jego dość zdecydowanych twierdzeń metafizycznych, można się trochę dziwić jego umiarkowanej, mało kontrowersyjnej konkluzji, w której wyraża on świadomość ograniczeń zdrowego rozsądku, zarazem wskazując na potrzebę zbliżania do siebie opozycyjnych stanowisk filozoficznych w celu konstruowania stanowisk umiarkowanych¹⁹. Nie zmienia to jednak faktu, iż krytykowane przeze mnie twierdzenia zostały wyrażone *explicite*. Jednocześnie istnieje możliwość, że rozbieżności w poglądach moich i autora wynikają jedynie z pewnej niefrasobliwości językowej (np. niedookreślenia pojęcia arbitrażu), tudzież z błędnej interpretacji, a nasze stanowiska sytuują się bliżej niż może się to na pierwszy rzut oka wydawać. Na pewno wspólna jest nam myśl, która - jak sądzę - wymaga stałego upowszechniania; a mianowicie, że filozofia nie jest dziedziną, w której wszystkie konkurencyjne stanowiska są równo uzasadnione, a tym samym równo uprawnione. Dobrze się stało, że prof. Marek Łagosz zwrócił na to uwagę w swoim artykule.

Summary

The text is a discussion with some Marek Łagosz's thesis, comprised in his article *Philosophy as a Positive Knowledge*. I try to consider his refutation of apriorism, and his conception of relation between philosophy, science, and common sense. The result of my inquiry is that discussed Marek Łagosz's thesis are questionable.

Key words: apriorism, philosophy, science, common sense.

ROMAN PIOTR GODLEWSKI
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego
w Bydgoszczy

BŁĘDNOŚĆ ONTOLOGICZNA SAMOBÓJSTWA

W pracy tej przedstawimy argumentację, zgodnie z którą ten, kto czyni samobójstwo celem swojego działania, popełnia błąd logiczny. Samobójstwo jest zatem czynem irracjonalnym w tym sensie, w którym irracjonalny jest każdy czyn oparty na błędzie logicznym. Analogiczna argumentacja dotyczy utrzymywania się przy życiu. Z punktu widzenia rozumu to, czy działanie prowadzi jednostkę do śmierci, czy też zapewni jej dalsze życie, jest pozbawione znaczenia.

Zaznaczamy przy tym, że teza ta nie pociąga ani tego, by samobójstwo było złe dla jednostki, ani tego, by było złe obiektywnie, ani tym bardziej tego, by należało go zakazać ustawowo. Z punktu widzenia jednostki rozumnej jej własne życie i śmierć nie jest ani dobre, ani złe, ale obojętne.

Wersja lapidarna. Lapidarnie nasz dowód można ująć następująco:

1. Celem działania jest zaspokojenie potrzeb jednostki.
2. Śmierć jednostki nie zaspokaja żadnych jej potrzeb, ani też do zaspokojenia nie może prowadzić.
3. Zatem śmierć jednostki nie może być ani ostatecznym, ani instrumentalnym celem działania.

Wersja bardziej subtelna. Nieco subtelniej rozumowanie wygląda tak:

- a. Celem działania jest zaspokojenie potrzeb jednostki;
- b. Potrzeby jednostki mają źródło w jej umyśle;
- c. Zatem w przypadku człowieka w mózgu;
- d. Musi się tam znajdować ośrodek, w którym ustalone jest, czy dana potrzeba jest zaspokojona;
- e. Zatem celem działania jest wprowadzenie takich ośrodków wszystkich jej potrzeb w stan zaspokojenia;

f. Unicestwienie takiego ośrodka nie jest wprowadzeniem go w stan zaspokojenia, ani do wprowadzenia go w taki stan nie może prowadzić;

g. Zatem śmierć nie zaspokaja żadnej z potrzeb jednostki, ani do zaspokojenia żadnej z nich nie może prowadzić;

h. Więc śmierć nie może być ani ostatecznym, ani instrumentalnym celem działania.

Śmierć ostateczna. Przez śmierć rozumiemy tu ostateczne unicestwienie jednostki. Jeśli zatem ktoś uważa, że po śmierci ciała jednostka dalej egzystuje, śmierć ciała nie jest dla niego śmiercią w naszym rozumieniu, a najwyżej czymś podobnym do amputacji. Śmierć w radykalnym rozumieniu nazywać będziemy „ostateczną”. W zasadzie jeśli ktoś uważa, że jednostka ludzka istnieje po śmierci ciała, nasza teza pozbawiona jest dla niego wszelkiej wartości.

Emocje, cele i doświadczenie. Kluczową jest teza głosząca, że celem działania jest zaspokojenie potrzeb jednostki. Opieramy ją na następujących podstawach. Przyczyny ludzkiego postępowania znajdują się w mózgu. Nie jest on jednak podobny do cyfrowego komputera i nie odzwierciedla zapisanego w nim programu. Istotnym elementem systemu sterowania zachowaniem przez mózg są zawarte w nim ośrodki oceniające. Oceniają one sytuację jednostki. Wydawane przez nie oceny modulują zachowanie. Wzmacniane są te wzorce zachowania, które doprowadziły jednostkę do stanów ocenianych pozytywnie; te zaś, które zakończyły się ocenami negatywnymi, są zakazane. Ośrodki te to nic innego jak popędy, a opisany proces wzmacniania i zakazywania to warunkowanie. Stany tych ośrodków jednostka rozpoznaje jako własne emocje, takie jak głód, ból, przyjemność, radość, gniew czy wstyd.

Jednostka może rozważyć dowolny cel działania. Jednak to, który cel wybierze do realizacji, uzależnione jest od jej uczuć, czyli stanów jej ośrodków oceniających. Nawet jeśli ktoś zechciałby zbuntować się przeciw samemu sobie i zrobić coś, czego na pewno nie chce, o ile faktycznie by przystąpił do takiego planu, nie zaś tylko bawił się nim w wyobraźni, to i tak działałby kierowany częścią swoich emocji, czyli stanem części swych ośrodków oceniających. Sterowanie to polega na opartym o doświadczenie przekonaniu, iż podjęte działanie zapewni uniknięcie stanów negatywnych lub uzyskanie stanów pozytywnych.

Celem działania jednostki jest zatem uzyskanie pozytywnych ocen jej ośrodków oceniających oraz to, co do tego prowadzi. Śmierć, czyli unicestwienie ośrodków oceniających, nie oznacza wprowadzenia tych ośrodków w stan pozytywny, ani tym bardziej do tego nie prowadzi, nie może więc być nigdy właściwym celem działania.

Istotne jest to, że nastawienie jednostki do rozmaitych możliwych celów oparte jest na doświadczeniu. Znając skutki swych uprzednich działań, a także kierując się wyobraźnią, w tym naśladownictwem, jednostka dobiera cele najlepiej zaspokajające jej emocje, a tym samym jej ośrodki oceniające. Nowe cele budowane są w odniesieniu do tego, co już doświadczone. Jednostka dąży do powtórzenia sytuacji ocenionych pozytywnie, albo nawet przeżycia ich w jeszcze lepszej postaci, oraz unika sytuacji ocenionych negatywnie. Śmierć nie ma się nijak do tego spektrum decyzyjnego. Nie jest choć trochę nawet zbliżona ani do sytuacji pozytywnych, ani do sytuacji negatywnych. Nie jest podobna do niczego, gdyż nie oznacza żadnych przeżyć, które mogłyby zostać zapamiętane i przez to stymulować jednostkę do dążenia lub unikania. Nigdy więc nie może być we właściwy sposób wzięta pod uwagę. Jeśli zaś ktoś decyduje się na samobójstwo, to błąd, który popełnia, polega między innymi na tym, że wiąże z wyobrażeniem stanu, który osiągnie, pewne pociągające przeżycia, np. błogość, w odróżnieniu od cierpienia, albo słuszność moralną. Wyobrażenie to jest czystą fikcją, gdyż martwy nie doznaje niczego.

Fakt, iż jednostka kieruje się wskazaniem ośrodków oceniających w oparciu o doświadczenie, ma tu kardynalne znaczenie. Żaden system sterujący, żywy czy elektroniczny, opierający cele działania na zebranych doświadczeniach, nie może celowo prowadzić do samounicestwienia, gdyż nieistnienie jest stanem nieporównywalnym, a sterowanie może się odbywać wyłącznie poprzez porównywanie opcji. Z punktu widzenia rozumu cierpiąca terminalnie osoba winna poszukiwać opcji, które zmniejszyłyby jej cierpienie, a samobójstwo nie jest dla niej żadną możliwością. Podobnie osoba zhańbiona winna poszukiwać opcji, które pozwoliłyby jej odzyskać poważanie społeczne, choćby wcześniej miała przejść przez długie lata życia w nędzy i poniżeniu.

Samobójstwo i logika. Śmierć nie jest stanem, w którym jednostka ma doznania neutralne (zerowe), czyli ani pozytywne, ani negatywne. Śmierć nie jest w ogóle stanem jednostki, gdyż kiedy nastąpi, ona już nie istnieje. Wówczas jej stany w ogóle nie są określone, jak wynik dzielenia przez zero. Twierdzenie, że śmierć oznaczać może poprawę stanu cierpiącej jednostki, jest oparte na błędzie logicznym. Ponieważ, skoro stan nieistniejącej jednostki jest nieokreślony, nie może być przedmiotem żadnych porównań. Taka sama jest istota błędności decyzji o samobójstwie w ogóle. Wszelka decyzja bowiem z istoty zakłada ocenialność celu działania, a ta, w przypadku śmierci, jest niemożliwa. Ten, kto chce się zabić, przydaje śmierci pewną ocenę i popełnia tym samym błąd logiczny. Ponieważ błąd ten polega na pytaniu o stan przedmiotu nieistniejącego, ma on charakter ontologiczny.

Życie i logika. Analogiczną analizę przeprowadzić można w odniesieniu do życia. Również ono jest stanem nieporównywalnym, gdyż jednostka wszystkie swoje doświadczenia zebrała żyjąc. Nie ma możliwości zatem porównać, czy lepsze jest życie, czy jego brak. Nieporównywalność życia jest innym sformułowaniem tezy o nieporównywalności śmierci. Skoro nie ma powodów, by jej unikać, nie ma też powodów, by do niej dążyć. Ten, kto czyni utrzymanie się przy życiu celem swojego działania, również popełnia błąd ontologiczny. Porównuje bowiem życie ze śmiercią; w istocie jest to ten sam błąd, co w przypadku samej śmierci.

Racjonalna jednostka dąży do zaspokojenia nie zważając, czy utrzymuje ją to przy życiu, czy prowadzi do śmierci. Jeśli działania prowadzą jednostkę do unicestwienia, zasadą racjonalną jest to, by zaspokojenie spotkało ją przed śmiercią. Działania obliczone na zaspokojenie po śmierci są z istoty irracjonalne.

Ryzykowanie śmiercią. Do popędów ludzkich, które, zaspokajane na bieżąco, mogą prowadzić racjonalną jednostkę do śmierci, należą: popęd niesienia pomocy (szczególnie wsparty popędem macierzyńskim), popęd odwetu, popęd popisywania się uczestnictwem w niebezpiecznych sytuacjach. Z punktu widzenia rozumu ważnym pytaniem jest, czy np. ostatni wymieniony popęd rzeczywiście istnieje, tzn. czy poszukiwa-

nie niebezpieczeństwa jest swoistym popędem, czy też jest to potrzeba pomocnicza w służbie innego, np. płciowego. Wówczas zasady racjonalnego zaspokajania go wyglądałyby inaczej, skoro utrata życia odbiera szansę na seksualne spełnienie.

Życie przypadkiem. Analogicznie, człowiek posiada rozległy zestaw popędów, których zaspokajanie przypadkowo, z jego punktu widzenia, utrzymuje go przy życiu. Są to między innymi: unikanie bólu, gorąca i zimna, głód, pragnienie. Oczywiście zarówno ratujące życie, jak i sprowadzające śmierć popędy, nie wzięły się w nas przypadkowo, a są wynikiem ewolucji. Interes naszych genów wymaga tego, by nasze ciała istniały przez pewien czas w jako takim zdrowiu, czasem jednak wymaga też postawienia zdrowia i życia na szali. Jednakowoż mówienie, że celem ukształtowanej przez ewolucję jednostki jest zachowywanie się przy życiu oraz ryzykowanie śmiercią w szczególnych sytuacjach, może być uznane najwyżej za metaforę. Celem jednostki jest wyłącznie spełnienie jej popędów, nawet gdyby w konkretnym przypadku zaprzepaszczało to biologiczny sens jej istnienia, czy przetrwania jej genów.

Bezczelowość ewolucji. Dodajmy na marginesie, że wyobrazenie, iż ewolucja selekcjonuje organizmy ze względu na ich zdolności wydawania płodnego potomstwa, jest również jedynie metaforyczną antropomorfizacją. Owa figura myślowa jest wstępem do stworzenia wyobrażenia, iż ewolucja jest serią milionów i miliardów eksperymentów, w których fikcyjny umysł opracowuje coraz to bliższy doskonałości model. W ramach tego wyobrażenia można by mówić o celu ewolucji. Byłby on tożsamy z zamierzeniem eksperymentatora. Jego sukces zaś w postaci realizujących ten cel organizmów przekładałby się na celowość istnienia samych tych organizmów. Otóż nic takiego nie ma miejsca. Ewolucja nie jest procesem celowym i ku niczemu nie prowadzi. Przy życiu nie pozostają te organizmy, które są najdoskonalsze, ale jedynie te, które jeszcze nie wyginęły. Przypadek może zdarzyć, że będą trwały dalej, podobnie jak przypadek decyduje o tym, że ogień (również proces samopodtrzymujący się) pali się dalej, a nie gaśnie. Pali się, o ile natrafi na paliwo, a nie ustanie dopływ tlenu. Podobnie życie na Ziemi trwa, gdyż odkąd powstało, trwają tu względnie dobre po temu warunki, choć wiele

razy było przygaszane. Katastrofa kosmiczna w jednej chwili może zdmuchnąć je niczym świecę.

Życie innych ludzi. Dla jednostki biologicznej zarówno życie, jak i śmierć innych jednostek, mogą być pożyteczne przez wzgląd na zaspokojenie jej potrzeb. Oznacza to, że z racjonalnego punktu widzenia własne życie jednostki jest czymś zupełnie innym, niż życie innych. W odniesieniu do samej siebie jednostka racjonalna kieruje się jedynie zaspokojeniem potrzeb, więc można rzec - jakością życia, zaś samo życie pobawione jest znaczenia; kieruje się ona jakością życia, o ile ono trwa. W odniesieniu do innych jednostka zainteresowana jest niejednokrotnie właśnie samym trwaniem życia. Prawdopodobnie nasze przywiązanie do idei szlachetnego samobójstwa czy poświęcenia życia (sam autor niniejszego artykułu żywo się pod nią podpisuje) polega w pierwszym kroku na zapoznaniu owego fundamentalnego rozróżnienia i przyjęciu perspektywy, w obrębie której nasze własne życie i śmierć co do istoty nie różni się od życia innych. To zaś swe źródło ma zapewne w tym, że płaszczyzna, na której kształtuje się nasza psychika i nasze podstawowe kategorie praktyczne w toku wychowania, mają charakter *par excellence* społeczny.

Najbardziej jaskrawo owo zrównanie występuje w wojennej arytmetyce misji samobójczych. Jeśli zdobycie określonego odcinka w toku konwencjonalnych działań kosztowałoby życie, statystycznie biorąc, 200 żołnierzy, a przy odpowiednim ataku samobójczym wystarczyłoby 50, wniosek jest oczywisty. Racjonalna jednostka nigdy nie mogłaby zgodzić się na taki przebieg rozumowania.

Uczciwy irracjonalizm. W gronie istot rozumnych irracjonalna postawa jest w zasadzie nie do przyjęcia. Ideał to jednak w praktyce nieosiągliwy. Wyobrażenie istoty, która w każdym punkcie jest racjonalna, może być najwyżej hipotetycznym celem. Nasze nowe przekonania stale same rodzą się poza kontrolą rozumu, a zorganizowana działalność krytyczna racjonalnej jednostki wymierzona przeciw własnym poglądom zastaje w dodatku własny umysł dopiero w chwili, gdy jest już on w dużej mierze ukształtowany. Krytyka co najwyżej może powiększać wyspę tego, co rozumne, w obrębie oceanu tego, co niezbadane, więc potencjalnie irracjonalne.

Nie jest jednak tak, że samo oko rozumu, niczym chirurgiczny laser, wypala w naszym umyśle każdy irracjonalny pogląd, gdy tylko na nim spocznie. Nieraz jest tak, że choć łąd racjonalności postępuje pochłaniając kolejne akweny oceanu, pozostają w nim jeziora bądź zatoki zidentyfikowanego błędu, który jednakowoż uparcie trwa i nie chce od razu w chwili rozpoznania zaniknąć - zwyczajnie wciąż wydaje nam się słuszny.

Z bagażem takim umysł radzi sobie na rozmaite sposoby. Zwróćmy uwagę na dwa. Po pierwsze, może być tak, że dana osoba nie przyjmuje do wiadomości, iż niektóre z jej poglądów są irracjonalne. Wypiera się tego i usiłuje dowodzić, że poglądy te w istocie spełniają wymogi rozumu, a nawet w tym celu przebudowuje rozmaite swoje przekonania, w tym sam pogląd na to, co w ogóle jest racjonalne. Postawę taką pozwalamy sobie nazwać „irracjonalizmem nieuczciwym”. Po drugie, może być tak, że jednostka, trzymając się danego przekonania, wcale nie ukrywa tego, ale nie unika też tego, by dokładnie rozebrać je na części i wykryć istotne punkty, w których pojawia się u niej błąd. Takie podejście proponujemy nazywać „irracjonalizmem uczciwym”.

Summary

The author claims that putting as the aim of action to stay alive or to die is irrational because it is based on a logical mistake. It is so because one cannot compare his own life and death and so consider if his own life or death makes fulfilment of his needs closer.

Key words: to be alive, to be dead, suicide, logical mistake.

ROMAN KONIK

NIEDOSTOSOWANIE DYDAKTYCZNE FILOZOFII I JEGO ŹRÓDŁA

Kilka uwag na marginesie systemów rekrutacyjnych na kierunki filozoficzne

Zapraszamy wszystkie zainteresowane osoby do formułowania wypowiedzi na temat poruszony przez autora niniejszego tekstu.

Redakcja

Po raz kolejny, będąc sekretarzem komisji rekrutacyjnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, zaobserwowałem pewne niepokojące sygnały towarzyszące procesowi rekrutacji. Od kilku lat filozofia (wzorem innych kierunków humanistycznych) zrezygnowała z egzaminów wstępnych dla kandydatów na ten kierunek studiów. Zrezygnowała także z rozmów kwalifikacyjnych przeprowadzanych z kandydatami. Jedynym kryterium decydującym o przyjęciu na kierunek filozoficzny decydowała suma ocen z wszystkich przedmiotów maturalnych. Rezygnacja z wstępnej weryfikacji przyszłych studentów zaowocowała niespotykanym dotychczas odsetkiem rezygnacji studentów filozofii po pierwszym roku studiów. Liczba ta niepokojąco zbliża się do już do 50 procent. Zwiększenie limitu przyjęć na pierwszy rok studiów (co sugerowały władze kilku uczelni) nie polepszy niestety tej sytuacji, jest bowiem tylko zabiegiem doraźnym. Należy zadać sobie pytanie: skąd się bierze to zniechęcenie studiowaniem filozofii przez początkujących studentów tego kierunku?

Podstawowym problemem, który jest odpowiedzialny za tą sytuację, jest brak kontaktu potencjalnego studenta filozofii z przyszłą kadrą pedagogiczną. Zdecydowana większość kandydatów na filozofię posiada niestety mylne wyobrażenie o samej filozofii. To wstępne nastawienie ugruntowane jest przez nauczycieli szkół średnich, których jedynym kontaktem z filozofią są przypadkowe lektury czy pseudofilozoficzne

publikacje. Pamiętajmy, że przez ostatnich kilkadziesiąt lat nie nauczano też filozofii w większości szkół średnich.

Zbierając od kandydatów dokumentację konieczną do rozpoczęcia studiów zadawałem niejednokrotnie pytanie, dlaczego kandydat wybrał filozofię jako kierunek studiów. Połowa pytanych odpowiadała w sposób kuriozalny, tłumacząc swoją decyzję brakiem jakichkolwiek innych zainteresowań, wyobrażeniem filozofii jako nieskomplikowanego trybu studiów w odróżnieniu od nauk ścisłych, zamiłowaniem do humanistyki, osobistymi problemami, których rozwiązanie upatrują w studiowaniu filozofii, czy nawet próbą imponowania innym poprzez bycie studentem tak mało praktycznego kierunku studiów. Niestety obecny system rekrutacyjny nie zezwala w takich sytuacjach na korektę i eliminację tego rodzaju kandydatów. Jedynym warunkiem przyjęcia jest bowiem uzyskanie koniecznej liczby punktów na świadectwie maturalnym.

Drugim problemem, nad którym należy się gruntownie zastanowić, to tzw. syndrom drugiego miejsca. W tym roku kandydaci po raz pierwszy obligatoryjnie musieli złożyć deklarację, który z wybranych przez siebie kierunków studiów preferują. Zdecydowana większość kandydatów na filozofię wpisywała ten przedmiot jako drugi, wybierając jako priorytetowy socjologię, dziennikarstwo czy polonistykę. Niezbyt dobrze wróży fakt, że większość przyjętych na kierunek filozoficzny została przyjęta bez wskazania przez siebie priorytetu filozoficznego, co wskazuje, że nie osiągnąwszy zadowalającego wyniku na innym wybranym kierunku, zdecydowała się na filozofię, w dużej mierze z nadzieją przeniesienia się na wybrany kierunek po pierwszym roku studiów.

Problem ten z roku na rok będzie się pogłębiał, dlatego należy zdecydowanie szybko reagować, dbając nie tylko o jakość kształcenia, ale też o pewien zewnętrzny wizerunek studiów filozoficznych. Należy przede wszystkim pokazać, że filozofia jest trudnym zajęciem intelektualnym. Należy uzmysłwić kandydatom na kierunek filozoficzny, że filozofia to nie próba dowolnego opisu rzeczywistości z luźno formułowaną analizą, ale to rodzaj metodycznego myślenia teoretycznego zmierzającego do sformułowania precyzyjnych zagadnień dotyczących natury ogólnej świata. Specyfika tej nauki wymaga ogromnej dyscypliny intelektualnej i językowej, wbrew powszechnej opinii mówiącej o tym,

że filozof musi operować niezrozumiałym językiem. By zrozumieć koncepcje Arystotelesa, Akwinaty czy Kanta, adept filozofii musi posiadać pewną wprawę nie tylko konceptualną ale i językową.

Jak wielkim rozczarowaniem wśród kandydatów na studia filozoficzne była informacja o tym, że od studentów filozofii wymaga się ogólnej wiedzy nie tylko z nauk humanistycznych, ale też z matematyki czy fizyki. Specyfika filozofii polega bowiem na tym, że bierze ona pod uwagę zarówno nauki humanistyczne jak i nauki ścisłe. Takie działy filozofii jak filozofia języka czy filozofia nauki wykraczają poza granice szeroko pojętej humanistyki. Zagadnienia ontologiczne (np. o strukturze i naturze czasu i przestrzeni) wymagają elementarnej wiedzy z zakresu matematyki i fizyki, pytanie z zakresu filozofii umysłu wymaga orientacji w matematyce i podstawach psychologii. Zagadnienia natury epistemologicznej znacznie wykraczają poza obszar tego, co potocznie zwie się naukami humanistycznymi. Fatalnie kończy się dla większości studentów próba zmierzenia się z podstawami logiki formalnej. Niejednokrotnie zarzuty po nieudanej sesji egzaminacyjnej dotyczą pewnego rozczarowania, gdyż wstępne wyobrażenie o filozofii jako przedmiocie czysto humanistycznym korygowane jest nauką logiki. Rzadko który z kandydatów na studia filozoficzne zdaje sobie sprawę z problemów będących rezultatem głównie językowych nieporozumień, przez używanie nieprecyzyjnego języka. Nawet takie dyscypliny szczegółowe filozofii jak estetyka, cieszące się ogromnym zainteresowaniem już po pierwszych zajęciach, na których omawiane są np. zagadnienia semiologii, strukturalizmu, czy zagadnień odnoszących się do możliwości poznania ostatecznej natury przedmiotów artystycznych przez pryzmat lingwistyki, budzi rozczarowanie wśród wielu studentów. Nie można też debatować o problemach etycznych nie odnosząc się do problemów z zakresu antropologii filozoficznej, metafizyki i epistemologii (np. sposobów istnienia i poznawania wartości). Brak pewnego rozeznania w naturze studiowania filozofii u pewnej grupy studentów przeradza się w zniechęcenia i porzucenie studiów.

W jaki sposób można by zminimalizować mylne wyobrażenie o filozofii i ukazać jednocześnie wielką zaletę studiowania tego kierunku? Jak przekazać, że idee filozoficzne reagują sprawnie na oferowane nam

bogactwo świata, porządkując jego złożoność? Jak przekonać w końcu, że filozofia może funkcjonować jako sprawna metoda wypowiedzenia tego, co do tej pory intuicyjnie się przeczuwało?

Filozofia daje niewątpliwie narzędzia, dzięki którym można jasno sformułować myśli, przekonująco argumentować, daje pewną ogólną biegłość w analizie tekstów, pomaga myśleć wielotorowo i nieschematycznie. Praktyczny wymiar studiowania filozofii ma przełożenie na wyłapywanie wszelkich niespójności w argumentacji innych.

Wydaje się, że dotychczasowe formy zainteresowania studiowaniem filozofii nie są już wystarczające. Samo wydawanie informatorów, organizowanie wykładów Wszechnicy Filozoficznej (na której wystąpienia pracowników Instytutu Filozofii wśród nich samych traktowane są jako zło konieczne), to zbyt mało. Obecnie dysponujemy narzędziami, za pomocą których przy niewielkim nakładzie pracy możemy dotrzeć z informacją do zainteresowanych. Wystarczy nagrać w formacie MP3 sygnałne wykłady z nauk szczegółowych filozofii i dołączyć na nośniku CD do informatorów. Wykłady te mogły by się znaleźć także na odpowiedniej stronie informacyjnej. Ta forma pozwala niemal na bezpośredni kontakt potencjalnych studentów z przyszłymi wykładowcami, a także na doprecyzowanie tego, czego można spodziewać się w trakcie dydaktyki na poszczególnych kierunkach. Warto przy tej okazji pomyśleć o kadrze dydaktycznej, która mogłaby do przygotowania merytorycznego dodać: warsztaty medialne emisji głosu, trening wystąpień publicznych itd.

Tego rodzaju forma może być traktowana jako swoista terapia dla tych, którzy zainteresowani są studiowaniem filozofii. Prezentacje mogły by też być remedium na inflację terminu filozofia. Potocznie terminem filozofia określa się dziś ogólne przekonanie dotyczące wybranych zagadnień. Mamy filozofię zwierząt, filozofie zabawy, filozofię architektury, filozofie mody, filozofie hodowli drobiu itd. Zwykle przesady i przekonania określane są terminem filozofii. W mnogości i wieloznaczności określeń „filozofia” funkcjonuje zapewne intuicyjne przekonanie o filozofii akademickiej, lecz najczęściej jest ono kojarzone pejoratywnie. Medialne używanie terminu filozofia w kontekście przekonań czy mód, rozbudza w adeptach filozofii nastawienie roszczeniowe w stosunku do

przedmiotu. Postawa ta wymaga od filozofii odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania (istnienia Boga, jego natury, jednoznacznej postawy oceniającej wobec struktur poznawczych, jasnych stanowisk etycznych czy estetycznych, czyli całego „rusztowania” bytu), zamiast traktowania filozofii jako sprawnego narzędzia analizy czy opisu. Tak sformułowana filozofia, jako transparentny ale i baczny obserwator rzeczywistości, dla wielu wydaje się spekulacją jałową, zbędną i niepotrzebną.

Pewne skażenie mylnym wyobrażeniem o filozofii widoczne jest u kandydatów na studia, skażenie, któremu winni są sami filozofowie. Mam na myśli psucie filozofii akademickiej przez wyolbrzymianie mody na postmodernizm, który w zasadzie nie jest niczym innym jak pewnym *modusem* metody sceptycznej. Podobnie zachwianie relacji proporcji przez wprowadzenie w obręb spekulacji filozoficznej mody na *gender studies* określanego mianem „pozytywnego aspektu nowego powiewu filozoficznego”. Wykwity tej mody pisane fatalnym językiem, pełne komunałów, w wielu ośrodkach stały się kluczowym sposobem uprawiania filozofii. Tak postrzegana filozofia ma też przełożenie na potencjalnych kandydatów do studiowania tego kierunku, po tego rodzaju lekturach oczekują oni pewnej kontynuacji przedmiotu w systemie dydaktycznym. Należy pamiętać, że słowna ekwilibrystyka, bez merytorycznego uzasadnienia, jest zabiegiem nie tylko zbędnym, ale i szkodliwym.

TOMASZ MAZUR
Uniwersytet Warszawski

NIEDOSTOSOWANIE FILOZOFII I FILOZOFIA NIEDOSTOSOWANIA

Uwagi na marginesie obecnych systemów rekrutacyjnych na kierunki filozoficzne

„Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są warte czytania”¹.

Leszek Kołakowski

Doktor Roman Konik podjął trudny temat systemu rekrutacji na studia filozoficzne. Jego zdaniem, przy obecnym systemie rekrutacji na studia filozoficzne trafia zbyt wiele przypadkowych osób, których wstępna chociażby wiedza o filozofii pozostawia wiele do życzenia. Nieuniknionym efektem tego stanu rzeczy jest ich rozczarowanie po pierwszym roku i rezygnacja. W Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego liczba ta, jak podaje dr Konik, zbliża się do 50 procent. Podobne zjawisko obserwujemy w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie liczba ta wynosi obecnie ok. 30 procent i jest znacznie wyższa niż w latach ubiegłych.

Sytuacja ta każe nam postawić kilka pytań: 1) Jaka jest przyczyna tego zjawiska? 2) Czy to jest trwała tendencja? 3) Czy to jest źle, że tak się dzieje? 4) Jak możemy i powinniśmy na to zareagować?

1. W odpowiedzi na pierwsze pytanie dr Konik słusznie zdaje się wskazać na obecny system rekrutacyjny, tj. na rezygnację z egzaminów wstępnych. Dawniej rozmowa kwalifikacyjna pozwalała skuteczniej wyselekcjonować kandydatów na studia filozoficzne. Przez „skuteczniej” rozumie się tu wszak, że większy procent studentów zdaje egzaminy i kontynuuje naukę w następnych latach. Już w tym miejscu trzeba wszak

¹ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 7.

poczynić zastrzeżenie: Czy tak rozumiane kryterium skuteczności jest właściwym narzędziem oceniania jakości systemu rekrutacyjnego?

Żeby tę wątpliwość zobrazować, wyobraźmy sobie następującą sytuację: Kadra Instytutu Filozofii Uniwersytetu X składa się z samych platoników, w procesie rekrutacji odrzucają ewidentnych arystotelików, stoików i epikurejczyków, którzy po roku studiowania i tak by sami odeszli. W efekcie Instytut może wykazać się wysokim procentem studentów przechodzących kolejne szczeble edukacyjne. Ale gdyby zrezygnować z rozmowy kwalifikacyjnej, dane te zdecydowanie by się zmieniły. Przy czym powodem tego nie byłyby tylko błędy systemu rekrutacyjnego, ale cały system nauczania filozofii na Uniwersytecie X, niesłusznie ograniczający filozofię do jednej jej tradycji i metody.

Warto ponadto wspomnieć o dwu jeszcze ważnych czynnikach przyczyniających się do tak dużej liczby studentów rezygnujących ze studiów filozoficznych po pierwszym roku. Pierwszym jest moda na studiowanie filozofii jako drugiego kierunku. Ludzie często rezygnują ze studiów filozoficznych, tak wynika z moich rozmów, bo dochodzą do przekonania, że nie udaje im się pogodzić nadmiaru obowiązków, tym bardziej, że wielu z nich jednocześnie pracuje.

Drugim wartym wspomnienia powodem jest, jak zauważył już dr Konik, pewne zderzenie oczekiwań. Od kilku lat obserwuję rosnące zainteresowanie w społeczeństwie polskim filozofią. Pojawiło się dużo opracowań w przystępny sposób filozofię popularyzujących, powstały liczne kluby dyskusyjne. Jest to wszak tzw. filozofia popularna, odbiegająca od rygoru ścisłości, uprawiana raczej w celach tzw. „duchowych”. W tej atmosferze młodzi ludzie chętniej niż dawniej podejmują studia filozoficzne. Muszą się jednak rozczarować akademickością filozofii. Pytanie, jakie tu należy postawić, brzmi: Czy zderzenie to, jak chce dr Konik, jest konsekwencją niewłaściwych oczekiwań tych młodych ludzi, czy raczej nadmiernej akademickości filozofii uprawianej na współczesnych uniwersytetach?

2. Drugie z postawionych we wstępie pytań dotyczy trwałości zaobserwowanej przez doktora Konika tendencji. Wziąwszy przedstawione wyżej trzy powody, odpowiedź brzmi: i tak, i nie. Zmianę tej tendencji spowodować może już to, co podano jest tu jako pierwszy powód. Jest

nim, z grubsza rzecz biorąc, polski system edukacyjny. Dr Konik słusznie zauważył, że współczesny polski licealista mierną ma wiedzę o filozofii, chyba, że próbował swych sił w olimpiadzie z filozofii². Ale to właśnie może się znacząco zmienić w nadchodzących latach. Wchodząca właśnie w życie reforma polskiego systemu edukacyjnego stwarza sporą szansę, że w wielu szkołach pojawią się regularne lekcje filozofii. Wszystko będzie zależało od tego, kto będzie te lekcje prowadził.

Inaczej się mają rzeczy z dwoma pozostałymi powodami: modą na łączenie kierunków oraz wzmożone zainteresowanie filozofią popularną. Sądzę, że tendencje te wykazują wszelkie znamiona trwałości. Jeżeli jakoś mamy zaradzić istniejącej sytuacji, to tutaj przede wszystkim trzeba szukać jakichś rozwiązań, tzn. szukać możliwości zaradzenia tym dwóm specyficznym tendencjom.

3. Ale to nas odsyła do pytania trzeciego: czy *exodus* studentów po pierwszym roku jest zjawiskiem niepokojącym i niepożądanym? Dr Konik dość łatwo przyjął to za oczywiste, a rzecz wymaga, zdaniem moim, głębszego rozważenia. To jest na pewno niekorzystne z administracyjnego punktu widzenia - co do tego spierać się nie sposób. Ale administracja ma się dostosowywać do priorytetów merytorycznych, a nie odwrotnie. Każdy niemal antyczny filozof, gdyby na jego wykłady trafiła spora grupa ludzi trochę przypadkowych, nie pomyślałby ani przez moment o wyproszeniu ich. Platon, Arystoteles, stoicy, epikurejczycy, za jeden z priorytetów dydaktycznych przyjmowali dotarcie do tzw. „szerokich kół”. Trzeba było tylko w takich okolicznościach odpowiednio zmodyfikować wykład. Ci ludzie nic przecież na tym nie tracą, mogą tylko zyskać - trzeba to wykorzystać. A czy filozofia na tym straci? Oczywiście, że nie: o ileż atrakcyjniejsze są dyskusje toczone w gronie osób o różnorodnych temperamentach i zainteresowaniach. Mamy filozofię uprawiać tylko w gronie starannie wyselekcjonowanych specjalistów filozofów? Że to jest korzystne, żeby w takim gronie prowadzić zajęcia seminaryjne, czy nawet grupę ćwiczeniową, o tym mnie nikt nie

² Tutaj chciałbym poczynić jedną uwagę na marginesie. Od wielu kolegów po fachu słyszałem narzekania na laureatów olimpiady filozoficznej. Daje się u nich bowiem zaobserwować skłonność do encyklopedyzmu. Wiedzą zazwyczaj sporo o filozofii, ale nie umieją w ogóle filozofować. Oni też więc często się na studiach filozoficznych nie sprawdzają.

musi przekonywać. Za błąd uważam jednak ograniczenie się tylko do tego. Zbyt często widziałem adeptów filozofii, którzy całkiem stracili umiejętność dyskusowania z niefilozofami (sami na tym najwięcej tracąc).

Ja sam zresztą, przyznać to muszę, przed laty trafiłem na filozofię powodowany zupełnie błędnymi o niej wyobrażeniami. Staranna selekcja rekrutacyjna powinna mnie w gruncie rzeczy odrzucić, ale jakoś mi się wtedy udało. Udało mi się też potem znaleźć pomost między moimi wstępnymi błędnymi wyobrażeniami, a poważnymi studiami filozoficznymi. Wierzę, że jest to możliwe w przypadku większości takich osób: należy tylko odpowiednio zmodyfikować program nauczania.

4. Czwarte moje pytanie brzmiało: Jak na zaistniałą sytuację winniśmy i możemy zareagować? Jest ono zdecydowanie najtrudniejsze, bo wikła nas w zagadnienie istoty filozofii. Cytowany tu w motcie Leszek Kołakowski podkreśla, że do natury filozofii należy pewnego rodzaju szarlataneria. Jeden z moich kolegów filozofów powiedział mi kiedyś zupełnie szczerze, że nauczanie filozofii na studiach to też w zasadzie rodzaj oszustwa, ale on nie będzie o tym głośno mówił, bo jemu za to płać. Opierał się na przekonaniu, że filozofii w ogóle nie można nauczyć - każdy idzie tu trochę własną drogą i czymś niemoralnym jest narzucenie studentom tej jednej jedynej. Instytut Filozofii, jeśli już istnieje, powinien szukać jak największej ilości różnych opcji filozofowania. Twierdzenie, jak to ujmuje dr Konik, że „filozofia to rodzaj metodycznego myślenia teoretycznego zmierzającego do sformułowania precyzyjnych zagadnień dotyczących natury ogólnej świata” jest tak rażąco jednostronne, że w zasadzie samo dla siebie stanowi polemikę. W każdym razie nie taka filozofia przynosi pocieszenie uwięzionemu Boecjuszowi, nie ona przekazywana jest Lucyliuszowi przez Senekę, nie ona temu ostatniemu pozwala mężnie zadać sobie śmierć wobec samowoli tyrana, nie ona jest dla Nietzschego remedium na kryzys kultury, nie ona ożywia dramaty i powieści Sartre’a itd.

Nie ma nic złego w tym, że po roku studiów duża część studentów rezygnuje z kontynuacji nauki w instytutach filozofii. Uprowadzenie tego faktu zaproponowanymi przez doktora Konika metodami wydaje mi się skazane na niepowodzenie. Jeżeli ktoś, podejmując decyzję o studiach

na danym kierunku, nie zadał sobie trudu, żeby zorientować się, na czym takie studia mogłyby polegać, to będzie także stosunkowo oporny na wszelkie uprzednie próby uświadomienia („zniechęcenia”) go. Trzeba iść w inną stronę: zmienić system nauczania. Na pierwszym roku studiów można więc zaproponować więcej zajęć propedeutycznych typu „Wprowadzenie do filozofii”, także więcej możliwości dyskusji i „filozofowania” (początkowo na trochę mniej ambitnym poziomie), mniej twardych tekstów filozoficznych; niech to przychodzi stopniowo. Konieczność zaliczenia wielu kursowych przedmiotów można za to rozłożyć na trzy lata. Sam jako student byłem kompletnie niegotowy do zajęć z ontologii na pierwszym roku, w ogóle nie rozumiałem, o co chodzi; ale wkułem materiał i zdałem egzamin na 4+. Prawie nic dzisiaj z tego nie pamiętam (oprócz prof. Wolniewicza rzucającego krzesłem na wykładzie z ontologii, w celu demonstracji jakiejś tezy ewentyzmu punktowego).

Generalnie chodziłoby więc o większe zróżnicowanie oferty dydaktycznej tak, żeby jednocześnie mogły studiować, z wzajemną korzyścią, osoby lepiej i gorzej do tego przygotowane. Niech studenci mają do zaliczenia pewną liczbę zajęć, np. 30 w ciągu 3 lat (nie wliczając WF i języków), w tym 10 kursowych, tj. obowiązkowych dla wszystkich. Rocznie trzeba by zaliczyć co najmniej 7 zajęć, na przykład. W efekcie nie trzeba by na pierwszym roku robić żadnego kursowego przedmiotu. Nikt by na tym specjalnie nie stracił. Nawet jeśli część osób odeszłaby po pierwszym roku, myślę, że i tak sporo by na takich studiach zyskała, nie żałując ich. Sporo osób miałoby też jednak dzięki temu więcej czasu, żeby się do filozofii „zaadaptować”.

Na zakończenie i jeszcze raz w duchu cytowanego tu Leszka Kołakowskiego: nie ma jednej dobrej koncepcji filozofii i jej nauczania. Pewien wybitny filozof, na pytanie o receptę na udane zajęcia z filozofii, odpowiedział, że zawsze trzeba mieć świadomość, iż na sali może być co najmniej jedna osoba inteligentniejsza od ciebie. Rozszerzyłbym tę zasadę i ujął ją w postaci pytania: Co daje nam prawo z góry rozstrzygać, że nasze założenia co do tego, czym jest filozofia i jak powinna być studiowana, lepsze są niż założenia świeżo upieczonych studentów? Doświadczenie? Że przeczytaliśmy więcej niż oni? Przecież każdy filozof

wie, że to są słabe argumenty. Pamiętajmy, że być może jesteśmy do pewnego stopnia szarlatanami, a to, co wydaje nam się, że na gruncie filozofii robimy i uczymy, nie da się po prostu uczciwie zrobić, a tym bardziej nauczyć.

KS. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI
UAM w Poznaniu

PYTAJĄC O „SENS ŻYCIA”

Niektóre podstawowe formy świadomości sensu w europejskiej kulturze

*„Filozofia jest bardziej twórcza, gdy trwa w symbiozie z życiem,
niż wówczas, gdy pochłaniają ją tematy zrodzone z jej własnej
refleksji?”.* (A. J. Heschel')

1. Postawienie problemu i jego uwarunkowania. Symbioza filozofii z naszym codziennym życiem niczego z życia nie usuwa (zwłaszcza trudnych doświadczeń), ale z pewnością pozwala je głębiej rozumieć, bardziej świadomie i godnie przeżywać. Wśród doświadczeń składających się na całokształt ludzkiego życia poczesne miejsce zajmuje rozumne przeżywanie naszej najgłębszej motywacji życiowej, której chcemy się teraz bliżej przyjrzeć. Jest nią - poczucie sensu (lub bezsensu) egzystencji. Podstawowe pytanie naszych rozważań brzmi następująco: czy w historii europejskiej kultury (a więc nie tylko samej filozofii) da się wyodrębnić takie formy świadomości sensu życia, które można by uznać za podstawowe i dominujące? - Tak sformułowany problem będziemy rozważać w kontekście jego dwóch podstawowych uwarunkowań.

Po pierwsze, nie jest dla nas kwestią decydującą, czy rezerwuar terminów filozoficznych, jakim dysponujemy w europejskiej filozofii sensu, jest jednolity i bogaty, czy zróżnicowany i ubogi: nie powinniśmy tu popadać w kompleks niższości, na przykład, względem łacińskiego średniowiecza². Znacznie ważniejsze jest, abyśmy w miarę możliwości

A. J. Heschel: *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski. Kraków 2007, s. 19.

² W europejskich językach nowożytnych różnorodne rozumienie słowa „sens” sprawia, że pojęciowa i słowna rozbieżność stanowi dla europejskiej filozofii poważną przeszkodę w

uświadomili sobie, że nieskończona różnorodność samego „zjawiska”, które nazywamy sensem, a zwłaszcza sensem życia, ma jakieś podstawowe elementy znaczeniowe. Te zaś możemy wyodrębnić na podstawie analizy języka (co będzie naszym pierwszym podstawowym krokiem badawczym). Z konieczności fragmentaryczny, a także przypadkowy charakter takich prób jest równie widoczny, co nieunikniony. Mimo to, jeśli uprzytomnimy sobie niekompletny i przypadkowy charakter takich badań, nie będzie rzeczą błahą, że dzięki dokładniejszemu rozważeniu słownictwa można będzie bardziej krytycznie określić podstawowe znaczenia toposu „sens życia”.

Po drugie, ani etymologiczna, ani pojęciowo-historyczna (w sensie historii pojęcia, co stanowi nasz drugi zasadniczy krok badawczy) analiza „sensu życia”, nie są niczym innym, jak tylko dochodzeniem do samego pojęcia. Pojęcie sensu życia nie może podkładać się pod to, czego jest pojęciem. Poczucie sensu, to nie to samo, co pojęcie sensu. Nie streszcza się ono w pojęciu, chyba że jedynie na krótką chwilę, gdy wydaje sąd o człowieku i świecie. Potem jednak musi pójść dalej. A ponieważ jest żywe, idzie drogą, na której nie brakuje niebezpieczeństw: albo będzie żyło i przedrze się ku przyszłości, albo zginie. Zdefiniować sens życia, zamknąć go w pojęciu, oznaczałoby uczynić go statycznym, co byłoby równoznaczne z jego unicestwieniem: „wszystkie pojęcia, również filozoficzne, prowadzą w kierunku bezpojęciowości, ponieważ

zespołowym uprawianiu filozofii sensu. Kiedy jednak z tego powodu myśli się z pewną zazdrością o średniowieczu, które było do tego dzieła bardziej uzdolnione, ponieważ łacina stwarzała nie tylko jedność zewnętrzną, ale także, jako język filozofii, szczególnie się do tego nadawała, to trzeba wskazać na dwie zasadnicze sprawy. Po pierwsze, średniowiecze w ogóle nie żywiło namiętej woli stworzenia filozofii sensu, jaką dziś posiadamy. Było ono zdominowane przez kwestie dogmatyczne i pojęciowo-terminologiczne, w szczególności przez spór o uniwersalia, który, jak się nam dziś wydaje, był związany z całkiem naiwną „rzeczą”-pojęciem („Ding”-Begriff). Po wtóre, należałoby tu jednak wskazać na godne uwagi wyjątki. Byli nimi ci myśliciele, którzy w swoich doktrynach dokonali przejścia od „rzeczy”-pojęcia do „sensu”-pojęcia („Sinn-Begriff”), lub byli na dobrej drodze do takiego przejścia. Należeli do nich: piszący także po niemiecku Mistrz Eckhart (ok. 1260-1327), piszący po angielsku John Wicklef (1329-1384), piszący po czesku Jan Hus (1370-1415) i piszący po włosku A. Dante (1265-1321). Por. H. Hartmann: *Denkendes Europa. Ein Gang durch die Philosophie der Gegenwart*. Berlin 1936, s. 281 n.

ze swej strony są momentami rzeczywistości, która zmusza do ich tworzenia”³ - zauważył Theodor W. Adorno (1903-1969).

2. Wstępne określenie pojęcia „sens życia”: odróżnienie „sensu” i „celu”. Chcąc wyodrębnić niektóre podstawowe formy świadomości sensu obecne w kulturze europejskiej powinniśmy najpierw określić, przynajmniej prowizorycznie, co w ogóle będziemy rozumieli przez to pojęcie. Jak zauważył Paul Tiedemann (*1950)⁴, w potocznym rozumieniu sensu życia utrzymuje się uporczywe utożsamienie sensu i celu. Kiedy spytamy kogokolwiek z naszego otoczenia o to, co jest sensem jego życia, wówczas najczęściej słyszymy o celu, któremu nasz rozmówca poświęcił swoje życie lub wierzy, że musi się mu poświęcić. Utożsamienie sensu i celu dobitnie pokazuje, jak trudno jest nadać pojęciu „sensu” jakieś samodzielne znaczenie. Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, aby nasze istnienie usprawiedliwiać przez bycie pożytecznym dla kogoś lub czegoś innego. Czynimy to wtedy, gdy kierujemy się w stronę celów, którym służymy. Niejeden może zapytać po raz pierwszy o sens swojego życia dopiero po tym, jak straci pracę i nie może już swojemu życiu wyznaczyć jakiegoś sensu. Jednakże ten, kto tak pyta, już dawno utracił sens swego życia, zanim jeszcze stracił pracę. Do tej pory jednak nie zwróciło to jego uwagi. Dopiero zniesienie wszystkich celów uwalnia spojrzenie na pytanie o sens. Dla niektórych potrzebna jest do tego ciężka choroba lub konfrontacja ze śmiercią. Z tego jednak nie wynika, że sens i cel byłyby jednym i tym samym.

Zapytajmy więc: czy pojęcie sensu życia ma jakieś samodzielne znaczenie i jak je odróżnić od jakiegoś celu w życiu? Posłużymy się germańską etymologią słowa „sens”⁵. Słowo *Sinn* (sens) sięga do słowa z języka gockiego *sinps* = *Gang* (chód, krok, przechadzka, bieg) i *sinpan* = *gehen* (iść)⁶. W języku starowysokoniemieckim spotykamy słowo *sin-*

³ T. W. Adorno: *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1986, s. 19.

⁴ Por. P. Tiedemann: *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*. Darmstadt 1993, s. 3-5.

⁵ Nieco szerzej (w stosunku do analiz językowych P. Tiedemanna) niemiecką etymologię słowa *sens* omawia np. J. Schmidt: *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański. Kęty 2006, s. 207n.

⁶ Por. J. E. Heyde: *Vom Sinn des Wortes „Sinn”. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes*, w: tenże: *Wege zur Klarheit. Gesammelte Aufsätze*. Berlin 1960, s. 101.

nan = *reisen* (podróżować) i *sind* = *Heerzug*, *Reise* (przemarsz wojska/armii, podróż). W języku nowowysokoniemieckim⁷ łączy się z tym słowo *senden* w sensie *jemanden gehen machen* (posyłać kogoś). W znaczeniu przenośnym *sinnan* już w starowysokoniemieckim znaczy także *geistig einer Sache nachgehen* (wnikać intelektualnie w jakąś kwestię).

Z tego podstawowego znaczenia powstają dwa odmienne specjalne znaczenia, a mianowicie: 1. *Sinn* (sens) jako *podążanie* za w formie duchowego zwrócenia się podmiotu do świata w sposób kognitywny - w odniesieniu do świata zewnętrznego mówimy o zmyśle dotyku lub zmysłowości; w odniesieniu do świata wewnętrznego mówimy o namyśle (*Gesinnung*) lub sposobie myślenia (*Sinnesart*); 2. *Sinn* (sens) jako *interpretacja stosunku*, w jakim człowiek znajduje się wobec swojego świata. Zdaniem Tiedemanna, o sensie życia mówimy wtedy, gdy mamy na uwadze drugie z wymienionych znaczeń słowa „sens”.

Paul Tiedemann stoi na stanowisku, że sens życia to interpretacja stosunku, w jakim człowiek znajduje się wobec świata, który jest jego światem. Człowiek bowiem nie tylko jest w świecie, ale *ma* świat. To, że człowiek *ma* świat nie oznacza, że się z nim identyfikuje, lecz że się do niego jakoś odnosi. Dlatego o sensie życia możemy sensownie mówić dopiero wtedy, gdy określona istota żywa ma świadomość bycia naprzeciw czegoś, z czym nie jest identyczna. Coś, co jest przez istotę żywą przeżywane jako stojące naprzeciw niej jest dla niej przedmiotem (niem. *Gegenstand*). Ogół przedmiotów jest jej światem. Świadomość siebie „tu” i świadomość przedmiotu, względnie świata „tam”, zmusza nas do określenia jakiejś pozycji, do wyjaśnienia odniesienia między „ja” a światem, do zajęcia jakiegoś stanowiska wobec świata. Słowo „stanowisko” nie jest tu jednak najlepsze. Wskazuje ono bowiem na coś statycznego, na jakieś raz na zawsze ustalony sposób myślenia. Tymczasem

„Historia dialektu wysokoniemieckiego obejmuje 3 okresy: 1. staro-wysoko-niemiecki (700-1100 r.), 2. średnio-wysoko-niemiecki (1100-1500 r.) i 3. nowo-wysoko-niemiecki (po 1500 r.), na którego podstawie ukształtował się ogólnonarodowy niemiecki język literacki; jego podstawą był język kancelarii cesarskiej z XIV-XV w., a do jego rozwoju przyczyniła się głównie działalność pisarska M. Lutra (przekład *Biblii*). Dialekt ten wyparł z literatury narzecze dolnoniemieckie i przyjęty został jako język literacki także przez katolickie południe Niemiec” (*Wysokoniemieckie dialekty*, w: *Encyklopedia Językoznawstwa Ogólnego*, K. Polański [red.], Wrocław/Warszawa/Kraków 1999², s. 652).

nasz stosunek do świata nie jest statyczny, lecz *procesualny*. Nie jest on podobny do ustawienia mebli w jakimś pokoju, ale przypomina raczej wzajemne odniesienia odtwórców różnych ról w sztuce teatralnej. Zamiast „stanowiska” powinniśmy raczej mówić o „roli”, którą gramy wobec świata, a także o „roli”, którą w spektaklu życia pozwalamy grać światu. W zależności od roli, jaką podejmuje człowiek i jaką pozwala grać światu, różnie kształtuje się owa gra ról. Istnieje wiele wariantów, w których może być wystawiany dramat życia.

Według Richarda Schaefflera (*1920)⁸, kiedy pytamy o sens życia, wówczas pytamy o *stosunek* między nami a naszym światem i o pozycję, którą w tym stosunku przyjmujemy. Pozycja ta zależy oczywiście od tego, jaką rolę pozwalamy grać światu. „Sens” w tym znaczeniu nie opisuje ani własności świata, ani własności naszego życia, lecz jedynie relację między wyposażonym w świadomość świata podmiotem i jego światem. Zapytajmy jednak: czy sens może być tylko i wyłącznie momentem samo-swiadomości podmiotu?

3. Sens a świadomość sensu. Wydaje się, że „sens” może wystąpić nie tylko jako element świadomości podmiotu, ale także jako pewien tajemniczy Sens, który z jednej strony jako *własność* podmiotu nie zależy od stanu jego świadomości, lecz funduje niezbywalnie samo *człowieczeństwo* człowieka, z drugiej strony jawi się jako Tajemnica Prawdziwego i Ostatecznego Sensu życia i historii. Zarówno jeden jak i drugi rodzaj anonsowania się Sensu nie pojawiają się dopiero w wyniku ich aktualnego uświadomienia czy wyboru, ale raczej są wynikiem takiego odkrycia ich stałej obecności w sobie (człowieku), że ów Sens pozwala człowiekowi być sobą, tj. człowiekiem, także (zwłaszcza) tam, gdzie człowiek sam o własnych siłach w ogóle nie może już być: w godzinie śmierci (a skoro w godzinie śmierci, to znaczy, że zawsze). Tylko taki Sens może stać się dla człowieka prawdziwą *nadzieją* i stanowić zapowiedź pełni, do której człowiek w nadziei zdąża. Abraham J. Heschel (1907-1972) stwierdza, że „sens jest czymś, co wydarza się na zewnątrz umysłu, w rzeczach obiektywnych - niezależnie od podmiotowej świadomości tych rzeczy. (...) Nie ma nagich, neutralnych

R. Schaeffler: *Sinn*, w: *Handbuch Philosophische Grundbegriffe*, J. Speck (Hrsg.), Göttingen 1980, s. 1228.

faktów. Byt, jako taki, jest nie do pomyślenia; jest zawsze obdarzony sensem”⁹.

Sens rozumiany jako świadome odniesienie podmiotu do świata istnieje od momentu zaistnienia świadomości świata i świadomości własnego „ja”. Jednakże samo to odniesienie bywa zwykle nieświadome. Stojący na zewnątrz obserwator może wprowadzić wnioskować ze sposobu zachowania jakiegoś człowieka o tym, że gra on jakąś rolę względem świata. Scenariusz do odegrania tej roli - mówimy tu o szeroko rozumianej koncepcji sensu, albo także formie życia - może być także sformułowany na podstawie takich obserwacji. Ale dla zainteresowanego indywiduum jego własna koncepcja sensu nie jest możliwa do źródłowego sformułowania. Nie stanowi ona bowiem przedmiotu jakiegóż świadomej refleksji. Dopóki będziemy żyli w atmosferze jakiegóż niezawodnej, bezsprzecznej koncepcji sensu, dopóty nie dojdzie do takiej refleksji. Pytanie o sens zakłada bowiem jakieś rozczarowanie i zawód.

Jeżeli sens życia miałby być *interpretacją stosunku*, w jakim człowiek znajduje się wobec otaczającego go świata, to nie ma tu jeszcze mowy o specyfice tegoż stosunku. Możemy jedynie przeczuwać, że w pytaniu o sens życia kryje się jakiś „potencjał ostatecznej radykalności”, jakaś „tendencja do pryncypialności i ogólności”¹⁰. Dlatego drugim zasadniczym krokiem naszych dociekań będzie próba uwyrażnienia treściowego uposażenia pojęcia sensu życia, tzn. zbadanie momentu przejścia od słowa do pojęcia i tym samym uwypuklenie niektórych podstawowych znaczeń pojęcia sensu jakie pojawiły się w historii europejskiej myśli filozoficznej.

4. „Sens życia”: od słowa do pojęcia. Z ogromnego pola znaczeniowego¹¹, jakie nakreśliło w historii słowo „sens”¹², na czołową pozy-

⁹ A. Heschel: *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska. Kraków 2001, s. 31.

¹⁰ J. Schmidt, dz. cyt., s. 207. 209.

¹¹ Por. V. Gerhardt: *Sinn des Lebens*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neu bearbeitete Ausgabe des <Wörterbuchs der philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler*. J. Ritter (Hrsg.), Bd. 9, Basel 1995, kol. 815-824.

¹² Twórcy filologii germańskiej, bracia Jacob (1785-1863) i Wilhelm (1786-1859) Grimm, podają 24 znaczenia słowa „sens” (por. *Sinn*, w: J. u. W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 10/1, Leipzig 1905, s. 1103-1152).

cję wysuwają się dwa znaczenia pojęcia „sensu życia”/„sensu egzystencji”: 1. stare znaczenie, wskazujące na „kierunek”, które zostało przenieśnione w sferę duchową w języku średnio-wysoko-niemieckim (1100-1500 r.), a w XVI wieku, obok wielu innych aspektów, oddawane przez słowa „myśl” i „plan”; (2) nowsze znaczenie, według którego słowo „sens” prawie wyłącznie ma wskazywać na „znaczenie”¹³ jakiegoś wyrażenia, albo mowy (podobnie jak termin „sens tekstu”, ważny w powiązaniach hermeneutycznych). Z tej racji, że z pojęciem sensu życia łączy się ujęcie pewnego zamiaru postrzegania ludzkiej egzystencji jako wypełnionego czasu posiadającego osobliwą wartość, stąd też pojęcie sensu życia wkracza w rejon takiego pojęcia sensu, które wiąże się ze słowami „cel” (niem. *Ziel*, *Zweck*¹⁴, gr. *skopós*¹⁵, *télos*) i „wartość”.

4.1. Terminologiczne odróżnienie „sensu” od „wartości”. Topos „sensu życia”, który w pewnej mierze nawiązuje do starych prób myślowego określania człowieka, został wprowadzony do obiegu w języku niemieckim dopiero wraz z rozprzestrzenieniem się krytycznej filozofii Immanuela Kanta (1724-1804). Pojęcie „sensu” stopniowo oddzieliło się od pojęcia „wartości”, które również po raz pierwszy pojawiło się w użyciu w połowie XVIII wieku. Wraz z pojęciem „wartości” swój wyraz znalazło ekonomiczne, polityczne i moralne usamodzielnienie zabarwione indywidualizmem, zgodnie z duchem Oświecenia. „Wartość życia” daje się oszacować według wysuniętych przez kogoś roszczeń, przy

¹³ Por. D. Thürnau: Sinn/Bedeutung, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dz. cyt., kol. 808-815.

¹⁴ Dwa niemieckie terminy *Ziel* i *Zweck*, które przez V. Gerhardta zostały z rozmysłem rozdzielone, oddałem przez jedno tylko polskie słowo „cel” (język polski nie zna bowiem innych określeń; podobnie oba niemieckie terminy tłumaczy np. J. Gałęcki (por. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1984, s. 262). Trzeba jednak pamiętać, że słowa *Ziel* i *Zweck* kryją w sobie wiele odcieni znaczeniowych, o których niezwykle wnikliwie, szeroko i z podaniem bogatego aparatu krytycznego pisze np. Th. S. Hoffmann: *Zweck; Ziel*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dz. cyt., Bd. 12, Darmstadt 2004, kol. 1486-1510.

¹⁵ Termin *skopós* od czasów Homera (VIII w. p.n.e.) oznaczał „wartownika”, „szperacza”, „nadzorcę”, a oprócz tego także (np. w języku łuczników) obrany cel. W znaczeniu przenośnym *skopós* to cel działania, prawda, albo byt jako cel dążeń (Platon 427-347 p.n.e.), cel życia jakiegoś człowieka, albo cel uczonego badania (Platon, Arystoteles 484-322 p.n.e.). Wczesny stoicyzm często odróżniał σκοπός jako cel, do którego się dąży, od τέλος jako celu osiągniętego.

czym, według I. Kanta, należałoby to uważać za niestosowne, gdyby była tu jedynie mowa o „cenie rynkowej”, albo „afektywnej”. Zasada oceny jakiegoś życia może tkwić wyłącznie w rozumie ludzkim. To jednak, że bez rozumu nie da się rozpoznać celu jakiejś istoty, nie oznacza jeszcze, że rozum jest ekwiwalentem ludzkiej godności.

Formuła „wartość życia” po raz pierwszy usamodzielniała się terminologicznie w filozofii Friedricha E. D. Schleiermachers (1768-1834), który w roku 1792 napisał (opublikowaną pośmiertnie) pracę pod tym samym tytułem¹⁶. Przez „życie” jest tu rozumiane istnienie takiego indywiduum, które samo potrafi udzielić sobie jakiejś odpowiedzi na pytanie, dlaczego i w jakim celu żyje. Pytanie to jest powołaniem się na „całość sztuki życia”, a zatem stawia się je w zamiarze praktycznym¹⁷. U podstaw tego pytania stoi założenie, że egzystencja nie jest zrozumiała sama przez się. Satisfakcjonująca odpowiedź nie zakłada jednak, że człowiek sam nadaje wartość swemu istnieniu; może ją bowiem odnaleźć także w jakiejś objawiającej się, albo już objawionej prawdzie Boskiej.

Nie da się jednak dokładnie określić, kiedy z „pytania o wartość” powstało jakieś (dosłownie rozumiane) „pytanie o sens”. Johannes Wolfgang Goethe (1749-1832) w liście do Friedricha Schillera (1759-1805) używa paralelnych sformułowań: „sztuka i „sztuka sensu” - „życie i sens życia”¹⁸. Z kolei Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) dostrzega „cel” i „wartość” ludzkiego życia w tym, że wznosi się ono w sferę wolności¹⁹ i rozumności²⁰. W tej sferze będzie ono wyczulone na „obo-

¹⁶ Por. F. Schleiermacher: *Über den Wert des Lebens, Kritische Gesamtausgabe*. H.-J. Birkner, G. Ebeling, H. Fischer, H. Kimmerle, K.-V. Selge (Hrsg.), *Erste Abteilung. Schriften und Entwürfe*, Bd. 1: *Jugendschriften 1787-1796*, G. Meckenstock (Hrsg.), Berlin/New York 1984.

¹⁷ Por. Tamże, s. 465.

¹⁸ J. W. Goethe: *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Bd. 1: *Briefe der Jahre 1794-1797*. S. Seidel (Hrsg.), Leipzig 1984: *An Schiller*, 9. 7. 1796 (nr 187), s. 202: „Ich hatte den Lehrbrief im siebten Buch abgebrochen, in dem man bis jetzt nur wenige Denksprüche über Kunst und Kunstsinn liest. Die zweite Hälfte sollte bedeutende Worte über Leben und Lebensinn erhalten (...)”.

¹⁹ Por. J. G. Fichte: *Powołanie człowieka*, A. Zieleńczyk (tłum.). Warszawa 1956, III, s. 157.

²⁰ Por. tamże, s. 165.

wiązki” , w których tkwi nie tylko „prawdziwa istota” człowieka, lecz właśnie sens jego istnienia: „oprócz takiego zgodnego z obowiązkiem określenia woli nic innego działać nie powinno”²¹ . Im doskonalej wola będzie spełniała obowiązki, czyli im bardziej będzie się stawała „dobrą wolą”, tym sensowniejsze i bardziej zrozumiałe stanie się ludzkie życie: „Tylko zasadnicza poprawa mojej woli rzuca mi nowe światło na moje istnienie i moje powołanie. (...) Do tego jedyne go celu niechaj więc dąży całe moje życie!”²³. Rola doskonalenia woli w określaniu sensu życia jest tak doniosła, ponieważ „w tym życiu doczesnym nie znajdziemy niczego, co by nawet w swych ostatecznych następstwach nie pozostawało na ziemi, co mogłoby je łączyć z życiem przyszłym - niczego prócz dobrej woli”²⁴. Dlatego „z naszego wiernego i nieprzymuszonego spełniania obowiązku na tym świecie rozwinie się na całą wieczność życie sprzyjające naszej wolności i moralności”²⁵. Fichte podkreśla przy tym ściśle odniesienie intelektualnego doświadczenia sensu do spostrzeżenia zmysłowego: „Takie jest zatem całe moje przeznaczenie i powołanie, moja prawdziwa istota. Jestem członkiem dwóch porządków: porządku czysto duchowego, w którym panuję samą tylko czystą wolą, i porządku zmysłowego, w którym działam przez moje czyny”²⁶.

4.2. Pojęcie sensu a zmysłowość. W filozofii Ludwiga Feuerbacha (1804-1872) odniesienie do sfery zmysłowości okazało się konstytutywne dla właściwie postawionego pytania o sens. Odniesienie to musi pozostać w ścisłym związku z antropologicznym punktem wyjścia, bez którego utraciłoby także swój przedmiot: „Czyż życie właśnie przez tamten świat, w którym najpierw powinno było znaleźć swój sens, nie traci wszelkiego sensu, wszelkiego celu?”²⁷. Mimo to jednak Feuerbach

²¹ Por. tamże, s. 166.

²² Tamże, s. 177.

²³ Tamże, s. 176.

²⁴ Tamże, s. 163.

²⁵ Tamże, s. 189n.

²⁶ Tamże, s. 167.

²⁷ L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie*, w: *Gesammelte Werke*. W. Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. 10: *Kleinere Schriften III (1846-1850)*, Berlin 1971, s. s. 282.

podkreśla, że bez „religii” ludzkie życie jest pozbawione sensu: „człowiek religijny (...) posiada *cel*, a wraz z nim mocny grunt pod nogami. Nie wola jako taka, nie niepewna wiedza - lecz *celowa działalność*, która jest jednością teoretycznej i praktycznej działalności, daje człowiekowi zasadę moralną i moralny punkt oparcia, tzn. charakter. Każdy człowiek musi więc ustanowić sobie Boga, to znaczy jakiś cel ostateczny. Cel ostateczny - to uświadomiony i zgodny z własną wolą istotny popęd życiowy (...). Kto uznaje cel ostateczny, ma *nad sobą prawo*, nie sam tylko sobą kieruje - jest kierowany. Kto nie uznaje celu ostatecznego, nie posiada ani ojczyzny, ani świętości”²⁸. Pokazuje się przy tym w równym stopniu zarówno jako wynik jak i jako założenie, że bezcelowości należy unikać: „Największym nieszczęściem jest brak celu. Nawet ten, kto stawia sobie cele zwykłe, wychodzi lepiej aniżeli ten, kto sobie w ogóle celu nie stawia, chociaż nie jest od niego lepszy”²⁹. Kryterium nie dla zwykłych, lecz wyższych celów zawarte jest „sensie dziejów”³⁰. Jak przedtem, tak i tu „wartość” jest już utożsamiona z „celem” i „sensem”. Jest również mowa o „znaczeniu życia”: „aby temu co pospolite, nadać znaczenie czegoś *niepospolitego*, życiu jako takiemu - *znaczenie* czegoś *religijnego* w ogóle”³¹. Stosowanie „sensu” nie nasuwa się jako ostatnie poprzez semantyczne odniesienie do „tekstu” świata, w którym można czytać jak w jakiejś książce: „Taką księgą jest również życie”³².

4.3. Zainteresowanie problematyką sensu poza filozofią i poczucie pesymizmu. Wraz z rozpowszechnieniem się filozofii Artura Schopenhauera (1788-1860) pytanie o cel, wartość i sens zyskuje na znaczeniu także poza samą filozofią. Afirmacja, albo negacja „woli życia” zostaje powiązana ze światowymi opiniami, które coraz bardziej uzależniają się od osobistych doświadczeń, nastawień i nastrojów. Końcowy bilans wypada negatywnie: „Życie okazuje się nieustannym oszustwem

²⁸ Tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman. Warszawa 1959, I, VI, s. 132n.

²⁹ Tamże, I, VI, s. 133.

³⁰ Tamże, I, XVII, s. 261.

³¹ Tamże, II, XVIII, s. 446.

³² L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage...*, dz. cyt., s. 283.

tak na małą, jak wielką skalę”³³, stąd też jest ono „przedsięwzięciem, które nie pokrywa kosztów”³⁴.

U Schopenhauera da się zauważyć, jak semantyczne przesunięcie od „sensu” jako „uczucia” i „znaczenia”, toruje sobie drogę do „sensu” jako oszacowanego „celu”, wtedy, gdy mówi on o „wewnętrznej pustce” i „marność ludzką”, które w pierwszej kolejności muszą być napełnione przez „sens i ducha”, zanim jakieś indywiduum może być świadome swej „intelektualnej wartości”³⁵. Skoro „dopiero strata poucza nas o wartości rzeczy”³⁶, to powinno się uczyć ich szacowania, a oprócz tego należy „wyznaczyć cel naszym życzeniom, utrzymać w ryzach nasze żądze, pohamować gniew, mając zawsze w pamięci, że jednostka może osiągnąć tylko niezmiernie małą częśćkę wszystkiego, co godne pożądania”³⁷; przy tym „nasze życie wewnętrzne, duchowe wymaga stale zajęcia, zajęcia czymkolwiek”³⁸, a „największą satysfakcję daje jednak pod tym względem zrobienie czegoś”³⁹. Filozofii przysługuje zadanie „by wydobyć z poszczególnych scen lub zdarzeń samą istotę życia”⁴⁰. Dzięki filozofii, oglądając się wstecz, możemy powiedzieć: „początkowe czterdzieści lat naszego życia dostarcza tekstu, trzydzieści następnych daje do niego komentarz i dopiero on pozwala nam w pełni zrozumieć sens tekstu, jego budowę, morał i wszystkie subtelności”⁴.

Schopenhauer przywiązuje wagę do kontynuacji swego pytania o wartość i sens życia wraz z filozofią antyczną⁴². W istocie mógł on jedy-

³³ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 2. Warszawa 1995, IV, 46, s. 819.

³⁴ Tamże, IV, 46, s. 820.

³⁵ Tenże: *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz. Warszawa 1974, V, 9, s. 171-187, zwł. s. 178.

³⁶ Tamże, V, 14, s. 196.

³⁷ Tamże, V, 16, s. 198.

³⁸ Tamże, V, 17, s. 198.

³⁹ Tamże, V, 17, s. 199.

⁴⁰ Tamże, VI, s. 252.

⁴¹ Tamże, VI, s. 269.

⁴² Por. zwł. Tenże: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2002, *Urywki o historii filozofii*, s. 43-178; *Transcendentalna spekulacja na temat pozornej celowości indywidualnych losów*, s. 253-283. W sprawie kontynuacji pytania o

nie wyjaśniać przejęte starożytne filozoficzne i literackie toposy, aby w ten sposób pytanie o sens w połowie XIX wieku wystąpiło już jako całkowicie oczywiste. W szczególności postawił je William Shakespeare (1564-1616), gdy kazał ogłosić Makbetowi (1606): „Życie jest cieniem ruchomym jedynie,/ Nędznym aktorem, który przez godzinę/ Pyszni i miota się po scenie, aby/ Umilknąć później na zawsze; jest bajką/ Opowiedzianą przez głupca, pełnego/ Furii i wrzasków, które nic nie znaczą”⁴³. Ten motyw został na powrót przejęty przez angielskiego poetę Edwarda Younga (1683-1765) w poemacie *Nocy Junga*⁴⁴. Zapewne nie przypadkowo lektura Shakespearea i Younga odegrała pewną rolę, gdy Anton Reiser, główna postać w powieści edukacyjnej niemieckiego pisarza i teoretyka sztuki Karla Philippa Moritza (1756-1793) pod tym samym tytułem, został przygnieciony wglądem w „marność istnienia”: „tak stał się dla niego człowiek nic nie wart i bez znaczenia”⁴⁵.

Zanim jeszcze pesymizm Schopenhauera uczynił popularnym pytanie o sens i wartość, rozszerzyło się ono w następstwie oświeceniowej krytyki religii i romantycznego nihilizmu. I tak oto Lew Nikolaiewicz Tołstoj (1828-1910) już w swoich wczesnych dziennikach (zaczyna je pisać w dziewiętnastym roku życia, kontynuuje, z pewnymi przerwami, przez 64 lata i kończy na cztery dni przed zgonem), pyta o cel i sens życia⁴⁶, aby później w *Spowiedzi* poszukiwania sensu postawić już w centrum rozważań⁴⁷. U Sørensa Kierkegaarda (1813-1855) pytanie o sens życia (*livets betydning*) jest wirtualnie obecne w całym dziele i w (bardzo późnych) przekładach na język niemiecki (a także język polski) zostało przeniesione na pytanie o wartość, albo sens istnienia⁴⁸. W duń-

sens por. V. Gerhard: *Über den Sinn des Lebens*, w: V. Caysa, K. D. Eichler (Hrsg.): *Praxis - Vernunft — Gemeinschaft*. Weinheim 1994, s. 371-386.

⁴³ *Tragedia Macbetha*, tłum. M. Słomczyński. Kraków 1980, s. 137.

⁴⁴ Por. *Treny, czyli Nocy Junga*, tłum. F. K. Dmochowski. Lublin 1809.

⁴⁵ K. Ph. Moritz: *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman* (1785). München 1987, s. 259. 262.

⁴⁶ Por. L. N. Tołstoj: *Dzienniki 1847-1894*, t. 1, tłum. M. Leśniewska. Kraków 1973 (zwl. zapiski z 17 kwietnia 1847, s. 36n, z 4 lipca 1851, s. 62n, z 23 i 25 czerwca 1853, s. 100-102 oraz z 25 czerwca, s. 101 n).

⁴⁷ Tenże: *Spowiedź*, (b. tłum.). Warszawa/Kraków/Lwów 1929, np. s. 10 n.

⁴⁸ S. Kierkegaard: *Albo-Albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz (wiersze w tłum. J. Iwaszkiewicza). Warszawa 1982: *O równowadze między tym, co estetyczne, i tym, co etyczne, w kształtowaniu się*

skim oryginale jest mowa o *livets betydning*, co najłatwiej można przetłumaczyć jako „znaczenie życia”⁴⁹. O rozszerzaniu się pytania o sens życia świadczy także tytuł książki Eugena Dühringa (1833-1921) *Der Wert des Lebens*⁵⁰, formuła tego tytułu daje się odnaleźć w użytym przez Eduarda von Hartmanna (1842-1906) zwrocie „wartość życia” (*Lebenswert*) jakiegoś indywiduum. Tu już jako pewnik nabiera ważności przekonanie, że oszacowanie tej wartości może nastąpić u każdej istoty jedynie „według jej własnej subiektywnej miary”⁵¹.

4.4. Sens a indywidualna historia życia. Młody Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), będący pod silnym wpływem Schopenhauera, jest już bezpośrednio zainspirowany lekturą książek Dühringa i Hartmanna, kiedy sam wyraźnie stawia pytanie o „sens i rozwiązanie całej zagadki stawania się rzeczy uwidocznione w nowoczesnym człowieku”⁵². Nietzsche udziela odpowiedzi radykalnie indywidualnej, każdorazowo nastawionej na własne działanie, której teoretyczna niezdatność ujawnia się także w tym, że ostatecznie nie jest ona żadną odpowiedzią: „a zatem stawiaj sobie cele, wysokie i szlachetne cele i giń przy nich!”⁵³. W roku 1875 użył także formuły „sens życia”⁵⁴. Obfitującą w następstwa okazała się mowa Nietzschego o „zmy-

osobowości, s. 208-156 (zwł. s. 219, 317n, 339 n). Na temat problemu sensu życia („prawdy egzystencji”) w filozofii S. Kierkegaarda, por. np. A. Szwed: *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*. Kęty 1999.

⁴⁹ Terminy *Betydning* i *Livet* A. Szwed tłumaczy przez polskie „znaczenie” i „życie” (por. *Słownik duńsko-polski*, w: S. Kierkegaard: *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty 2000, s. 165 nn.).

⁵⁰ Por. E. Dühring : *Der Verth des Lebens. Eine Denkersbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung* (1865), Leipzig 1916⁷.

⁵¹ E. v. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, Bd 2: *Metaphysik des Unbewussten*. Berlin 1882⁹, s. 263; por. tenże, *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig 1885.

⁵² F. W. Nietzsche: *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, w: Tenże, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Lukasiewicz. Kraków 1996, 9, s. 148.

⁵³Tenże: *Nachgelassene Fragmente. Sommer-Herbst 1873*, w: Tenże: *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli u. M. Montinari (Hrsg.), Abteilung 3, Bd. 4: *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1872 bis Ende 1874*. Berlin/New York 1978, 29 [54], s. 259.

⁵⁴ Tenże: *Nachgelassene Fragmente von Anfang 1875 bis Frühling 1876*, w: Tenże: *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli u. M. Montinari (Hrsg.), Abteilung 4, Bd. 1: *Richard Wagner in Bayreuth (Unzeitgemäße Betrachtungen IV); Nachgelassene Fragmente. Anfang 1875 bis Frühling 1876*, Berlin 1967, 3 [63], s. 108.

śle historycznym”, który określa jakiś sens dla historii, a zatem jakiejś wyrażające się zainteresowanie i wycucie dla stanu rzeczy⁵⁵. Chodzi o pewien sens, który miał być zagrożeniem dla dynamicznego rozwoju ludzkiego bytowania⁵⁶. Jednakże wraz z tym sensem rozwinęło się również wycucie dla „sensu historii”⁵⁷, który mógłby, podobnie jak „sens nauki”, albo „odwieczny sens różnych hieroglifów”, zostać odkryty, zdobyty i poznany⁵⁸.

Wartość i sens dziejowej rzeczywistości stał się tematem metodologicznej refleksji Wilhelma Diltheya (1833-1911) w pracy pt. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*⁵⁹. Jest to bowiem „sens dziejowego przebiegu”⁶⁰, a zatem „sens historii”⁶¹, na który nastawione jest rozumienie w naukach humanistycznych. Dilthey, zapożyczony od Augusta Comte’a (1798-1857) zwrot określający podłoże dziejowego procesu: „*sens general de revolution humaine*”, tłumaczy jako „powszechny sens ludzkiego rozwoju”⁶². „Sens” rozumie się tu na równi z kierunkiem, celem i wartością jakiegoś żyjącego dziania się. Według Diltheya, jakieś historyczne dzianie się bazuje na rozumieniu życia zredagowanego indywidualnie we wszystkich jego formach, do którego przynależy rozumiejące indywiduum jako indywiduum rozumiejące samo siebie. O ile i jak dalece jakieś ludzkie indywiduum rozumie samo siebie, jest ono także w stanie zrozumieć inne życie. Rozumienie własnego życia jest jednak ograniczone do przeżywania (*Erleben*). A zatem przeżywanie własnego życia ustala uwarunkowania dla rozumienia każdego innego życia. Ponieważ jednak przeżywanie zawsze odnosi się do sensu, wszelkie rozumienie

⁵⁵ Tenże: *O pożytkach i szkodliwości historii...*, dz. cyt., 9, s. 147-159 (zwł. s. 147).

⁵⁶ Tenże: *Nachgelassene Fragmente. Sommer-Herbst 1873*, dz. cyt., U, 83, s. 79.

⁵⁷ Por. Tenże: *O pożytkach i szkodliwości historii...*, dz. cyt., 2, s. 95-102 (zwł. s. 96).

⁵⁸ Por. Tamże, 1, s. 84-95 (zwł. s. 93n).

⁵⁹ Por. W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften*, Bd. 1. Stuttgart 1959 (zwł. I, XV, s. 97n.).

⁶⁰ Tamże, I, XV, s. 96.

⁶¹ Tamże, I, XVII, s. 112.

⁶² Tamże, I, XVI, s. 107: „(...) *sens general de revolution humaine* (...). Andererseits ist der ‘allgemeine Sinn der menschheitlichen Entwicklung’, wie er ihn der Anschauung des geschichtlichen Weltlaufs abgewinnt (...)”.

jest zawsze jedynie jakimś rozumieniem sensu (*Sinnverstehen*). Tak oto sens stał się nośną kategorią samorozumienia i rozumienia świata, a pojęcie sensu od czasów Diltheya należy już do trwałego zasobu terminologicznego literatury filozoficznej⁶³.

4.5. Pytanie o sens życia w angielskim i amerykańskim obszarze językowym. W angielskim obszarze językowym w kwestii pytania o wartość egzystencji na uwagę zasługuje myśl Ralph Waldo Emersona (1803-1882), twórcy inspirowanej romantycznie filozofii przyrody. Emerson zakłada, że pogarda dla życia jest jedynie jakimś następstwem złego stanu zdrowia („dyspepsja”⁶⁴). Jego odpowiedź jest podwójna: raz jest to natura jako całość (*universal nature*), „która nadaje wartość każdemu poszczególnemu człowiekowi i rzeczy” („which gives worth to every particular men and things”⁶⁵); innym razem ważność zyskuje założenie praktyczne: „Człowiek jest wszystkim” („The man is all”)⁶⁶, zgodnie z tym, jest on zależny od zaufania samemu sobie i od własnej działalności, których wartość (*worth, value*) ktoś posiada, a dokładniej: których wartość on sam sobie nadaje. Powiązanie obu odpowiedzi zostaje osiągnięte dzięki wyróżnieniu spontanicznych, instynktownych działań: istota geniuszu, cnoty i życia tkwi w równym stopniu w „spontaniczności i instynkcie” („Spontaneity or Instinct”)⁶⁷. Dlatego wartość życia należy do jakiejś wcale niemałej części niespodzianek, które ono nam sprawia⁶⁸. Owe niespodzianki trzeba umieć znosić, a tego z kolei można się nauczyć tym lepiej, im bardziej zrozumiemy sposób obchodzenia się z samym sobą. Wprawdzie „prawda, szczerłość, odwaga, miłość, pokora”

⁶³ Por. tamże, I, XV, s. 97 oraz Tenże: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd. 12. Leipzig/Berlin 1927, zwl. III, I, s. 199.

⁶⁴ R. W. Emerson: *Experience*, w: *Emerson's Essays. First and second series. Second series*, II. London 1920, s. 237. Por. także np: W. Gromczyński: *Emerson. Codziennosc i absolut w filozofii Ralph Waldo Emersona*. Łódź 1992.

⁶⁵ Tenże: *History*, w: *Emerson's Essays. First and second series. First series*, I. London 1920, s. 8.

⁶⁶ Tenże: *Compensation*, w: *Emerson's Essays. First and second series. First series*, III. London 1920, s. 72.

⁶⁷ Tenże: *Self-Reliance*, w: *Emerson's Essays. First and second series. First series*, II. London 1920, s. 41.

⁶⁸ Tenże: *Experience*, dz. cyt., s. 236.

tworzą ważne założenia⁶⁹, ale ich uwarunkowanie leży w dysponowaniu samym sobą (*self-possession*) i w umiejętności pójścia własną drogą: „Musimy iść sami. Odosobnienie musi poprzedzać prawdziwą społeczność (...) Nikt nie może zbliżyć się do mnie inaczej niż przez mój czyn”⁷⁰. Znaczenie tej wypowiedzi polega na tym, że nie formułuje ona jedynie jakichś założeń dla odpowiedzi na pytanie o sens, ale jednocześnie pozwala rozpoznać społeczne warunki, pod którymi zaostcza się problem sensu wśród nowoczesnych uwarunkowań życia.

Emerson, Nietzsche i Dilthey oddziałują na amerykański pragmatyzm, który wyraźnie stawia sobie pytanie „Czy warto żyć?”⁷¹. Zostanie ono zastosowane przez Bertranda Russella (1872-1970) przede wszystkim w dyskursie religijno-krytycznym⁷² i da impuls do szerokiej, do dziś prowadzonej debaty, w której udział wzięli m.in. Karl Raimund Popper (1902-1994)⁷³, Lewis Mumford (1895-1990)⁷⁴, Kurt Baier (*1917)⁷⁵, Thomas Nagel (*1937)⁷⁶, albo Charles Taylor (*1931)⁷⁷. Przy tym akceptuje się z reguły jako założenie opisaną poglądowo przez Russella obiektywną bezsensowność procesów przyrody; zgodnie z nią ma także znaczenie dla planu ludzkiego dążenia to, że on pewnego dnia „musi nieuchronnie zostać pogrzebany pod gruzami rujnowanego wszechświata”⁷⁸. A zatem ze strony nauk przyrodniczych nie można spodziewać się żadnej pozytywnej informacji o sensie. Taki wniosek Popper

⁶⁹ Tenże: *Prudence*, w: *Emerson's Essays. First and second series. First series, VII*. London 1920, s. 137.

⁷⁰ Tenże: *Self-Reliance*, dz. cyt., s. 45.

⁷¹ Por. W. James: *Czy warto żyć?*, w. Tenże: *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler. Kraków 1996, s. 62-88 oraz Tenże: *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel. Kraków 2001.

⁷² Por. B. Russel: *A free man's worship (1903)*, Tenże: *Mysticism and logics*. New York/London 1918, s. 46-57.

⁷³ Por. K. R. Popper: *Spółeczeństwo otwarte i Jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska. Warszawa 1993, 15, s. 108-118.

⁷⁴ Por. L. Mumford: *The Conduct of Life*. New York 1951.

⁷⁵ Por. K. Baier: *The meaning of life*. Canberra 1957.

⁷⁶ Por. Th. Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, K.-E. Prankel, R. Stoecker (Übers.). Königstein 1984 (zwl. 2. *Das Absurde*, s. 25-38).

⁷⁷ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zesp. Warszawa 2001.

⁷⁸ B. Russel: *A free man's worship (1903)*, dz. cyt., s. 46.

uzupełnił komplementarnym stwierdzeniem: „Twierdzę, że historia nie ma żadnego sensu. (...) Chociaż historia nie ma celów, możemy jej te cele - nasze własne - narzucić; i chociaż historia nie ma sensu, możemy nadać jej sens”⁷⁹. Przez to twierdzi się nie tylko o przyrodzie, ale także o historii, że nie ma sensu chęć odnoszenia się do nich jak do jakiegoś sensu; pod względem wartości, albo sensu obie są neutralne.

Powstaje zatem pytanie: czy wobec uznania tej neutralności przyrody i nauk przyrodniczych, historii i nauk historycznych jest jeszcze w ogóle sensowne mówienie o jakimś sensie? Dopiero jak zostanie to wyjaśnione, będzie można wskazać, gdzie jeszcze może istnieć sens. Przy założeniu, że wyraźne opcje religijne są filozoficznie wykluczone, jedność życia polega na tym, że jedynie w ludzkim samo-rozumieniu jest możliwy jakiś dostęp do sensu, który może go uratować. Jakaś „nić życia” daje się prząść jedynie w zaangażowaniu się we własne cele, poprzez samo-interpretację (*self-interpretation*) i samo-sprawdzanie (*self-examination*), poprzez samo-oszacowanie (*self-assessment*) i produktywnie skupienie się na sobie (*self-concern*), a sens będzie jedynie z tego, gdy zostanie on świadomie utrwalony także dla innych zamierzonych działań⁸⁰.

4.6. Ugruntowanie antropologicznego wymiaru pytania o sens.

Po filozofii Nietzschego i Diltheya terminy samo-odniesienie (*Selbstbezogenheit*) i samo-namysł (*Selbstbesinnung*) okazują się być także w niemieckim obszarze językowym decydującymi momentami w wyjaśnianiu pytania o sens. W naukach o światopoglądzie i filozofiach wartości dominujących do połowy XX wieku pojęcie sensu, osiągnięte i skoncentrowane na człowieku, zostanie wyjaśniane w jego antropologicznych, egzystencjalnych i moralnych powiązaniach. Stwierdzenie Wilhelma Ostwalda (1853-1932), że suma ludzkich osiągnięć miałyby być bez znaczenia, które dałoby się rozpoznać⁸¹ po raz kolejny wywołuje i umacnia przekonanie, że „sens życia”, „sens egzystencji”, „odnalezienie sensu”, albo „dar sensu” nie mogą być rozumiane kosmologicz-

⁷⁹ K. R. Popper, dz. cyt., 25, s. 272-293 (zwł. s. 291).

⁸⁰ Por. R. Wollheim: *The thread of life*. Cambridge 1984, s. 186nn, 246 nn.

⁸¹ Por. W. Ostwald: *Die Philosophie der Werte*. Leipzig 1913, s. 98.

nie, lecz jedynie w odniesieniu do całości ludzkiego bytowania. Wychodzi się przy tym od imponującego potencjału interpretacyjnego historii, który osiąga pewną nową spoistość w spojrzeniu na świat, albo też zupełnie ma nadać jakiś sens „bezsensownemu” światu, unikając przy tym podporządkowania samej historii jakiemuś obiektywnemu sensowi⁸². Ostatecznie nie ma żadnego zakresu doświadczenia, który byłby wyłączony z istotnej zdolności człowieka do nadawania sensu. Tak oto pojęciu sensu wyznaczono centralną rolę.

W procesie nobilitacji problematyki „sensu” udział wzięli m.in.: Rudolf Eucken (1846-1926)⁸⁴, Heinrich Gomperz (1873-1942)⁸⁵, Max Scheier (1874-1928)⁸⁶, Paul Hofmann († 1947)⁸⁷, Heinrich Rickert (1863-1936)⁸⁸, Theodor Litt (1880-1962)⁸⁹, Nicolai Hartmann (1882-1950)⁹⁰, Karl Jaspers (1883-1969)⁹¹, Reinhard Lauth (*1912)⁹², Max Müller († 1994)⁹³ i wielu innych.

Jak niezwykle dramatyczny moment może wiązać się z egzystencjalnie postawionym pytaniem o sens, ukazał w szczególności Albert Camus (1913-1960) w swojej filozofii egzystencji. Nie obciąża ona py-

⁸² Por. E. Troeltsch: *Moderne Geschichtsphilosophie*, w. Tenze: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. Tübingen 1913, s. 673-728, oraz M. Bierdiajew: *Sens historii*, H. Paprocki (tłum.). Kęty 2000.

⁸³ Por. Th. Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos* (1920). Hamburg 1962.

⁸⁴ Por. R. Eucken: *Der Sinn und Wert des Lebens* (1908). Leipzig 1940.

⁸⁵ Por. H. Gomperz: *Über Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären*. Tübingen 1929.

⁸⁶ Por. M. Scheier: *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki. Warszawa 1986; Tenze: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bem u. a. 1960.

⁸⁷ Por. P. Hofmann: *Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die Sinn-eiforschende Philosophie*. München 1937.

⁸⁸ Por. H. Rickert: *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Tübingen 1939.

⁸⁹ Por. Th. Litt: *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*. Leipzig 1926.

⁹⁰ Por. N. Hartmann: *Sinngebung und Sinnerfüllung*. „Blätter für Deutsche Philosophie“ 8 (1934), s. 1-38.

⁹¹ Por. K. Jaspers: *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki. Kęty 2006.

⁹² Por. R. Lauth: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*. München 2002.

⁹³ Por. M. Müller: *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*. „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft“ 74 (1966/1977), s. 1-29.

tania o sens wskazywaniem na doniosłe osiągnięcia własnej aktywności człowieka, ale domaga się sprzeciwu wobec „absurdalności” egzystencji. Dopiero w „buncie” przeciwko ograniczającym uwarunkowaniom życiowym, indywiduum ma szansę odnaleźć siebie i własne samookreślenie⁹⁴. Przykładem tego jest Syzyf, z którego kary wynika pozytywne życiowe zadanie: „Aby wypełnić ludzkie serce, wystarczy walka prowadząca ku szczytom. Trzeba wyobrażać sobie Syzyfa szczęśliwym”⁹⁵.

4.7. Tematyzacja sensu egzystencji. W Niemczech, bezpośrednio po analizach sensu dokonanych przez Edmunda Husserla (1859-1938)⁹⁶, doszło do tematyzacji sensu egzystencji. Powstało przy tym na nowo (uważane od czasów Kanta za przezwyciężone) pytanie, czy ów sens ma swój fundament jedynie w intencjonalnych aktach podmiotu, czy też odpowiada mu także coś prezentującego się, albo objawiającego się. W samym rozumieniu sensu Martin Heidegger (1889-1976) dostrzegł ważne osiągnięcie człowieka: „Sens jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś. Sensem nazywamy to, co daje się wyartykułować w rozumiejącym otwieraniu. Pojęcie sensu obejmuje formalne rusztowanie tego, co jako konieczne wchodzi w skład artykulacji przez rozumiejącą wykładnię. Sens jest ustrukturuowanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd, i wstępne pojęcie ‘na co’ projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś”⁹⁷. Także „sens bycia” (*Sinn von Sein*), jak wyartykułowała go europejska metafizyka, jest - według Heideggera - zdominowany przez subiektywność; tylko tak mogło dojść do „zapomnienia bycia” (*Seinsvergessenheit*). Heidegger wierzył, że poprzez ujęcie pojęcia sensu bycia w *Sein und Zeit* „będzie mógł wkraść się we wszelkie błędzenia i zamęty, nie tylko nowożytnej, lecz także starożytnej filozofii”.

Poprzez zaakcentowanie roli podmiotowości w pytaniu o sens Hans Rainer (1896-?), zaraz po Kancie i Husserlu, odróżnia pytanie o sens

⁹⁴ Por. A. Camus: *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze. Warszawa 1999; Tenże: *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze. Kraków 1993.

⁹⁵ Tenże: *Mit Syzyfa*, w: Tenże: *Mit Syzyfa i inne eseje*, dz. cyt., s. 149.

⁹⁶ Por. E. Husserl: *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek. Toruń 1996.

⁹⁷ M. Heidegger: *Bycie i czas*, B. Baran (tłum.). Warszawa 1994, § 32, s. 215.

⁹⁸ E. Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M 1979, s. 166 (w odniesieniu do 6 § *Sein und Zeit* M. Heideggera).

wyrastające z codzienności i stawiane przez indywiduum, od pytania o sens, jakie stawia rodzaj ludzki. Odpowiedź na pierwsze pytanie zależy od aktualnych okoliczności i potrzeb człowieka: tu mogą być decydujące na przykład zdrowie, albo choroba. Natomiast drugie pytanie, według Reiner, powstaje wraz z „problemem płodzenia”, a zatem w spojrzeniu na następstwo pokoleń i trwałego plonu ludzkiego działania. W tym wypadku nie można uzależniać odpowiedzi od subiektywnych okoliczności, ponieważ chodzi tu o „życie jako takie”. W ten sposób poszukiwana jest jakaś „rozumna racja” („*einsichtiger Grund*”) dla sensu naszego bytowania, która ma charakter „przedmiotowy”, albo „bytowy” (*seinshaft*)⁹⁹. Reiner znajduje ją, jak uczynił to już Kant, w „dobrej woli”, tzn. w rozumowo-moralnej naturze ludzkiego indywiduum. Mamy tu do czynienia z jakąś rzeczywistą „moralną wartością i sensem”, do których usprawiedliwienia nie potrzebujemy żadnych zewnętrznych celów. A zatem ów „bytowy sens życia” tkwi w praktykowanej moralności człowieka¹⁰⁰. Pozwala ona także powiedzieć, że świat z człowiekiem jest lepszy, niż jakiś świat, w którym nie byłoby żadnego człowieka¹⁰¹.

4.8. Obecność problematyki sensu w dyscyplinach naukowych.

W sąsiedztwie filozofii znajdują się inne dyscypliny naukowe, w których pojęcie sensu, mające centralne znaczenie dla rozumienia stosunku człowieka do siebie samego i do świata, skupia na sobie uwagę badawczą. Historia¹⁰², teologia¹⁰³, psychologia¹⁰⁴, pedagogika¹⁰⁵ wykorzystwały nowoczesny, skoncentrowany na podmiocie potencjał pojęcia sensu

⁹⁹ H. Reiner: *Der Sinn unseres Daseins*. Tübingen 1964, s. 27.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 54n.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 31.

¹⁰² Por. F. Meinecke: *Vom geschichtlichen Sinn und Vom Sinn der Geschichte*. Leipzig 1939; A. J. Toynbee: *Der Gang der Weltgeschichte*, Bd. 1/1: *Aufstieg und Verfall der Kulturen*. München 1973.

¹⁰³ Należałoby tu wymienić m.in. następujących autorów: P. Tillich, M. Buber, C. I. Nitsch, B. Welte, W. Pannenberg, H. Gollwitzer, J. Moltmann. W tej sprawie por. G. Sauter: *Was heißt nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*. München 1982; R. Schröder: *Gibt es einen Sinn des Lebens?* (b.m.w.) 1988.

¹⁰⁴ Zob. prace C. C. Junga, a zwł. V. E. Frankla; por. także U. Böschmeyer: *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie*. Berlin 1977.

¹⁰⁵ A. Roder: *Die Sinnfrage als pädagogisches Problem* (b.m.w.). 1955 (Diss.).

do naszkicowania nowych sposobów jego rozumienia i wyznaczenia epokowo-historycznych rozgraniczeń. Przy tym wypłynęło niejako samo z siebie, że „sens” osiągnął także pewien wymiar normatywny: „Autentyczne ludzkie życie jest nieustannym poszukiwaniem najwyższej wartości, albo ostatecznego sensu, pod którym powinno być rozpatrywane życie”¹⁰⁶.

Produktywną okazała się także analiza sensu w socjologii. Max Weber (1864-1920) wyznaczył tej nauce ogólne zadanie interpretacyjnego rozumienia działania społecznego i definiowania tegoż działania poprzez subiektywny i obiektywny sens, w którym zachowanie się ludzi odnosi się do siebie nawzajem¹⁰⁷. Na podstawie bazowego odniesienia do sensu społecznego działania Alfred Schütz (1899-1959) zaprojektował całościową interpretację świata społecznego, która metodologicznie i rzeczowo inspirowała się analizą intencjonalności w fenomenologii E. Husserla¹⁰⁸. Decydujące jest tu rozróżnienie między podmiotowo przeżytym, a przedmiotowo rozumianym sensem, rozumieniem samego siebie i tego, co obce, także wtedy, gdy są one genetycznie prawie nie do rozdzielenia. Dopiero w rozumieniu tego, co obce tworzy się właściwa sfera społeczności. Przez oddziaływanie myśli Helmutha Plessnera (1892-1985) i Helmuta Schelskyego (1912-1984), Schütz wywarł początkowo niewielki wpływ na socjologię w Niemczech¹⁰⁹. Natomiast poprzez swój wpływ na socjologię amerykańską został on później wyraźnie dostrzeżony. Oprócz tego, przede wszystkim w studiach Petera L. Bergera (*1929) i Thomasa Luckmanna (*1927) został wyraźnie uświadomiony i

¹⁰⁶ E. Sprangen *Lebenserfahrung*. Tübingen/Stuttgart 1945, s. 30n.

¹⁰⁷ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 1, Tübingen 1976; Tenze, *Der Sinn der „Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), w: Tenze: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1988, s. 489-540 (zwl. s. 530n).

¹⁰⁸ A. Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der soziologische Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien 1932.

¹⁰⁹ H. Plessner: *Der Weg der Soziologie in Deutschland* (1960), *Gesammelte Schriften*, G. Dux (Hrsg.), Bd. 10. Frankfurt a. M. 1985, s. 191-211; H. Schelsky: *Auf der Suche nach der Wirklichkeit*. Düsseldorf 1965.

opracowany egzystencjalno-metafizyczny wymiar sensu¹¹⁰, który w pojęciu sensu socjologicznej teorii systemu jest całkowicie przesłonięty¹¹¹. Mimo to, również i tu przyjmuje się tezę, że wszelkie ludzkie życie realizuje się w świecie symboli: „symbolizm i język symboliczny stają się zasadniczymi składowymi rzeczywistości życia codziennego oraz potocznego ujmowania tej rzeczywistości. W świecie znaków i symboli żyję na codzień”¹¹².

4.9. Krytyka egzystencjalnego pytania o sens. Dopuszczalne jeszcze przez socjologów egzystencjalno-normatywne stosowanie pojęcia sensu w późniejszym okresie ściągnęło na nowo na siebie ostrą krytykę¹¹³. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) stwierdził: „Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu. (Czy nie to sprawia, że ci, dla których po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym on polega.)”¹¹⁴. Theodor W. Adorno bardziej jeszcze zaostrzył tę wypowiedź: „Życie, które miało sens, o sens by nie pytało, w obliczu pytania sens się ulatnia”¹¹⁵. Ale zaraz dodaje: „Jego przeciwieństwo wszakże, abstrakcyjny nihilizm, musiałoby zamilknąć w obliczu odwrotnego pytania: a po co ty żyjesz?”¹¹⁶. To koresponduje z wyrażoną już przez Goethego¹¹⁷, urozmaiconą przez Emersona i Nietzschego¹¹⁸ i wzmocnioną przez Moritza

¹¹⁰ P. L. Berger, Th. Luckmann: *Společne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik. Warszawa 1983. Por. w tej sprawie np. R. Grathoff, *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*. Frankfurt a. M. 1995.

¹¹¹ Por. N. Luhman: *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, w: J. Habermas, N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt 1982, s. 25-100.

¹¹² P. L. Berger, Th. Luckmann, dz. cyt., s. 77.

¹¹³ Por. E. Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M. 1979, s. 164nn.

¹¹⁴ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, 6.521, s. 82. W sprawie religijnego ujęcia sensu życia por. Tenże: *Dzienniki 1914-1916*, tłum. M. Poręba. Warszawa 1999, 5.07.1916, s. 119 n; 9.07.1916, s. 121-123.

¹¹⁵ T. W. Adorno, dz. cyt., III, E, 5, s. 529.

¹¹⁶ Tamże, III, III, 5, s. 529.

¹¹⁷ Por. J. W. Goethe: *Nicolai auf Werthers Grabe (1755)*. Zürich 1962, s. 417.

¹¹⁸ Por. F. W. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki. Kraków 2003, *Wprowadzenie*, 5, s. 9.

Schlicka (1882-1936)¹¹⁹ i Sigmunta Freuda (1856-1939)¹²⁰ diagnozą, że pytanie o sens jest następstwem jakiejś psychologicznej, albo psychicznej słabości.

Inny wariant krytyki odnajduje swoją podstawę w nośnej bieguno-wości wartości i sensu. Przez nią nasuwa się wyobrażenie, że życie „musi się opłacać”: „Kto przypisuje życiu sens, ten został już skonfrontowany z jego bezsensownością. Życie, które już się (więcej) nie opłaca, nie ma już (dalej) żadnego sensu”¹²¹. To oczywiste, że taka krytyka zachowuje swoją ważność jedynie przy relatywnych wyobrażeniach sensu i wartości. Stąd też, na przykład, Thomas Nagel (*1937) podjął ponownie próbę obejścia trudności związanych z metafizycznym obiektywizmem wartości i relatywistycznym subiektywizmem wartości przez to, że powiązane z nimi perspektywy epistemiczne uznał w równym stopniu za konieczne. Dlatego dla żyjącej świadomości istoty wahania między obiema nastawieniami są nieuniknione do tego stopnia, że mogą być one uznane za podstawowe uwarunkowanie ludzkiego odniesienia do siebie samego i do świata. W spojrzeniu na ludzkość muszą być przyjęte wartości obiektywne, których ograniczenie - dokonywane z jakiegoś stanowiska w „nigdzie” - może być doświadczane, ale zawsze jako niedorzeczność¹²². Nagel żywi przekonanie, że na maksymalnie możliwą zgodność między obiema perspektywami pozwala moralność, która dopuszcza połączenie jakiejś obiektywnej aprobaty z subiektywnym wartościowaniem, tak iż rodzi się jakaś wielka intersubiektywna zgodność. Dzięki temu można by pozostawać we własnej perspektywie sensu, ale osiągnąć stanowisko „na tyle zewnętrzne w stosunku do twojego własnego życia, że zredukuje różnice między tobą a innymi ludźmi, jednak nie aż tak zewnętrznie, żeby wszystkie ludzkie wartości zniknęły w ciemności nihilizmu”¹²³.

¹¹⁹ Por. M. Schlick: *Vorn Sinn des Lebens*. „Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache“ 1(1927), s. 331 - 354.

¹²⁰ Por. S. Freud: *Brief an Marie Bonaparte (13.8.1937)*. *Briefe 1873-1939*, E. L. Freund (Hrsg.). Frankfurt a. M. 1960, s. 429.

¹²¹ R. Marten: *Lebenskunst*. München 1993, s. 260.

¹²² Por. Th. Nagel: *The view from nowhere*. New York 1986, s. 220 n.

¹²³ Tamże, s. 222.

5. Podsumowanie. Wśród zaprezentowanych w tym artykule podstawowych form świadomości sensu życia dominuje element woluntarystyczny. Po prostu: „Chcemy, by nasze życie miało sens, wagę, treść, lub by wzrastało ku pewnego rodzajowi pełni”¹²⁴. Jednakże przy takim ujęciu pytania o sens życia powinniśmy koniecznie postawić sobie pytanie: czy nasze przemożne pragnienie sensu jest wywołane jedynie inicjującym aktem naszej woli, czy raczej jest odpowiedzią naszej woli i umysłu na to, co samo anonsuje się nam jako faktyczne i poza-podmiotowo rzeczywiste? Wydaje się słuszne, że nasze intelektualno-wolitywne poczucie (pragnienie) sensu nie jest dziełem wyłącznie naszej woli, która owo dążenie może jedynie stłumić, ale sama nie jest zdolna go wywołać. Sens i jego tajemnica nie są wytworem potrzeby naszej woli, umysłu i emocji, lecz tym, co faktyczne i rzeczywiste, co przejawiając się w świecie „zagaduje” nasze ludzkie duchowe „ja”. Właśnie z powodu oddziaływania na nas tej dyskretniej realności, pytanie o sens wydaje się nam o wiele bardziej moralną i intelektualną powinnością, niż emocjonalnym przywilejem. Dlatego, gdyby twórcy filozoficznych rozważań o sensie egzystencji zakochali się we własnych słowach i porzucili realny świat i żyjących na nim ludzi, a z drugiej strony, gdyby ludzie porzucili głębszą refleksję nad całościowym sensem swego życia na rzecz doraźnych uświadomień, byłoby to klęską i jednych, i drugich.

Summary

Experiencing our deepest motivation of life judiciously is what we usually call an awareness of the sense of life. In the history of European culture (not just philosophy) we can distinguish between many different forms of consciousness of the sense of life. Among them dominates the voluntaristic element: we want our life to have its sense and to grow towards certain fullness. However, the question remains open whether this overwhelming desire for a sense of life is caused merely by the initiating act of our will or whether it is rather a response of our will and reason to what declares itself to us as factual and extra-subjectively real. Regardless of possible answers, this question seems to be a fundamental influence on human life.

¹²⁴Ch. Taylor, dz. cyt., s. 101.

HALINA WALENTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA A NAUKA W TEORII SPOŁECZNEJ SZKOŁY FRANKFURCKIEJ

„wielka uczoność nie daje rozumu”
Heraklit z Efezu

„Wiedza ma się tak do mądrości, jak cnotliwość do uświęcenia: jest zimna i sucha, nie zna miłości i nie wie nic o głębokim uczuciu niewystarczania sobie i tęsknoty...Póki przez kulturę rozumiemy się istotnie popieranie wiedzy, póty przechodzi ona mimo człowieka cierpiącego z niemilosierdnym chłodem, ponieważ wiedza widzi wszędzie tylko problemy poznania i ponieważ cierpienie jest w obrębie jej świata czymś nieprzynależnym i niezrozumiałym, więc co najwyżej znowu problematem”.

Fryderyk Nietzsche: *Niewczesne rozważania*

Rzut oka na historię problemu. Jednym z ważniejszych problemów, które frapowały teoretyków z kręgu Szkoły Frankfurckiej, jest relacja między filozofią a nauką. Problem to oczywiście nienowoty. Podobnie idea prymatu refleksji filozoficznej wobec innych form teoretyzowania nie jest wynalazkiem myślicieli frankfurckich; przeciwnie, ma ona długą tradycję, sięgającą zarania dziejów kultury europejskiej. Przytoczony w charakterze motta aforyzm Heraklita jest nie jedynym tego świadectwem, bo gdy sięgniemy na przykład do *Źródeł myśli greckiej* Pierre'a Vernanta¹, dowiemy się od tego wybitnego znawcy kultury antycznej, że - wedle wyrażonej w zaginionym dziełku *O filozofii* opinii Arystotelesa - naukę o przyrodzie poprzedza mądrość, rozumiana jako znajomość prawa i cnót obywatelskich, zainicjowana przez siedmiu mędrców.

Żaden bodaj filozof starożytny nie akcentował tak mocno jak Sokrates, że uczoność - choćby wielka - nie jest równoznaczna z mądrością filozofa, że rozległa nawet wiedza nie zastąpi autorefleksji. Nikt ¹

¹ P. Vernant: *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 86.

bardziej niestrudzenie nie nawoływał wszystkich bez wyjątku współobywateli, by umiejętności związanych z profesją nie przedkładali nad poznanie kondycji ludzkiej, by przeciwnie - każdy starał się być najpierw człowiekiem, a dopiero jako człowiek - fachowcem. Żaden też filozof nie okazał się bardziej wiarygodny, bo prawdę swego filozofowania poświadczył Sokrates życiem, nie zaś uczonymi traktatami. Pogłosem Sokratejskiego wyniesienia ponad wiedzę książkową mądrości filozoficznej jako warunku dobrego - w sensie godnego człowieka - życia jest wyrażony przez Arystotelesa w *Zachęcie do filozofii* pogląd, że wiedza umożliwia życie, a mądrość życie szczęśliwe.

Odróżnienie nauki i filozofii, wiedzy i mądrości, czy wreszcie rozsądku i rozumu przewija się przez całą historię filozofii od antyku po współczesność. Występuje ono naturalnie w różnych postaciach i wariantach. Inaczej przedstawia się w myśli pogańskiej niż chrześcijańskiej. O ile dla Platona mądrość jest kulminacyjnym momentem procesu zdobywania wiedzy - sztuką rozumnej rozmowy, czyli dialektyką², o tyle św. Augustyn, wzorem *Księgi Hioba*, utożsamia mądrość z kontemplacją dóbr boskich i rozkoszowaniem się nimi, czyli z pobożnością, której przeciwstawia wiedzę jako ludzką umiejętność użytkowania dóbr doczesnych³.

Niekiedy różnica między nauką i filozofią zaostrza się do antynomii. Antynomiczne ujęcie ich wzajemnej relacji łączy się zazwyczaj z dowartościowaniem jednej z tych form teoretyzowania kosztem drugiej, przy czym deprecjacja czy to filozofii, czy nauki bywa radykalna. W obrębie samej filozofii współczesnej odnajdujemy szerokie spektrum stanowisk. Przykładowo, wywodzący się z Oświecenia scjentyzm sprowadza poznanie jako takie do poznania naukowego, a status naukowości nadaje procedurom kognitywnym nauk ścisłych. Podając rozsądek za rozum, pozbawia tradycyjne pojęcie filozofowania racji bytu, czy przynajmniej samoistności. Tymczasem filozofia życia - na co z pewnością

„A czy nie wydaje ci się - dodałem, że sztuka rozumnej rozmowy (dialektyka) leży u nas na samej górze, jak gzyms wieńczący, nad naukami, i że już żadnego innego przedmiotu nauczania nie godzi się kłaść wyżej od niej; ona już leży u szczytu nauk? (Platon: *Państwo*, t. I, przeł. W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 395-396).

³ Por. Św. Augustyn: *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska. Kraków 1996, s. 374-375.

rzutuje jej kontroświeceniowy rodowód - żywi pogardę dla „szkiełka i oka”. Odmawia nauce walorów poznawczych, a w każdym razie zdolności zrozumienia istoty życia; mniema, że nauka więcej szkody przysparza życiu niż przynosi pożytku, że, analizując uśmierca, bo żywą jednię rozkłada na części, z których nie potrafi zrekonstruować całości. „Uczony (...) rozkłada obraz na same plamy, jak ktoś, kto używa lornetki, by widzieć scenę i teraz obejmuje okiem to głowę, to kawał sukni, lecz nigdy całości. Tych poszczególnych plam nie widzi on nigdy złączonych (...) dałby się uwieść do twierdzenia, że malowidło olejne jest dziką kupą kleksów”⁴. Nietzsche sytuuje na antypodach bezpłodnego, apatycznego, odwróconego plecami do życia uczonego i twórczą, kipiącą życiem, bogatą naturę filozofa, spowinowaconego duchowo z artystą i świętym. „Uczony nie może zostać nigdy filozofem, bo nawet Kant nie mógł tego, lecz pozostał aż do końca, mimo wrodzone parcie swego geniuszu niejako w poczwarczym stanie. Kto tu sądzi, że słowy tymi czynię Kantowi krzywdę, ten nie wie, czym jest filozof, że jest nie tylko wielkim myślicielem, lecz także rzeczywistym człowiekiem; a kiedyż to uczony stał się prawdziwym człowiekiem?”⁵. Uczony to - w nomenklaturze Nietzschego - natura niewolnicza, rezultat degeneracji człowieczeństwa, szczególny okaz „ostatniego człowieka”; stąd nadawanie wysokiej rangi uczonemu i jego wytworowi - nauce, stanowi w oczach tego wychowanka Schopenhauera symptom kryzysu kultury, znamię „chorych i markotnych czasów”.

Gdy filozofowie skupieni w Szkole Frankfurckiej podejmują namysł nad problemem relacji między filozofią a nauką, ma on już długą historię. Nic przeto dziwnego, że ich stanowisko kształtuje się w toku dyskusji z koncepcjami, które zastają. Nie aprobują zarysowanych wyżej rozwiązań skrajnych; ani scjentystyczna apoteoza nauki jako monopolistki poznania i *eo ipso* rozumności, charakterystyczna dla neopozytywizmu, ani czysto negatywna - i o tyle jałowa - krytyka z wyżyn duszy dostojnej rzemiosła uczonego, typowa dla dziewiętnastowiecznych epigonów Romantyzmu, nie trafiają im do przekonania. Co więcej, we wrogości wobec rozumu dopatrują się oni wspólnego mianownika doktryn zaan-

⁴ F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff. Warszawa-Kraków 1912, s. 271.

⁵ Tamże, s. 286-287.

gażowanych w tę kontrowersję. Tak logiczny empiryzm, jak filozofia życia zapoznają, ich zdaniem, sens Sokratejskiego przesłania filozoficznej mądrości. Ani absolutyzowania poznawczych kompetencji nauki oraz jej konstruktywnej roli w życiu jednostkowym i społecznym, ani na odwrót - odmawiania nauce potencji kulturotwórczej, nie uznają filozofowie frankfurccy za słuszne. Jak rozum poczytują za wyższą - bo zdolną do całościowego ujęcia badanego przedmiotu, do syntetycznych uogólnień - instancję poznawczą, która jednak nie potrafi obejść się bez mrówczej pracy rozsądku jako narzędzia, tak roszczenie do mądrości idące w parze z ignorowaniem, czy tym bardziej dezawuowaniem wiedzy, uważają za bezpodstawne. Wbrew bezkrytycznym entuzjastom scjentyzmu i na przekór ultrakrytycznym wobec Oświecenia rzecznikom antyintelektualizmu, widzą u źródeł współczesnego impasu kulturowego nie niedorozwój nauki, ani nie jej przerost, lecz instrumentalizację myślenia, która polega na jego koncentracji na środkach kosztem refleksji nad celami, co nie szkodzi nauce, ale okazuje się zgubne dla myślenia filozoficznego.

Tę tendencję w rozwoju nowożytnej racjonalności na długo przed Frankfurtczykami dostrzegł Rousseau, uznawany przez nich właśnie z tego względu za prekursora teorii autodestrukcji rozumu, określanej mianem dialektyki oświecenia. Rousseau to przedstawiciel i krytyk Oświecenia w jednej osobie: zrywając z obiegową w jego epoce apologią rozumu, nie dołącza jednak do grona zwolenników irracjonalizmu. Interpretatorzy, którzy eksponują jego sentymentalizm, z reguły zapoznają to, że, jak sam twierdzi ten filozofujący *outsider*, wbrew opinii większości broni rozumu. Dostrzega to i docenia Bronisław Baczko, zdaniem którego przyczyną ambiwalentnego stosunku Rousseau do postępów Oświecenia jest jego genialne spostrzeżenie, że rozwój nauk, dostarczając nam rozmaitych dobroczynnych udogodnień życiowych, nie czyni tym samym naszego życia sensowniejszym. Rousseau nie myli płynącej z filozofii mądrości, która warunkuje spełnienie człowieczeństwa z wiedzą, która umożliwia człowiekowi rozporządzanie rzeczami i innymi ludźmi⁶. W wieku świateł żywi obawę, że rozum nie dotrzyma

⁶ „Prawda filozoficzna nie może dla Rousseau pozostać wiedzą, ina być mądrością, ma mieć charakter maksym pozwalających uzyskać sensowny stosunek do świata i nadać sens własnemu

kroku ekspansji rozsądku, skutkiem czego postęp obróci się w regres; obawy tej jego współcześni nie podzielali, ale z perspektywy potomnych jawi się ona jako prorocza.

Horkheimer: krytyka filozofii współczesnej w imię rozumu. Paradygmatyczne niejako dla Szkoły Frankfurckiej ujęcie relacji między filozofią i nauką, a także między filozofią i religią, odnaleźć można w pismach Horkheimera, do nich więc odwołam się w pierwszej kolejności. Znana jest Horkheimerowska formuła filozofii jako wnoszenia rozumu do świata, jako dążenia do uczynienia świata rozumnym. Twórca teorii krytycznej zastrzega jednak, że pierwszym aktem racjonalizowania rzeczywistości musi być zweryfikowanie współczesnego standardu rozumności: „zdemaskowanie tego, co współcześnie nazywa się rozumem, jest największą przysługą, jaką może oddać rozum”⁷. Prawdziwi filozofowie, jak powiada Horkheimer, pozostają w opozycji do tego, co dziś uchodzi za filozofię. Krytyczna ocena głównych nurtów współczesnej mu filozofii utwierdza go w przekonaniu, że w XX wieku rozwój filozofii europejskiej dobiega końca. I oto jesteśmy świadkami jej agonii. Parafrazując słynną tezę Nietzschego o śmierci Boga, lider Szkoły Frankfurckiej obwieszcza: umiera myśl. „Duszą wielkiej filozofii, mocą prawdy, jej historyczną racją jest oświecenie i jednostka. Skoro społeczeństwo burżuazyjne nie zdołało wykroczyć w rozwoju poza siebie, nie doprowadzając do duchowego skarlówacenia indywiduum, wraz z mieszczańinem ginie także myśl. Duch, który pozostaje, jest instrumentem badania przyrody, czy raczej widmem ducha, który zniknie”⁸.

Tym widmowym residuum niegdysiejszego ducha jest, według Frankfurczyków, neopozytywizm. W ujęciu teorii krytycznej okazuje się on pogrobowcem wielkiej filozofii europejskiej. Nie sposób uchwycić specyfiki poglądów Horkheimera na relację między filozofią i nauką, nie uwzględniając jego polemiki z pozytywizmem i pragmatyzmem.

życiu” (B. Baczeko: *Spotkanie z paradoksem*, w: J. J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Warszawa 1966, s. XVI).

⁷ M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz. Warszawa 2007, s.181.

⁸ M. Horkheimer: *Europäischer Geist*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1991, s. 267.

Najcięższy w tej batalii zarzut frankfurckiego filozofa sprowadza się do tego, że, stawiając znak równości między poznaniem i procedurami badawczymi uczonych, pozytywizm odmawia filozofii walorów poznawczych, wyznacza jej służebną rolę względem nauki i w konsekwencji pozbawia autonomii. Pozytywizm, zwany przezeń filozoficzną technokracją, uznaje naukę za automatycznego szermierza postępu. Ta wiara w zbawczą moc nauki wydaje się Horkheimerowi bezzasadna; nauka bowiem jest dlań narzędziem, z którego można zrobić dowolny użytek. Pozytywiści zapoznają różnicę między prawdą i poprawnością. „Myli się hipotezy, które są potwierdzane przez zdania protokolarne z prawdą, z którą jednostka może żyć i umrzeć”⁹.

Budzi sprzeciw Horkheimera uznanie konstatacji faktów za jedyną prawomocną formę poznania. Teoria, która absolutyzuje fakty jako rzekomo bezpośrednio, pierwotnie dane, jest naiwna, pozbawiona autorefleksji, nie widzi bowiem tego, że fakt - jak to już wykazał Kant - jest konstruktem, wytworem apercpcji. Wbrew Kantowi jednak Horkheimer twierdzi, że czynniki strukturyzujące fenomenalny świat możliwego doświadczenia mają charakter społeczno-historyczny. Są więc zmienne, toteż uchwycenie owego konstytutywnego schematyzmu wymaga każdorazowo specjalnej analizy. „Fakty przyrodoznawstwa są napiętnowane społeczną potrzebą panowania nad przyrodą, która w każdej epoce jest inaczej określana; fakty nauk społecznych noszą na sobie znamię zainteresowania kształtowaniem stosunków społecznych; już to utrwalania status quo, już to zmiany”¹⁰. Respekt wobec faktyczności dyskwalifikuje jako metafizyczny bezsens wszelkie teoretyczne próby transcendowania rzeczywistości. Sprowadzenie filozofii do roli narzędzia nauki czyni z niej zarazem narzędzie adaptacji, prowadzi nieuchronnie do - mówiąc słowami Nietzschego - „bałwochwalstwa faktyczności”. Wobec tego, że fakt nie jest „rzeczą samą w sobie”, lecz emanacją określonej konwencji myślowej, podporządkowanie myślenia faktom oznacza w istocie podporządkowanie utrwalonemu nawykowi mentalnym, intelektualnej ruty-

⁹ M. Horkheimer: *Verantwortung und Studium*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd 8, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1985, s. 446.

¹⁰ M. Horkheimer: *Zur Wissenschaftstheorie*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, wyd. cyt., s. 242.

nie, a w dalszych następstwach - wdrożenie do duchowej uległości. Długofalowe społeczne skutki tego mogą być opłakane, mimo doraźnych technokratycznych profitów. „Gdy zabraknie ludzi zdolnych do podjęcia trudnego, lecz zarazem radosnego wysiłku oglądania świata własnymi oczami na nowo i owocnie, to ludzkość zmarnieje mimo wszystkich tzw. cudów gospodarczych i istnieje groźba, że te, zamiast spowodować coś dobrego, przyspieszą nieszczęście”¹¹.

Pozytywizm, w oczach Horkheimera, to typowy reprezentant racjonalności subiektywnej, która zatriumfowała w dziejach nowożytnej Europy. Jej cechą jest formalizacja myślenia jako skutek rezygnacji z ustanawiania wartości i koncentracji na samych środkach. Lecz jeśli myślenie stroni od wartościowania, jeśli nie może pomóc w wyborze celów, to najważniejsze dla ludzkiego życia jednostkowego i zbiorowego idee - które w epoce racjonalności obiektywnej były uznawane za immanentne rozumowi lub przezeń sankcjonowane - zostają pozbawione duchowych korzeni. Opowiedzenie się za nimi staje się kwestią arbitralnego upodobania, porównywalnego ze smakiem estetycznym czy zgoła kulinarnym. „Stwierdzenie, że sprawiedliwość i wolność same w sobie są lepsze niż niesprawiedliwość i ucisk, jest z punktu widzenia nauki nieweryfikowalne i bezużyteczne. Samo w sobie brzmi ono teraz równie bezsensownie jak stwierdzenie, że czerwień jest piękniejsza niż błękit, czy jajko smaczniejsze niż mleko”¹².

Ideały ludzkości utraciły atest rozumu, przestał on być ich protektorem. Zakorzenie w rozumie oznaczało zarazem więź z tym, co ogólnoludzkie; uniezależnienie od rozumu, i tę więź zrywa. Pojęcia, które uchodziły za drogowskazy ludzkiego życia, zostają zawieszone w próżni, oderwane od człowieczeństwa, a ono z kolei - pozbawione fundamentu normatywnego. Krótko mówiąc: znika najistotniejszy teoretyczny element społecznej integracji. Rozum sformalizowany nie widzi racji, dla których miałyby wspierać solidarność i braterstwo, ani dla których miałyby zwalczać okrucieństwo czy despotyzm. Gdy myśl unika

¹¹ M. Horkheimer: *Verantwortung und Studium*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, wyd. cyt., s. 436.

¹² M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, wyd. cyt., s. 53.

wartościowania, gdy przestaje się troszczyć o porządek celów, to wierność wobec faktów - która przecież sama w sobie nie jest niczym nagannym - przeobraża się w ograniczenie przez fakty, w duchowe zniewolenie w dwojakim sensie. Po pierwsze - zniewolenie umysłu: idee, które tracą źródłowy związek z myślą, stają się zarzewiem przesądu, zabobonu, nowej mitologii. I tak oświecenie obraca się w mit; tak owocuje urodzajem różnej maści szarlatanów, którzy ludziom spragnionym sensu, obiecują duchową sanację. Po drugie - w dobie industrializacji myśl, która przybrała postać nauki, zostaje za pośrednictwem techniki wprzęgnięta w proces społeczny, staje się elementem rzeczywistości podległym imperatywom bieżącej praktyki.

Jednakże Horkheimerowska krytyka pozytywizmu nie jest próbą radykalnego zdyskredytowania racjonalności dyskursywnego myślenia; nie ma nic wspólnego z neoromantycznym, czy charakterystycznym dla filozofii życia, wykazywaniem bezsilności intelektu, co frankfurcki filozof uznaje za drugą stronę pozytywizmu. Te kontroświeceniowe koncepcje zakładają taki projekt uprawiania filozofii, który budzi jego żywą dezaprobatę, albowiem uważa on, że nie sposób dotrzeć do ducha, abstrahując od wiedzy o przyrodzie i społeczeństwie. Teoria krytyczna we wszystkich fazach swego rozwoju zachowywała ścisły związek - przez długi czas także instytucjonalny - z interdyscyplinarnymi badaniami nauk społecznych. Według frankfurtczyków, nie racjonalizacja świata - postępująca i nieodwracalna - ponosi odpowiedzialność za kryzys kultury, lecz niedostatki tejże racjonalizacji: deficyt prawdziwego myślenia. „Nie racjonalność, nie rozum zasilany przez wszystkie moce duszy ludzkiej ponosi winę za zniknięcie substancji nauki - rozum i nauka są przez prawdziwe myślenie broniące nie mniej niż przez Fausta wbrew diabłu - lecz właśnie odejście do nich. Zamiast łączyć naukę z rzemiosłem, czynić sprawą ekspertów - jak obecnie - należy jej pojęcie związać z poznaniem rzeczy, które obchodzą nas jako ludzi, a nie tylko jako członków społeczeństwa industrialnego”¹³.

¹³ M. Horkheimer: *Verantwortung und Studium*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, wyd. cyt., s. 438.

Z perspektywy racjonalności, która jest sumarycznym wyrazem „wszystkich mocy duszy”, Horkheimer krytykuje ubóstwo racjonalności instrumentalnej, sformalizowanej, zmechanizowanej, której rzecznikiem jest pozytywizm. Nie znaczy to, że uznaje za całkiem bezwartościowe jego postulaty: rzeczowości, obiektywności czy unikania mglistej spekulacji; widzi w nich charakterystyczny dla wojującej filozofii oświeceniowej moment krytyki pseudowiedzy i obskurantyzmu; dostrzega zgodność naukowych procedur poznawczych z duchem demokracji, albowiem poddają one poznanie potencjalnej kontroli każdej rozumnej istoty. Zwraca jednak uwagę na dwie różne strony autonomii nauki, pozostające w analogii do dwoistości tolerancji: obrona wolności badań i samodzielności uczzonego idzie w parze z mimowolną afirmacją rzeczywistości; im bardziej nauka obstaje przy swej autonomii, tym mniej jest skłonna dystansować się krytycznie wobec rzeczywistości, tym skwapliwiej dostosowuje się do *status quo*. Nie chodzi więc Horkheimerowi o odmawianie nauce głębszej wartości, ani o negowanie jej doniosłej społecznej roli, lecz o rozumną relatywizację, o zakwestionowanie pozytywistycznej wiary w naukę, w której upatruje odpowiednik religijnej wiary w Objawienie: obie bazują na dogmatyzmie. Horkheimer zwalcza dogmatyzm w przekonaniu, że prowadzi on do myślowego zastoju, ponadto uważa, że brak mu elementarnej zasadności logicznej, gdyż absolutna prawda nie może stać się udziałem człowieka. Potrzebna jest refleksja nad rozwojem nauki, nie samo tylko badanie jej historii w ujęciu faktograficznym; potrzebne jest bowiem nie tylko rozumienie różnych faktów w ich związku i rozwoju historycznym, ale i poddanie refleksji samego pojęcia faktu.

Pojednanie racjonalności naukowej i mądrości filozoficznej jako zadanie rozumu praktycznego. Jakkolwiek w swej teorii kryzysu kultury frankfurcki filozof kładzie nacisk na ogrom spustoszeń w życiu duchowym jednostki i społeczeństwa, jakie spowodowało wyparcie racjonalności obiektywnej przez rozum subiektywny, nie jest w żadnym razie zwolennikiem sztucznych - przeto pozbawionych szans powodzenia a nawet przeciwnych - prób wskrzeszania systemów, czy to metafizycznych, czy religijnych, bazujących na idei rozumności ponadludzkiej. Uważa, że próby takie są jałowe, gdyż procesu rozwoju idei, tak jak

procesu dziejowego, nie można na życzenie odwrócić. Formacje duchowe mają, według Horkheimera, immanentną logikę rozwoju, która jest skorelowana z dynamiką przemian społeczno-historycznych. Czas racjonalności obiektywnej przeminął, gdyż nie jest ona w stanie sprostać zgodnym z duchem czasów roszczeniom emancypacyjnym jednostki. Z punktu widzenia nowoczesnej nauki, która wyznacza dziś standardy racjonalności, racjonalność obiektywna traci wiarygodność, jawi się nieuchronnie jako mit. Wyrachowane zabiegi ożywiania treści religijnych obracają eschatologiczny cel w doczesny środek i w ten sposób godzą w autentyczną pobożność, przez co nie tylko nie powstrzymują jej erozji, lecz ją przyspieszają.

Dogmaty wiary uznawane za pewniki na mocy absolutnej sankcji Objawienia, stają się w świetle osądu subiektywnego rozumu nauki jawnie anachroniczne, a przecież jest w religii, zdaniem Horkheimera, moment o ponadczasowej aktualności zasługujący na ocalenie. „Potworną jest myśl, że modlitwy prześladowanych w chwili najwyższej potrzeby, modlitwy niewinnych, którzy muszą umrzeć, nie wiedząc dlaczego, że ostatnia nadzieja na ponadludzką instancję donikąd nie docierają i że nocy, której nie rozjaśni żadne ludzkie światło, nie przeniknie również żadne światło boskie. Bez Boga nie ma podstaw i oparcia dla wiecznej prawdy tak samo, jak i dla nieskończonej miłości, ba, nawet staje się ona nie do pomyślenia. Ale czy zgroza była kiedykolwiek przekonującym argumentem przeciwko stwierdzeniu lub negowaniu stanu rzeczy, czy logika zawiera prawo, iż sąd jest fałszywy, jeśli jego konsekwencją miałyby być rozpacz?”¹⁴. Wprawdzie nieuśmierzona tęsknota za sprawiedliwością nie jest z punktu widzenia logicznych standardów poprawności rozumowania znaczącym argumentem, jest jednak wystarczającą racją, by do urzeczywistnienia sprawiedliwości nieustrudzenie dążyć. I chociaż zgroza, jaką budzi czasem ziemską rzeczywistość, nie jest ani antidotum na nią, ani dowodem na istnienie absolutu, może - wraz z trudną świadomością, że ludzkość zdana jest na siebie samą - dopomóc w zażegnaniu zgrozy i rozpacz. Tęsknota za absolutną sprawiedliwością może i powinna stać się ideą regulatywną ziemskich poczyną

¹⁴ List M. Horkheimera do W. Benjamina z 16.03.1936, cytuję za: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. Kaniowski, A. Szachaj. Warszawa 1987, s. 232.

człowieka, który liczy się z faktami po to, by je transcendować w dążeniu do zmiany świata na lepsze. „Tęsknotę za sprawiedliwością - nie zaś dogmat, że istnieje Bóg, który ją urzeczywistni, należy zachować także w obliczu postępu, żeby nie było tak, że człowiek przystosowuje się tylko do faktów, które wyznaczają bieg historii”¹⁵. Owo, jak powiada Horkheimer, negatywne zachowanie kategorii teologicznych, które niegdyś pojmowano afirmatywnie („żał, że religia nie ma racji”), może przysłużyć się solidarności ludzi w ich zmaganiach z egzystencjalną nędzą. Praźródłem usposobienia teologicznego jest wszak starotestamentowy nakaz miłości bliźniego, dzięki czemu może ono stać się impulsem powszechnego zjednoczenia ludzi dla zgodnego rozwiązywania ich wspólnych przecież problemów. Wezwanie do solidarności ludzi jako istot skończonych, które jednoczy lęk przed cierpieniem i śmiercią, stanowi dziedzictwo tak religii, jak wielkiej filozofii. Nauka zaś nie jest antagonistką, lecz instrumentem - i przynajmniej o tyle sojuszniczką - takiej postawy.

Tu wyłania się nie tylko płaszczyzna współpracy filozofii z nauką, ale i możliwość zażegnania konfliktu między nauką i teologią, o co daremnie zabiegali filozofowie nowożytni, którzy usiłowali uzgodnić dogmaty *Pisma* świętego z odkryciami nauki, czyli szukali konsensusu w dziedzinie poznania. Teoretyczne próby pojednania religii i nauki podejmowane przez wielkich filozofów nowożytności nie powiodły się, ale otworem stoi droga ku pojednaniu praktycznemu. Zaszczepiony mu przez Schopenhauera pesymizm w teorii, łączy Horkheimer z optymizmem luminarzy Oświecenia, zwłaszcza francuskiego, w odniesieniu do praktyki. Za Kantem uznaje prymat rozumu praktycznego. Paradoksalne na pierwszy rzut oka twierdzenie, iż teoria krytyczna „wie, że Boga nie ma, a mimo to w niego wierzy”¹⁶, można zinterpretować tak, że Horkheimer sądzi, iż najwyższe wartości filozoficzno-teologiczne kultury europejskiej, jak: dobro, sprawiedliwość, współczucie, nie mają absolut-

¹⁵ M. Horkheimer: *Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1985, s. 466.

¹⁶ M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., s. 508.

nego uprawomocnienia, jednak uważa, że wiara w ich absolutne obowiązywanie jest warunkiem ocalenia dziedzictwa oświecenia, które stanowi o naszym człowieczeństwie.

Teoria krytyczna „spotyka się” z teologią o tyle, że łączy je zainteresowanie tym aspektem życia duchowego, który nie znajduje bezpośredniego ujścia w rzeczywistości podporządkowanej zasadom zysku i władzy, nie jest powiązany z żadnym ekonomicznym interesem, wobec pragmatyzmu życia jest całkowicie bezsilny. Tak określa Horkheimer domenę prawdy. „Filozofia jest daremna próbą nadania znaczenia poznaniu, które nie prowadzi do żadnego rzemiosła, jest usiłowaniem dojścia do prawdy, która nie służy żadnemu wymiernemu celowi, ani porządkowaniu wiedzy, prawdy w sobie”¹⁷. Myśl filozoficzna winna zachować niezależność zarówno od będących w społecznym obiegu wartości, jak i od absolutyzowanej ważności faktów. Filozofia nie może - bez sprzeniewierzenia się sobie, jakim byłoby zrównanie prawdy z wymogami bieżącej praktyki - stać się służebnicą nauki, tak jak prawda nie może stać się jej służebnicą. Przeciwnie: by nauka oddawała usługi prawdzie, filozofia - zamiast nadawać rangę prawdy metodologii naukowej - powinna wyjaśniać naturę prawdy i formułować pojęcie nauki, mając na oku nie same tylko wąkospecjalistyczne kryteria naukowego sukcesu, lecz przede wszystkim dobro ludzkości. Traktując filozofię jako depozytariuszkę prawdy w emfatycznym sensie tego słowa, Horkheimer stawia je obie ponad arbitralnością doraźnych miar społecznych. Jest to przeciwieństwo roszczeń pozytywizmu: „Kwestionując autonomię filozofii i filozoficzne pojęcie prawdy, pozytywizm zostawia naukę na łasce przypadków historycznego rozwoju. Ponieważ nauka jest elementem procesu społecznego, przyznanie jej roli *arbiter veritatis* podporządkowałoby samą prawdę zmiennym kryteriom społecznym. Społeczeństwo zostałoby pozbawione wszelkich środków duchowego oporu wobec zniewolenia, które zawsze demaskowała krytyka społeczna”¹⁸.

Istnieje rozziew, a nawet głęboka przepaść między wyobrażeniem Horkheimera o tym, czym powinna być filozofia, oraz jej klasycznym

¹⁷ M. Horkheimer: *Gegen die Philosophie*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, wyd. cyt., s. 281.

¹⁸ M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, wyd. cyt., s. 53.

pojęciem z jednej strony, a z drugiej strony tym, czym stała się filozofia współcześnie, jako jeden ze sposobów zarabiania na życie, jako profesja. Nigdy w przeszłości nie stawiano filozofii wymogu, by rozplynęła się w wiedzy szczegółowej czy też jej służyła; nigdy też nie była filozofia wąską specjalistyczną dziedziną z odrębnym, swoistym przedmiotem badań. Na ogół do istoty filozofii w przeszłości należał rozbrat ze światem; dzięki temu dystansowi wobec rzeczywistości filozofia, tak jak sztuka, na tle tego, co jest, projektowała to, co być powinno. Myśl nieskrępowaną charakteryzował zawsze moment utopijny. To nieprzystosowanie oraz bezinteresowne, wolne od pragmatyzmu i instrumentalizmu nastawienie filozofów do rzeczywistości sprawiło, że ich najwyższa mądrość bywała w oczach świata czymś błahym, próżnym, zgoła niedorzecznym - głupstwem. „Ludzie uważają, że mądrość polega na zdolności dostosowania się do tego, co istnieje, posuwania się w tej sferze naprzód, działania w myśl zasady zysku. Głupota oznacza sprzeniewierzenie się tej uniwersalnej zasadzie...jej źródłem może być przywiązanie do pozoru, oddanie się sztuce, filozofii lub politycznej kontestacji (...). Materiałem, w którym wyrażają się mądrzy, jest zawsze dana rzeczywistość - oni pokazują, czym można się w niej stać, co można z nią zrobić. Materiał innych: kamień, język, farba, dźwięk i sama historia wymagają jednak fantazji i entuzjazmu. Mądrzy są przypisani temu, co jest tu i teraz, tamci - temu, co inne”¹⁹.

Od Sokratesa poczynając, a nawet od czasów siedmiu mędrców, filozofia usiłowała odgrywać rolę duchowej przewodniczki w ludzkim życiu. Filozofię Sokratesa uznaje Horkheimer za źródło pojęcia podmiotu, jako najwyższego arbitra w sferze rozumu praktycznego, dążącego do poznania prawd uniwersalnych. Postawa Sokratesa jest bliska Horkheimerowi: obaj filozofowie odnoszą się krytycznie do dogmatyzmu, odrzucają mentalny autorytaryzm, z drugiej zaś strony, nie chcą przystać na formalizm i relatywizm rozumu subiektywnego. Zadanie namysłu nad właściwym, godnym życiem staje się coraz bardziej palące w miarę jak słabnie wpływ religii, która aspirowała do tej samej roli. Tymczasem we współczesności filozofia programowo stroni od zagad-

¹⁹ M. Horkheimer: *Über Klugheit*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, wyd. cyt., s. 340.

nień - w klasycznym, arystotelesowskim sensie - praktycznych, stając się coraz bardziej abstrakcyjna, aksjologicznie neutralna, niczym - według klasyfikacji wielkiego Stagiryty - filozofia pierwsza; współczesna filozofia coraz wyraźniej nabiera charakteru metateoretycznego. Zamiast zająć miejsce religii, filozofia dzieli jej los. "Droga filozofii - od rozległej teoretycznej i praktycznej teorii świata do nędznej dyscypliny fachowej - jest powtórzeniem drogi religii i teologii. W obu procesach zdarzyło się to samo: zniknięcie świadomego odniesienia człowieka do całości, zanik poważnej troski o życie i świat. Wszystko rozplywa się w umiejętnościach cząstkowych i cząstkowych relacjach, bez refleksji nad relacją części z tym, czego są one częściami- chyba, że z nauką jako profesją. Droga donikąd - prawdopodobnie dlatego, że nie pozostaje nic innego"²⁰.

Wszelako filozofia praktyczna zakładała autonomiczny podmiot, którego decyzje miały społeczne znaczenie. Dziś natomiast granice autonomicznych działań społecznych jednostki tak mocno się skurczyły, że brak warunków dla ukształtowania się podmiotowości. Wraz z podmiotem znika siła motoryczna rozwoju myślenia nasyconego normatywnością - rozumu praktycznego. Zespołowe badania empiryczne Szkoły Frankfurckiej pozwoliły ustalić, że dominująca współcześnie struktura wolicjonalno-mentalna to charakter autorytarny. Istota nim obdarzona szuka gotowych wzorców postępowania i akceptuje normy, które się jej zaleca. Stosunki społeczne panujące współcześnie zagrażają samej istocie człowieczeństwa, którą Frankfurczycy, za Heglem, upatrują w wolności rozumianej jako siła łamania stereotypów, wytyczania nowych dróg, słowem - przekraczania siebie. Paradoks współczesności polega na tym, że gdy życie - z materialnego punktu widzenia - godne człowieka staje się udziałem coraz większej liczby ludzi, sam człowiek ulega degeneracji.

Antyhumanistyczna tendencja naszych czasów. By zrozumieć, jaką funkcję w życiu społecznym i dlaczego Szkoła Frankfurcka wyznacza filozofii, trzeba uwzględnić jej diagnozę współczesności. Otóż, jest ona zdania, że na naszych oczach ujawnia się dialektyka oświecenia;

²⁰ M. Horkheimer: *Der Gang der Philosophie*, w: tamże, s. 417-418.

tym mianem filozofowie frankfurccy określają widoczną najwyraźniej w krajach cywilizacyjnie zaawansowanych reprimitywizację kultury europejskiej, w czym upatrują skutek tego, że - prognozowanym przez Oświecenie - postępowi wiedzy towarzyszy - nie przewidywana przez rzeczników racjonalizacji - eskalacja nierozumu. Duchowa regresja Europy jest, jak twierdzą Frankfurczycy, uwarunkowana toczącą się siłą bezwładności żywiołową industrializacją, która przybrała postać celu samego w sobie. W dobie triumfu techniki, która umożliwia spełnianie się marzenia o przejmowaniu przez maszyny ludzkich zadań, życie ludzkie ulega coraz dalej idącej mechanizacji i sam człowiek w swym działaniu upodabnia się coraz bardziej do maszyny. Aparatura, która nas zewsząd otacza, wymaga koncentracji na tym, co aktualnie dane; czyni bezużyteczną refleksyjność, dewaluuje doświadczenie życiowe i mądrość, przedkładając nad nie refleks i zdolności adaptacyjne. Postępy industrializacji podporządkowały myślenie rzeczywistości, tłumiąc jego negatywny, krytyczny element, który stanowi, jak to określił Hegel, duszę myślenia. Jest to tendencja antyhumanistyczna, gdyż humanizm polega na przyznawaniu ideom wiodącej roli w kształtowaniu życia, zaś dostosowywanie idei do wymogów bieżącej praktyki - co stało się obecnie zwyczajem - było zawsze znamię oportunistów.

Co nie legitymuje się bezpośrednią użytecznością, jawi się nieuchronnie jako przejaw zabobonu i wstecznictwa; „odczarowanie” świata przyczyniło się do zdemaskowania iluzorycznego charakteru wiecznych wartości, ale wraz z erozją wiary w wieczną szczęśliwość znikają widoki na szczęście doczesne. Krytyka religii pociągnęła za sobą dyskredytację wszelkich nieinstrumentalnych motywów kulturowych jako nieracjonalnych, ideologicznych czy autorytarnych. Górę w społeczeństwie współczesnym bierze „wulgarny materializm”, który nadaje status najwyższego dobra wzrostowi standardu życia. Według Horkheimera, standardu życiowego nie należy uznawać za jedyny miernik poziomu rozwoju społecznego; materialny postęp może bowiem oznaczać wręcz historyczny regres, jeśli dokonuje się kosztem degeneracji ludzkiej podmiotowości, wyjałowienia duchowego. Horkheimer uważa, że ceną materialnego awansu ogółu społeczeństwa jest atrofia ducha. Podobnie, jak wybitny myśliciel innej orientacji filozoficznej, Ortega y

Gasset²¹, z niepokojem stwierdza, że kultura mieszczańska upada, a mieszczaństwo nie ma w swej kulturotwórczej roli sukcesorki. Szczególnym rysem naszej epoki jest zdaniem obu filozofów to, że masy osiągnęły wyższy standard życiowy, nie zdobywając jednak przy tym wyższej kultury, co Horkheimer wiąże z zawrotnym tempem, w jakim społeczeństwa XX wieku doszły do dobrobytu drogą nieporównanie krótszą niż ta, jaką swego czasu musiała przemierzyć burżuazja, by wypracować sobie nowy status społeczny w powolnym, stopniowym, długotrwałym a zarazem burzliwym procesie rozwoju, pełnym przeciwieństw, konfliktów i zmagania, ale dzięki temu w rezultacie uwieńczonym duchową dojrzałością. Ponieważ masy społeczeństw postindustrialnych przebyły drogę społecznego awansu „na skróty”, w typie osobowościowym charakterystycznym dla współczesności nie dokonało się zniesienie - czyli w przekształconej postaci utrwalenie - konstytutywnych cech podmiotowości burżuazyjnej, w analogii do procesu, który miał miejsce w przeszłości, kiedy to kultura mieszczańska, zanegowawszy feudalną zasadę uprzywilejowania niektórych jednostek, przyznała każdemu człowiekowi godność i wolność suwerena, i tym samym zachowała w sobie te wartości, które ją dogłębnie określiły.

Kulturowa zapaść, która dotknęła społeczeństwo współczesne, wynika w myśl ustaleń Frankfurtczyków z tego, że kultura tradycyjna niepowstrzymanie ulega rozkładowi, a jej miejsca w świadomości społecznej nie zajmuje nowa forma życia duchowego, którą można byłoby uznać za jej spadkobierczynię. Kulturowy rozwój w europejskiej przeszłości dokonywał się za sprawą nielicznych jednostek; współcześnie jednak materialne bogactwo, jakim dysponuje społeczeństwo wysoko uprzemysłowione, stwarza możliwość - demokracja zaś rodzi pilną potrzebę - tego, by najcenniejsze wartości kultury europejskiej, jak: wewnętrzna samodzielność, zdolność do duchowego oporu i autonomicznego kierowania wspólnym życiem, były ucieleśniane przez ogół, a nie tylko przez niektóre jednostki. Przetrwanie cywilizacji europejskiej zależy - zgodnie z ich stanowiskiem - nie od istnienia kultury w tradycyjnej formie, lecz od podmiotowości każdej jednostki. „Gdy ludzie są wy-

²¹ Por. J. Ortega y Gasset: *Bunt mas*, w: Tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Warszawa 1982, s. 112 n.

zwoleni politycznie, muszą stać się przynajmniej na tyle dojrzały, jak obywatele w dobrych czasach *polis*; w przeciwnym razie niewolnictwo, które w *polis* było jawne, przeradza się ukradkiem w jednostkach oraz w społeczeństwie w stan naturalny, do którego przygodnie dopasowuje się forma polityczna”²².

Historia rozumu, czyli oświecenia, od jej początków w starożytnej Grecji po współczesność doprowadziła do tego, że samo pojęcie rozumu budzi nieufność jako domniemany relikw mitologii. Namysł nad prawdziwą naturą rzeczy, czy przewodnimi zasadami ludzkiego życia, uchodzi za rzecz zbędną i anachroniczną. Rozum zredukowany do rozsądku, jako wiedza fachowa, został wprzęgnięty do procesu społecznego i stał się środkiem ujarzmienia przyrody oraz ludzi. „Obstaje się przy pewnej formie rozsądku, dla której w zegarku interesujące są kółka, a nie czas, który on mierzy. Wszyscy stają się - by tak rzec - mechanikami”²³. Rezygnacja z rozumowego podejścia do problemów życia skutkuje pojawieniem się nowego obskurantyzmu, który - w odróżnieniu od jego pierwotnego, przedoświeceniowego wydania - jako wytwór oświecenia łączy się z wysokimi nawet kwalifikacjami zawodowymi. W ten sposób postępy oświecenia oddają usługi społecznej reakcji.

Progresywny rozwój wiedzy pociąga za sobą regresję ludzkiej indywidualności. Szkoła Frankfurcka upatruje w tym zjawisku jawny symptom kryzysu oświecenia, które było w swej szczytowej fazie orędownikiem indywidualizmu, chciało mierzyć postępy ludzkości rozwojem sił duchowych jednostki, a stosunki społeczne i instytucje polityczne traktowało jako nieodzowne przesłanki i środki do tego celu. Lecz człowiek, na jakiego stawiało Oświecenie, istota społecznie pełnoletnia, czyli rzeczywiście autonomiczna, będąca panem siebie, staje się reliktem. W społeczeństwie masowym samoistny jest kolektyw, a wpisana weń jednostka staje się funkcjonariuszem, którego cnotą jest dyspozycyjność. Totalna instrumentalizacja każdej dziedziny bytu, zamiana niegdysiej-

²² M. Horkheimer: *Filozofia jako krytyka kultury*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 3 (9) 2004, s. 23.

²³ M. Horkheimer: *Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, s. 445.

szych celów w środki, prowadzi do likwidacji podmiotu, który miałby się nimi posługiwać. Wedle oceny filozofów frankfurckich, walka o emancypację myśli i jednostki, która była istotnym motywem nowożytnych dziejów Europy, dobiegła końca. Jej rezultatem jest nowoczesna nauka i technika, których stosowanie nie wymaga szczególnych walorów duchowych. W ten sposób oświecenie zatacza koło: o ile rozwój narzędzi stymulował rozwój człowieka, o tyle nowoczesna aparatura rodzi zapotrzebowanie na „aparatchyków”. Ludzkość zwiększa swą niezależność od przyrody i jako gatunek rozwija się dalej, ale w miarę wzrastania autonomii gatunku wobec świata pozaludzkiego, kurczy się autonomia indywiduum. Można przypuszczać, że ta tendencja widoczna już we współczesności, w przyszłości, w „świecie administrowanym” nasili się.

Z punktu widzenia nauki i techniki jednostki są wymienne, a różnice w ich sposobie myślenia nieistotne. Lecz nieodłącznej od rozumu i cechującej rzeczywiście myślących ludzi tęsknoty za tym, co wymyka się instrumentalizmowi nauki, nie można przezwyciężyć za pośrednictwem nauki. Frankfurczycy nie są oczywiście zwolennikami pohamowania rozwoju techniki; uważają bowiem, że nie technika jako taka jest odpowiedzialna za „jednowymiarowość” człowieka, za to, że zagrożony jest człowiek jako podmiot dziejów, człowiek, który pragnie siebie przekraczać, lecz „demoniczny” charakter techniki, mający źródło w absolutyzowaniu środków i zapomnieniu o celach. Możliwość złagodzenia kryzysu kulturowego upatrują w autorefleksji, którą oświecenie zatraciło. Wzywają do stawiania oporu „ślepego” postępowi, nie z intencją gloryfikowania przeszłości, lecz w celu bardziej świadomego i odpowiedzialnego kształtowania przyszłości. Przypominają, że jednostka nie tylko podlega oddziaływaniu procesów dziejowych, ale i sama na nie oddziałuje. Rzeczą pierwszorzędnej wagi jest dla Szkoły Frankfurckiej - jako spadkobierczyni najlepszych tradycji Oświeceniowych - wychowanie nastawione na kształtowanie podmiotowości, tj. wytworzenie usposobienia, które nie może obejść się bez niezależnego myślenia, duchowej samodzielności, niezłomnej woli wolności. Wymaga to dowartościowania wychowawców wszystkich szczebli. Ich zadaniem jest przeciwdziałanie degeneracji subiektywnych przesłanek rozumniejszych, bardziej ludzkich stosunków.

Horkheimer żywi nadzieję, że dzięki zrozumieniu i krytyce procesu erozji ludzkich właściwości w społeczeństwie zautomatyzowanym, uda się ten proces jeśli nie powstrzymać, to spowolnić. Stąd wynika, w jego odczuciu, paląca aktualność filozofii rozumianej jako krytyka kultury, której - w odróżnieniu od filozofii traktowanej jako zwykły fach, co nie interesuje nikogo prócz profesjonalnych filozofów - potrzebują wszyscy ludzie. Postęp nauki i techniki jest dla cywilizowanego życia niezbędny, ale zarazem życiu prawdziwie ludzkiemu, tj. nierozzerwalnie związanemu z kulturą, zagraża. Nie ma, według Horkheimera, pilniejszego zadania niż oddalenie w czasie momentu, w którym człowiek stanie się istotą obsługującą aparaturę, a życie duchowe: myślenie, fantazja, uczucia, będzie się jawić jako przelotne, efemeryczne zjawisko charakterystyczne dla dzieciństwa ludzkości. Celem wychowania pod egidą filozofii jest dlań zachowanie tego, co ludzkie w człowieku, czemu dopomóc może demaskowanie idoli, które w miejsce religii uzurpują sobie absolutny sens.

Wiek XIX uśmierzył rozdzźwięk między myśleniem i rzeczywistością, który zaznaczał się w przeszłości, zwłaszcza w Renesansie i Oświeceniu. Ów rozdzźwięk poczytuje Horkheimer za płodny dla rozwoju kultury, albowiem w teorii inspiruje on najwyższe wzloty ducha, w praktyce zaś postępowe zmiany. Parafrazując słynną alegorię Hobbesa, lider Szkoły Frankfurckiej stwierdza, że społeczeństwo nowoczesne dopiero w wyniku swego rozwoju stało się potworem - acz dalekowzroczny diagnosta tak je anonsował już w początkach nowoczesności - i odstrasza myśl, która próbuje ująć je całościowo. Nie można oddzielić myślowego ujęcia całości od możliwości oddziaływania na nią za pośrednictwem myślenia. Ufność w taką możliwość stała się właściwością filozofii europejskiej, gdy zastąpiła ona teologię i w miejsce wiary w naturalny porządek postawiła zadanie ukonstytuowania ludzkich stosunków zgodnie z poznaniem rozumowym. Zniknięcie praktycznej funkcji filozofii prowadzi do jej uwiądnienia w teorii.

Habermas: autodestrukcyjnej dialektyki oświecenia ciąg dalszy. Podobnie jak Horkheimer i inni filozofowie pierwszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej, na relację między nauką i filozofią zapatruje się kontynuator jej intelektualnej tradycji, Jürgen Habermas. Uważa on - dając temu przekonaniu dobitny wyraz w zbiorze esejów zatytułowa-

nym: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki naturalnej?* - że żywiołowy rozwój nauki, jaką jest inżynieria genetyczna, stwarza bezprecedensowe zagrożenie dla naszej ludzkiej tożsamości, gdyż podminowuje etyczną samowiedzę gatunku. Proces ten wydaje mu się tym bardziej niebezpieczny, że - jak pisze - dokonuje się „cichcem”. Ufundowany na egalitarnym uniwersalizmie, wytworzony przez nas samych antropologiczny obraz człowieka jako takiego uznaje się dość powszechnie za wielkie osiągnięcie nowoczesności i mało kto chciałby szukać dla niego alternatywy. Można się jednak obawiać uchodzącej uwagi, „pełzającej rewizji” naszej gatunkowej tożsamości, którą - przynajmniej na razie - otwarcie się akceptuje. Eugenikę pozytywną - czyli możliwe już przy obecnym poziomie rozwoju biotechnologii - ulepszające ingerencje w ludzki genotyp, uznaje Habermas za kolejną fazę, ujawnionej przez pierwsze pokolenie teoretyków Szkoły Frankfurckiej, autodestrukcyjnej dialektyki oświecenia, zgodnie z którą panowanie człowieka nad naturą obraca się w jego podległość wobec natury. Człowiek, który za pośrednictwem techniki przeciwstawiał się naturze jako jej zwierzchnik, staje się po prostu jej elementem. Postępująca technicyzacja ludzkiego życia pociąga bowiem za sobą technicyzację samej natury ludzkiej: o ile dziedziczne zadatki człowieka podlegają manipulacji, zostają zdegradowane do natury zewnętrznej, zobiektywizowanej.

Tak więc immanentna logika rozwoju nowożytnej nauki, którą cechuje instrumentalny stosunek do życia, kulminujący w autoinstrumentalizacji człowieka, prowadzi do jego depersonalizacji i urzeczowienia. „W wypadku eugeniki pozytywnej mamy nastawienie majsterkowicza, w którym cele klasycznego hodowcy - poprawa dziedzicznych cech gatunku - łączą się z podejściem inżyniera obrabiającego według własnego projektu zarodkowe komórki jako materiał”²⁴. Gdyby zgodnie z oczekiwaniami niektórych genetyków ludzie mogli samowolnie sterować procesem ewolucyjnym, uległoby zatarciu głęboko dotąd zakorzenione w naszej świadomości i uchodzące za nieprzekraczalne rozróżnienie między podmiotem i przedmiotem, tym, co subiektywne i obiektywne, między tym, co powstało w sposób naturalny a tym, co zostało

²⁴ J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2003, s. 100.

wytworzone przez człowieka, między naturą i kulturą. Naturalna geneza - tj. nierozporządzalność naturalnym poprzedzającym uspołecznieniem losom człowieka - stanowi, zdaniem Habermasa, niezbędny warunek identyczności statusu normatywnego wszystkich ludzi jako równoprawnych członków moralnej i prawnej ogólnoludzkiej wspólnoty wolnych i równych osób. Przesłanką istnienia takiej wspólnoty jest równorzędność wszystkich jej członków, która zakłada symetryczność i odwracalność ich wzajemnych relacji. Tymczasem prognozowanie genetyczne, znosząc ów egalitaryzm, ustanowiłoby asymetryczną, nieodwracalną zależność międzypokoleniową, która polegałaby na władzy „teraźniejszych nad Przyszłymi - bezbronnymi obiektami decyzji podejmowanych przez dzisiejszych planistów”, oznaczałoby więc „zniewolenie żywych wobec zmarłych”²⁵. Tego typu zależność projektowanej osoby podważyłaby jej świadomość autonomii, która stanowi podstawę zdolności do moralnych sądów i działań, narzucając w zamian heteronomię, czyli konieczność podporządkowania się nieuzasadnionej samowoli innej osoby.

Instrumentalizacja życia przedosobowego nie daje się pogodzić z taką koncepcją etycznogatunkowej samowiedzy, która bazuje na godności każdego bez wyjątku człowieka, implikującą wyłączenie autorstwo osobniczego życia. Koncepcja taka jest dziedzictwem wielkiej europejskiej filozofii z Kantowskim imperatywem kategorycznym na czele. Ponieważ ją cenimy i nie widzimy dla niej alternatywy, powinniśmy jej bronić. Jednakże broniąc się przed autoinstrumentalizacją, nie możemy liczyć na naukę. Habermas uznaje naukę za monopolistkę wiedzy o świecie przyrody. Ze świata przyrody wyłącza jednak świat ludzki, tzn. społeczną wspólnotę komunikujących się ze sobą i działających osób. Tytułem uzasadnienia tego posunięcia stawia retoryczne pytanie, co stanie się z tymi osobami, jeżeli one same podporządkują się opisowi przyrodniczemu, jeśli osobową samowiedzę zastąpi obiektywizujące stwierdzenie faktu?²⁶

²⁵ Por. tamże, s. 56.

²⁶ Na marginesie warto zaznaczyć, że - mimo zasadniczej odmienności teorii krytycznej i projektu filozoficznego fenomenologii - w kwestii kryzysu kultury europejskiej można odnotować istotne punkty styczne między Frankfurtczykami i E. Husserlem. W swej diagnozie stanu ducha współczesnej Europy kładzie on bowiem, jak wiadomo, nacisk na upadek wiary w rozum,

Scjentyistycznej wierze w naukę przeciwstawia Habermas potrzebę odwołania się do filozofii, bo - tak jak jego mistrzowie ze Szkoły Frankfurckiej - uważa, że jedynie w jej gestii leży udzielenie odpowiedzi na nienaukowe - a z punktu widzenia kondycji ludzkiej kluczowe - pytanie, dlaczego powinniśmy chcieć być moralni, dlaczego w moralnej próżni nie warto byłoby żyć.

Summary

The article is devoted to the problem regarding the relationship between the philosophy and science as seen by the theoreticians from the Frankfurt's School.

The author presents the specifics of their point of view while relying on the background of other solutions to this problem, existing in traditional philosophy.

The article proves that the Frankfurt's philosophers do not depreciate the value and the usefulness of science, but they do not agree with the idea that the goal of philosophy is to serve science.

They see in this idea, the picture of, and the reason for, the seeming progression of technological dependency in human life.

They regard this phenomenon as the reason for the present crisis in European culture; they believe that the restoration of autonomy of philosophical reflection, and auto reflection, could help to overcome it.

Key words: philosophy, science, the Enlightenment, cultural crisis, auto reflection.

spowodowany zaprzepaszczeniem idei filozofii jako uniwersalnej, wszechobejmującej nauki o rzeczywistości, której odgałęzieniami są nauki szczegółowe. Natomiast przezwyciężenie kryzysu duchowości europejskiej warunkuje przywróceniem filozofii „archontycznej” roli, jaką pełniła ona w epoce przednowoczesnej, dopóki pozytywizm nie „uciął jej głowy” i nie wyizolował nauki z kontekstu rozumnego kształtowania człowieka i ludzkiego świata, przez co doprowadził do skrajności zaznaczające się już w początkach nowożytności „naturalistyczne zaślepienie”, które ducha redukuje do elementu przyrody, a wszystko, co istnieje, do uniwersum faktów (por. E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska. Toruń 1999; oraz Tenże: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993).

RYSZARD PHILIPP

AWF w Krakowie

O POJĘCIU WOLNOŚCI U SCHOPENHAUERA

Schopenhauera nakreślenie problemu wolności. Zarys koncepcji wolności, tak jak i cały swój system, Schopenhauer zawarł w dziele głównym¹, jednakże tezy dotyczące wolności zostały wyłożone ponownie w omawianym poniżej tekście² - jak oznajmia autor, tym razem bez żadnych założeń i niejako *ab ovo*³.

Swoją odpowiedź na pytanie zadane przez Norweską Królewską Akademię: „czy wolna wola człowieka daje się wyprowadzić z samoświadomości?”⁴ zaczyna Schopenhauer od rozbioru podstawowego dla tej kwestii pojęcia *wolności*. Pojęcie to, rozważane ściśle, jest negatywne, „myślimy przez nie jedynie brak wszelkich przeszkód i zahamowań; one natomiast, jako wywierające siłę, muszą być czymś pozytywnym”⁵. Stosownie do rodzaju owych przeszkód możemy rozróżnić trzy znaczenia pojęcia wolności: 1. Wolność w sensie fizycznym; 2. Wolność w sensie intelektualnym; 3. Wolność w sensie moralnym.

Podstawowym znaczeniem, przynajmniej z fizykalistycznego lub fenomenalistycznego punktu widzenia, jest znaczenie pierwsze, czyli wolność jako „nieobecność materialnych przeszkód wszelkiego ro-

¹ A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, wyd. 3. Leipzig 1959 (wyd. polskie: *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. I-II. Warszawa 1995).

² A. Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978 (wyd. polskie: *O wolności ludzkiej woli*, przeł. A. Stögbauer. Kraków 2006).

³ A. Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, op. cit., s. 3.

⁴ Pytanie w oryginale łacińskim brzmi: *Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?* Termin *conscientia* można, według Schopenhauera, rozumieć dwuznacznie, jako sumienie *resp.* świadomość („Gewissen-Bewußsein“), niemniej w swojej rozprawie termin ten rozumie, jak zapewnia, wyłącznie jako *świadomość*, „nie podciągając sumienia pod pojęcie samoświadomości” (por. *Ibidem*, s. 45 [przekłady wszystkich cytatów pochodzą ode mnie - R. Ph.]).

⁵ *Ibid.*, s. 39.

dzaju”⁶. Takie znaczenie wolności, zauważa Schopenhauer, „jest pierwotne, bezpośrednie i stąd najczęstsze. W tym właśnie znaczeniu pojęcie to nie podlega żadnej dyspacie, czy też kontrowersjom, albowiem może uwierzytelnić zawsze swoją realność w doświadczeniu”⁷. Tak określone pojęcie wolności występuje najczęściej w kontekstach dotyczących zwierząt, w tym człowieka. Mówimy, że są one wolne, gdy nie ogranicza ich, bądź nie zmusza do działania żadna przeszkoda materialna, „gdy ani więzy, ani więzienie, ani bezwład („Lähmung”), a więc w ogóle żadna *fizyczna, materialna* przeszkoda nie hamuje ich czynności, lecz gdy następują one zgodnie z ich *wolą*”⁸. To znaczenie wolności obejmuje również wolność w sensie politycznym.

Jest oczywiste, że pojmując wolność w sensie fizycznym, trudno utrzymywać, że ktokolwiek lub cokolwiek w przyrodzie jest lub może być wolne. Nierozstrzygniętą kwestią jest dla filozofów raczej trzecie rozumienie pojęcia wolności, mianowicie jej sens moralny - wolność jako *liberum arbitrium indifferentiae*. To znaczenie pojęcia wolności nawiązuje jednak poniekąd do znaczenia pierwszego. Zauważono, pisze Schopenhauer, „(...) w niektórych przypadkach, że człowiek, nie hamowany przez [żadne] materialne przeszkody, był powstrzymywany od działania przez same tylko motywy, takie jak groźby, obietnice, niebezpieczeństwa itp., od działania, które poza tym z pewnością byłoby zgodne z jego wolą”⁹. W przeciwieństwie do przeszkód fizycznych, które są absolutne w tym sensie, że nie można z nimi polemizować, przeszkody mentalne, czyli pobudki *sensu stricto*, nie są absolutne, człowiek jest w zasadzie w stanie im się przeciwstawić, „motyw nigdy sam w sobie nie może być nieprzewyciężalny, mieć bezwarunkowej mocy, lecz zawsze jeszcze może ewentualnie zostać przeważony przez silniejszy *motyw przeciwny*, o ile tylko taki się pojawi i o ile dany człowiek w indywidualnym przypadku da się nim spowodować”¹⁰. Z powyższego, stwierdza Schopenhauer, próbuje się na ogół wyciągać wniosek,

⁶ *Ibidem*, s. 39.

⁷ *Ibidem*, s. 40.

⁸ *Ibidem*, s. 40.

⁹ *Ibidem*, s. 41.

¹⁰ *Ibidem*, s. 41

że wola jest wolna, lecz bierze się tutaj wolność w odniesieniu do możliwości, nam zaś chodzi o *chcenie*, pytamy bowiem: „czy samo *chcenie* jest wolne?”¹¹.

Wolność jako nieuwarunkowana przyczynowość. Na mocy pierwszego znaczenia pojęcia wolności, wolnym jestem wtedy, kiedy *mogę robić to, co chcę*, niemniej, dla znaczenia trzeciego, moralnego, istotna jest kwestia, czy *mogę chcieć (resp. nie chcieć) tego, czego chcę*¹². Wydaje się, że abym mógł pojąć siebie jako wolny podmiot (w sensie moralnym), muszę zarówno być w stanie chcieć tego, czego teraz chcę, jak i nie chcieć. W takiej sytuacji pojawia się jednak w moim *chceniu* (woli) coś na kształt *chcenia* (woli) wyższego rzędu, mianowicie *chcenie chcenia*. Tym samym wracamy jednak do punktu wyjścia, ponieważ powstaje teraz pytanie, czy możemy nie chcieć tego *chcenia chcenia* i tak dalej, *ad infinitum*. „Pojęcie wolności, pierwotne, empiryczne, zaczerpnięte z czynu, wzbrania się więc przed bezpośrednim połączeniem z pojęciem woli”¹³. Dzieje się tak dlatego, że wolną wolę pojmujemy ogólnie jako przyczynę, *resp.* przyczynowość, lecz równocześnie jako przyczynowość nieuwarunkowaną, niezdeterminowaną, co prowadzi natychmiast do aporii, jako, że głęboko w naszym umyśle tkwi zasada racji, która sugeruje, iż wszystko musi mieć swoją przyczynę.

Nieuniknione wydaje się pojmowanie wolności jako przeciwieństwa determinizmu, lub, jak określa to Schopenhauer, przeciwieństwa konieczności, co implikuje, że wolność musi być czystą przypadkowością, tzn. nie może mieć żadnej przyczyny. Takie rozumienie wolności ma jednak poważne konsekwencje. Wolność rozumie się zwykle, pomimo nagminnej *substancjalizacji* w praktyce językowej, raczej jako cechę, nie zaś jako byt, czyli substancję właśnie. Mówiąc o wolności mamy na ogół na myśli pewne byty świadome, które są wolne, którym wolność przysługuje, pojmując je równocześnie jako podmioty, zarówno w sensie logicznym, jak i etycznym. Przypadkowość natomiast nie chce połączyć się z podmiotowością; byt świadomy, który działa w sposób przypadkowy, nie daje się pojąć jako podmiot. To nie on działa, lecz przypadek,

¹¹ *Ibidem*, s. 42.

¹² W oryginale „kannst du auch *wollen* was du *willst*”, *ibidem*, s. 42.

¹³ *Ibidem*, s. 43.

który jest transcendentny zarówno względem jego świadomości, jak i jego woli. Jego wola nie jest autonomiczna. Jeżeli moja wola, moje chcenie czegoś jest absolutnie przypadkowe, wyklucza to pojmowanie mnie jako podmiotu. Wydaje się, że warunkiem koniecznym wolności woli jest intencjonalne uchwycenie swojego chcenia wraz z pewnym chceniem „wyższego rzędu” (por. niżej), stanowiącym niejako autoryzację owego chcenia. Bezosobowa, absolutnie przypadkowa wola, jako kosmiczna zasada świata, może być rozumiana jako wolność w sensie substancjalnym, ale nie jako wolny podmiot.

Schopenhauer, kontynuując swoje rozważania, podejmuje analizę pojęcia konieczności. Z punktu widzenia współczesnej logiki rozważaniom tym można zarzucić pewną nieścisłość, czy brak precyzji, niemniej jest oczywiste, że chodzi tutaj nie tyle o konieczność *sensu stricto*, lecz o *determinizm*. Według zwykłej definicji, jak wyraża się Schopenhauer, „konieczne jest to, czego przeciwieństwo jest niemożliwe lub co nie może być inne”¹⁴. Jest to formalna zależność między funktorami *konieczności* i *możliwości*, tak jak się ją zwykle rozumie we współczesnej logice modalnej. Definicja konieczności (determinizmu), którą proponuje Schopenhauer, nie jest jednak formalna, lecz, jak sam się wyraża, realna, mianowicie: „koniecznym jest to, co wynika z danej wystarczającej przyczyny”¹⁵. Wolność, czyli brak konieczności (indeterminizm) wymaga zatem braku wystarczającej przyczyny dla wolnych aktów woli, a w zasadzie przyczyny w ogóle¹. Przeciwieństwem tego, co konieczne

¹⁴ *Ibidem*, s. 43.

¹⁵ *Ibidem*, s. 43.

¹⁶ Powyższa definicja determinizmu nawiązuje do zasady racji Leibniza, do podobnych wniosków można też dojść posługując się tzw. regułą Godła, która brzmi: „jeżeli p, to konieczne, że p”. Rozważania Schopenhauera nie są wolne od pewnych usterek formalnych. Ściśle rzecz biorąc, jeżeli spełniony jest warunek wystarczający dla zaistnienia czegoś, to ów byt zaistnieje i jest względem tej przyczyny konieczny, ale nie jest poprawne wnioskowanie, że gdy byt zaistnieje *resp.* jest konieczny, to musi mieć wystarczającą przyczynę. Wystarczająca przyczyna jest przecież warunkiem wystarczającym, a nie koniecznym. Prawomocne jest jedynie wnioskowanie, że gdy byt nie zaistniał, to nie zaszła jego wystarczająca przyczyna. Nie jest jednak raczej tak, jak utrzymuje Schopenhauer, że „konieczność i następstwo z danej wystarczającej przyczyny po prostu są pojęciami zamiennymi, tzn. że wszędzie można podstawić jedno w miejsce drugiego” (*ibidem*, s. 43).

(zdeterminowane) jest to, co przypadkowe, więc wolność musiałaby wiązać się z przypadkowością, co prowadzi jednak do problemów, o których była mowa powyżej. „Otóż to, co wolne, ponieważ jego wyznacznikiem jest brak konieczności, musiałoby być po prostu niezależnym od żadnej zgoła przyczyny, a tym samym zdefiniowane jako *absolutnie przypadkowe* - co jest pojęciem w najwyższym stopniu problematycznym, za którego możliwość pomyślenia („Denkbarkeit”) nie ręczę, które jednak dziwnym trafem splata się („zusammentrifft”) z pojęciem *wolności*. W każdym razie to, co *wolne*, pozostaje czymś w każdym stosunku niekoniecznym, co znaczy niezależnym od żadnej przyczyny. Otóż pojęcie to zastosowane do woli człowieka oznaczałoby, że indywidualna wola w swoich uzewnętrznieniach (aktach woli) nie byłaby określona przez przyczyny („Ursachen”), czy też wszelkie dostateczne racje („zureichende Gründe”) w ogóle”¹⁷. Akty wolnej woli nie mogą więc mieć żadnej przyczyny, a tym samym wolna osoba musi być zdolna do chcenia dwóch wykluczających się bezpośrednio czynów. W powyższych rozważaniach pojęcie wolności staje się pozornie jasne, lecz, jak zauważa Schopenhauer, „przy tym pojęciu dlatego właśnie ustaje nasze wyraziste („deutliche”) myślenie, że zasada racji („der Satz vom Grunde”), we wszystkich swoich znaczeniach, jest istotną formą całej naszej zdolności poznawczej, a tutaj mamy się jej [tzn. tej zasady] wyrzec”¹⁸.

Samoświadomość jako wola. Samoświadomość jest świadomością *własnej jaźni* („des eigenen Selbst”), w przeciwieństwie do świadomości *innych rzeczy*, która jest zdolnością poznawczą, opartą na apriorycznych formach, istotnych dla sposobu zjawiania się i poznania przedmiotu, które są równocześnie warunkami możliwości subiektywnego istnienia przedmiotów, czyli ich istnienia, jako przedmiotów dla nas. Formy te, zauważa Schopenhauer, nie należą do samoświadomości, lecz raczej umożliwiają świadomość innych rzeczy, tzn. obiektywne poznanie. Lwia część naszej świadomości „nie jest *samoświadomością*, lecz *świadomo-*

¹⁷ *Ibidem*, s. 44.

¹⁸ *Ibidem*, s. 44. Kantowska wolność jest właśnie zdolnością poczęcia z siebie szeregu zmian, aczkolwiek wolność ta nie jest u Kanta absolutna, a tylko względna wobec uwarunkowań fizycznych, czyli świata zjawiskowego.

ścią innych rzeczy, lub zdolnością poznawczą skierowaną wszystkimi swoimi siłami na zewnątrz”, która jest zarazem widownią i warunkiem zewnętrznego świata¹⁹. Samoświadomością jest to, co pozostaje, gdy od całej świadomości odejmiemy tę „największą jej część”²⁰. Cóż zatem zawiera samoświadomość, pyta Schopenhauer, jak uświadamia sobie człowiek bezpośrednio własną jaźń („eigenes Selbst”)? Koniecznie *jako chcąc*, a więc *jako wolę*²¹. Przedmiotem samoświadomości jest zawsze jej własne chcenie, jest ona świadomością własnego chcenia. Do chcenia zalicza Schopenhauer, powołując się na św. Augustyna, wszelkie pożądanie, dążenie, życzenie, pragnienie, tęsknienie, kochanie, spodziewanie się, radowanie, weselenie i ich przeciwieństwa. Te afekty, jak stwierdza, są poruszeniami woli i wszystkie zwracają się ku pewnemu przedmiotowi pożądania. Sama wola zawsze uświadamia sobie siebie jako zaspokojoną lub nie zaspokojoną. Samoświadomość byłaby więc świadomością zaspokojenia lub niezaspokojenia. Istotą tych wrażeń jest to, że dochodzą do samoświadomości bezpośrednio, jako coś zgodnego z wolą lub jej przeciwnego²².

¹⁹ *Ibidem*, s. 46.

²⁰ *Ibidem*, s. 46.

²¹ Utożsamienie samoświadomości z wolą, charakterystyczne skądinąd dla filozofii Schopenhauera, jest oczywiście dyskusyjne, niemniej, gdybyśmy nie odwoływali się tutaj do węższego znaczenia pojęcia ‘samoświadomości’, lecz wzięli je z znaczeniu szerszym, obejmującym ‘podmiotowość’ (język niemiecki dopuszcza takie rozumienie terminu ‘*Selbstbewußtheit*’), to wydaje się, iż utożsamienie to stałoby się bardziej intuicyjne. Podmiotem jestem przecież wtedy, gdy wartościuję, wartościując zaś staję się podmiotem chcącym. Oczywiście owo chcenie, czy też wartościowanie wtedy dopiero implikuje podmiotowość, gdy wartościuję w sposób słuszny - chciałoby się powiedzieć „podmiotowy”, gdy chcę rzeczy *naprawdę* wartościowych, inaczej mówiąc, gdy jestem autonomiczny ze względu na wybór największego dobra. Wniosek ten nie uwalnia nas oczywiście od pytania, co jest tym największym dobrem. Podejście Schopenhauera, aczkolwiek pokrewne koncepcjom Kanta, odbiega jednak od nich przynajmniej w jednej istotnej kwestii. Dla Schopenhauera akt woli musi mieć podstawę materialną, jej przedmiotem musi być pewien byt realny, nie jest tutaj możliwa determinacja woli przez samą tylko formę maksymy, rozum sam z siebie nie może stać się praktyczny. Również samo przeciwstawienie woli rozumowi jest u Schopenhauera wyraźniejsze, niż u Kanta, a wcześniej u Sokratesa, czy Tomasza z Akwinu.

²² *Ibidem*, 47-48.

Jeżeli człowiek *chce*, zawsze *chce czegoś*, a to znaczy, że akt woli, który pierwotnie jest przedmiotem samoświadomości, pozostaje pod wpływem świadomości innej rzeczy, która z kolei jest przedmiotem pewnej władzy poznawczej. Ten szczególny przedmiot nazywa się motywem i staje się materią aktu woli („der Stoff des Willensaktes”), jako, że akt woli zwraca się ku niemu chcąc wywołać w nim zmianę. Oddziaływanie to jest całą istotą aktu woli, stwierdza Schopenhauer, i jest ponadto jasne, że akt woli nie mógłby nigdy nastąpić bez tej pobudki, bo brakowałoby mu nie tylko bodźca, ale także materii. Niemniej, nawet gdy ów przedmiot istnieje dla władzy poznawczej, nie jest oczywiste, czy akt woli musi nastąpić. Pytanie brzmi więc: czy woli przysługuje zupełna wolność chcenia *resp.* niechcenia, nawet wtedy, gdy pobudka dotarła już do świadomości? Inaczej mówiąc: czy pobudka wywołuje akt woli z koniecznością? Akt woli nie może nastąpić bez pobudki (tzn. bez materii), niemniej, samo uświadomienie sobie pobudki nie jest jeszcze warunkiem wystarczającym aktu woli. Empirycznie stwierdzamy przecież, że nie musi on nastąpić, te same pobudki wywołują odmienne akty woli u różnych ludzi, a nawet u tych samych ludzi. Czy znaczy to więc, że woli przysługuje wolność chcenia nawet wtedy, gdy pobudka dotarła już do świadomości?

Samoświadomość, stwierdza Schopenhauer nawiązując do pytania Królewskiej Akademii, jest zbyt prosta i ograniczona, aby mogła rozstrzygnąć powyższe pytanie. Musimy tutaj odwołać się do rozumu. Istotą samoświadomości jest, o czym była mowa wyżej, subiektywne poczucie, że „mogę robić, co chcę”. Samoświadomość orzeka wolność w sensie wolności *czynu* (tzn. poruszeń naszego ciała), nam chodzi natomiast o wolność w sensie wolności *chcenia*, a zatem o wolność w sensie obiektywnym. Dopiero to drugie rozumienie może być uważane za wolność w sensie moralnym, czyli za niezależność aktów woli od warunkowań zewnętrznych. Wolność moralna dotyczy bowiem przyczynowego stosunku między światem zewnętrznym (danym nam jako świadomość innych rzeczy), a naszymi postanowieniami. Samoświadomość nie jest zdolna do wydawania sądu o tymże stosunku, stosunku między tym, co znajduje się wewnątrz jej sfery, a tym, co na zewnątrz. Żadna władza poznawcza nie może ustalić stosunku dwóch członów, gdy jeden

z nich nie może być jej dany w żaden sposób, a przedmioty chcenia leżą właśnie poza granicami samoświadomości, konkluduje Schopenhauer²³.

Do samoświadomości należą akty woli oraz jej ewentualna władza nad naszym ciałem, to właśnie mamy na myśli w owym *co chcę*. Niemniej, dopiero odpowiedni czyn nadaje woli znamię aktu. Dopóki czyn znajduje się w fazie powstawania, dopóty nazywamy go *życzeniem*, gdy już powstał - *postanowieniem*, ale to, że wola jest *aktem*, dopiero wtedy, gdy stał się *faktem*. To właśnie stanowi granicę, przed którą wola jest jeszcze zmienna (potencjalna). Ta sytuacja powoduje w ludziach złudzenie, że mogą w ich samoświadomości powstać przeciwstawne akty woli. Biorą oni mianowicie życzenia za chcenia. Życzyć można sobie rzeczy przeciwstawnych, ale chcieć (aktualnie) można tylko jednej, a której? To objawia samoświadomości dopiero czyn.

Problem, który porusza Schopenhauer, dotyczy nie następstw aktów woli, lecz przyczyn chcenia. Działanie woli zależy zawsze od chcenia, niemniej, my chcemy się dowiedzieć, od czego zależy samo chcenie. Należy więc stanowczo odróżnić zależność działania od woli, którą samoświadomość subiektywnie orzeka, od niezależności aktów woli od warunków zewnętrznych, która co prawda byłaby wolnością, lecz o której samoświadomość nic orzec nie może. Wolność tak rozumiana dotyczy bowiem przyczynowego stosunku między światem zewnętrznym, danym nam jako świadomość innych rzeczy, a naszymi stanami psychicznymi, zaś stosunek ten wymaga niejako wyjścia poza samoświadomość, czyli przyjęcia perspektywy transcendentalnej.

Wola uświadamia sobie przeciwne życzenia, wraz z pobudkami i o każdym z nich orzeka, że może stać się jej działaniem, co pociąga właśnie owo „mogę robić co chcę”. Niemniej, ta możliwość nie jest jeszcze faktycznością, tzn. należy ją przełożyć na *Jeżeli* będę chciał, to mogę uczynić” („*Wenn ich dies will, kann ich es tun*”)²⁴. W samoświadomości mieści się jedynie chcenie, nie zaś przyczyna tego chcenia, bowiem ta ostatnia tkwi w świadomości innych rzeczy, czyli jest związana ze zdolnością poznawczą. To, co rozstrzyga w kwestii chcenia, to relacja przedmiotowa (obiektywna), która leży poza granicą samoświadomości,

²³ *Ibidem*, s. 52.

²⁴ *Ibidem*, s. 52.

w świecie realnym, do którego należy pobudka i człowiek jako przedmiot fizyczny. Uczucie „mogę robić co chcę” pochodzi wprawdzie z samoświadomości, lecz odsyła nas natychmiast do świata fizycznego, bo do niego należy nasze ciało i wszystkie inne zjawiska. Ta świadomość chcenia tworzy most między światem wewnętrznym i zewnętrznym, bo gdyby nie ona, oba te światy dzieliłaby bezdenna przepaść, „w tym drugim tkwiłyby wówczas same, niezależne od nas w każdym sensie, dane naoczne („Anschauungen”) jako przedmioty, zaś w tym pierwszym jedynie nieefektywne („erfolglose”) i tylko odczuwane akty woli”²⁵.

Samoświadomość nie jest właściwą instancją dla rozważania zagadnienia wolności woli, konkluduje Schopenhauer. Jeżeli uczynimy to zagadnienie przedmiotem którejś z władz poznawczych umysłu, zatracona zostanie jednak bezpośredniość poznania, jako, że wola jest dana bezpośrednio jedynie samoświadomości. Nie będziemy mieli zatem do czynienia z wolą samą, lecz zdani będziemy na opis z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, choć dysponując teraz całym ludzkim aparatem poznawczym, tj. rozumem i doświadczeniem.

Wola w zdeterminowanym świecie zmysłowym. Wolność chcenia wiąże się z kwestią, czy człowiek, tak jak wszystko w świecie zjawiskowym, jest bytem określonym raz na zawsze dzięki samemu swojemu ustrojowi i posiada niezmiennie i zdeterminowane cechy, z których z koniecznością wynikają jego reakcje jako skutki bodźców zewnętrznych, czy też jest jedynym wyjątkiem w przyrodzie. Innymi słowy, czy człowiek jest istotą zdeterminowaną, co przejawiałoby się ustalonym zbiorem dyspozycji do działania, który możemy nazwać charakterem, czy też nie? Odpowiedź na to pytanie utrudnia fakt, że wola człowieka jest jego właściwym „ja”, prawdziwym jądrem jego istoty - stanowi podstawę jego świadomości - jest czymś, co mu po prostu jest dane i poza co człowiek nie może się wydostać, „bowiem on sam jest takim, jakim chce, a chce tak, jakim jest. Dlatego też pytać go, czy mógłby chcieć inaczej, niż chce, znaczyłoby pytać go, czy mógłby być kimś innym, niż on sam”²⁶. Samoświadomość każdego człowieka orzeka całkiem wyraźnie, że może on czynić, co chce, przy czym jest rzeczą całkiem możliwą dla czło-

²⁵ Ibidem, s. 53.

²⁶ Ibidem, s. 56.

wieka *pomyśleć* sobie, że mógłby chcieć rzeczy całkiem przeciwnych. Z tego jednak wyciąga się nieuprawniony wniosek, że chcenie rzeczy przeciwnych samo w sobie jest możliwe, podczas gdy faktycznie (tzn. gdy wolę rozpatrujemy jako zaktualizowaną) człowiek zawsze chce tej rzeczy, którą z konieczności musi chcieć. Teza Schopenhauera brzmi więc, „możesz *czynić* co *chcesz*, ale w każdej danej chwili twojego życia możesz *chcieć* tylko jednej, określonej rzeczy i po prostu żadnej innej, niż ta jedna”²⁷.

Najogólniejszą zasadą naszej wszelkiej władzy poznawczej jest zasada racji („der Satz vom Grunde”), w interesującej nas tu postaci prawa przyczynowości („des Gesetzes der Kausalität”), którego jesteśmy świadomi *a priori*, jako prawa koniecznego dla możliwości doświadczenia w ogóle, „ponieważ nawet samo doświadczenie naoczne realnego świata zewnętrznego zachodzi tylko z jego pośrednictwem, w którym to doświadczeniu, doznane w naszych organach zmysłowych pobudzenia („Affektionen”) i zmiany pojmujemy od razu i całkiem bezpośrednio jako *skutki* oraz (bez wskazówek, pouczeń i praktyki) błyskawicznie robimy od nich przejście do ich *przyczyn*, które odtąd, właśnie dzięki temu intelektualnemu procesowi, przedstawiają się jako *przedmioty* w *przestrzeni*”²⁸. Prawo przyczynowości jest zatem ogólną regułą *a priori*, której podlegają bez wyjątku wszystkie realne przedmioty świata fizycznego. Prawo to orzeka, że Jeżeli gdziekolwiek i kiedykolwiek w obiektywnym realnym materialnym świecie coś się *zmienia* (...), to koniecznie tuż *przedtem* musi się zmienić także coś innego, a żeby to się zmieniło, to przed nim znowu coś innego i tak w nieskończoność, i nie da się nigdy w tym cofającym się szeregu zmian, który wypełnia czas, jak materia przestrzeni, znaleźć jakiegokolwiek punktu początkowego lub chociażby tylko pomyśleć go jako możliwy, nie mówiąc już o tym, żeby go założyć”²⁹. Nie można sobie pomyśleć pierwszej przyczyny, podobnie jak nie można sobie pomyśleć początku czasu lub też granicy przestrzeni. Prawo przyczynowości, tak jak je rozumie Schopenhauer, znaczy zatem, że gdy w świecie zjawiskowym coś zaistniało, zaistniało z

²⁷ *Ibidem*, s. 58.

²⁸ *Ibidem*, s. 62.

²⁹ *Ibidem*, s. 62.

konieczności. Inaczej mówiąc: jeżeli coś zaistniało, to zaistniało wskutek swojej wcześniejszej przyczyny, również należącej do świata zjawiskowego. „Oдноśnie jego [prawa przyczynowości] zastosowania do konkretnego przypadku wystarczy jedynie zapytać, czy idzie o jakąś zmianę realnego przedmiotu danego w zewnętrznym doświadczeniu: jeżeli tak, to jego zmiany podlegają prawu przyczynowości, tzn. muszą być wywołane przez jakąś przyczynę, ale właśnie dlatego z konieczności”³⁰.

Rozważając różne przedmioty obiektywnego, realnego doświadczenia - przedmioty nieożywione, rośliny, zwierzęta - zauważamy, kontynuuje Schopenhauer, że wszystkie podlegają prawu przyczynowości, przy czym przyczyny, powodujące ich zmiany, występują w trzech formach: 1. przyczyny *sensu stricto* (mechaniczne); 2. podniety (bodźce); oraz 3. motywacje. To, że przyczyny te przybierają trzy formy, nie wpływa na powszechną obowiązywalność prawa przyczynowości. Jeżeli chodzi o te drugie, to dają się one sprowadzić do pierwszych. Trzeci rodzaj przyczynowości jest charakterystyczny dla zwierząt, a zwłaszcza dla człowieka. Motywacje są to przyczyny, które wymagają określonej zdolności poznawczej. Zwierzęta są istotami bardziej złożonymi, niż rośliny, mają w związku z tym bardziej złożone potrzeby, których zaspokojenie nie może być sterowane prostą pobudką; obdarzone zdolnością poruszania, muszą mieć zdolność wybierania i oceniania środków zaspokajania tych potrzeb, a w skrajnym przypadku zdolność wymyślania nowych środków. „Dlatego u istot tego rodzaju miejsce samej tylko wrażliwości na podniety i ruchu skierowanego na nie, zajmuje wrażliwość na motywy, tj. zdolność wyobrażania, czyli intelekt w niezliczonych stopniach doskonałości, przedstawiający się materialnie, jako układ nerwowy oraz mózg i właśnie przez to, jako świadomość”³⁰. Rozwój inteligencji poznawczej u zwierząt jest ściśle związany ze specyficzną dla nich zdolnością poruszania się. Pobudki należy tutaj rozumieć jako przedstawienia, co z kolei implikuje jakąś formę świadomości. Pobudka, stając się świadomą, powoduje ruch zwierzęcia, zaś wewnętrzną siłę,

³⁰ *Ibidem*, s. 63.

³¹ *Ibidem*, s. 67.

którą wywołuje, o ile zostaje uświadomiona, nazywamy wolą. Wola jest tym, co udziela pobudce energii, jest „ukrytą sprężyną ruchu”³².

Zasadniczą różnicą między pierwszymi dwoma typami przyczyn a typem trzecim jest to, że przyczyny fizyczne oraz podniety działają wyłącznie poprzez interakcję wielkości fizycznych, zaś pobudki u zwierząt działają z pośrednictwem zjawisk psychicznych (wyobrażeń), będących wynikiem poznania, przy czym nie jest tu istotne, czy poznanie to jest obiektywnie poprawne. Mechanizm ten działa u ludzi w sposób analogiczny, z tą różnicą, że u ludzi pojawia się specyficzna władza poznawcza - intelekt - polegająca na tym, że człowiek może poprzez abstrakcję tworzyć pojęcia ogólne, co skutkuje powstaniem języka. O ile wyobrażenia zwierząt odnoszą się zawsze do teraźniejszości - żyją one zawsze tylko tym, co jest obecne, więc tylko aktualne pobudki mogą oddziaływać na ich wolę - to człowiek ma zdolność porządkowania swoich wyobrażeń w czasie. U zwierząt liczba pobudek wywołujących zachowania jest praktycznie ograniczona, przez co sam mechanizm nie komplikuje się. Zwierzęta działają zawsze zgodnie z tą pobudką, która jest najsilniejsza - ta powoduje natychmiast ich wolę. Inaczej u ludzi. Zdolność tworzenia przez człowieka wyobrażeń niekonkretnych, zdolność zastanawiania się i oceniania, również tzw. zdolność symulacji, dają w efekcie nieskończenie bardziej skomplikowaną strukturę psychiki i zakres oddziaływania pobudek niż u innych zwierząt, a co za tym idzie, dużo bardziej finezyjny mechanizm ich uaktywniania się, „przez co jego zachowanie różni się w sposób tak rzucający się w oczy od zachowania zwierząt, że widać prawie, jakby delikatne niewidzialne nitki (motywy składające się z samych myśli) niejako kierowały jego ruchami, podczas gdy ruchy zwierząt są pociągane przez grube i widzialne powrozy tego, co naocznie teraźniejsze”³³. Niemniej, dalej owe różnice nie sięgają. Myśli ludzkie są takimi samymi pobudkami jak wyobrażenia u zwierząt, a wszystkie pobudki są przecież przyczynami, którym towarzyszy konieczność. Człowiek może wprawdzie uświadamiać sobie swoje pobudki, niekiedy ustalić zależności przyczynowe między nimi (człowiek jest w stanie poddać się autoanalizie), co może spowodować zmianę

³² *Ibidem*, s. 68.

³³ *Ibidem*, s. 70.

relatywnej siły ich oddziaływania - dzięki temu posiada w pewnym sensie zdolność wyboru pobudki, niemniej, jest to wolność tylko względna i pozorna, twierdzi Schopenhauer. Powyższe zdolności zmieniają ewentualnie jedynie rodzaj motywacji, natomiast konieczności działania pobudek nie znoszą ani trochę. „Motyw *abstrahowany*, będący samą *myślą*, jest tak samo przyczyną zewnętrzną i *powodującą* wolę, jak coś będące naocznie danym, realnym i aktualnym („gegenwärtig”) przedmiotem. (...) jako, że ostatecznie opiera się przecież za każdym razem na otrzymanym gdzieś i kiedyś z *zewnątrz* wrażeniu”³⁴. Zdolność rozważa nie zmienia zatem nic w kwestii wolności, daje jedynie przykre nieraz dla człowieka ścieranie się pobudek, któremu towarzyszy poczucie niezdecydowania.

Zależności przyczynowe w działaniu zwierząt i człowieka stają się daleko bardziej niezauważalne i zapośredniczone (w szczególności przez medium psychiki) niż biologiczne funkcje roślin oraz zależności mechaniczne między przedmiotami nieożywionymi. Gdybyśmy, pisze Schopenhauer, te pierwsze znali jedynie z zewnątrz, tzn. z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, niezrozumiałość zależności między przyczyną i skutkiem w działaniach ludzi stałaby się nawet bezwzględna. Mamy jednak poznanie wewnętrzne - introspekcję, która uzupełnia poznanie zewnętrzne, „a zdarzenie, które ma tutaj miejsce w postaci skutku z zaistniałej przyczyny, jest nam znane od wewnątrz („intim”): oznaczamy go przez *terminus ad hoc* (pojęcie w tym celu ukute) - *wolę*”³⁵.

Intelekt, zdolność do poznania abstrakcyjnego (nienaocznego), tzn. zdolność tworzenia pojęć i symulacji, powoduje, że pobudki stają się zupełnie niezależne od teraźniejszości i realnego otoczenia, wskutek czego pozostają niezauważalne dla obserwatora zewnętrznego, a często także dla introspekcji. Ponadto człowiek posiada zdolność ukrywania swoich pobudek, „mianowicie wtedy, gdy lęka się poznać, czym właściwie jest to, co skłania go do uczynienia tego lub owego”³⁶. Działające przyczyny przechodzą tutaj w same myśli, które ścierają się ze sobą do-

³⁴ *Ibidem*, s. 71.

³⁵ *Ibidem*, s. 74.

³⁶ *Ibidem*, s. 75.

póty, dopóki najsilniejsza z nich nie przeważy i nie wprowadzi woli w ruch, a wszystko to z niezłomną koniecznością związku przyczynowego, jak w przypadku przyczyn mechanicznych. „Zakładając wolność woli, każde ludzkie działanie byłoby niewytłumaczalnym cudem - skutkiem bez przyczyny. A gdy człowiek próbuje przedstawiać sobie takie *liberum arbitrium indifferentiae*, to przekonuje się wnet, że intelekt tutaj właściwie zupełnie ustaje, nie posiada żadnej formy by pomyśleć coś takiego”, a ponadto próba taka prowadzi nas na powrót do pojęcia absolutnej przypadkowości³⁷.

Charakter jako stała dyspozycja do działania. Każdy skutek wpływa z dwóch czynników, wewnętrznego i zewnętrznego, mianowicie „z pierwotnej siły tego, na co się działa i z określającej przyczyny („der bestimmenden Ursache”), która tamtą przymusza do tego, by się teraz tutaj objawiła”. Teza ta jest być może dzisiaj zbyt pochopna, zwłaszcza jeżeli chodzi o pojmowanie zjawisk *stricte* fizycznych, niemniej, w zastosowaniu do psychiki człowieka jest hipotezą dość owocną, pozwalającą stworzyć interesujący model działania woli. Współczesnym językiem powiedzielibyśmy, że psychika jest systemem posiadającym charakterystyczną wewnętrzną funkcjonalność, co skutkuje jej określoną reakcją na zewnętrzne bodźce. Schopenhauer ujmuje to tak: „motywacja [u człowieka] nie różni się w sposób istotny od przyczynowości, lecz jest tylko jednym z jej rodzajów, mianowicie przyczynowością, która przeszła przez medium poznania”³⁸. W tym miejscu pojawia się pytanie, dlaczego reakcje różnych ludzi na te same bodźce wypadają w sposób tak różnorodny. Należy podejrzewać, że będzie się to właśnie wiązać z tą różnie zdefiniowaną funkcjonalnością wewnętrzną. „Ta specyficznie i indywidualnie określona własność woli, w wyniku której reakcja woli na te same pobudki jest inna u każdego człowieka, stanowi to, co nazywamy jego charakterem - charakterem empirycznym, ponieważ nie poznajemy go *a priori*, lecz tylko w doświadczeniu”. Charakter ten jest „pierwotny, niezmienny, i niewytłumaczalny. U zwierząt jest inny w każdym gatunku, u człowieka w każdym indywiduum”³⁹. Charaktery-

³⁷ *Ibidem*, s. 81.

³⁸ *Ibidem*, s. 82.

³⁹ *Ibidem*, s. 83.

styczne jest dla człowieka właśnie to, że różnice indywidualne przeważają nad różnicami gatunkowymi - przeciwnie niż u zwierząt. Oto krótki opis charakteru, przytoczony za Schopenhauerem.

Po pierwsze, charakter człowieka jest *indywidualny* - moralna różnorodność charakterów dorównuje różnorodności intelektualnych zdolności, różnice zaś są większe niż między Appolinem i Tersitesem. Po drugie, charakter człowieka jest *empiryczny* - poznajemy go jedynie dzięki doświadczeniu, stąd zapewne przysłowie: prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie. Również nasz własny charakter poznajemy dopiero w działaniu, w naszych reakcjach na określone sytuacje, „kiedy odkrywamy, że nie posiadamy tego lub owego przymiotu, np. sprawiedliwości, bezinteresowności, odwagi, w takim stopniu jak dobroduszenie przypuszczaliśmy. Dlatego też, w trudnych wyborach, nasze własne postanowienie pozostaje dla nas, na równi z cudzym, tak długo tajemnicą, póki wybór nie jest rozstrzygnięty”⁴⁰. Nie można nigdy wiedzieć, jak ktoś postąpi w danej sytuacji, dopóki sytuacja ta nie nastąpi, lecz możemy przypuszczać, że kto raz coś uczynił, uczyni to znowu, gdy znajdzie się w analogicznym położeniu.

Po trzecie, charakter człowieka jest *stały*, „pozostaje tym samym przez całe życie. Pod zmienną powłoką swoich lat i stosunków, nawet swoich wiadomości i zapatrywań, tkwi, jak rak w swojej skorupie, tożsamy i właściwy człowiek, całkiem niezmienny i zawsze ten sam”⁴¹. Człowiek nie zmienia się więc nigdy, jak postąpił w jednym wypadku, tak postąpi znowu w podobnych okolicznościach. Wszelka pochwała lub nagana dotyczyć może zatem nie pobudki, lecz charakteru, który stanowi subiektywny czynnik działania woli, a przy tym cały tkwi w człowieku. Na tym też polega fakt, że honoru, gdy się go raz utraciło, nie można przywrócić, „lecz skaza spowodowana jednym niegodnym uczynkiem, przylega do człowieka na zawsze”⁴². Człowiek nie może się poprawić, co najwyżej może zrozumieć swoje wady i próbować unikać sytuacji, w których przejawiałyby się w działaniu. Jakakolwiek poprawa możliwa jest tylko w sferze poznania. Poszerzając poznanie, możemy spojrzeć na

⁴⁰ *Ibidem*, s. 84.

⁴¹ *Ibidem*, s. 85.

⁴² *Ibidem*, s. 86.

pobudki z szerszej perspektywy i złagodzić skutki działania swego charakteru. Kształcenie może otworzyć drogę nowym szlachetnym pobudkom, które w przeciwnym przypadku pozostałyby nieaktywne⁴³. Żadne moralizatorstwo nie może jednak wyjść poza poprawę poznania, zaś zapędy, by przeistoczyć charakter człowieka, równają się całkowicie zapędowi, które „pragną przemienić ołów w złoto lub doprowadzić do tego, by dąb rodził morele dzięki troskliwej hodowli”.

Po czwarte, charakter człowieka jest wrodzony, „nie jest dziełem ani sztuki, ani okoliczności podlegających przypadkowi, lecz dziełem samej przyrody”⁴⁴. Przejawia się od najwcześniejszych lat życia, stając się w stopniu wielkim, tym czym był w dzieciństwie w stopniu małym⁴⁵. Cnoty i występki są zatem wrodzone, „zarodek wszelkich cnót i wad człowieka tkwi w jego wrodzonym charakterze, w tym właściwym jądrze całego człowieka”⁴⁶.

Krytyka wolności jako przyczynowości w świecie zmysłowym i wolność „wyższego rzędu”. Schopenhauer zauważa, iż przyjmując wolność woli trudno byłoby wytłumaczyć skąd biorą się różnice w charakterach ludzi, dlaczego „dwaj, tak samo wychowani ludzie, powodowani zupełnie jednakowymi okolicznościami i pobudkami, działają zupełnie różnie, ba, nawet przeciwnie”⁴⁷. Gdyby przyjąć wolność woli, charakter musiałby być przed narodzinami *tabula rasa*, jak orzekał Locke o intelekcie, gdyż każda wrodzona skłonność niweczyłaby ową równowagę motywów, jaką przedstawiamy sobie w pojęciu *liberum arbitrium indifferentiae*. Zatem koncepcja wolności woli nie może dopuszczać żadnych podmiotowych powodów różnorodności postępowania, a w takim razie tylko przedmiotowe, lecz to przecież powoduje, że popadamy w sprzeczność.

⁴³ Schopenhauer zdaje się tutaj wykluczać fakt, że wiedza może otworzyć drogę pobudkom nikczemnym, co można odczytać jako ustępstwo na rzecz sokratejskiego intelektualizmu.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 88.

⁴⁵ Schopenhauer zauważa, że charakter ten dziedziczymy głównie po ojcu, po matce zaś inteligencję.

⁴⁶ *ibidem*, s. 89.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 90. Problem ten powstaje również na gruncie kantowskiej teorii moralności, mianowicie, dlaczego jedni ludzie stają się powolni prawu moralnemu, inni zaś pozostają pod wpływem zmysłowości?

Wrodzony charakter każdego człowieka określa jego partykularne cele nadrzędne, do których dąży on przez całe swoje życie, co scholastycy wyrażali formułą *operari sequitur esse*; o środkach zaś, którymi się w tym celu posługuje, rozstrzygają po części okoliczności zewnętrzne, po części zaś jego zdolności poznawcze. Nasze działania nie początkują łańcuchów przyczyn i skutków, niemniej dzięki nim dowiadujemy się czym w istocie jesteśmy.

Rozum ze swej natury przeznaczony jest do rozwiązywania problemów praktycznych. Być może stąd bierze się zafałszowanie zdroworozsądkowego stanowiska w kwestiach epistemologicznych. Schopenhauer zauważa, że pod względem poznania otaczającego świata zbyt wiele przypisuje się przedmiotowi, a zaniedbuje podmiot, zaś jeżeli chodzi o introspekcję i chcenie (wolę), to odwrotnie, zaniedbuje się przedmiot, a zbyt wiele wagi przyznaje się podmiotowi⁴⁸. Skoro powołaniem człowieka jest działanie, to wydaje się, że natura poprzez takie wypaczenie relacji człowiek - świat-otaczający, wpasowuje go w swój plan, wymagający od człowieka nie absolutnego poznania, lecz określonej postawy, skorej do podejmowania niedoszacowanego ryzyka *etc.*

Krytyka, której rezultatem stało się odrzucenie wolności woli, jest według Schopenhauera niezbędna, by pojąć prawdziwą moralną wolność „wyższego rzędu”⁴⁹. Pojęcie to nawiązuje, być może, do stoickiego pojmowania wolności jako uświadomionej konieczności. W każdym z nas, twierdzi Schopenhauer, tkwi poczucie odpowiedzialności za własne czyny, „polegające na niewzruszonej pewności, że sami jesteśmy sprawcami naszych czynów („die Täter unserer Taten“)”⁵⁰. Poczucie odpowiedzialności jest w zasadzie jedynym faktem, który upoważnia nas do wnioskowania o moralnej wolności. W związku z tym nigdy nie przychodzi nam na myśl, by usprawiedliwiać swoje przewinienia koniecznością czynu. Jest tak dlatego, że pojmujemy, iż owa konieczność ma składową podmiotową i że *obiektywnie* wobec zaistniałych pobudek naganny czyn nie musiał nastąpić, gdyby jego „sprawca” sam był osobą o innym usposobieniu. Odpowiedzialność dotyczy więc raczej nie czynu,

⁴⁸ *Ibidem*, s. 129.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 129.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 130.

lecz własnego charakteru, który mógłby, obiektywnie rzecz biorąc, być bardziej szlachetny⁵¹. Argumentem *a posteriori* za powyższą tezą jest fakt, że w naszych ocenach moralnych nie potępiamy zazwyczaj samego czynu, lecz właśnie osobę, o której charakterze czyn daje świadectwo: „czyn, obok pobudki, jest tutaj rozważany jedynie dlatego, że daje świadectwo o charakterze sprawcy (...). Dlatego też przymiotniki moralnej mierności, obelżywe nazwy, które ją wyrażają, są we wszystkich językach orzekane raczej o ludziach, a nie o uczynkach. Przyczepia się je do charakteru, gdyż to on musi ponosić winę, którą z okazji czynów tylko mu dowiedziono”⁵².

Wolność nie może być niczym innym niż świadomością subiektywnego czynnika czynu, mianowicie swojego charakteru, „musi więc też właśnie zawierać się tylko w nim samym”⁵³. Jest zatem owym *ja chcę*, niemniej - czego pospolity umysł nie jest świadomy - *chcę stale tylko tego, czego muszę chcieć*. Charakter poznajemy zawsze *a posteriori*, dlatego też sumienie odnosi się bezpośrednio wyłącznie do czynów już zaistniałych, a do nie zaistniałych jedynie pośrednio. Właśnie poczucie odpowiedzialności jest dowodem na to, że wolność w rozumieniu transcendentalnym może współistnieć z koniecznością empiryczną, co według Schopenhauera jest podstawą Kantowskiej koncepcji wolności, czyli wyjaśnienia „relacji pomiędzy charakterem empirycznym i inteligibilnym i przez to pogodzenia wolności z koniecznością, co jest czymś najpiękniejszym i najgłębiej dopracowanym w tym, co ten wielki umysł („dieser große Geist”), ba, nawet cała ludzkość, kiedykolwiek wydała”⁵⁴. Intelligibility charakter człowieka jest tym, co myślimy sobie jako rzecz

⁵¹ Jest to pewna niekonsekwencja, gdyż nasz charakter jest według wcześniejszych ustaleń Schopenhauera wrodzony oraz niezmienny, więc wydaje się, że nie możemy mieć na niego żadnego wpływu. Przypisywanie sobie w takiej sytuacji winy wydaje się więc nieco przesadne, o ile rzeczywiście przyjmujemy wspomnianą konieczność czynu. Stanowisko Schopenhauera zbiega się tutaj wyraźnie z koncepcją grzechu pierworodnego w religii judeochrześcijańskiej.

⁵² *Ibidem*, s. 131. Zachowujemy się zatem, według Schopenhauera, dokładnie odwrotnie, niż postulują dzisiejsi zwolennicy poprawności politycznej, którzy zabraniają oceniać sprawców, a czyny jedynie w oderwaniu od ludzi, *nach dem Motto*: nie ty jesteś nikczemny, lecz jedynie twój czyn. Postawę taką określa się w naukach o komunikacji właśnie postawą niewartościującą.

⁵³ *Ibidem*, s. 131.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 132.

samą w sobie, jako coś niezależnego od świata empirycznego, transcendentną istotę człowieka samego w sobie. „Dzięki tej wolności wszystkie czyny człowieka są jego własnym dziełem, jak koniecznie by nie wynikały z empirycznego charakteru, w jego zetknięciu się z motywami; bo ten empiryczny charakter jest tylko zjawiskiem intelligibilnego, w naszej, związanej czasowością, przestrzennością i przyczynowością władzy poznawczej („in unserem an Zeit, Raum und Kausalität gebundenen Erkenntnißvermögen”), tzn. sposobem, w jaki się jej przedstawia sama w sobie istota naszej własnej jaźni („das Wesen an sich selbst unsers eigenen Selbst”)⁵⁵. Dzieła naszej wolności nie należy więc szukać w poszczególnych uczynkach, lecz „w całym bycie i istocie (*existentia et essentia*) człowieka samego”⁵⁶. Raz jeszcze potwierdza się scholastyczna zasada *operari sequitur esse*. Zasadniczym błędem, stwierdza Schopenhauer, było to, że przypisywano konieczność owemu *esse*, a wolność ewentualnie *operari*. Jest jednak odwrotnie. Wolność tkwi w *esse*, a *operari* wynika z *esse* połączonego z empirycznymi pobudkami, „wszystko zależy od tego, kim ktoś *jest*, to co *uczyni* wyniknie z tego samo przez się”⁵⁷. Co najważniejsze, nie jest złudzeniem świadomość suwerenności i pierwotności, która towarzyszy naszym czynom i „dzięki której są one właśnie *naszymi* czyhami”⁵⁸. Człowiek czyni zatem zawsze tylko to, co chce, choć czyni to z konieczności. Polega to na tym, że *jest* on już tym, czego chce, bowiem z tego czym jest, wynika z koniecznością wszystko to, co kiedykolwiek czyni. Obiektywnie podlega człowiek z całą surowością konieczności przyrodniczej, natomiast subiektywnie, w głębi duszy, ma człowiek poczucie, że zawsze czyni to, co chce, „to zaś orzeka tylko tyle, że jego działanie jest czystym uzewnętrznieniem jego własnej istoty („seines selbsteigenen Wesens”)⁵⁹.

Pod koniec swojej rozprawy Schopenhauer wraca do wymienionego na początku, trzeciego rozumienia wolności - wolności w sensie intelektualnym. Marginalne potraktowanie tego wątku wydaje się zbyt po-

⁵⁵ *Ibidem*, s. 133.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 133.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 134.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 134.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 135.

chopne, pojawiają się tutaj bowiem refleksje istotne dla całego wcześniejszego wywodu. „Intelekt, inaczej zdolność poznawcza, jest *medium* pobudek, poprzez które działają one na wolę, będącą właściwym jądrem człowieka”. Zadaniem owego medium jest przedstawianie woli wszelkich pobudek „w stanie niezafałszowanym, tak jak istnieją one w realnym świecie zewnętrznym”⁶⁰. Wówczas tylko, kontynuuje Schopenhauer, człowiek jest intelektualnie wolny, ponieważ jego działanie jest czystym reagowaniem na pobudki, które stają się dla niego pobudkami obiektywnymi. Wszelkie reakcje, które wynikają z pobudek zafałszowanych, a dzieje się tak m.in. w afekcie lub w stanie zamroczenia alkoholowego, nie są wolne w sensie intelektualnym⁶¹. W sytuacjach zafałszowanego poznania, ocena czynu przechodzi na intelekt. Ocena ta nie jest jednak oceną moralną, ta ostatnia bowiem dotyczy wyłącznie woli, *scil.* charakteru. Zafałszowanie pobudek albo powoduje, że człowiek czyni coś innego niż mu się wydaje, albo nie jest w stanie wyobrazić sobie tego, co powinno go powstrzymać od czynu naganego, albo też nie jest w stanie przewidzieć następstw swojego czynu⁶².

⁶⁰ *Ibidem*, s. 135.

⁶¹ Schopenhauer zakłada tutaj wyraźnie, iż w normalnym przypadku, niezafałszowany dostęp do własnych motywów jest stanem normalnym, zasadniczo łatwo osiągalnym dla każdego człowieka, co jest zgodne z jego realizmem teoriopoznawczym. Wydaje się jednak, że zdolność poprawnego odczytywania własnych motywów jest raczej stopniowalna, o ile w ogóle możliwa.

⁶² Oddzielenie przez Schopenhauera inteligencji od charakteru, a tym samym od jądra człowieka, jest nieco zaskakujące. Czyż sama potrzeba wiedzy, dążenie do prawdy nie wiąże się ściśle z charakterem człowieka? Wydaje się, że chodzi tutaj przede wszystkim o zniesienie odpowiedzialności w sytuacjach, gdy sprawca nie mógł wiedzieć o pewnych istotnych dla oceny swojego czynu faktach. Sam sposób reagowania w sytuacjach niedostatecznej wiedzy jest jednak jak najbardziej związany z osobowością człowieka. Schopenhauer dotyka tutaj mimo woli istotnej różnicy, mianowicie między niewiedzą, a szeroko rozumianą głupotą. Sama niewiedza nie jest zła, pod warunkiem, że nie wypływa z głupoty. Zdolności poznawcze a *fortiori* wiedza poszczególnych ludzi znacznie się różnią, o czym wspomina również Schopenhauer, niemniej nieświadomość własnej niewiedzy, arogancja i pęd do decydowania w sytuacjach, gdzie powinni decydować inni, nie jest niewiedzą, lecz raczej głupotą, a przy tym cechą charakteru *par excellence*. Z drugiej strony prawdą jest, że nie sama inteligencja stanowi o człowieczeństwie. Niektórzy ludzie, choć pozbawieni specyficznych zdolności intelektualnych, zachowują mimo tego swoistą godność, świadomość uwarunkowań względem natury, skromność i niechęć do

Podsumowanie i wnioski końcowe. Spróbujmy na koniec dokonać krótkiej syntezy poglądów przedstawionych przez Schopenhauera w jego rozprawie. Najbardziej narzucająca się interpretacja prowadzi do modelu naturalistycznego, *resp.* funkcjonalistycznego. Człowiek jest systemem fizycznym, podlegającym całkowicie uwarunkowaniom fizycznym, niemniej, posiada również swoją charakterystyczną, wewnętrzną funkcjonalność, zwaną właśnie charakterem. Charakter ów jest wrodzony i niezmienny, podobnie jak kod genetyczny. Zachowanie człowieka, jako systemu, jest produktem dwóch czynników: obiektywnych warunków brzegowych, czyli zewnętrznych podmiotów, danych zarówno w postaci bodźców *stricte* fizycznych, jak i symbolicznie, oraz składowej systemowej, w postaci wynikającej z charakteru określonej dyspozycji do działania. Należałoby tutaj zapewne dopuścić, że ta dyspozycja do działania może podlegać pewnym modyfikacjom w zależności od aktualnej kondycji systemu jako całości, tzn. stanu zdrowia człowieka, stopnia zaspokojenia potrzeb fizjologicznych, poziomu *libido* *etc.*, ewentualnie również w wyniku czynników kulturowych, niemniej, powyższy model jest całkowicie deterministyczny, poczucie wolności jest w nim złudzeniem. Charakter *sensu stricto*, jako specyficzny sposób odnoszenia się do świata, jest dany heteronomicznie, wszelka podmiotowość jest wykluczona.

Model ten, aczkolwiek konsekwentnie rozwijający myśli zawarte w rozprawie, nie odpowiada skądinąd intencjom Schopenhauera, który stara się wprowadzić przez większą część tekstu wykazać niemożliwość wolności rozumianej jako nieuwarunkowana przyczynowość w świecie zmysłowym, niemniej, w zakończeniu prezentuje całkiem odmienne podejście do problemu określone wolnością „wyższego rzędu” i jawnie nawiązujące do poglądów Kanta, choć zawierające również oryginalne wątki. Postać wielkiego poprzednika z Królewca nie pojawia się tutaj oczywiście przypadkowo - cały system Schopenhauera należy rozważać niewątpliwie w odniesieniu do transcendentalizmu Kanta. Przytoczona powyżej interpretacja naturalistyczna o tyle jest błędna, że Schopenhauer pozostaje wierny transcendentalizmowi, mianowicie w odróżnieniu tego,

wybujałych roszczeń - moralność właśnie. Dlaczegoż więc nie ocenić negatywnie w sensie moralnym niewiedzy wpływającej z głupoty, lekkomyślności czy arogancji?

co zjawiskowe, od tego, co istnieje samo w sobie, w szczególności charakteru empirycznego od charakteru intelligibilnego. Wola, jako prazasada bytu, nie jest niczym uwarunkowana, zaś charakter w sensie empirycznym jest zindywidualizowanym przejawem tejże ślepej i nieokiełznanej woli. Niemniej, jednak wola, gdy staje się uprzedmiotowiona, zaczyna podlegać konieczności świata empirycznego, domkniętego przyczynowo, więc jako nieuwarunkowana przyczynowość w świecie empirycznym wolność nie istnieje. Prawdziwa wolność - wolność wyższego rzędu, sytuuje się w dziedzinie tego, co transcendentalne. Kluczem do tak rozumianej wolności jest, według Schopenhauera, fakt *poczucia odpowiedzialności za własne czyny*. Człowiek dostrzega nieuchronność swoich działań wynikających z wrodzonego i niezmiennego, a więc obiektywnego usposobienia⁶³, ale jest świadomy, że to usposobienie jest jego własne, że jest nim samym, że jest jego istotą, co przejawia się również w tym, że ma w sobie poczucie winy. Być może pobrzmiewa tutaj dalekowschodnia koncepcja reinkarnacji wyjaśniająca naszą istotę w tym życiu uczynkami z poprzednich wcieleń, być może wspomniana wcześniej koncepcja grzechu pierworodnego. „W tym, w czym tkwi wina, musi także tkwić odpowiedzialność („Verantwortlichkeit”), a ponieważ ta ostatnia jest jedynym *datum* uprawniającym do wnioskowania o moralnej wolności, więc i *wolność* musi tak samo tkwić tutaj, czyli w *charakterze człowieka*”, twierdzi Schopenhauer⁶⁴. Próbuując usunąć pojawiającą się tutaj aporię, musimy przyjąć, że w jakimś sensie jesteśmy jednak *odpowiedzialni* za swój charakter.

Aby posługiwać się pojęciem winy, musimy mieć wcześniej zdolność oraz podstawę oceny moralnej czynu. Podstawą wartościowania czynu był dla Kanta motyw - czyn był pozytywny moralnie, gdy jego motywem był czysty obowiązek. Dla Schopenhauera czyn jest dobry, gdy wypływa z pewnej specyficznej postawy, chciałoby się powiedzieć - z *dzielności (arete)*, a jest nią bezinteresowność, zaprzeczenie własnemu egoizmowi. Dzielność ta, w postaci szlachetnego charakteru, jed-

⁶³ Por. Kantowską *Gesinnung*.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 131.

nym jest wrodzona, innym zaś nie, ci pierwsi byłiby więc dobrzy *a fortiori* wolni, drudzy zaś nie i nie dałoby się tego zmienić⁶⁵.

Cały wysiłek Schopenhauera, dążącego przecież do uzasadnienia wolności, aczkolwiek „wyższego rzędu”, dobrze oddaje motto przytoczone zarówno na początku, jak i na końcu rozprawy: *la liberté est un mystère*. Wolność nie może być niczym więcej niż uświadomieniem sobie oraz chęcią przewyciężenia metafizycznej zasady świata, którą jest wspólna wszystkiemu uprzedmiotowiona wola. Stąd moralność opiera się na zdolności wglądu, na zrozumieniu, że wszyscy jesteśmy przejawem tej jednej kosmicznej siły - woli życia, zaś poczucie indywidualności, *resp.* obcości względem drugiego człowieka jest wtórne i powinno zostać przewyciężone. Świadomość ta wzbudza w ludziach wybitnych współczucie („Mitleid”). Moralność, jako przejrzenie wielkiej kosmicznej mistyfikacji - zasłony Maji - ma więc w pewnym sensie charakter psychoanalityczny.

W etyce Schopenhauera doszukać się można wyraźnych związków z etyką Kantowską - jego odwołanie się do altruizmu i poczucia równości w cierpieniu jest w zasadzie parafrazą kategorycznego imperatywu - lecz są to raczej związki o charakterze genetycznym. Zasadnicze różnice stanowisk obu filozofów na płaszczyźnie metafizycznej stają się jeszcze wyraźniejsze na terenie etyki. Najistotniejszą cechą etyki Schopenhauera jest całkowite odrzucenie świata - negacja bytu, podczas gdy u Kanta mamy afirmację bytu jako takiego, przekładającą się na postulat nieskończonego trwania w życiu przyszłym. Ponadto Kant, choć nie zdobył się na odrzucenie mechanicystycznego determinizmu przyrody, w kwestii wolności stoi raczej na stanowisku interakcjonizmu, co nie znaczy, że jego stanowisko nie jest wolne od aporii⁶⁶. Schopenhauer stwierdza, iż „dzieła naszej wolności nie możemy szukać w poszczególnych na-

⁶⁵ Można zgodzić się, iż każda niezafałszowana świadomość własnego charakteru - *samoświadomość par excellence* - staje się automatycznie czymś, co czyni człowieka wolnym. Autentyczna świadomość własnych wad w pierwszym rzędzie nas upokarza, jak twierdził Kant, lecz równocześnie nadaje przecież jednostce człowieczeństwo.

⁶⁶ Pogodzenie determinizmu przyrody z interakcjonistycznie pojmowaną wolnością (tzn. jako *Kausalität*) stanowi bez wątpienia jeden z najtrudniejszych problemów filozofii - problem umysł-ciało *par excellence*, stąd nie można mieć oczywiście za złe Kantowi, iż jego wyjaśnienia nie są w pełni satysfakcjonujące.

szych uczynkach, lecz w całym bycie i całej istocie człowieka samego”, a pomyśleć ją sobie możemy, jako „pierwotną jedność wszystkich uczynków, skupiającą się w transcendentalnej istocie człowieka - w jego charakterze, jako rzeczy samej w sobie”. Wolna jest więc nasza transcendentalna istota, istniejąca poza czasem, przestrzenią i przyczynowością. Odrzucony zostaje interakcjonizm, gdyż kategoria przyczynowości, w szczególności przyczynowania przez wolność, nie może odnosić się do rzeczy samej w sobie. Świat fizyczny jest zatem domknięty przyczynowo, tzn. wszelkie fakty fizyczne mają przyczyny fizyczne. Wolność przejawia się jedynie na poziomie refleksji, *resp.* na poziomie emocjonalnym, zaś w świecie fizycznym jesteśmy całkowicie zdeterminowani. Wolność nie jest przyczynowością, lecz raczej rodzajem buntu przeciwko światu. Zasadniczym pytaniem jest tutaj jednak: czy możliwa jest niezależna od fizyczności i charakteru empirycznego refleksja, *resp.* stan emocjonalny? Wydaje się przecież, iż nasze myśli i emocje mają podstawę w mózgu, względnie w całym układzie nerwowym, a ten jest obiektem *stricte* fizycznym. Na gruncie koncepcji Schopenhauera problem wolności sprowadza się zatem do kwestii: jak są możliwe niezależne od mózgu stany umysłu?

Summary

The subject of this article is the Schopenhauer's analysis of freedom. The negative answer to the question about the possibility of freedom as a mental causation in the empirical world leads to the question whether another conception of freedom could cover our sense of being free in our mental acts. Schopenhauer's conception of freedom as a responsibility for our moral character (freedom from the "higher aspect") is further considered as a continuation of Kantian approach to the mind-body problem. It's also regarded as a possible solution of the problem of moral freedom and putative determinism of the physical world as well as Schopenhauer's proposal for elimination of some Kant's theory vagueness.

Keywords: freedom, will, self-consciousness, self-awareness, determinism, mental causation, parallelism, moral character, moral awareness, responsibility.

ŁUKASZ MAŃCZAK
Precision Electric Ltd., Ireland

FILOZOFICZNE FUNDAMENTY TEORII SPOŁECZNYCH I POLITYCZNYCH THOMASA HOBBSA

I. Wstęp. Podczas wielu debat akademickich poruszających problematykę teorii państwa, zasadności jego istnienia, anarchizmu czy też idei umowy społecznej - nawiązuje się do koncepcji klasycznych myślicieli, dla których zagadnienia natury społecznej czy politycznej były tylko jednym z wycinków rzeczywistości oraz pochodną i nieuchronną konsekwencją fundamentalnych przesłanek metafizycznych czy teoriopoznawczych.

Jedną z najczęściej pojawiających się pułapek myślowych jest swowistego rodzaju apoteoza określonej idei filozoficznej w oderwaniu od jej całościowego zakotwiczenia w szerszej strukturze metafizycznej oraz aksjologicznej. Każda z teorii czy koncepcji filozoficznych (a co za tym idzie każda z teorii nauk przyrodniczych czy społecznych) opiera się na pewnych przesłankach wyrażonych, czy to *explicite*, czy *implicite*.

Podobnie sprawa wygląda w przypadku Thomasa Hobbesa - twórcy jednej z najbardziej wpływowych teorii umowy społecznej, legitymizacji istnienia państwa oraz liberalizmu. Traktowanie jego poglądów politycznych czy społecznych w oderwaniu od metafizyki i pierwotnej aksjologii prowadzić może do błędnych interpretacji i wniosków.

Warto przyrzec się więc pokrótce tej zawiłej drodze myślowej Hobbesa, biorącej początek od najprostszych obserwacji oraz wniosków (czy prawdziwych?) poprzez antropologię i psychologię, a prowadzących do najbardziej skomplikowanych (również najbardziej znanych) teorii społeczeństwa i państwa.

II. Metoda. Znane jest powiedzenie Hobbesa, że „nie ma rzeczy tak niedorzecznej, iżby jej nie można było znaleźć w księgach filozofów”¹. Większość błędów, paradoksów i przesądów w filozofii bierze swój początek w braku właściwej i solidnej metody, którego owocem jest złe używanie wyrazów; bowiem „na definicjach błędnych albo na braku definicji polega pierwsze nadużycie mowy, z którego wynikały wszelkie fałszywe i bezsensowne tezy”². Według Hobbesa, są one gorsze niż niewiedza w ogóle; lepiej bowiem być nieświadomym niż wiedzieć źle. Jednak nie tylko niewłaściwe posługiwanie się słowami powoduje niedorzeczności, ale przede wszystkim brak logiczności i właściwego przechodzenia pomiędzy elementami całego systemu. Filozofia, według Hobbesa, jest badaniem przyczyn oraz skutków; aby to było możliwe potrzeba solidnej metody analityczno-syntetycznej, która potrafiłaby przejść w sposób poprawny „od rzeczy znanych do nieznanych”³.

Rozwiązaniem dla wszystkich powyższych problemów jest geometria, która stanowi wzór nauki. Zastosowanie metody geometrycznej w filozofii byłoby swoistym *katharsis*. Można zadać pytanie: dlaczego Hobbes tak bardzo cenił dziedzinę wiedzy o figurach oraz ich wzajemnych zależnościach, mimo że najbardziej interesował się problematyką społeczną? Przede wszystkim dlatego, że punktem wyjścia są w niej precyzyjne definicje i aksjomaty. Filozofia nie dba o solidność i precyzję swoich fundamentów. Ogromną zaletą geometrii jest także to, iż dla wszystkich jej twierdzeń oraz wniosków trzeba wskazać konkretny dowód. Ileż to razy podaje się coś bez dowodu, zwłaszcza w polityce i problematyce społecznej.

W matematyce nie ma miejsca na manipulację. Hobbes dostrzega ogromny wpływ uczuć, emocji i osobistych poglądów dla prowadzenia badań naukowych lub refleksji nad społeczeństwem. Afekty mogą być przeszkodą w rozwoju wiedzy, niezależnie jakie one są. Geometria jest dziedziną, w której badacze zapominają o swoich ambicjach oraz partykularnych interesach - dzięki temu udało się dokonać tak wielu odkryć.

¹ Th. Hobbes: *Lewiatan*. Warszawa 1954, s. 38.

² Tamże, s. 30.

³ Tenże: *Elementy filozofii*, t.I. Warszawa 1956, s. 80.

Ideał prowadzenia rozważań w sposób bezinteresowny i chłodny był dla Hobbesa szczególnie ważny w refleksji filozoficznej.

Oprócz metody geometrycznej filozof stosował też związaną z nią metodę *resolutivo-compositiva*⁴. Polega ona na rozkładaniu skomplikowanej struktury na części pierwsze, by później złożyć z nich, ale już ze zrozumieniem, pierwotną całość. Tak więc, aby w pełni zrozumieć państwo oraz prawa nim rządzące, musimy rozłożyć je na elementy pierwotne oraz poznać podstawowe zależności.

Sam myśliciel pisał zresztą: „Najlepiej bowiem poznaje się każdą rzecz po tym, z jakich części się składa. Tak oto niepodobna wiedzieć, jaka jest funkcja każdej części i każdego kółka w zegarze automatycznym czy też jakiejś innej maszynie bardziej skomplikowanej, póki się jej nie rozłoży na części i nie zbada [...]. Podobnie, gdy mamy zbadać prawo państwa i obowiązki obywateli” [...]⁵.

III. Fundamenty, na których opiera się teoria umowy społecznej.

Dla Hobbesa - uwaga - wszelka wiedza bierze swój początek od wrażeń zmysłowych, podpisać więc można tegoż myśliciela pod stwierdzeniem: *nihil novi in mente quod non prius in sensu* - twierdzeniem mocno koncepcyjnym i dyskusyjnym.

Rozumowanie to proces operacji na danych empirycznych, który może być zredukowany do dodawania lub odejmowania jakości oraz relacji obiektów umysłowych. I tak, na przykład, „z pojęć rzeczy czworobocznej, równobocznej i prostokątnej składa się pojęcie kwadratu. Może bowiem umysł przedstawić sobie rzecz czworoboczną, nie przedstawiając jako prostokątną; a może te pojęcia poszczególne powiązać w jedno pojęcie, czyli w jedną ideę kwadratu”⁶. Rozwój wiedzy oraz samo przekazywanie informacji możliwe jest dzięki językowi. Jest on warunkiem uprawiania nauki, użytek słów polega zaś na tym, że „są to znaki, dzięki którym można przypominać sobie to, cośmy w badaniu swym znaleźli. Gdybyśmy bowiem nie mieli tych znaków, to ginęłoby wszystko, cokolwiek byśmy odkryli; i bez tych

⁴ Jest to łacińska nazwa metody analityczno-syntetycznej.

⁵ Th. Hobbes: *Elementy filozofii*, t. I, wyd. cyt, s. 188.

⁶ Tamże, s. 14.

znaków nie podobna długo posuwać się naprzód [...]”⁷. Skoro język odgrywa tak ważną rolę, nie powinno dziwić, iż Hobbes bardzo mocno akcentował potrzebę jego precyzji. Wieloznaczność lub nieostrość wyrazów oraz pojęć stanowi dla filozofii poważne zagrożenie. Brak odpowiednich definicji jest najlepszą drogą do fałszywych i niedorzecznych teorii.

IV. Filozofia a religia. Warto zwrócić uwagę na mocne odróżnienie filozofii rozumianej jako narzędzie poznawcze rozumu naturalnego, od teologii. Hobbes nie pisze o Bogu, Jego atrybutach, dogmatach, duchach, nie dlatego, iż uważa to wszystko za bezwartościowe tematy, ale ze względów formalnych wymagań intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności.

W pracach angielskiego uczonego znaleźć można twierdzenia potwierdzające stratyfikację porządków poznawczych, na przykład naturalnego, racjonalnego, mistycznego, emocjonalnego: „Przedmiotem filozofii, czyli materią, którą się ona zajmuje, jest wszelkie ciało, którego jakiś sposób powstania można sobie przedstawić i które można porównywać, rozważając je z pewnego określonego punktu widzenia [...] gdzie, więc nie ma żadnego powstawania ani też żadnej własności, tam nie można sobie pomyśleć o żadnej filozofii. Tak więc filozofia wyklucza teologię, to znaczy: naukę o naturze i atrybutach Boga, istoty wiecznej, która z niczego nie powstała, której pojąć nie można [...]. Wyklucza filozofia naukę o aniołach i wszelkich tych rzeczach, które nie są uważane za ciała ani za ciała własności [...]. Wyklucza też wszelką wiedzę, której źródłem jest inspiracja boża lub objawienie, jako, że nie jest to wiedza zdobyta przez rozum, lecz jest darem udzielonym z łaski bożej w akcie jednej chwili [...]. Wreszcie z filozofii wyłączona jest doktryna o kulcie Boga, której nie może poznać rozum przyrodzony, a która opiera się na autorytecie Kościoła i nie należy do nauki, lecz do wiary”⁸.

Wyraźne odróżnienie poziomów poznawczych przez Hobbesa jest ważnym elementem jego systemu. Jednak nie jest to dostrzegane przez autorów monografii, opinii oraz opracowań o cytowanym myślicielu, przypisujących mu apologetyczny ateizm i antyklerykalizm (np. Ludwig

⁷ Tamże, s. 93.

⁸ Tamże, s. 20-21.

Feuerbach, Karol Marks, współcześni biografowie). Tymczasem wiara dla angielskiego filozofa nie jest jakością gorszą w sensie aksjologicznym. Nauka posiada inną strukturę epistemologiczną od zjawiska wiary - nie świadczy to o niskiej wartości tej drugiej⁹. Co odpowiedziałby Feuerbach na fakt przyjęcia sakramentu spowiedzi przez Hobbesa w 1647 roku z rąk biskupa Casina¹⁰?

V. Metafizyka. Na gruncie filozofii, która musi spełniać wymogi intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności, nie ma miejsca na substancje niefizykalne. Nie powinno więc dziwić, że obraz wszechświata u Hobbesa jest materialistyczny. Podstawą dla wszystkiego, co istnieje, jest ciało, którego istotą jest rozciągłość oraz transcendentność względem podmiotu, *subsistens per se*¹¹. Chociaż każde ciało zajmuje jakieś miejsce w przestrzeni, to nie wszystkie jednak są uchwytnie za pomocą zmysłów. Ciała nieopisanie małe dostępne mogą być poznaniu ludzkiemu dzięki świadectwu rozumu, który potrafi udowodnić ich istnienie, na przykład z argumentu „tendencji ruchowej”. Fizykalność ciał rodzi problem zdefiniowania pojęcia *Bóg*, dlatego też myśliciel, nie chcąc eliminować tego słowa z systemu nauki pisze, iż uważa Boga „za najczystsze, prostego, niewidzialnego ducha cielesnego”¹². Rozciągłość jest warunkiem istnienia ciał, akcydensy natomiast pozwalają odróżniać je od siebie. Własności będąc dyspozycjami ciała nie muszą być obiektywne, są one tylko sposobem, w którym „przedstawiamy sobie ciało”¹³. Kolor, kształt, zapach są tylko korelatem specyficznie ukonstytuowanego podmiotu.

Oprócz rozciągłości, istotną cechą ciał jest ich ruch, a raczej *categoriae motus*, do której ciała można zakwalifikować. To właśnie ruch oraz rządzące nim prawa odpowiadają za wszelką zmianę i różnorodność, zarówno świata nieożywionego, jak i ożywionego, na człowieku oraz całym społeczeństwie kończąc. Poznając to, co rządzi wszelkimi zmia-

⁹ Hobbes nie pisał o tym wprost.

¹⁰ Por. J. Aubrey: *Brief Lives*, wyd. cyt., s. 54.

¹¹ Th. Hobbes: *Elementy filozofii*, t.I, wyd. cyt., s. 119.

¹² Tenże: *Human Nature*, w: *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. IV, London Press. London 1839, s. 313.

¹³ Tenże: *Elementy filozofii*, t.I, wyd. cyt., s. 120.

nami otwieramy sobie mosiężne drzwi do wielu tajemnic świata, niedostępnych dla lekceważących zasady, które określają fizyczne *universum*.

VI. Człowiek. Istoty ludzkie, chociaż wyjątkowe, również podlegają wszechobecnym prawom ruchu. Człowiek jest ciałem ożywionym, utrzymującym swe istnienie dzięki obiegowi krwi, nieustannie przepływającej przez tętnice i żyły; śmierć zaś, jest równoznaczna ustaniu krążenia¹⁴. Wszystko to, co czujemy, doświadczamy, określone jest przez *categoriae motus*¹⁵. Przyczyną wrażenia zmysłowego jest ciało zewnętrzne, które wywiera nacisk na organ właściwy dla danego zmysłu, np. smaku lub dotyku; przyczyną uczuć są także ciała, tyle, że mogą to być ciała wewnętrzne, wchodzące w skład organizmu poszczególnego człowieka.

Wszystko to, co wiemy o świecie, ma swe źródło w empirii, „nie ma bowiem w ludzkim umyśle pojęcia, które by pierwotnie, całkowicie lub częściowo, nie zrodziło się w organach zmysłowych. Wszystko inne jest pochodne od tego pierwowzoru”¹⁶. Ciekawe jest jednak, iż Hobbes wyraźnie akcentuje subiektywność takiego poznania. Stosując terminologię Immanuela Kanta, można powiedzieć, iż świat noumenalny jest dla Hobbesa tajemnicą. Przedmiot istniejący niezależnie od podmiotu poznającego, to zupełnie coś różnego od jego konceptualizacji epistemologicznej. „Tak więc wrażenie zmysłowe we wszystkich przypadkach nie jest niczym innym, niż pierwotnym obrazem wywołanym przez nacisk, to znaczy przez ruch rzeczy zewnętrznych skierowany na nasze oczy, uszy i inne organa do tego przeznaczone”¹⁷.

VII. Język. Cechą wyróżniającą człowieka spośród innych istot żywych jest zdolność mowy. Hobbes twierdzi, „iż dawanie znaków głosem przez jedno zwierzę drugiemu zwierzęciu tego samego gatunku nie jest mową, dlatego, że te głosy, którymi zwierzęta wyrażają nadzieję, strach, radość, i tak dalej, nie wyrażają tych uczuć mocą stanowienia samych tych zwierząt, lecz mocą konieczności”¹⁸. Ludzie natomiast potrafią nie

¹⁴ Por. Th. Hobbes: *Elementy filozofii*, t. II, wyd. cyt., s. 7.

¹⁵ *Categoriae motus* to łaciński odpowiednik dla *kategoria ruchu*.

¹⁶ Th. Hobbes: *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 9.

¹⁷ Tamże, s. 10

¹⁸ Tenże: *Elementy filozofii*, t. II, wyd. cyt., s. 116.

tylko język tworzyć, ale i nieustannie go rozwijać lub przekształcać. Dowodem tego może być różnorodność lingwistyczna plemion, rodów lub cywilizacji.

Skoro w budowaniu języka znaczącą rolę odgrywa czynnik arbitralności, to sens słów nie jest czymś zastanym, bytującym w platońskim świecie idei. Język odnosi się do myśli i pojęć, które nie muszą korespondować z rzeczywistością. „W jakimż bowiem znaczeniu można rozumieć, że dźwięk słowa «kamień» jest oznaką kamienia, jeśli nie w tym, że ten, kto usłyszał słowo, wyprowadzi wniosek, iż mówiący myślał o kamieniu”¹⁹.

Arbitralność w ustalaniu znaczeń oraz brak klarowności referencyjnej słów w stosunku do rzeczywistości nie oznacza bezwartościowości poznawczej języka; to właśnie dzięki niemu możliwy jest rozwój wiedzy oraz komunikacja. Umiejętność zapisywania informacji oraz odczytywania jej, to dla Hobbesa jeden z największych darów od Boga.

Bez tej zdolności niemożliwy byłby postęp naukowy, nie istniałoby zjawisko dyskusji oraz wymiany poglądów, a możliwość kształcenia innych praktycznie spadłaby do zera. Jednak największym dobrodziejstwem języka, jak sądzi autor *Lewiatana*, jest możliwość wydawania rozkazów oraz ich rozumienia. „Albowiem bez tego nie byłaby możliwa społeczność ludzi, nie byłby możliwy pokój, a co za tym idzie, i wszelki porządek; byłaby tylko przede wszystkim dzikość, a następnie samotność; i nie byłoby domów, lecz tylko kryjówek”²⁰.

VIII. Natura człowieka a wolność. Skoro człowiek jest ciałem ożywionym, które całkowicie podlega prawom fizycznym, to również wszystkie uczucia oraz dążenia ludzkie są tylko konsekwencją różnych *categoriae motus*. Wrażenia zmysłowe i wyobrażenia są przyczyną pożądania lub wstrętu, dwóch fundamentalnych uczuć, które żądają człowiekiem oraz są źródłem wszelkiej motywacji. Przyjemność i przykrość są tylko konsekwencjami apetytu lub awersji²¹.

Pożądanie i wstręt nie zależą od naszej woli, są one koniecznym efektem relacji pomiędzy bodźcem a strukturą ontologiczną organizmu.

¹⁹ Tenże: *Elementy filozofii*, t.I, wyd. cyt., s. 27.

²⁰ Tenże: *Elementy filozofii*, t. II, wyd. cyt., s. 119.

²¹ Apetyt i awersja są dla Hobbesa synonimami pożądania i wstrętu.

„Albowiem samo chcenie jest pożądaniem; i nie dlatego mamy do czegoś wstręt, że tego nie chcemy, lecz dlatego, że zarówno pożądanie, jak wstręt rodzi się z samych rzeczy, które są dla nas pożądane lub wstrętne; stąd wynika w sposób konieczny, że antycypacja przyjemności i przykrości, która ma powstać ma swe źródło w samych rzeczach”²².

Taki pogląd prowadzi Hobbesa do specyficznego podejścia aksjologicznego polegającego na tym, iż dobro i zło są tylko innymi nazwami pożądania i wstrętu. Wszystko, czego ludzie unikają nosi miano zła; dobro zaś jest po prostu apetytem; to człowiek decyduje o tym, co jest słuszne, a co niesłuszne. Nasze pragnienia są sędzią w sprawie wartości - oto wniosek rozumu przyrodzonego, kierującego się metodą empiryczno-naturalistyczną. „Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła, czy godna wzdargy; i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, którą by można było wziąć z natury samych rzeczy; pochodzi ona od osoby człowieka (tam, gdzie nie ma społeczności) albo od osoby tego, kto społeczność reprezentuje (tam, gdzie ona istnieje); albo od rozjemcy czy sędziego, którego ludzie, niezgodni między sobą, wspólnie wyznaczają, i którego orzeczenie uczynią regułą w tej sprawie”.

Jeśli ten sam przedmiot czy wyobrażenie budzi w nas naprzemienienie, raz apetyt, raz awersję oraz nadzieje lub obawy z nimi związane, tak, że w pewnych chwilach pożądamy to coś, a w innych mamy do tego czegoś wstręt, wtedy mamy do czynienia ze zjawiskiem namysłu pełniącego rolę swoistego kalkulatora obliczającego rachunek zysków i strat, przyjemności i przykrości, które są związane z powyższym przedmiotem, czy też wyobrażeniem. Hobbes twierdzi, iż ostateczne uczucie w namyśle graniczy z podjęciem lub zaniechaniem działania.

Oznacza to, że wola nie jest niczym innym, „jak ostatnim pożądaniem w namyśle”²⁴. Wolność jest tutaj rozumiana jako swoboda odnosząca się do wyboru środków realizacji jakiegoś pragnienia, nie zaś do wyboru samego pragnienia. Ludzie są zdeterminowani przyczynową

²² Th. Hobbes: *Elementy filozofii*, t. II, wyd. cyt., s. 124.

²³ Tenże: *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 45.

²⁴ Tamże, s. 53.

koniecznością rzeczy (*causal necessitation*), a wolność trwa tak długo, jak długo trwa namysł (*deliberation*)²⁵.

IX. Szczęście. Zdaniem autora *Lewiatana*, każdy człowiek dąży do zaspokojenia swoich pragnień, celów, aspiracji. Taka specyfika jego zachowania jest wpisana w samą naturę ludzką i nie można mieć z tego powodu jakichkolwiek pretensji. Na podstawie takiego założenia można wyróżnić pewien zespół wartości, które pomagają spełniać się osobie oraz żyć w ogóle. Hobbes nazywa je dobrami; są one ponadczasowe, a to ze względu na niezmienność istoty człowieka.

Pierwszym i najważniejszym spośród dóbr jest sama możliwość zachowania własnego istnienia. Nie można spełniać swoich pragnień będąc martwym. Dlatego też trzeba robić wszystko, aby zapewnić sobie byt, czy też zdrowie. Naszym podstawowym prawem jest prawo do życia, które jest największym dobrem. Analogicznie więc, śmierć jest najgorszym złem.

Posiadanie mocy jest drugim co do ważności dobrem, dzięki niej bowiem możemy zwiększyć nasze bezpieczeństwo oraz zapanować nad innymi, wrogo nastawionymi ludźmi. Przewyższanie kogoś mocą jest właściwością bardzo pożyteczną, przyczyniającą się do bardziej skutecznego realizowania naszych apetytów.

Można więc powiedzieć, iż wszystko to, co Hobbes nazywa dobrami naturalnymi, jest po prostu czymś przyczyniającym się do wzrostu przyjemności, radości poszczególniej osoby. Patrząc z tej perspektywy dobro jest tym większe, im bardziej jest ono długotrwałe lub mocniej wpływa na rzeczywistość, w sposób pozytywny dla określonej jednostki. Najwyższe dobro (*summum bonum*), czyli czysta, niezmacona niczym szczęśliwość, nie jest możliwe do osiągnięcia w naszym bytowaniu ziemskim i teraźniejszym. „Nie ma bowiem takiej rzeczy, jak stały i niezakłócony spokój umysłu, póki żyjemy tutaj; życie wszak samo nie jest niczym innym niż ruchem i nie może w nim nie być pożądania czy też obawy, podobnie jak nie może w nim nie być wrażeń zmysłowych”²⁶.

²⁵ Por. W. von Leyden: *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*. The London School of Economics and Political Science. London 1982, s. 56.

²⁶ Th. Hobbes: *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 54-55.

Szczęście jest po prostu stałym powodzeniem w zaspokajaniu swoich pragnień, wszelkie inne definicje nie przystają do świata.

X. Sposób bycia człowieka. Mimo różnic charakteru i osobowości, ludzie wykazują wspólną, ahistoryczną własność: każde ich działanie rozmyślne i skłonności zmierzają do osiągnięcia oraz zabezpieczenia zadowolenia życiowego. Różne są tylko sposoby dochodzenia do szczęścia, które wynikają z odmienności uczuć, wiedzy lub doświadczenia. „Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią. A przyczyną tego jest nie zawsze to, iż człowiek spodziewa się bardziej intensywnego zadowolenia niż to, jakie już osiągnął, czy też, że nie może się zadowolić mocą umiarkowaną. Przyczyną jest, że nie może on zapewnić sobie mocy i środków do tego, by żyć dobrze, tak jak w danej chwili, nie zdobywając sobie jeszcze większej mocy”²⁷.

Skoro wszyscy dążą do realizacji swoich partykularnych interesów, ubiegają się o władzę, zaszczyty lub pieniądze, nieuniknione są wtedy spory, nienawiści i wojny; pojawia się współzawodnictwo, często nieczyste oraz pozbawione reguł. Pragnienie przyjemnego życia jest tak silne, że nawet w stanie państwowym idea dobra wspólnego jest czymś enigmatycznym.

W *Lewiatanie* (rozdział XI) znaleźć można ciekawą wzmiankę o posłuchu dla państwa wynikającego z zamiłowania do wygody lub obawy przed cierpieniem. Hobbes pisze tam o grupach społecznych: wojsku, biednych, ważnych osobistościach, gdzie każda z nich myśli o dobru własnym, rezygnując z wartości „własnej pilności i pracy”²⁸. Zaryzykować można by stwierdzenie, że podobne spostrzeżenie pojawiło się u Milтона Friedmana podczas obserwacji systemu państwa opiekuńczego, który na tej podstawie zbudował tezę o *klasie trójjpanów*. beneficjentach, władzy politycznej oraz biurokracji, zainteresowanych tylko sobą oraz

²⁷ Tamże, s. 85.

²⁸ Por. tamże, s. 86.

utrzymaniem własnego władztwa, odkładając wartości społeczne na dalszy plan²⁹.

Radykalny jest też sprzeciw Hobbesa wobec Arystotelesowskiej koncepcji *zoon politikon*. Wielu myślicieli budowało swoje doktryny na przeświadczeniu, iż człowiek to istota społeczna, niestety pogląd ten zawiera w sobie błąd powierzchowności. Prawdą jest bowiem, że szukamy towarzystwa innych bliźnich, nie jest ono jednak celem samym w sobie. Spotykamy się z ludźmi nie dla nich samych, ale ze względu na korzyści, jakie mogą oni nam dać. Szukamy więc w grupie dobrej sławy, pochwały, prestiżu, przywilejów urzędowych, cennych informacji, dowartościowania się względem innych; gdy zaś zostaniemy zaspokojeni, uciekamy w jakieś miejsce, gdzie czujemy się sami i tam odpoczywamy.

Innym argumentem podważającym koncepcję *zoon politikon* jest obserwacja dzieci oraz tych, którzy przez całe życie pozostają niezdolni do obcowania zbiorowego w wyniku braku socjalizacji. Umiejętność życia w kolektywie nie jest zdolnością wrodzoną osobie. „Do życia społecznego więc człowiek stał się sposobny nie ze swej natury, lecz dzięki wychowaniu”³⁰. Teoria państwa musi opierać się na powyższym założeniu oraz uwzględniać to, iż bliźni nie są sobie przyjaźni; inaczej powtórzy się tylko stare błędy starożytnych, średniowiecznych oraz renesansowych filozofów. Przekonanie o egoizmie *homo sapiens* odgrywa kluczową rolę w całym systemie filozoficznym brytyjskiego myśliciela, szczególnie zaś będzie widoczne w opisie stanu naturalnego ludzkości.

XI. Stan natury. Thomas Hobbes twierdził, że „nawet najsłabszy człowiek ma dość siły, ażeby zabić najmocniejszego albo tajemną machinacją, albo łącząc się z innymi ludźmi, którzy są w takim samym niebezpieczeństwie jak on”³¹. Jeśli chodzi o naszą fizyczność, to mimo wizualnych różnic, wszyscy jesteśmy równi w tym sensie, że każdy z nas potrafi pozbawić życia innego bliźniego. Jesteśmy też jednakowi jeśliby rozważyć władze umysłu, zgodnie bowiem z wcześniejszym za-

²⁹ M. Friedman w książkach *Kapitalizm i wolność* oraz *Polityka i tyrania* porusza problemy państwa opiekuńczego, którego jest przeciwnikiem, a także analizuje jak systemy polityczne mogą wpływać na zachowania społeczeństwa w ogóle.

³⁰ Th. Hobbes: *Elementy filozofii*, t. U, wyd. cyt., s. 205.

³¹ Tenże: *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 107.

łożeniem: *nihil novi in mente quod non prius in sensu*, doświadczenie zdobywane jest w ten sam sposób przez wszystkich ludzi, a tylko ono dostarcza nam informacji i wiedzy o świecie. „To co, być może czyni taką równość nieprawdopodobną, to nic innego, niż bezzasadne pojęcie człowieka o własnej mądrości, którą niemal każdy człowiek w swoim przekonaniu posiada w większej mierze niż człowiek pospolity, to znaczy: niż wszyscy inni ludzie, wyjąwszy jego samego i nielicznych innych, których on uznaje ze względu na ich sławę albo na to, że mają zgodne z nim cele”³².

Z równości uzdolnień wypływa równość nadziei dotyczących realizacji naszych marzeń i pragnień. Taka sytuacja najprawdopodobniej doprowadzi do okoliczności konfliktu, ponieważ wiele osób dąży do tej samej rzeczy, z której najczęściej nie można wspólnie korzystać ani też jej podzielić. Kiedy więc dwoje śmiertelników stara się o coś, czego nie mogą obaj posiadać, to automatycznie stają się oni nieprzyjaciółmi, próbującymi wyeliminować rywala za wszelką cenę lub go sobie podporządkować i zdecydowani są na walkę, w której wygra silniejszy; a wtedy powstaje wielkie niebezpieczeństwo dla całego rodu ludzkiego, ponieważ: „gdzie napastnik nie potrzebuje się bać niczego więcej, niż siły innego poszczególnego człowieka, tam jeśli jeden sadzi, sieje buduje lub posiada wygodną siedzibę, inni, jak można oczekiwać, prawdopodobnie przyjdą, zjednoczywszy przed tym swoje siły, by go pozbawić tego, co posiada, i odebrać mu nie tylko owoc jego pracy, lecz również życie lub wolność”³³. Tam, gdzie nie ma praw państwowych trzymających ludzi w strachu i wprowadzających pewien ład, wtedy pojawia się chaos, nieufność wzajemna oraz nieustanne niebezpieczeństwo śmierci, utraty zdrowia lub dobytku. Chcąc uchronić się przed tymi zagrożeniami, człowiek musi podjąć jakieś środki zaradcze, które zapewnią skuteczną asekurację; a najlepszą obroną jest atak, dlatego też, aby przeżyć, trzeba stać się drapieżnikiem, który zabija z konieczności. I nie ma nic zdroźnego w tym, że istota żyjąca czyni wszystko dla zachowania swojego trwania, największym bowiem złem jest cierpienie i śmierć. Aby w pełni zrozumieć słynne powiedzenie Hobbesa: *homo homini lu-*

³² Tamże, s. 107-108.

³³ Tamże, s. 108.

pus est, należy uwzględnić powyższy aspekt, iż nie tylko ludzie są dla siebie jak wilki z powodu samolubnych zachowań, ale też w wyniku szlachetnego dążenia do zabezpieczenia swoich dóbr materialnych, zdrowia oraz własnej podmiotowości; agresja budzi agresję.

Istnieją więc trzy najważniejsze przyczyny waśni i sporów: rywalizacja, nieufność oraz żądza sławy. „Pierwsza posługuje się gwałtem, ażeby uczynić się panem innych mężczyzn, kobiet, dzieci i trzody; druga, ażeby tych samych rzeczy bronić; trzecia czyni użytek z gwałtu dla takich drobnostek jak słowo, uśmiech, odmienna opinia [...]”³⁴.

XII. Permanentny konflikt. Ludzie, nie mając nad sobą żadnej mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, znajdują się w stanie nieustannej wojny wszystkich ze wszystkimi. Wzajemna podejrzliwość powoduje zdecydowanie się na walkę, a jeśli dwie strony znajdują się w prawdziwej gotowości bojowej, to mamy do czynienia z sytuacją wojny, nawet gdyby nie zginęła ani jedna osoba oraz nie poniesiono by żadnych strat materialnych. Stan ciągłej walki każdego człowieka z każdym innym to cecha pierwotnego oraz przedpaństwowego położenia ludzkości, nazwanego przez Hobbesa stanem natury, w którym jednostka posiada nieograniczoną wolność i jest sama dla siebie sędzią.

Wszystkim więc wolno wszystko, tym bardziej, że nikt nie jest do niczego zobowiązany oraz nie obowiązuje jakiejkolwiek prawo. Pojęcie sprawiedliwości i moralności publicznej nie istnieje, zastępuje ją moralność indywidualna, zmienna, nakierowana tylko na subiektywnie pojmowane dobro. Nie ma własności, gdyż ktokolwiek może odebrać komukolwiek wszystko co zechce, jeśli tylko ma wystarczającą siłę. Więzy społeczne są tylko pobożnym życzeniem, a siła i podstęp są dwiema kardynalnymi cnotami, pozwalającymi egzystować w okresie nieustannego konfliktu.

W *Lewiatanie* opis stanu natury wygląda następująco: „W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na odrabianie ziemi ani żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o

powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”³⁵.

Na uwagę zasługuje fakt, iż powyższa wizja stanu przedpaństwowego znakomicie zgadza się z danymi dostarczanymi przez archeologię współczesną, w ogóle nie znaną Hobbesowi³⁶. Pogląd, iż takie umiejętności jak rolnictwo, żeglowność, budowa domów, piśmiennictwo są pewnymi osiągnięciami cywilizacyjnymi, powstałymi dzięki wyjściu ze stanu *bellum omnia contra omnes*, był czymś zupełnie nowatorskim w XVII wieku. Dzisiejsze badania naukowe potwierdzają swoistą „procesowość” zdolności rzemieślniczych oraz im podobnych.

Dobrym przykładem pozostałości stanu natury jest polityka międzynarodowa i stosunki między różnymi krajami: „[...] po wszystkie czasy królowie i osoby, posiadające władzę suwerenną, przez to, że są od siebie niezależni, wciąż sobie zazdroszczą wzajemnie i pozostają w stanie i postawie gladiatorów [...]”³⁷. Taka sytuacja nie powinna dziwić, ponieważ jeśli by abstrahować do poziomu, w którym państwa są niepodzielnymi autonomicznymi jednostkami zabiegającymi o własne przetrwanie, to elementy te znajdują się w analogicznym położeniu jak relacje międzypersonalne. Innym argumentem na rzecz istnienia stanu natury są przypadki wojen domowych, w których można zaobserwować panujący tam wielki chaos, nieporządek oraz nieprzewidywalność wydarzeń, powstających w wyniku utraty suwerenności państwa.

Są miejsca na ziemi, gdzie *bellum omnia contra omnes* ciągle funkcjonuje jako położenie standardowe. „Oto bowiem ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach, których zgoda zależy od przyrodzonych pożądań; i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta [...]”³⁸.

³⁵ Tamże, s. 110.

³⁶ Tę cenną uwagę znaleźć można u W. Wudla w książce *Filozofia strachu i nadziei*. Warszawa 1971.

³⁷ Th. Hobbes: *Lewiatan*, wyd. cyt., s. 111.

³⁸ Tamże.

Dalej Hobbes pisze: „Niech również każdy człowiek przemyśli to, że się uzbraja, gdy udaje się w podróż, i że stara się znaleźć w dobrym towarzystwie, że zamyka szczelnie swe drzwi, gdy idzie spać; że nawet pozostając w domu zamyka swe skrzynie; i to wtedy, gdy wie, że są prawa i że są uzbrojeni przedstawiciele władzy, których zadaniem jest karać za wszelkie krzywdy, jakie by mu uczyniono. Niechaj rozważy, co myśli o swoich współobywatelach, gdy tak podróżuje uzbrojony; i co myśli o mieszkańcach miasta, gdy zaryglowuje drzwi; i o swoich dzieciach i sługach, gdy zamyka swe skrzynie. Czy nie oskarża on tu całego rodzaju ludzkiego w równej mierze swoim postępowaniem, jak ja to czynię moimi słowami?”³⁹. Skoro więc ludzie potrafią zachowywać się tak bardzo podejrzliwie w sytuacji istnienia suwerennego kraju, jak bardzo prawdopodobny jest permanentny konflikt w stanie, kiedy jeszcze nie było żadnego państwa. I nie powinniśmy się temu dziwić, ponieważ okres nieustannej wojny jest tylko konsekwencją psychologicznej kondycji każdego człowieka, niezmiennej przypadłości, którą jest egoizm; uniwersalizm tej cechy stwarza możliwość, iż w wypadku pewnych nie-sprzyjających okoliczności stan natury zawsze może powrócić⁴⁰. Aby się przed tym zabezpieczyć, trzeba racjonalnie zaplanować przyszłość, odwołując się do dyrektyw rozumu.

XIII. Zakończenie. W tym właśnie miejscu należałoby zakończyć rozważania o filozoficznych fundamentach teorii społecznych i politycznych Thomasa Hobbesa - i z takim właśnie przygotowaniem rozpocząć merytoryczną debatę na tematy dotyczące umowy społecznej, koncepcji państwa czy też swoście rozumianego liberalizmu autora *Lewiatana*.

Skoro jednym z wyróżników metody filozoficznej jest jej bezzałożeniowość, to również wszystkie merytoryczne dyskusje odnoszące się do sfery skomplikowanych relacji społecznych oraz strukturalnych, poprze-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. W. Von Leyden: *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*, wyd. cyt., s. 71: *Further evidence shows that his views on the condition of nature as a condition of war are part of a philosophical argument stressing the universality of certain features in men's psychological make up and in the very concept of man, not their prevalence in a non-recurrent primitive state.*

dzione być powinny przynajmniej podstawowym dookreśleniem fundamentalnych wartości i elementów rzeczywistości tam skonstruowanej.

Pamięć historyczna jest bardzo wybiórcza, tak jak i ludzki rozum - zapamiętujemy często to, co chcemy zapamiętać, zniekształcając przy tym i tak już „kantowską” rzeczywistość - różnica polega na tym, iż tak, jak nie jesteśmy w stanie zmienić naszych wewnętrznych kategorii umysłu, tak z pewnością możemy starać się być bardziej wyczuleni na „całość”, a nie „wrywkowość” - przez nią bowiem już nie raz wyrządziło się szkodę liberalizmowi, marksizmowi, kapitalizmowi, chrześcijaństwu i wszystkim innym głęboko metafizycznym postawom oraz przekonaniom.

Summary

In this article, the author attempts to outline the philosophical foundations of social and political ideas of Thomas Hobbes, which influenced his theory of social contract and concept of state.

Metaphysics and ontology always is something original in comparison with its derivatives and more complex social and political theories, in terms of “implicite” or “explicite” expressed premises. Thomas Hobbes also had a lot of them, before he reached his final concept of social state.

Key words: social and political ideas, concept of state.

Bibliografia

Literatura podmiotowa:

Hobbes Th., *The Elements of Law: Natural and Politic*, ed. by F. Tonnies, London 1889.

Hobbes Th., *Elementy filozofii*, tłum. Czesław Znamierowski, tom I, II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.

Hobbes. Th., *Human Nature*, w: *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. IV, London Press, London 1839.

Hobbes Th., *Lewiatan*, tłum. Czesław Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954.

MARIA ZOWISŁO
AWF w Krakowie

HERMENEUTYKA ZŁA RADYKALNEGO W FILOZOFII KANTA I RICOEURA

Kwestia relacji pomiędzy moralnością i religią pojawiała się niejednokrotnie w krytycznym namyśle Immanuela Kanta. W dwu pierwszych *Krytykach* moralność została przez filozofa połączona z wiarą w wolność i nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga i życia wiecznego. Idee te miały charakter regulatorów działania moralnego człowieka, będąc sugestiami możliwego rozwiązania w życiu pośmiertnym nieusuwalnej w doczesności antynomii moralności, tj. rozłączności cnoty i szczęścia. Jednak dopiero w *Religii w obrębie samego rozumu* (1793) Kant wprost przyznał, że „etyka prowadzi nieodzownie do religii”¹, poszerzając swą refleksję o nieobecne we wcześniejszych pracach zagadnienia zła radykalnego oraz społeczno-religijnego wymiaru życia moralnego człowieka. Swoje stanowisko królewiecki filozof określił już w latach osiemdziesiątych jako „moralny teizm”², dystansując się od oświeceniowego deizmu, przejmując jednak wiele wątków oświeceniowej filozofii, szczególnie przekonanie o możliwości moralnego postępu rodzaju ludzkiego. Oświeceniowe akcenty filozofii religii Kanta były jednak tonowane wpływami pietyzmu, religii, w której Kant został wychowany, podkreślającej fakt ludzkiej bezradności wobec grzechu i zbawczą wartość wiary. Dramatyczny i zagadkowy splot dobra i zła w życiu moralnym, jego rozpoznanie i przewyciężenie poprzez zaangażowanie człowieka we wspólnotowym życiu religijnym - to podsta-

¹ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 26.

² W: *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, tj. wykładach wygłaszanych przez Kanta przez kilka lat od roku 1780, a opublikowanych pośmiertnie w 1817. Podaję za: V. A. McCarthy: *Kant and the Jesus of Reason Alone*, w. tegoż, *Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling*. Mercer University Press, Macon 1986, s. 57, 62.

wowym temat Kantowskiej filozofii religii. Wyjaśniając tajemnicę zła, Kant sięgnął po środki wypracowane przez biblijną egzegezę, tworząc własne, bardzo nowoczesne, zasady hermeneutyki symbolu. *Religia* pozwala spojrzeć na Kantowskie inspiracje we współczesnej filozofii symbolu w sposób szeroki, nie ograniczony do transcendentalizmu Ernsta Cassirera i jego kontynuatorów. Obecność myśli Kanta w filozofii symbolu Paula Ricoeura wydaje się tym samym uzasadniona podwójnie: nie tylko ze względu na rozważaną przez obu filozofów kwestię zła, ale także z uwagi na heurystyczną wartość symbolicznej interpretacji zasadniczego dramatu ludzkiej egzystencji, jaką jest doświadczenie zła. Ricoeur przyznaje się do tego podwójnego długu intelektualnego, przywołując niejednokrotnie rozwiązania Kanta zawarte w jego *Krytykach* oraz *Religii*. Artykuł jest próbą umiejscowienia Kantowskiej filozofii moralności, religii, zła i symbolu w horyzoncie rozważań hermeneutycznych Paula Ricoeura nad złem, obecnych w jego filozofii symbolu.

Etyka formalna. Kant budował swoją filozofię moralności z pełną krytyczną świadomością zróżnicowania i nowatorstwa w stosunku do dotychczasowej, zarówno antycznej, jak i nowożytnej, tradycji etycznej. Występował przeciwko wszelkim przedmiotowym determinacjom woli, które stanowiły wcześniej podstawę dla eudajmonizmu, perfekcjonizmu, hedonizmu czy utilitaryzmu. Błąd dotychczasowych filozofów polegał, według Kanta, na rozpoczynaniu ugruntowania moralności od szukania zewnętrznego, celowego, przedmiotowego określenia motywów woli w postaci tak czy inaczej pojętego najwyższego dobra, które byłoby powszechnym, choć empirycznym determinantem wyborów i działania człowieka. Według Kanta, działanie ma charakter moralny nie wtedy, gdy jest środkiem do osiągnięcia jakiegoś innego, choćby najlepszego celu, lecz gdy jest rozumiane i podejmowane jako „czyn dobry sam w sobie”, tj. jako działanie autoteliczne i autonomiczne. „Istotna dobroć” czynu moralnego polegać ma nie na nakierowaniu go na cele i spodziewane, oczekiwane konsekwencje, lecz na intencji, zgodnej z prawem narzucanym przez sam rozum. Zaangażowanie w wybory moralne pozamoralnych dóbr i wartości przeczy ludzkiej wolności i godności. Człowiek może mieć szacunek do siebie tylko wtedy, gdy okazuje bez-

warunkowy, tj. nie oparty na przypadkowej skłonności, szacunek dla „prawa wszystkich praw” i czyni ten szacunek zasadą swoich działań.

„Stopniem moralnym, na jakim znajduje się człowiek [...], jest szacunek dla prawa moralnego. Usposobienie, w jakim mamy do niego się stosować, polega na stosowaniu się doń z obowiązku, a nie z dobrowolnej skłonności, ani też nie na skutek nie nakazanego, lecz chętnie, z własnej inicjatywy podjętego dążenia, a jego stanem moralnym, w jakim zawsze może się on znaleźć, jest cnota, tj. usposobienie moralne w walce [...]”³.

Kant nie stawiał zatem pytań o „dobro człowieka”, które miałyby być celem czynów rzekomo moralnych, lecz poszukiwał formalnego fundamentu decyzji moralnych, naczelnego prawa, które stanowiłoby aprioryczną podstawę moralnej słuszności szczegółowych zasad postępowania. „Tylko prawo formalne, tj. takie, które przepisuje rozumowi jako naczelny warunek jego maksym wyłącznie tylko formę jego powszechnego prawodawstwa, może być motywem *a priori* determinującym rozum praktyczny”⁴. Takie prawo jest oczywiste dla każdej istoty rozumnej, jest uniwersalne i konieczne, niezależne od zmiennych oraz przypadkowych okoliczności, subiektywnych skłonności, uprzedzeń, uczuć, namietności, pragmatycznych intencji i postaw, ale także od metafizyki, religii oraz wszelkich przesądów. Na fundamencie takiego prawa moralnego, to jest kategorycznego imperatywu, Kant zbudował swój system etyki formalnej. Etyka ta została oparta na założeniu o wolności człowieka i związanej z wolnością idei dobrej woli, powszechnie prawodawczej, dobrej nie ze względu na swoje dzieła, skutki oraz cele, lecz przez samo chcenie, intencję, motyw zgodny z obowiązkiem narzucanym przez praktyczny rozum. Wolność jest tutaj złączona z koniecznością i obowiązkiem. Konieczność ta jednak jest w sposób autonomiczny konstytuowana i podejmowana przez samego człowieka, jego rozum i dobrą wolę. Jest to zatem etyka rygorystyczna, ascetyczna, degradująca wszelkie, nawet empatyczne i życzliwe motywacje uczuciowe, oparta na decyzjach rozumowych, bezinteresownych, zrodzonych z powinności. Kant był świadom, iż taka wizja moralnego życia jest trudna,

³ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 140.

⁴ Tamże, s. 107.

oparta na wysiłku, bólu, napięciu i nieustannej walce z egoistycznymi, zmysłowymi skłonnościami człowieka, które nakierowane są nie na obowiązek i cnotę, lecz dobro i szczęśliwość. Tymczasem cnota i szczęście wydają się pozostawać, przynajmniej w życiu doczesnym, wartościami nie skorelowanymi ze sobą, co nieustannie zdaje się potwierdzać również doświadczenie: przyjemnie, wygodnie, szczęśliwie żyje się najczęściej nie ludziom cnotliwym, lecz tym, którzy czynią źle. Jak ujął to Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. „[...] jest to całkiem coś innego robić człowieka szczęśliwym niż robić go dobrym, robić go mądrym i przebiegłym w szukaniu korzyści niż robić go cnotliwym [...]”⁵. Cnota, co już wyeksponowali w pojęciu *arete* Grecy i do czego Kant się odwołuje, zakłada męstwo, dzielność, odwagę i waleczność, jest zatem związana z walką i konfliktem⁶.

Zło radykalne. Przedmiotem „najwyższego podziwu” dla Kanta było istnienie w człowieku moralnej predyspozycji do dobra (*Anlage zum Guten*). Tajemniczość jej ustanowienia wskazuje najbardziej na jej boski rodowód. W *Religii w obrębie samego rozumu* filozof pisał:

„Co takiego jest w nas [...], dzięki czemu my - istoty stale związane naturą wielorakimi potrzebami - zostaliśmy zarazem w (znajdującej się w nas) idei tak dalece wyniesieni ponad te potrzeby, że je wszystkie mamy za nic, a nas samych uważamy za niegodnych istnienia, jeżeli wbrew prawu oddajemy się ich zaspokojeniu [...]? Co sprawia, że nasz rozum nakazuje poprzez prawo z taką mocą, niczego przy tym nie obiecując ani niczym nie grożąc?”⁷.

Podziw wobec istnienia w człowieku szlachetnej i wyznaczającej godność człowieczeństwa moralnej instancji mieszał się u Kanta z jeszcze większym poczuciem zatrwożenia i zdumienia wobec faktu, iż człowiek nie potrafi w pełni w przebiegu swojego życia korzystać z tej rozumnej zdolności. Obok predyspozycji do dobra, stwierdzanej *a priori*, uaktywnia się w wyborach ludzkich także skłonność do zła (*Hang zum Bösen*), co potwierdza nieustannie doświadczenie⁸. Choć Jarzmo

⁵ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa 1984, s. 81.

⁶ I. Kant: *Religia...*, s. 82.

⁷ Tamże, s. 73.

⁸ V. A. McCarthy, tamże, s. 74-75.

prawa” jest łagodne, nakładane bowiem na człowieka przez istotowy dlań rozum, człowiek jako stworzenie zależne także od uczuć, buduje swoją moralność w walce, z poczuciem bólu i upokorzenia, jaki prawo moralne zadaje jego egoistycznym skłonnościom. Dla Kanta wielkim, nierozstrzygalnym teoretycznie pytaniem było pytanie nie tylko o genezę dobra w człowieku, ale także zła. Zło było dlań „haniebną skazą naszego gatunku”⁹.

Istnieje w człowieku naturalna, wrodzona skłonność do zła. Jest to zło radykalne, niszczy ono bowiem samą „podstawę wszystkich maksym”¹⁰. Według Kanta, przyczyny tego zła nie tkwią bezpośrednio w samej zmysłowości człowieka, która przecież nie zależy od nas, nie jest naszym własnym dziełem, lecz naturalną determinacją. Skłonność do zła ujawnia się tam, gdzie człowiek działa w sposób wolny, niezdeteminowany. Wpływy natury i zmysłowych pożądań są raczej pobudką do cnoty, chociaż nierozumne ich wykorzystanie prowadzić może do „bydlęcych przywar”, w rodzaju „obżarstwa, rozpusty i dzikiego bezprawia”¹¹. Najgorsze namiętności są jednakże wytworem życia społecznego, rodzą się w wyniku ludzkich interakcji.

„To nie wpływy natury wyzwalają w nim [człowieku - M. Z.] to, co słusznie nazywamy namiętnościami czyniącymi tak wielkie spustoszenie w jego pierwotnie dobrej predyspozycji. Jego potrzeby są niewielkie, a stan umysłu w ich zaspokajaniu umiarkowany i spokojny. Biedny jest (albo uważa się za takiego) dopiero wtedy, gdy [zaczyna się] przejmować tym, że inni mogą go za takiego uważać i nim pogardzać. Kiedy tylko znajdzie się wśród ludzi, zazdrość, żądza panowania i posiadania, oraz związane z tym rodzące wrogość skłonności, atakują natychmiast jego samowystarczalną naturę. Nie trzeba przy tym wcale zakładać, że ludzie ci są już pogrążeni w złu i kuszą złym przykładem. Wystarczy iż są obecni, że człowieka otaczają, że są ludźmi, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem”¹².

⁹ I. Kant: *Religia...*, s. 61.

¹⁰ Tamże, s. 59.

¹¹ Tamże, s. 48,

¹² Tamże, s. 119-120.

Wzajemna deprawacja ludzi owocuje „diabelskimi przywarami”. Wśród tego rodzaju przywar wymieniał filozof zazdrość, niewdzięczność, radość z cudzego nieszczęścia, udawaną, fałszywą przyjaźń. By przekonać się o realnej obecności tak pojętego zła, wystarczy posłuchać „długiej ponurej litanii oskarżeń pod adresem ludzkości”, które ujawniają się w stosunkach między jednostkami i narodami, a które można byłoby określić jednym wspólnym mianem „nieokrzesej gotowości do wojny”¹³.

Zło radykalne tkwi w „złym sercu” człowieka, tj. w takim jego usposobieniu, które subiektywnie i arbitralnie określa zasady działania, wykraczając poza prawo moralne. Jest ono niezdolnością woli do przyjęcia prawa moralnego za maksymę swoich czynów. Będąc świadomym uniwersalnego i koniecznego prawa moralnego, człowiek jednak przegodzi je narusza, naruszając jednocześnie własną „predyspozycję do osobowości jako rozumnej i zarazem poczytalnej istoty”¹⁴.

W rozumieniu Kanta, skłonności do zła nie można utożsamiać z „zepsuciem moralnie prawodawczego rozumu”, które wiązałoby się w sposób konieczny z istnieniem złej woli, czyli „złośliwego rozumu” i konsekwentnie czyniłoby człowieka „istotą diabelską”. Rozum nie jest w stanie zniszczyć tkwiącego w nim szacunku i respektu dla prawa oraz wynikającego zeń obowiązku. Prawo moralne narzuca się każdemu, nawet najgorszemu człowiekowi, tkwi bowiem w jego naturalnej (przynależnej każdemu w ogóle człowiekowi) moralnej predyspozycji¹⁵. Człowiek jest pierwotnie dobry, ale jednak skłonny do upadku, do zła. Na czym zatem polega zło radykalnego zła?

Zło radykalne może przejawiać się trojako: jako ułomność (*fragilitas*) ludzkiej natury, jako nieuczciwość (*impuritas*, *improbilas*), oraz jako złośliwość (*vitiositas*, *pravitas*), którą Kant nazywa inaczej „zepsuciem” (*corruptio*) czy „wypaczeniem” (*perversitas*) ludzkiego serca¹⁶. Ułomność jest słabością woli przejawiającą się w niezdolności człowieka do przestrzegania przyjętych maksym. Nieuczciwość z kolei jest

¹³ Tamże, s. 48, 55-56.

¹⁴ Tamże, s. 47.

¹⁵ Tamże, s. 57-58.

¹⁶ Tamże, s. 51-52.

skłonnością do wprowadzania do swoich maksym pobudek pozamoralnych. Wreszcie złośliwość woli wyraża się w przyjmowaniu przez człowieka niewłaściwej hierarchii pobudek: pobudki nie-moralne (tzn. nie wynikające z samego tylko szacunku dla prawa moralnego, z poczucia obowiązku) cenione są wyżej niż moralne. Zło tkwi w chwiejności i „rozstrojeniu woli”, jak jednak wyjaśnić źródło tych słabości? *Unde malum*, skąd zło?

Zagadkowość zła, według Kanta, tkwi w tym, że nie można przyjąć żadnej absolutnej i pierwotnej jego podstawy w samym człowieku, którego naturalne predyspozycje jako istoty rozumnej są przecież dobre. To, że człowiek nie potrafi do końca korzystać rozumnie ze swej wolności, można wyjaśnić w pewien sposób przez odwołanie się do biblijnego obrazu pokuszenia. Jeśli jednak zło pochodzić ma od upadłego anioła i jego kuszenia, jego początek pozostaje nadal niepojęty, jak niepojętym pozostaje sam upadek pierwotnie wzniosłego ducha¹⁷. Niepojętym pozostaje nadal upadek samego człowieka, ludzka skłonność do ulegania pokusie, podatność wolnej woli człowieka na zniewolenie. Tak więc kwestia radykalnego zła pozostaje nierozwiązana.

W woli człowieka złączone są zatem wolność i zniewolenie. Paul Ricoeur (który dwa stulecia po Kancie, odwołując się do Kanta, podjął ponownie problem radykalnego zła) określił ten węzeł ludzkiej wolności i zniewolenia jako paradoks czy skandal „niewolnej woli”¹⁸. Ujawnia on nie tylko „egzystencjalne nakładanie się” - jak ujmuje rzecz Ricoeur - wolności i zniewolenia, ale także pierwotnego dobra i radykalnego zła, co wyrażają symbole zmazy, grzechu i winy, a także mity upadku. I dla Kanta, i dla Ricoeura problem ten był dla ludzkiego rozumu największą, nierozwiązywalną zagadką, tajemnicą, którą na innym planie rozumienia, nie teoretycznym, lecz praktycznym (Kant) czy egzystencjalnym (Ricoeur), próbują intencjonalnie rozwikłać wielkie symbole religijne, wspomagając i myśl, i działania człowieka. „Tego, że wolność trzeba uwolnić, że uwolnić ją trzeba z jej własnej niewoli, tego nie da się wypowiedzieć wprost; a przecież jest to centralna tematyka „zbawienia”¹⁹.

¹⁷ Tamże, s. 66- 67.

¹⁸ P. Ricoeur: *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 144-149.

¹⁹ Tamże, s. 145.

Symbol. Kant włączył się w starą filozoficzną i teologiczną dyskusję nad przyczynami zła w człowieku i w świecie. Radykalność zła w tej dyskusji wiązana jest z tajemnicą jego istnienia, istnienia niepodważalnego i bolesnego. Filozof świadomy był nierozwiązywalności tej zagadki, dlatego, starając się mimo wszystko jakoś uporać z jej problematycznością, odwoływał się do pośrednich, tj. symbolicznych, obrazowych przedstawień obecnych w *Biblii*. Dla Paula Ricoeura cenne i inspirowane było Kantowskie rozróżnienie między poznaniem przedmiotowym a myśleniem i ujawnienie symbolicznych zasobów tego ostatniego. W *Krytyce i przekonaniu* Ricoeur przyznał, iż jego medytacje biblijne mieszczą się właśnie w tej otwartej przez Kanta przestrzeni myślenia:

„Pod tym względem wciąż jestem kantowski, mówiąc, że *Denken* («myśleć») nie wyczerpuje się w *Erkennen* («poznawać») i że mamy tutaj do czynienia z afilozoficznym sposobem myślenia i bycia. Jest to inny, nie filozoficzny sposób myślenia (i bycia) - sposób przekazywany przez proroków, scalający tradycję Mojżeszową oraz inne tradycje, sposób przejawiający się w «wypowiedzi» mędrców tego Wschodu, którego Hebrajczycy stanowią część”²⁰.

Ponieważ zło przyszło do człowieka z zewnątrz, w formie demonicznego pokuszenia, człowiek sam, ze swej natury, wedle Kanta, nie może być zły. Predyspozycja do dobra jest pierwotniejsza od zła, a to usprawiedliwia nadzieję na przezwyciężenie zła, wyjście z grzesznego stanu upadku moralnego. „Zatem człowiekowi, który przy grzesznym sercu ma jeszcze zawsze dobrą wolę, pozostawiono nadzieję powrotu do dobra, od którego się odwrócił”²¹. Nadzieja, która stymuluje do przemiany moralnej, wzbudzana jest w sercu człowieka nie przez racjonalne pouczenie, ale przez symboliczne obrazy religijne. Takim symbolicznym obrazem, którym Kant posługuje się dla ukazania walki między złem a dobrem w człowieku, kulturze i historii, jest obraz „hufca złego pryncypium”, przeciwstawiającego się ludowi Bożemu. Chociaż skłonność do zła i cnoty tkwią w człowieku, jednakże obrazowe przedstawienie ich jako zewnętrznych sił może pobudzić człowieka do zaangażowania w

²⁰ P. Ricoeur: *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga. Warszawa 2003, s. 213.

²¹ L. Kant: *Religia...*, s. 67.

moralną przemianę. Ta moralna przemiana wpisana jest także, jako istotny element, w szerszą całość narracyjnego przekazu symbolicznego i przemawia do serca człowieka w formie ewangelicznego obrazu „ponownego narodzenia”, „nowego stworzenia”. Świętym i moralnym wzorcem takiej rewolucyjnej *metanoi* jest personifikacja idei dobrego pryncypium w osobie Syna Bożego, Chrystusa. To „prawzór ludzkości” budzący wiarę, że człowiek może stać się „miły Bogu” naprawdę, jest bowiem w jego mocy, tak jak było to w mocy Bożego Syna, przyjmującego na siebie dolę człowieka, pokonać wszystkie przeszkody i pokusy²². Ideał moralnej przemiany połączony jest na planie religijnej symboliki z ideą zbawienia, co w wymiarze filozoficznej „krytyki praktycznego rozumu” oraz filozoficznej krytyki „religii w obrębie samego rozumu” oznacza nadzieję na spełnienie „moralnego celu ostatecznego”, tj. szczęśliwości, rozumianej jako nagroda za zasługi cnoty.

Religia. Religia i religijne obrazy symboliczne pełnią w życiu moralnym rolę pomocniczego środka, „wehikułu” - jak to Kant sam określa - dla cnoty. Męstwo ludzkiej cnoty wydaje się niewystarczające do tego, by dobre pryncypium panowało w człowieku nad jego skłonnościami do zła. Uznanie wagi pomocniczych środków w życiu moralnym człowieka jest motywem, który towarzyszył Kantowi w jego pismach etycznych, ale pojawił się już w końcowych partiach *Krytyki czystego rozumu*. W *Kanonach czystego rozumu* Kant wziął pod uwagę praktyczne interesy spekulatywnych skłonności rozumu do wykraczania poza dziedzinę czystego doświadczenia i tworzenia przedmiotów transcendentnych, idei czystego rozumu - Boga, wszechświata i duszy. Otóż przedmioty te w porządku działania są pożytecznymi ideami praktycznymi, warunkami i postulatami życia moralnego:

„Bez Boga więc i bez świata, teraz dla nas niewidzialnego, lecz spodziewanego, wspaniałe idee moralności są wprawdzie przedmiotami uznania (*des Beifalls*) i podziwu, lecz nie są bodźcami zamiaru i wykonania, nie wypełniają bowiem całego celu, który dla każdej istoty ro-

²²Tamże, s. 85-87.

zumnej jest naturalny, przez tenże czysty rozum określony *a priori* i konieczny²³.

Bóg i życie przyszłe przedstawiane są przez rozum jako ostateczne uzasadnienie wiary w spełnienie najwyższego dobra świata, którym jest „[...] szczęśliwość [występująca] w dokładnej proporcji z moralnością istot rozumnych, dzięki której są one jej godne [...]”²⁴. Idee nieśmiertelności duszy, wolności i Boga nie wskazują na fakty możliwego doświadczenia, są postulatami moralnymi praktycznego rozumu.

„Pierwszy wypływa z praktycznie koniecznego warunku przystosowania trwania [życia] do całkowitości spełnienia prawa moralnego - drugi z koniecznego założenia niezależności od świata zmysłów i zdolności zdeterminowania swej woli według prawa świata inteligibilnego, tj. wolności - trzeci z konieczności warunku [wymaganego] dla takiego świata inteligibilnego, by był najwyższym dobrem, [a spełnionego] przez założenie najwyższego samodzielnego dobra, tj. istnienia Boga”²⁵.

Postulaty te są ściśle związane ze sferą praktyczną, moralnością i rozumną wiarą moralną. Natomiast nie jest względem nich wymagana wiara czysto religijna. Wiara religijna i sama religia, choć nie są bezwzględными warunkami moralności, stanowią jednakże istotny dla jej zachowania i rozwoju czynnik wspomagający. Najwyższym dobrem jest bowiem moralna doskonałość nie samej jednostki, ale społeczeństwa. Dobro wspólne jest ideą całości, której realizacja nie leży w mocy pojedynczego człowieka, lecz wymaga zjednoczenia ludzi o dobrym usposobieniu w system²⁶. Idea społeczeństwa etycznego czy etyczno-obywatel-

²³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 555.

²⁴ Tamże, s. 556.

²⁵ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 213.

²⁶ Podkreślanie przez Kanta społecznego wymiaru moralności w *Religii* podważa do pewnego stopnia późniejszą krytykę Hegla, który zarzucał królewieckiemu filozofowi ograniczenie moralności do działań wyizolowanego autonomicznego indywiduum i niedostrzeganie wagi relacyjności, uznania ze strony innych podmiotów w procesie ustanawiania przez człowieka jego samoświadomości, wolności i moralności. Według Hegla, naturą ducha jest etyczność (*Sittlichkeit*), tj. wolność i moralność urzeczywistnione w strukturach społecznych i państwowych (zob. m.in. Z. Stawrowski: *Prawo naturalne a ład polityczny*. Kraków-Warszawa 2006, s. 307-431; S. Andersen: *Wprowadzenie do etyki*, tłum. L. Żylicz, R. Piotrowski. Warszawa 2003,

skiego, które miałyby w pełni i zgodnie realizować prawa cnoty, pojawia się jako przeciwwaga dla empirycznie stwierdzalnej wzajemnej deprawacji ludzi. Wzajemna deprawacja może zostać przewyższona przez wzajemne wspieranie się. Jest to obowiązek zbiorowy. Jedność całości jest możliwa do zrealizowania wyłącznie przy założeniu idei wyższej moralnej istoty, tj. Boga. „Nadanie początku moralnemu ludowi Bożemu jest więc dziełem, którego nie można oczekiwać od człowieka, lecz tylko od samego Boga”²⁷. Idea ludu Bożego w warunkach ludzkiej niedoskonałości może być zrealizowana wyłącznie w formie instytucjonalnej Kościoła. Chodzi o Kościół widzialny, który wskazuje na idealne, niewidzialne, nie stanowiące przedmiotu możliwego doświadczenia, Królestwo Boże²⁸. W Kościele widzialnym, powszechnym, praktykującym czystość moralnej pobudki, wolnej od „zabobonu i obłędu mistyki”, opartym na zasadzie wolności, prawdziwa cześć religijna nie powinna polegać na wielbieniu Boga w celu przypodobania się mu i w ten sposób zaskarżenia sobie zbawienia, lecz na dobrym trybie życia w zgodzie z prawem moralnym²⁹.

Zwycięstwo pryncypium dobra nad pryncypium zła, które ostatecznie przywróci źródłową predyspozycję do dobra w sercu człowieka, odnowienie czystości moralnego prawa, może nastąpić zatem wyłącznie przez wysiłek zbiorowy, wspomagany dodatkowo ideami i symbolami religijnymi. Wiara kościelna (*Kirchenglaube*) oparta na obrządkach jest środkiem służącym upowszechnianiu „czystej wiary rozumowej” (*Verunftglaube*), pielęgnującej moralne usposobienie. Dzięki wierze kościelnej realne staje się zjednoczenie ludzi w lud Boży na ziemi, który potrafi skutecznie przeciwstawić się zakusom sił zła, jego „hufców”. Obraz Kościoła walczącego jest jednak tylko fragmentem ewangelicznej opowieści, a jej równie istotnym elementem jest zwieńczenie całego dramatu, pociągające myśl człowieka, ożywiające w nim odwagę cnoty -

307-431; S. Andersen: *Wprowadzenie do etyki*, tłum. L. Żylicz, R. Piotrowski. Warszawa 2003, s. 148-149; K. Gučalska: *Miłość i cnota polityczna. Rodzina i kobieta w filozofii Hegla*. Kraków 2002, s. 37 i n.

²⁷ I. Kant: *Religia...*, s. 128.

²⁸ Tamże, s. 129.

²⁹ Tamże, s. 133.

to idea Kościoła triumfującego. Kościół triumfujący, symbolicznie zamykający historię świata, jest obrazem Królestwa Bożego spełniającego zbawienie w formie realizacji *summum bonum*, tj. szczęścia³⁰.

Hermeneutyka biblijna. Kant ukazał wagę *Pisma* i jego hermeneutyki dla ożywiania religii rozumowej i moralnej. *Pismo Święte* jest jedyną normą wiary kościelnej, historycznej, objawionej, z kolei jedyną właściwą podstawą wiary kościelnej jest „czysta wiara rozumowa”, a jej przekazicielami winni stać się uczeni w *Piśmie*. Hermeneutyka *Pisma* winna być uprawiana jako nieliteralna interpretacja wielkich obrazów symbolicznych i całościowych narracji symbolicznych. Według Kanta, literalne wyjaśnianie *Pisma* gubi jego głębokie moralne sensy, a nawet może im się przeciwstawiać³¹. Królewiecki filozof ustalił zasady hermeneutycznego komentarza *Biblii*. Są to: konieczność znajomości języka oryginału, szeroka wiedza historyczna, krytycyzm wobec przeszłości, jej obyczajów, polegający na konfrontacji przeszłości z aktualnością historyczną, trud właściwego (czytaj: moralnego) rozumienia, podejmowany dla dobra kościelnej wspólnoty, kreatywny wpływ interpretacji na samoświadomość (moralną) człowieka, powszechna wolność myślenia, zdolność poddania interpretacji pod osąd każdego człowieka, otwartość i wrażliwość na bardziej trafne poglądy³². Kreatywny, ingerujący w samowiedzę podmiotu, charakter rozumienia tekstu, eksponowanie roli aktualnego kontekstu historycznego w odniesieniu do przeszłości, symboliczne rozumienie przekazów - wszystko to wydaje się zapowiadać dokonania nie tylko romantycznej, ale także współczesnej hermeneutyki³³.

³⁰ Tamże, s. 166-167.

³¹ Tamże, s. 139.

³² Tamże, s. 140-144.

³³ Zob. m.in. K. Rosner: *Hermeneutyka jako krytyka kultury: Heidegger, Gadamer, Ricoeur*. Warszawa 1991; G. Durand: *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński. Warszawa 1986. W tym miejscu warto podkreślić, iż Kantowskie ujęcie symbolu w *Religii* bliższe wydaje się współczesnej hermeneutyce niż wychodzącej od Kanta filozofii form symbolicznych E. Cassirera. Chociaż Cassirer podkreślał równorzędność (homogeniczność symboliczną) wszystkich apriorycznych form symbolicznych, tj. mitu, języka, sztuki, nauki, jednakże w stosunku do mitów zakładał interpretację dystansującą z pozycji nauki, co zbliża jego symbolizm do oświeceniowej krytyki mitu. Współczesna hermeneutyka symboli i mitów wychodzi od zakwestionowania przekonania o istnieniu „czystego widza” i eksponuje wielką wagę zaangażowania podmiotu i

I chociaż Kant nadał symbolom i opowieściom biblijnym jednoznacznie moralny sens, co zdawałoby się zbliżać jego hermeneutykę do technik moralnej alegorii, jego rozumienie kategorii symbolu pozwala na umiejscowienie tej koncepcji w pobliżu egzystencjalnej hermeneutyki symbolu Paula Ricoeura.

Czym, w rozumieniu Kanta, jest symbol? W *Krytyce władzy sądzenia* filozof, chcąc pokazać, iż piękno jest symbolem etycznego dobra, zwrócił uwagę na wartość symbolicznych, tj. pośrednich, opartych na analogii, przedstawień unaoczniających. Potraktował te przedstawienia jako szczególny rodzaj poznania, którego podstawą nie jest, co prawda, zasada teoretycznego określenia, czym przedmiot jest sam w sobie, ale równie prawomocne dążenie do praktycznego określenia, czym jego idea może się stać dla człowieka w perspektywie jej celowego użycia. Analogia do dobra moralnego może uczynić piękno przedmiotem uniwersalnej aprobaty. Podobnie jest z ideą Boga - dla umysłu teoretycznego pozostaje ona przedmiotem niepoznawalnym, ale dla rozumu praktycznego ma kapitalne znaczenie jako postulat moralnego życia³⁴. W *Religii* filozof podkreślił, iż treścią, na którą wskazuje symbol, jest niepojęta dla umysłu tajemnica, która jednak uzyskuje zmysłowe zobrazowanie, mające istotny sens w wymiarze życia praktycznego³⁵.

Tajemnica symbolicznej treści wskazuje na jakąś niepojętą i pełną dostojeństwa świętość. Czy jest to świętość, która miała być „treścią rzeczą” symbolu w rozumieniu Paula Tillicha? Dla autora *Pytania o Nieuwarunkowane* symbole istnieją po to, by wyrażać ukryte warstwy rzeczywistości, które inaczej nie mogą zostać unaocznione. Reprezentując nieuchwytną wprost racjonalnie i empirycznie rzeczywistość „Świętego”, symbole nie mogą być traktowane jako zwykłe znaki konwencjonalne o jednoznacznej treści. Ich struktura jest złożona, a znaczenie

jego indywidualnych kontekstów egzystencjalnych i historycznych w proces rozumienia. Rozumienie ma charakter transformujący, co oznacza, iż lektura wydobywa nowe sensy zarówno z samych tekstów, jak i samowiedzy ich interpretatora, wpływając na jego świadomość i działanie. Piszę o tym szerzej w: *Między reliktem a archetypem. Krytyka rozumu mitologicznego*. Kraków 2006, s. 87 i n.

³⁴ I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1986, s. 300-302.

³⁵ I. Kant: *Religia...*, s. 83, 171

ujawniane jest poprzez analogię. Wiele wydaje się zbliżać tę interpretację istoty i funkcji symbolu do ujęcia kantowskiego. Mowa jest o tajemnicy świętości i o narzędziu analogii. Trzeba jednak pamiętać, iż dla Kanta świętość nie wskazywała, jak u Tillicha, na Boga, Nieuwarunkowany Transcendens, lecz na samą moralność. Ale moralność dla swojego ugruntowania wymaga założenia świętej podstawy Boga. Bóg w Kantowskiej filozofii religii i moralności zachowuje świętość i tajemniczość, święte i tajemnicze są bowiem jego istnienie, istota i działanie zbawcze. Kant niepojętość Boga nazwał „otchłanią tajemnicy” przekraczającą wszelkie pojęcia, ale podatną na symboliczne zobrazowanie, które ujawnia sensy praktyczne dla życia człowieka³⁶.

Ekspresyjna funkcja symboli religijnych, w rozumieniu Kanta, nie polega zatem na ujawnianiu tego, czym święte przedmioty mogłyby być same w sobie, w swej naturze. Jej rola spełnia się w impresyjnym oddziaływaniu na człowieka, skłanianiu go ku dobru, podjęciu trudu cnotliwego życia, moralnej przemiany. Jest to nowatorskie spojrzenie na funkcje symboli. Można tutaj, dla porównania, przywołać koncepcję symbolu Carla G. Junga, który wyeksponował ekspresyjną oraz impresyjną moc symboli, podkreślając ich dynamizm. Symbol (*Sinnbild*) jest zarówno obrazem (*Bild*), jak i znaczeniem (*Sinn*), mediatorem świadomości i nieświadomości, rozumu i wyobraźni, pobudza i oczarowuje świadomość człowieka, pociągając go do twórczych zachowań i zmian³⁸. W symbolicznych doświadczeniach ekspresja obrazów pociąga za sobą impresję, powodując głęboką przemianę osobowości człowieka, dynamiczny, syntetyzujący antytezy rozwój. Takie doświadczenie ze swej istoty jest hermeneutyczne, ekspozycja sensu symboli angażuje bowiem bezpośrednio podmiot, wpływając na jego kondycję. Oczywiście dynamiczne, impresyjne oddziaływanie symboli w psychologii analitycznej Junga, pobudzające wszystkie funkcje *psyche*, ma o wiele szerszy zasięg niż w koncepcji Kantowskiej, gdzie było ono ograniczone do

³⁶ P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz. Kraków 1994, s. 163.

³⁷ I. Kant, tamże, s. 176.

³⁸ C. G. Jung: *Man and His Symbols*. London 1964, s. 96; J. Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, tłum. S. Lawicki. Warszawa 1968, s. 126.

rozumu, mogło też pobudzać uczucia, chociaż pobudki uczuciowe, empiryczne i zmienne, nie mogły wyznaczać motywów dla woli. Tutaj impresyjna moc symboli religijnych, wskazująca na tajemnicę świętości Boga, poucza i pobudza człowieka do podejmowania trudu ludzkiej świętości, która polegać ma na czystości, czyli rozumności maksym postępowania. Pobudzając poprzez zmysłowe przedstawienia także emocje, symbol wskazuje jednakże na konieczność oczyszczenia decyzji i czynów z emocji: „[...] moralny charakter człowieka powinien zgadzać się ze świętością. Musi on zatem być oparty na usposobieniu wychodzącym od świętego pryncypium, które człowiek przyjmuje do swojej najwyższej maksymy; na zgodności powszechnej i czystej maksymy postępowania z prawem, z którego jak z zarodka powinno rozwijać się wszelkie dobro”³⁹. Tylko taka postawa świętości moralnej upoważnia człowieka do wiary w łaskę zbawienia, otrzymania nagrody za zasługi, dopełnienia cnoty szczęściem; „[...] słuszna droga nie prowadzi od łaski do cnoty, lecz raczej od cnoty do łaski”⁴⁰.

Kant dostrzegł także i wyeksponował totalizującą moc symboli, polegającą na jednoczeniu i obejmowaniu całości doświadczeń egzystencjalnych (moralnych) człowieka. Takie jednoczące i całościowe spojrzenie na problem zła polega na podjęciu i zobrazowaniu wszystkich istotnych kwestii związanych ze złem radykalnym, tj. jego źródeł, upadku człowieka, walki dobra ze złem w ludzkim sercu, moralnego odrodzenia, zadośćuczynienia za cnotę, dobra ostatecznego, łaski, szczęścia. Dlatego w rozumieniu Kanta nie pojedynczy symbol, lecz cała opowieść symboliczna może oddać w pełni dramatyzm ludzkiej egzystencji. Symboliczna historia oczywiście nie jest historią faktyczną, domaga się zatem translacji, przełożenia w procesie hermeneutycznego rozumienia. Symbolicznym zwieńczeniem historii świata i człowieka w *Piśmie* jest Apokalipsa:

„Takie przedstawienie dziejowego opowiadania, które samo nie jest historią, to piękny ideał epoki moralnej aż po jej kres, która to epoka zostaje przepowiedziana w wierze i utworzona przez wprowadzenie prawdziwej powszechnej religii. Jej kresu nie dostrzegamy w sposób

³⁹ I. Kant, tamże, s. 92.

⁴⁰ Tamże, s. 242.

empiryczny, lecz jedynie go wyglądamy, nieustannie posuwając się naprzód i zbliżając się do najwyższego dobra [...]. Zjawienie się antychrysta, chiliazm, zwiastowanie rychłego końca świata, w obliczu rozumu wszystko to może nabierać pozytywnego symbolicznego znaczenia, a koniec świata [...], przedstawiany jako nieprzewidywalne zdarzenie, bardzo dobrze wyraża konieczność bycia cały czas gotowym na jego przyjście. W istocie oznacza to [...], że zawsze uważamy się naprawdę za obywateli powołanych do Bożego (etycznego) Królestwa”⁴¹.

Zło radykalne w filozofii symbolu Paula Ricoeura. Lektura *Religii w obrębie samego rozumu* była niezwykle inspirująca dla Paula Ricoeura. Temat zła radykalnego podejmował on w swych pismach wielokrotnie, nie tylko w *La symbolique du mal* (1960), ale także w *Le Conflict des interpretations* (1969), między innymi pod postacią rozważań o grzechu pierworodnym, winie, karze, oskarżeniu⁴². Kantowskie rozumienie symbolu jako przedstawienia opartego na analogii było zacznym dla myśli nie tylko Ricoeura, ale także wielu innych współczesnych filozofów symbolu (można przywołać tutaj ponownie Paula Tillycha czy choćby takich autorów filozofii metafory, jak Hannah Arendt czy Hans Blumenberg⁴³). Wedle Ricoeura:

„[...] znaki symboliczne są nieprzejryste, ponieważ ich sens pierwotny, dosłowny, jawny wskazuje sam w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w jego obrębie. Nieprzejrystość ta stanowi o głębi symbolu, głębi - jak się okaże - nieprzebranej”⁴⁴.

Francuski hermeneuta przyznał, iż Kantowskie rozważania o złu radykalnym ujawniają coś więcej niż tylko napięcia wyznaczające istotę konfliktów moralnych. Kant, przyznając, iż „człowiek jest «przezna-

⁴¹ Tamże, s. 168.

⁴² P. Ricoeur: *Podług nadziei*, tłum. A. Tatarkiewicz i in. Warszawa 1991, s. 198-276.

⁴³ H. Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. „Archiv für Begriffsgeschichte”, Bd. 6, Bonn 1960, s. 7-142; tegoż: *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, w: M. Fuhrmann (hrsg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. „Poetik und Hermeneutik”, IV, München 1971, s. 11-66; H. Arendt: *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 2002.

⁴⁴ P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in. Warszawa 1985, s. 79.

czony» do dobra, a «skłonny» do zła”⁴⁵, w istocie ujawnił dramatyzm wielkości i ułomności ludzkiego losu: „Cała dola człowiecza staje pod znakiem trudu; być człowiekiem jest *trudem*, udręką, która ujawnia - w przejmującym skrócie mitu - jego upadek”⁴⁶.

„Przejmujący skrót mitu” to opowieść symboliczna, której syntetyzującą i totalizującą moc wyeksponował przed Ricoeurem Kant; wyraża ona w formie skondensowanej i narracyjnej całość perypetii doli i niedoli człowieka, przebiegających pomiędzy biegunami dobra i zła, winy i odkupienia. Według Ricoeura, mit to złożony symbol, który ujawnia jakiś fundamentalny kryzys egzystencjalny, scalając początek z końcem, Genezę z Apokalipsą. Impresyjne działanie symbolu uaktywnia zarówno pokłady „archeologii pamięci” (przeszłości jednostkowej i gatunkowej człowieka), jak i sensory eschatologiczne, zawarte w obietnicy. Przypomnienie - początek zła, wyrażony w symbolach zmazy, grzechu i winy - zostaje w ten sposób skonfrontowane z oczekiwaniem, antycypacją końca, zbawienia. Mity, będące narracyjnym opracowaniem prostych symboli pierwotnych, umożliwiają ujęcie sytuacji egzystencjalnej w formie odzwierciedlającej życie. „Mit świadczący o „kryzysie” jest też mitem mówiącym o „całości”: opowiadając, jak rzeczy się zaczęły i jak się skończyły, mit wtłacza doświadczenie ludzkie w pewną całość, której opowieść ta nadaje kierunek i sens. Wraz z przypomnieniem i oczekiwaniem mit stwarza rozumienie rzeczywistości ludzkiej”⁴⁷.

Próbując rozwiązać w formie dramatycznej to, co dla rozumu przedstawia się jako „skandal” i przed czym rozum się zamyka: dotkliwie kwestie chaosu, upadku, rozłamu człowieczej esencji (przeznaczenia do dobra) i egzystencji (skłonności do zła), „niewolnej woli” czy „odstępczej siły wolności”, symboliczne opowieści „dają do myślenia”, pobudzają do refleksji filozoficznej. Według Ricoeura, symbole są warunkiem filozoficznego rozumienia i opartej na nim „powtórnej wiary” - wiary hermeneutycznie przemienionej, wiary filozoficznej. Tak szczególna pozycja filozoficzna symbolu oparta jest na „zakładzie”, który Ricoeur za Kantem nazywa „transcendentalną dedukcją” symbolu. W

⁴⁵ P. Ricoeur: *Symbolika zła*, s. 238.

⁴⁶ Tamże, s. 233.

⁴⁷ Tamże, s. 9.

rozumieniu Kanta, dedukcja transcendentalna pozwala na uzasadnienie pojęcia poprzez wskazanie na jego zdolność do konstytuowania pewnej dziedziny przedmiotowej⁴⁸. Symbole, według Ricoeura, konstytuują w taki właśnie transcendentálny sposób ludzką rzeczywistość, służąc jako „detektory”, rozszyfrowujące, rozświetlające i porządkujące tę rzeczywistość⁴⁹. I chociaż w filozofii Kanta *sacrum* jest symbolem moralności, podczas gdy w filozofii Ricoeura relacja ta uległa odwróceniu, to znaczący symbole kryzysu moralnego wyrażają stosunek człowieka do *sacrum*, to jednak obie hermeneutyki symbolu, opisując dramatyzm kryzysów moralnych i religijnych, ujawniają istotowy dla ludzkiej kondycji wysiłek bycia w dialektyce wolności i zniewolenia, mocy i niemocy człowieka.

Summary

The aim of the article is to present in confrontation two significant philosophical reflections on so called “radical evil”, those of Kant and Ricoeur, the former deeply rooted in the Enlightenment’ discussion on rational morality and religion, the latter being led in open reference to Kantian philosophy of religion and unfolded in a broad horizon of contemporary hermeneutics of symbols. For Kant the radical evil meant human innate inclination for exceeding the moral law that is after all universal and intelligible and indispensable for human beings’ destination and dignity. Having stated that man originally was good but at the same time contaminated by arbitrary dispositions for evil, Kant admitted an inexplicability of this fundamental paradox for reason. However it gained a kind of explanation in the symbolic language of the Bible. Such an explanation belongs not to *Erkennen* but to *Denken*. Kant introduced a contemporary philosophical discussion on the nature of symbols and this is the place where Ricoeur meets his great predecessor. Paul Ricoeur used and improved Kantian remarks on the symbolic language and its validity for human self-realization and self-knowledge. Although in Kantian philosophy *sacrum* was a symbol of morality whereas in that of Ricoeur it is just inversely, i.e. the symbolism of moral crisis expresses man’s relations to *sacrum*, actually both these hermeneutic positions elicit an essential human intention for being that goes on within dialectical tension between freedom and bondage.

Key words: ethics, moral law, moral principle, religious symbols, rational religion, radical evil, hermeneutics, will, *sacrum*.

⁴⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Tom I, s. 185.

⁴⁹ P. Ricoeur, tamże, 335-337.

EWA WYRĘBSKA
Uniwersytet Łódzki

FILOZOFIA POLITYKI W MYŚLI KANTA

Wstęp. Nie ulega wątpliwości, że polityka wymaga pewnych teoretycznych ram, które ograniczałyby samowolę jej uprawiania. Kantowską propozycją w tym względzie jest republikanizm ugruntowany w wolności osoby, oraz na pryncypium reformy, rozumiany jako powszechny, ogarniający całą ludzkość stan obywatelski, który ma ustanowić wieczny pokój, a tym samym umożliwić rodzajowi ludzkiemu pełną realizację własnego potencjału. Aby ideę tę poznać i dogłębnie zrozumieć, konieczne jest usytuowanie jej w kontekście całego systemu królewieckiego filozofa, szczególnie zaś w jego teorii prawa i filozofii historii, jako normatywnego i empirycznego uzasadnienia idei wiecznego pokoju, który jest ostatecznym celem zarówno prawa, jak i natury. W niniejszej pracy stawiam sobie za zadanie wskazanie miejsca, jakie w systemie Kanta pełni filozofia polityki, a także nakreślenie głównych jej filarów, jakimi są filozofia prawa oraz historiozofia. Tym samym zamierzam przybliżyć mniej popularny aspekt Kantowskiej filozofii, w którym okazał się wizjonerem, o czym dobitnie świadczą przemiany końca XX w.

Koncepcja wiecznego pokoju nie była jedynie wyprowadzeniem ostatecznych wniosków z Kantowskiego myślenia w jednym z wielu obszarów życia. Armstrong podaje, za Vorlaenderem, że już w zapiskach Kanta z lat 1755-1756 można dopatrzeć się rozważań dotyczących owego najwyższego politycznego dobra¹. Jest to argument przeciw tezie, jakoby filozofia polityki stanowiła peryferia Kantowskiego systemu, podjęte przez starzejącego się już filozofa². Jeśli jego myśl polityczna stanowi o ostatecznym celu człowieka w wymiarze ziemskim, to przynajmniej w przedstawionym w *Krytyce czystego rozumu* podziale filozofii na trzy zasadnicze pytania, myśl owa znajduje w Kantowskim systemie swe fundamentalne miejsce, jako część odpowiedzi na dwa

¹ A. C. Armstrong: *Kant's Philosophy of Peace and War*. "The Journal of Philosophy", Vol. 28, No. 8. (Apr. 9, 1931), s. 197.

² Należy wspomnieć chociażby Schopenhauera, Cohena, Rittera, czy też szkołę marburską (por. np. O. Höffe: *Immanuel Kant*. Warszawa 2003, s.193).

ostatnie, to jest „*Co powinienem czynić?*” oraz „*Czego mogę się spodziewać?*” Tym samym filozofię polityki przedstawioną w *O porzekadłach*: *to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, *Do wiecznego pokoju* i innych pismach politycznych rozumieć można jako kulminację trwającej ponad 40 lat refleksji, będącej zwieńczeniem, nie zaś dobudówką Kantowskiego systemu.

System filozofii krytycznej a filozofia polityki. Jak już wspomnieliśmy, w *Krytyce czystego rozumu* Kant zawiera cały obszar filozofii w trzech pytaniach: „Co mogę wiedzieć?, Co powinienem czynić?, Czego mogę się spodziewać?”³ Wszelkie filozofowanie, lub inaczej, „interes rozumu (zarówno spekulatywnego jaki i praktycznego)”⁴ zawiera się w odpowiedziach, jakich rozum zdoła udzielić na te pytania, a przez to określić możliwe poznanie, powinność i przeznaczenie człowieka.

Pytanie pierwsze, o możliwości poznania, zostaje rozwiązane w *Krytyce czystego rozumu*. W każdym dotychczasowym systemie filozoficznym *theoria* poprzedza *praxis*⁵, dlatego również Kant swoje dzido rozpoczyna od rozważenia warunków, pod którymi dana jest nam rzeczywistość, badając możliwości zbudowania filozofii pierwszej. Warunki te zostają ustalone na mocy transcendentalnej⁶ krytyki, jakiej rozum poddaje swą władzę poznawczą. Pierwsza z Kantowskich krytyk jest jego dziełem najbardziej fundamentalnym, będącym źródłem, z którego Kant wyciągnął wnioski dla niemal wszystkich zagadnień filozoficznych. Ze względu na istotną dla nas filozofię polityczną, należy podkreślić kilka istotnych jej elementów - krytyka rozumu niesie bowiem ze sobą kluczowe wnioski dotyczące świata zjawisk, możliwości poznania całości rzeczywistości, a także ludzkiej wolności.

Tym, co jest nam dostępne jako rzeczywistość, jest świat zjawisk. Świat ten nie jest ani światem pozoru, istniejącym jedynie w naszym umyśle, ani też całością rzeczywistości, co będzie bardzo istotne z punktu widzenia filozofii praktycznej. Świat zjawisk musi być nam przedstawiony jako czasoprzestrzenny, bądź (w przypadku przeżyć wewnętrznych) co najmniej jako czasowy. Przestrzeń i czas to konieczne

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1986, t. II, s. 548 (A 805, B 833), w oryginale trzecie pytanie brzmi „Was darf ich hoffen?”, co bardziej adekwatnie oddaje sformułowanie „Na co wolno mi mieć nadzieję?”.

⁴ I. Kant: *Krytyka czystego...*, t. II, s. 548 (A 805, B 833).

⁵ W porządku systematycznym, nie zawsze genetycznym.

⁶ Pojęcia *philosophia transcendentalis* używam za: I. Kant: *Encyklopedia filozoficzna*. Kraków 2003, s. 105.

formy zmysłowości, dzięki którym dana nam jest rzeczywistość. Formy te są koniecznymi podmiotowymi warunkami jakiegokolwiek naoczności. Dany w tej naoczności materiał wrażeniowy jest przez intelekt wiązany i podciągany pod pojęcia, dzięki czemu możliwe jest doświadczenie. Ludzkie widzenie rzeczywistości zawsze musi być jednak podmiotowo uwarunkowane, co oznacza, że rzeczy niekoniecznie są takie, jak się nam jawią, ale tylko tak - to znaczy - tylko w zjawisku, mogą nam one być dane. Przedmiotowość uzyskanej przez nas wiedzy, jej konieczność i ogólność, a także intersubiektywność nie może zatem pochodzić z naoczności⁸. Doświadczenie konstytuowane jest przez aprioryczne elementy wszelkiego myślenia, przez tzw. kategorie intelektu, które wiążą materiał wrażeniowy w apodyktyczne sądy doświadczeniowe⁹. Poznawany przez skończoną istotę rozumną świat empiryczny charakteryzuje całkowite uwikłanie w zależność przyczynowo-skutkową, co odzwierciedlone jest w koniecznych i ogólnych naukach ścisłych, opisujących empirię językiem matematyki. Świat ten jest całkowicie zdeterminowany, zaś adekwatność naszego poznania, tj. odniesienie myśli do przedmiotu zagwarantowana jest nam przez fakt, że zarówno wiązanie materiału wrażeniowego, jak i wydawanie sądu o przedmiocie, oparte jest na tych samych zasadach¹⁰. Krytyka możliwości poznawczych podmiotu nasuwa również inny wniosek: świat zjawisk to jedyna rzeczywistość dostępna naszemu teoretycznemu poznaniu, ale nie stanowi rzeczywistości absolutnej, rzeczywistości ogarniającej całość, a zatem również świat w ogóle, duszę ludzką i byt nieuwarunkowany. Wprawdzie nie mamy dostępu do rzeczy samych, ale ich pojęcie jest co najmniej niesprzeczne. Dzięki temu możemy również niesprzecznie pomyśleć sobie wolność, która, choć niemożliwa w zdeterminowanym świecie zjawisk, w dostępnym jedynie myśli świecie inteligibilnym staje się realna¹¹. Wolność zaś jest warunkiem wystarczającym i koniecznym dla ufundowania filozofii praktycznej¹².

Krytyka czystego rozumu prowadzi więc do trzech istotnych stwierdzeń: (1) dotychczas uprawiana metafizyka (*theoria*) jest nieuprawniona jako nauka, ponieważ (2) nasze poznanie odnosi się jedynie do świata

⁷ Tenże: *Prolegomena*. Kraków 2005, s. 36-3.

⁸ Tenże: *Krytyka czystego...*, t.I, s. 59-60 (A 1, B 2).

⁹ Por. Tenże.- *Prolegomena*, s. 53-61.

¹⁰ Tzw. "przewrót kopemikański", por. tenże: *Krytyka czystego...*, t.I, s. 30-31 (B XVI).

¹¹ Tenże: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1957, s.93-97., tenże, *Krytyka czystego...*, t.I, s. 42 (B XXX).

¹² Tenże.- *Krytyka czystego...*, t.I, s. 38 (B XXV), 41-43 (B XXVIII-XXXI).

zjawisk, który nie jest jednak całością rzeczywistości. Idee duszy. Boga są niesprzeczne, a dzięki stwierdzeniu niepoznawalności ich obiektów w zdeterminowanym świecie natury, zostają one wykluczone spod panowania jej koniecznych praw - tym samym (3) możliwa staje się wolność.

Moment udowodnienia realności wolności, która może cechować istotę ludzką, jest punktem, który stanowi przejście od *teorii* do *praxis*, a więc do odpowiedzi na pytanie o ludzką powinność. Jeśli bowiem możliwa jest wolność, człowiek zdolny jest do działania z obowiązku, a więc kierując się tylko przedstawieniem prawa. Prawo moralne, będące immanentne każdej istocie rozumnej, jest przez nią rozpoznawane jako nieodparte. Przedstawienie owego prawa musi zakładać zdolność do działania podług owego przedstawienia, które to działanie, ze względu na podleganie również światu empirycznemu, jest uznawane za obowiązek. Pojęcie obowiązku możliwe jest tylko dzięki wolności, która, będąc warunkiem koniecznym istnienia prawa moralnego, tylko tak może być rozpoznana przez jej podmiot¹³.

Jak więc możliwe jest rozpoznanie obowiązków? Wola ludzka, działająca w świecie empirycznym według praw natury, zaś w świecie inteligibilnym będąca przyczyną z wolności, działa podług maksym, które są subiektywnymi powodami czynności w postaci praktycznych praw¹⁴. Maksymy te są zasadami, które wyznaczają kierunek działania zmierzającego do określonego celu. Mają charakter subiektywny, ponieważ ich treść jest zorientowana jedynie na pewien cel i może być sprzeczna z prawem rozumu. W rzeczywistości empirycznej skończona istota rozumna działa zawsze podług maksym, które jednak może poddawać próbie zgodności z imperatywami, to znaczy z zasadami obiektywnymi. Imperatyw jest taką zasadą, która, będąc nakazem rozumu, przynusza wolę. Wszystkie imperatywy, będąc obiektywne, wyrażają powinność, określając stosunek prawa rozumu do woli¹⁵. Jako obiektywne zasady realizacji celów nakazują pewne postępowanie albo kategorycznie, albo jedynie hipotetycznie. Imperatywy hipotetyczne¹⁶ nie

¹³ Jak zostało wykazane w *Krytyce czystego rozumu*, wolność nie może być dana w zjawisku, dlatego też jej ratio cognoscendi stanowi prawo moralne (zob. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 2004, s. 5, 49-52).

¹⁴ I. Kant: *Krytyka czystego...* t. U, s. 555 (B 840); *Krytyka praktycznego...*, s. 31-34.

¹⁵ Tenże: *Uzasadnienie...*, s. 39.

¹⁶ Wszystkie imperatywy hipotetyczne, zarówno problematyczne jak również asertoryczne, można nazwać imperatywami technicznymi, to znaczy zręcznościowymi. Hipotetyczność oznaczać ma tu bowiem ich zrelatywizowanie do pewnego celu, nie mając nic wspólnego z naukową

będą tu szerzej omawiane, ponieważ ze względu na ich zrelatywizowanie do pewnego zewnętrznego wobec podmiotu celu podlegają ocenie najwyżej co do swej trafności, nigdy zaś co do wartości moralnej. Ta bowiem jest domeną prawa moralnego, którego nakaz jest bezwzględny i nie posiada celu poza sobą.

Imperatyw kategoryczny, nakazujący bezwzględnie, nie dotyczy materii czynu, ani żadnego zewnętrznego wobec podmiotu celu, lecz formy subiektywnej zasady woli (maksymy), z której dany czyn wynika. Jest on tym samym imperatywem moralności¹⁷. W przeciwieństwie do pozostałych imperatywów, które, jako obiektywne zasady zależne zawsze od pewnego celu, nigdy nie są konieczne imperatyw kategoryczny, nakazujący bezwzględnie, ma postać prawa¹⁸, które jest najwyższym pryncypium czystego praktycznego rozumu. Jego formuła podstawowa jest następująca: „postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”¹⁹. Imperatyw ten nakazuje weryfikację subiektywnych zasad woli z możliwością ekstrapolacji dopuszczalności danego czynu na cały rodzaj ludzki i przyjmuje on trojaką postać ze względu na formę, materię (cel) i zupełność prawa moralnego, którego jest zasadą²⁰.

W ten sposób sformułowane prawo moralne wskazuje na obowiązek, który ma być źródłem działania woli. Postępowanie z obowiązku zakłada działanie z czystego poszanowania praktycznego prawa, z wyłączeniem wszelkiej materii czynu²¹. Działanie bowiem może przybrać postać zgodnego z obowiązkiem, choć nie wypływać z obowiązku. Wewnętrzna pobudka czynu nie może wprawdzie zostać ostatecznie rozpoznana przez podmiot, ponieważ nie należy do empirii, ale tylko ona stanowi o jego moralnej wartości²². Zewnętrzny charakter czynu, jego zgodność z prawem, stanowi zaś o jego legalności. W tym rozróżnieniu istotne jest uchwycenie wspólnego źródła filozofii praktycznej wraz z jej naczelnym pryncypium (imperatywem), które, ze względu na wewnętrzny bądź zewnętrzny aspekt *praxis*, stanowi podstawę zarówno nauki cnoty (moralności), jak i prawa (legalności). Naszkicowane powy-

hipotezą. Z tej często mylącej terminologii wycofuje się Kant w *Pierwszym wprowadzeniu do krytyki władzy sądownia* (por. tenże: *Pisma teleologiczne*. Toruń, 2000, s. 49).

¹⁷ Tamże.

¹⁸ O charakterze moralnym, nie zaś jurydycznym.

¹⁹ Tenże: *Krytyka praktycznego...*, s. 53.

²⁰ Por. tenże: *Uzasadnienie...*, s. 51-77.

²¹ Tamże: s. 21.

²² Tamże: s. 30.

żej pryncypium całej filozofii praktycznej staje się Kantowską odpowiedzią na drugie z pytań, jakie stawia on filozofii. Praktyczny rozum zostaje przez niego zbadany w swojej władzy konstruowania maksym woli działającej z wolności²³. Z tej refleksji rodzi się zarówno nauka o moralności, jak również nauka o prawie, będąca jej częścią.

Trzecie pytanie, jakie Kant stawia przed filozofią brzmi: „Czego wolno mi się spodziewać?”. Tutaj odpowiedź filozofa nie jest jednoznaczna, a właściwie zostaje potraktowana inaczej w każdym z dotychczas omówionych obszarów filozofii. W czysto teoretycznym poznaniu natury patrzenie z perspektywy teleologii rodzi wątpliwości. Z perspektywy podmiotu celowość jest bowiem tylko funkcją rozumienia świata, więc w obszarze obiektywnej wiedzy nie można o niej mówić w sposób prawomocny²⁴. Teleologiczne poznanie natury jest więc zawsze poznaniem "jak gdyby" - niejednoznacznym i nie mającym znamion konieczności i ogólności. Dopiero w połączeniu z *praxis* rodzi się Kantowska filozofia historii, która, choć nie może być wiedzą pewną, rości sobie prawo do wydawania sądów dotyczących losów ludzkości²⁵.

W dziedzinie filozofii praktycznej odpowiedź na trzecie pytanie rozpada się na subiektywny i obiektywny wymiar. Wymiar subiektywny i wewnętrzny wobec podmiotu opisuje Kantowska filozofia religii. To, co w użyciu teoretycznym rozum uznał za puste, choć niesprzeczne pojęcie, rozum praktyczny musi uznać za swój postulat. Tak więc zarówno nieśmiertelność duszy jak i istnienie Boga są koniecznymi postulatami rozumu praktycznego²⁶. Postulaty te wypływają bezpośrednio z moralności, która jest prawem rozumu, i przyjmują ponadto, że dwie różne, a często przeciwstawne idee, jakimi są moralność i szczęśliwość, muszą zbiegać się w jakimś punkcie, który nie może mieć charakteru doczesnego (na co wskazuje choćby obserwacja rzeczywistości). Aby jednak dobre pryncypium (moralność) mogło rzeczywiście być realizowane w istotach rozumnych, potrzebna jest moralna wspólnota celów samych w sobie. Państwo celów, jako ukonstytuowana podług praw moralności wspólnota istot rozumnych nie może jednak stać się wspólnotą państwową, ze względu na wewnętrzny charakter prawa moralnego, jak również ze względu na swój Najwyższy Cel, który wykracza poza gra-

²³ Tenże: *Krytyka praktycznego...*, s. 25-28.

²⁴ I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Warszawa, 2004, s. 311.

²⁵ Tegoż: *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, w: tegoż: *Rozprawy z filozofii historii*. Kęty 2005, s. 99-102.

²⁶ Por. tenże: *Krytyka praktycznego...*, s. 197-212.

nice doczesności²⁷. Wspólnota taka realizowana jest więc w formie Kościoła, który opiera się na owej religii rozumu i ogarnia wszystkie historyczne wyznania stając się „Królestwem Bożym na Ziemi”²⁸.

W materii prawa, czyli obiektywnego i zewnętrznego wymiaru filozofii praktycznej najwyższe dobro rozpatrywane jest w wymiarze doczesnym. Jest nim wieczny pokój zaistniały dzięki zniesieniu stanu wojny między jednostkami i państwami poprzez wprowadzenie stanu prawnego, który to proces stara się opisać Kantowska idea powszechnej historii. Właśnie na pograniczu tych dwu dziedzin - filozofii prawa i filozofii historii ufundowana jest kantowska filozofia polityki.

Rozważając Kantowskie rozstrzygnięcia w obszarze trzech kluczowych pytań całej filozofii²⁹, chcieliśmy odnaleźć miejsce samej idei filozofii polityki. Wieczny pokój jako idea polityczna, nie zaś historiozoficzna czy też prawna, ma zatem umocowanie w dwu kluczowych obszarach: obszarze powinności, jako postulat filozofii prawa, oraz w zastosowaniu idei celowości do porządku empirycznego, jako idea historiozofii. Nie może być ona jednak sprowadzona tylko do jednego z owych obszarów. Każdorazowe zrównanie porządku normatywnego i empirycznego filozofii Kanta musi bowiem ujawnić sprzeczności w jego myśli, które to postępowanie nasuwa skojarzenia z dogmatykami wikłającymi się w kosmologiczne antynomie³⁰. Aby zatem móc w sposób oddający sprawiedliwość zamysłowi filozofa ująć dziedzinę, która dla Arystotelesa była nauką o dobru najwyższym, przyjrzyjmy się osobno obu kluczowym aspektom.

Kanta filozofia prawa. Normatywny aspekt polityki. Filozofia polityki musi czerpać z filozofii prawa, jako że jej centralne pojęcia takie jak „republika” czy „pokój” są jednocześnie w istotnym sensie poję-

²⁷ Wątpliwe jest chociażby, jak można byłoby rozsądzać wyniki między jednostkami spory na mocy takiego prawa, nie mając przecież wglądu w rzeczywiste pobudki woli, który to wgląd w świecie empirycznym jest niemożliwy.

²⁸ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków 2007, s. 127-182.

²⁹ W aspekcie światowym, nie zaś szkolnym.

³⁰ Por. G. Beck; *Immanuel Kant's Theory of Rights*. „Ratio Juris”, Vol. 19, No. 4, 2006, s. 371-401, gdzie autor, dokonując zrównania dwu porządków poprzez analizę *Metafizyki moralności* z jednej strony, zaś *Idei powszechnej historii* i innych pism historiozoficznych z drugiej, konkluduje, jakoby Kantowskie rozstrzygnięcia w dziedzinie prawa (wbrew literalnemu odczytaniu *Metafizycznych podstaw nauki prawa*) niewiele różniły się od rozwiązań Fichtego czy Hegla. Inny przykład to niedostateczne podkreślenie normatywnego aspektu polityki i sprowadzenie tym samym filozofii politycznej do historiozofii w pracy T. Kupsia: *Historiozofia Immanuela Kanta jako moralna teleologia*, w: Immanuel Kant, *Rozprawy...*, s. 7-28.

ciami prawnymi, które filozofia polityki implementuje jako normy³¹. Ostateczną zaś konsekwencją idei prawa jest wspólnota narodów jako republika światowa³². To dowodzi nierozzerwalnego związku między ideą ostatecznego celu polityki a teorią prawa, rozwiniętą przez Kanta w *Metafizyce moralności*. Aby jednak wystarczająco uzasadnić samo pojęcie prawa, należy powrócić do wspólnego źródła prawa i cnoty, a także wynikającego z nich obowiązku. Z punktu widzenia widocznego dla innych skutku czynów odniesionych do obowiązków, mogą one mieć charakter wewnętrzny lub zewnętrzny. Dla prawa istotny jest jedynie zewnętrzny charakter obowiązków, nie uwzględniający motywów mogących kierować postępowaniem. Prawo, jeśli nie jest jedynie zbiorem arbitralnie stanowionych norm jurydycznych³⁴, ma swe nieodzowne aprioryczne podstawy, które są wspólne z moralnością, jednak w przeciwieństwie do niej ma ono wymiar jedynie zewnętrzny. Mając swe źródło w wolności każdej osoby, prawo reguluje stosunek jednej arbitralnej woli do innej woli arbitralnej, odnośnie do możliwości uzgodnienia ich celów i zamiarów podług „powszechnego prawa³⁵ wolności”³⁶. Stosunek tych osób ma charakter zewnętrzny i powszechny, zaś prawo określa normę wiążącą ich postępowanie. Dlatego też, według Kantowskiej definicji, zgodne z prawem jest każde działanie, które (lub którego maksyma) sprawia, że wolność woli każdego może współistnieć z wolnością wszystkich innych podług pewnej ogólnej normy³⁷, co oznacza, że w naczelnym pryncypium wszelkiego prawa zawiera się wolność jednostki jako osoby i powszechność prawa, które umożliwia realizację tej wolności we wspólnocie osób. Prawo, definiowane jako zewnętrzny nakaz mający charakter powszechny, nie uwzględnia wewnętrznych

³¹ Th. Kater: *Politik, Recht, Geschichte: Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*. Würzburg 1999, s. 18-19.

³² G. Geismann: *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*. „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd 37, Meisenheim am Glan, s. 377.

³³ I. Kant: *Metafizyka...*, s. 44.

³⁴ Tamże, s. 39-40.

³⁵ „prawa” - chodzi tutaj o prawo w rozumieniu „uprawnienia” (*lat. ius*), nie zaś normy stanowionej (*lat. lex*).

³⁶ Tamże, s. 41, por. Th. Kater, dz. cyt., s. 107-110; W. Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt/Main 1993, s. 182-184.

³⁷ Tamże, formuła ta różni się od wymienionej dwa zdania wcześniej o tyle, że do pojęcia prawa wprowadza powszechność będącą istotną cechą stanu prawnego, gdzie prawo nie może mieć charakteru indywidualnych ustaleń między dwiema tylko stronami, ale musi opierać się na zasadach obejmujących wszystkich.

motywów działania, a tym samym nie staje się wewnętrznym obowiązkiem. Z tego względu prawo wiąże się z upoważnieniem do stosowania przymusu dla egzekwowania go, zaś przymus ten jest wzajemnym wpływem, jakie osoby mogą na siebie wywierać nie naruszając wolności, a więc w granicach prawa. Prawo i sankcja przymusu muszą być nierozłączne, jako że przy braku pewności co do zaistnienia wewnętrznej pobudki dla czynu, musi zostać zapewniona owa pobudka zewnętrzna³⁸.

W *Metafizyce moralności* Kant dzieli prawa na naturalne, opierające się na pryncypiach *a priori*, oraz pozytywne, stanowione mocą woli prawodawcy. Jedynym prawem naturalnym³⁹, które przysługuje człowiekowi bez potrzeby stanowienia jest wolność, i stanowi ona bezwzględne pryncypium, podług którego można dowodzić prawowitości czynu lub normy stanowionej. Z pojęcia wolności wywieść zaś można jeszcze równość polegającą na tym, że nikt nie może nałożyć na człowieka zobowiązań większych niż te, które on na mocy wzajemności mógłby nałożyć na owego prawodawcę, jak również status człowieka nieposzlakowanego (domniemanie niewinności)⁴⁰. Wszelkie inne prawa poza tymi mają charakter nabyty⁴¹. Jeśli osoby pozostające we wzajemnych relacjach nie są jednocześnie częściami pewnego ustanowionego sposobu współistnienia jednostek nazywanego ustrojem (*Verfassung*), to znajdują się one w stanie naturalnym, a prawo regulujące ich relacje jest prawem prywatnym, dotyczącym stosunków własności, polegającym na sposobie rozgraniczenia na „moje” i „twoje”⁴². Prawo prywatne, nie mające do dyspozycji autorytetu instancji rozjemczej, może dotyczyć jedynie możliwości własności inteligibilnej pewnych obiektów, która gruntuje relację posiadania również wtedy, gdy dany obiekt nie znajduje się w naszych rękach. Prawo prywatne ma wprawdzie powstrzymać jednostki od stosowania przemocy, jednak rzeczywiste zabezpieczenie stosunków własności możliwe jest tylko przy zaprowadzeniu sprawiedliwości rozjemczej opartej na ustroju. Tym sa-

³⁸ I. Kant: *Metafizyka...*, s. 44, będzie to miało szczególne znaczenie w kontekście prawa publicznego, gdzie norma stanowiona bez sankcji przymusu nie jest w stanie wprowadzić skutecznego ustroju prawnego.

³⁹ Por. przyp. 36.

⁴⁰ Tamże, s.52.; tenże: *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. W. Galewicz. Kęty 2006, s. 50.

⁴¹ W. Kersting: dz. cyt., s. 205-210.

⁴² Tj. prawa w odniesieniu do własności zewnętrznej, jako takiej (por. I. Kant: *Metafizyczne...*).

mym z prawa prywatnego wypływa postulat prawa publicznego, nie zawierającego wprowadzie nowych obowiązków, lecz konstytuującego zasady współistnienia jednostek we wspólnocie. Stan ten, który ustanawia stosunki sprawiedliwości, nazywany jest obywatelskim.⁴³

Prawo publiczne jest różne od prywatnego ze względu na obecność sankcji będącej przymusem wypełnienia nakazu, którego gwarantem jest ustrój regulujący stosunki władzy i podlegania. Stan prawny, który konstytuuje się mocą owego ustroju dotyczyć może różnych osób, to jest podmiotów prawa, które znajdują się w jego obrębie. Prawo państwowe reguluje stosunki podmiotów jako wolnych członków społeczności tworzących jedno państwo. W aspekcie relacji między państwami jako osobami prawnymi stan prawny reguluje prawo międzynarodowe. Jeśli zaś chodzi o wszelkie podmioty prawne z racji zamieszkiwania powierzchni Ziemi, ich relacje przynależenia do wspólnego uniwersalnego państwa ludzi reguluje prawo kosmopolityczne. Prawo państwowe, międzynarodowe i kosmopolityczne to trzy płaszczyzny wszelkiego publicznego prawa, które są konieczne ze względu na jego materię i stanowią o jego skuteczności⁴⁴.

Prawo państwowe, aby mogło być zgodne z najwyższym pryncypium wolności jednostki, to znaczy z prawem naturalnym, opierać się musi na takim ustroju, w którym powszechność prawa, a więc i jego sankcji, wypływała z woli powszechnie prawodawczej wszystkich osób prawnych. Jedyny taki ustrój, który pozostaje w zgodzie z owymi warunkami, jest ustrojem republikańskim i opiera się na umowie pierwotnej wszystkich obywateli, łączących się pod panowaniem prawa⁴⁵. Umowa ta ma charakter idealny, niekoniecznie zaś stanowi historyczny proces konstytucji państwa⁴⁶. Idea umowy pierwotnej wyraża zgodność podstaw państwa z pryncypiami prawa i stanowić może wzorzec dla konstytucji nowych państw. W państwach istniejących umowa ta musi móc zostać pomyślana jako niesprzeczna, aby ustrój można było uznać za wypływający z idei prawa. Z drugiej jednak strony, raz zawarta umowa stanowiąca o stanie prawnym (a więc zaistniały stan prawny) jest źródłem przymusu postępowania zgodnie z nakazem prawa, niezależnym od żadnej partykularnej woli jednostki, która jest w państwie poddanym. To znaczy, że nawet ustrój, którego podstawa niezgodna jest z ideą umowy pierwotnej, poprzez stanowienie norm wywiera na jednostkę

⁴³ I. Kant: *Metafizyka...*, s. 147-150.

⁴⁴ Tamże, s. 151-152; tegoż: *Do wiecznego pokoju*, w. tegoż: *Rozprawy...*, s. 170.

⁴⁵ Tamże, s. 171; tenże: *Metafizyka...*, s. 154.

⁴⁶ Tamże, s. 162.

przymus, który jest prawomocny. Kant wyklucza legalność sprzeciwu poddanych wobec istniejącej władzy, argumentując, że dopuszczalność takiego sprzeciwu przeczy samej idei władzy, której zwierzchność musi mieć charakter bezwzględny⁴⁷.

Powszechna, zjednoczona wola wszystkich, tworząca państwo poprzez umowę pierwotną, zrzeka się tym samym na jego korzyść wszelkiej wolności zewnętrznej, którą jednak każdy odzyskuje z powrotem stając się obywatelem państwa. Każde państwo zawiera w sobie ideę owej powszechnej zjednoczonej woli wszystkich, z której wypływa trojakiemu rodzaju władza. Jest to więc władza zwierzchnia - ustawodawcza, wykonawcza rządzącego (zgodnie z ustawą), i sądownicza (przyznającą każdemu, co zgodnie z ustawą mu się należy). Porządek ten wypływa z trzech zasad rozumu praktycznego, gdzie z (1) rozpoznanej przez rozum normy wypływa (2) nakaz procedury zgodnej z prawem, a jako wniosek (3) otrzymuje się orzeczenie o słuszności danego postępowania⁴⁸.

Władza ustawodawcza, aby była zgodna z pryncypium wolności, należeć musi do ogółu obywateli, wśród których każdy decyduje o wszystkich, a wszyscy decydują o każdym. Członkowie owej normodawczej społeczności, będąc obywatelami posiadają trzy nieodłączne atrybuty, którymi są: wolność, która jest wolnością w granicach prawa, ograniczającego jednostkę tylko takimi normami, które istnieją za jej rozumnym przyzwoleniem; równość, która odznacza się tym, że w obrębie pewnego ludu nikt nie posiada innego zwierzchnika nad tego, którego sam mocą swojej woli zobowiązał do tej funkcji, w zasadzie równości obywatelskiej zawarta jest bowiem idea przedstawicielstwa władzy w ustroju republikańskim; oraz samodzielność obywatela, który swą egzystencję zawdzięczać może jedynie własnemu wysiłkowi, tym samym może on być jedynym, który stanowi o przysługujących mu prawach. Trzeci z atrybutów obywatelskich zakorzeniony jest w przekonaniu, że obywatelska godność prawodawcy musi być oparta o pewną dojrzałość, wyrażającą się w niezależności i aktywności zawodowej. Kant ogranicza więc owym warunkiem prawo głosu do obywateli samodzielnych ekonomicznie, jakkolwiek wolność i równość przysługuje każdemu z nich, argumentując, że pasywna postawa pewnej części społeczeństwa wyklucza prawomocność ich aktywnego życia obywatelskiego⁴⁹.

⁴⁷ Tamże, s. 162-168.

⁴⁸ Tamże, s. 154.

⁴⁹ Tamże, s. 156.

Państwo jest więc ugruntowane w prawach, dla których przyzwolenie mogłaby dać wspólnota ludzi wolnych i równych⁵⁰.

Trzy władze państwowe muszą wzajemnie się uzupełniać tworząc razem pełny ustrój państwowy. Tak ustanowione państwo ma formę republiki, która nie może być jeszcze ostatecznym celem teorii prawa, ponieważ prawo państwowe musi zostać uzupełnione przez prawo międzynarodowe i kosmopolityczne. Dopiero tak zbudowany system stanowi podstawę do przejścia ze stanu natury w stan prawny⁵¹.

Prawo międzynarodowe dotyczy stanu natury, jaki, analogicznie do istniejącego przed ukonstytuowaniem się państwa stanu wojny wszystkich ludzi ze wszystkimi w obrębie pewnego ludu, jest stosunkiem wzajemnej wrogości i bezprawia między poszczególnymi państwami. Państwa są tu postrzegane jako osoby prawne, w których relacjach brakuje instancji sprawiedliwości. Taką sprawiedliwość zapewnić mógłby jedynie stan prawny, gwarantujący międzynarodowy pokój⁵².

Kant w *Metafizyce moralności* w dwojaki sposób opisuje ten szczebel teorii prawa, jakim są prawne regulacje między państwami. Pierwszą część stanowi prawo wojenne⁵³, które jest właściwie prawem w stanie naturalnym, a więc nie posiadającym sankcji instancji sprawiedliwości, podobnie jak prawo prywatne w stanie natury między jednostkami, i nie będzie tu szerzej omawiane, ponieważ tak rozumiane prawo międzynarodowe nie jest jeszcze rzeczywistym stanem prawnym. Może nim być dopiero całkowite wyeliminowanie wojny, które wymaga ustanowienia pewnych struktur mających gwarantować pokój.

Właściwe prawo międzynarodowe opiera się na wprowadzeniu pewnego stanu prawnego, który ustanawia pokój poprzez istnienie skutecznych norm. W pismach Kanta międzynarodowy stan prawny przedstawiony jest jako republika światowa, związek państw, albo też światowy kongres państw. Również w obrębie tego prawa konieczne jest przyjęcie założeń republikanizmu, a więc oparcie się, po pierwsze, na wolności państw jako osób prawnych; po drugie, na ich równości w podleganiu

⁵⁰ Th. Kater, dz. cyt., s. 128. Istotne jest tutaj wprowadzenie trybu warunkowego „mogłiby dać przyzwolenie”. Idea republikanizmu nie zakłada w sposób automatyczny rzeczywistego uczestnictwa w stanowieniu praw, to znaczy, że wystarczy aby mogłyby one być pomyślane jako stanowione przez wolę powszechną obywateli, której wyrazicielem jest jeden prawodawca - na przykład monarcha oświecony.

⁵¹ Tamże, s. 129-133; I. Kant: *Do wiecznego...*, w: tegoż: *Rozprawy...*, s. 171.

⁵² Th. Kater, dz. cyt., s. 131-132.

⁵³ Prawo wojenne stanowi o trzech aspektach stanu natury: prawie do wojny, prawie w czasie wojny, i prawie po wojnie (por. I. Kant: *Metafizyka...*, s. 197- 200).

prawodawstwu; po trzecie na tym, aby każde państwo było w równym stopniu prawodawcą dla owego prawa, a tym samym, aby nie mogła istnieć żadna norma prawna, na którą nie mogłoby ono wyrazić swojej zgody⁵⁴.

Republika światowa jest ostatecznym postulatem rozumu praktycznego, jako że ta postać państwa najpełniej odpowiada pryncypiom republikanizmu, również w obrębie międzynarodowego stanu natury. Kant ostatecznie jednak odrzuca taką wersję ze względu na inny charakter narodów jako osób prawnych, oraz możliwe negatywne skutki, do jakich taka konstrukcja mogłaby doprowadzić⁵⁵. Odrzucając więc możliwość sankcji przymusu, którą na narody mogłoby wywierać państwo światowe, Kant postuluje utworzenie związku narodów. Związek taki, w postaci idealnej, powinien składać się z państw republikańskich, które w sposób wolny ustanawiają ustrój federacyjny. W teorii prawa Kant postuluje jednakże jedynie instrument pokojowego rozstrzygania sporów, to jest przymierze państw, które pielęgnowane jest przez stały kongres narodów, mający regulować wzajemne stosunki. Z punktu widzenia *Metafizyki moralności*, która problem pokoju rozważa w aspekcie prawnym, nie zaś politycznym, prawo narodów jest przede wszystkim międzynarodowym prawem publicznym, które, poprzez wprowadzenie norm, w naturalny stan wojny może na drodze pokojowej rozstrzygać o „moim” i „twoim” na płaszczyźnie międzynarodowej⁵⁶.

Prawo kosmopolityczne, jako ostatnia płaszczyzna prawa publicznego, ustanawiać ma stan prawny między ludźmi przynależącymi do pewnych ludów a obcymi wobec nich państwami. Idea pokoju jest dla Kanta w obrębie tej płaszczyzny traktowana nie jako etyczny postulat, ale prawo, które powinny respektować ludy z racji zamieszkiwania powierzchni Ziemi⁵⁷. Rozumiane jako prawo obywatelstwa światowego, nakazuje ono gwarancję swobody poruszania się wszystkich po po-

⁵⁴ Tamże, s. 379.

⁵⁵ M. Lutz-Bahman: *Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Idee einer Weltrepublik*, w: ders., James Bohmann [Hrsg.]: *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt/Main, 1996, s. 43. Kwestia Kantowskiego rozstrzygnięcia co do tego, czy idea republiki światowej powinna ustąpić miejsca kongresowi państw, oraz czy jej odrzucenie rzeczywiście jest podyktowane jedynie względami praktycznymi, czy też ma uzasadnienie w szczególnym charakterze państw jako osób prawnych, była szeroko dyskutowana przez filozofów i politologów (por. Ch. Horn: *Philosophische Argumente für einen Weltstaat*. „Algemeine Zeitschrift für Philosophie“ Vol 21., 3, 1996, s. 229-251).

⁵⁵ Th. Kater, dz. cyt., s. 131.

⁵⁷ I. Kant: *Metafizyka...*, s. 205.

wierzchni globu z jednej strony, z drugiej zaś poszanowanie własności i prawa do terytorium dla każdego, również zacofanego cywilizacyjnie ludu. Jest to więc nakaz unormowania transnarodowego ruchu osób w postaci pewnego, powszechnego reżimu uprawnień, a także bezwzględny zakaz kolonializmu i imperializmu, które to praktyki są bezprawiem wyrządzanym ludom pod pozorem zaprowadzania ładu. Istnienie owego prawa konieczne jest ze względu na brak odniesienia jednostki do obcego państwa (którego nie jest członem) na dwu dotychczasowych płaszczyznach, jak również ze względu na konieczność ustanowienia norm zobowiązujących państwa wobec ludów, z którymi, z różnych względów, nie nawiązały stosunków na szczeblu prawa międzynarodowego. Aby stan prawny mógł zaistnieć w pełni, a więc również być trwały i prowadzić do pokoju, konieczne jest objęcie porządkiem prawnym wszystkich możliwych relacji, jakie zachodzą między ludźmi w sferze publicznej.

Filozofia prawa Immanuela Kanta spotkała się bardzo wcześnie z krytyką (głównie za sprawą pism Schopenhauera⁵⁸), a tym samym dopiero w XX wieku doczekała się odpowiedniego przyjęcia i interpretacji⁵⁹. Mimo że w wielu pojęciach Kant wpisuje się w tradycję refleksji nad prawem ciągnącą się od czasów Justyniana, a ponowioną przez Locke'a, Hobbesa, Rousseau i Pufendorfa, jednak jego teoria prawa zawiera w sobie istotne innowacje. Kant odwrócił dotychczasowy porządek genetyczny prawa prywatnego i publicznego dowodząc, że już w stanie natury istnieją przesłanki dla uznania własności, zaś prawo publiczne rodzi się w sposób naturalny z prawa prywatnego, który potrzebuje zabezpieczenia dla istniejących już stosunków własności⁶⁰. Jego nauka prawa oparta jest o fundament wspólny z etyką, jakim jest pojęcie wolności i obowiązku, zaś prowadzić ma do wiecznego pokoju, owego najwyższego politycznego dobra, jako realizacji idei prawa w historii⁶¹. Aby zrozumieć filozofię polityki, należy więc rozważyć również Kanta rozumienie filozofii historii.

Kanta filozofia historii. Idea celowości w świecie empirycznym. Z apriorycznych przesłanek nie sposób udowodnić, że kiedyś rzeczywiście państwa, jako suwerenne twory, gotowe będą oddać swe uprawnienia gwołi wolności uniwersalnej tak, aby międzynarodowy stan wojny stał

⁵⁸ Zob. A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, t.I. Warszawa 1994, s. 508.

⁵⁹ Więcej odniesień do krytyki Kantowskiej filozofii prawa por. O. Höffe, dz. cyt., s. 193-196.

⁶⁰ G.-W. Küsters: *Kants Rechtsphilosophie*. Darmstadt 1988, s. 47-58.

⁶¹ I. Kant: *Metafizyka...*, s. 209.

się kosmopolitycznym stanem obywatelskim⁶². Jednak taka perspektywa zostaje otworzona poprzez ideę filozofii historii, mającej funkcję wydawania sądów dotyczących przyszłości. Idea powszechnej historii ma być dla Kanta sposobem patrzenia na dzieje ludzkości, który to sposób posiada pewną nić przewodnią. Jest nią opisywanie historii jako „realizacji planu przyrody, mającego na celu doskonałe, obywatelskie zjednoczenie całego ludzkiego rodzaju”⁶³. Tak rozumiana filozofia historii wymaga określenia, w jakim znaczeniu można mówić o teleologii natury, jaką funkcję historiozofia przypisuje naturze ze względu na najwyższe dobro ludzkości, oraz jaką rolę odgrywa ona dla ugruntowania filozofii polityki jako implementacji idei pokoju.

Teleologia jako nauka o celach zostaje przez Kanta poddana badaniu w *Krytyce władzy sądenia*, trzeciej z jego *Krytyk*, która traktuje o władzy sądenia (*reflexive Urteilstkraft*), będącej dla niego „władzą myślenia o czymś, co szczegółowe, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne”⁶⁴. Kant jednoznacznie odrzuca Arystotelesowe rozumienie celowości jako wewnętrznej zasady całości rzeczywistości, która prowadzi do idei Najwyższej Istoty jako ostatecznej przyczyny celowej świata. Nauka o celach w filozofii praktycznej zostaje natomiast przywrócona na mocy praktycznego użycia rozumu, poprzez celowe połączenie idei prawa moralnego z ideą Boga i nieśmiertelności. Celowość zostaje jednak użyta również w obszarze empirii, choć w zupełnie innym sensie, jako pewne subiektywne⁶⁵ pryncypium refleksyjnej władzy sądenia⁶⁶. Owa celowość może mieć charakter wewnętrzny lub zewnętrzny, jako warunek możliwości ujęcia wielorakości (*Mannigfaltigkeit*) natury w pewien porządek. Na mocy *Krytyki władzy sądenia* możliwe jest rozpatrywanie celowości jako pewnej cechy budowy organicznej substancji żyjących. Wzajemne współoddziaływanie i współkreowanie przez narządy całości, jaką jest istota żywa, nie jest możliwe

⁶² G. Geisman, dz. cyt., s. 387.

⁶³ I. Kant: *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w: tegoż: *Rozprawy...*, s. 41-43.

⁶⁴ Tenże: *Krytyka władzy...*, 2004, s. 24, cyt. za O. Höffe, dz. cyt., s. 245.

⁶⁵ Subiektywność oznacza tutaj podmiotowość tego pojęcia, a więc jego istnienie jest warunkiem podmiotu, a nie rzeczywistości. Tak rozumiana subiektywność nie ma odznacza się ani przypadkowością, ani dowolnością. Subiektywna cecha poznania jest cechą konieczną i niezależną od samowoli podmiotu, zaś jej podmiotowy charakter oznacza że odnosi się do poznającego nie zaś do poznania jako takiego.

⁶⁶ Th. Mertens: *Zweckmässigkeit der Natur und politische Philosophie bei Kant*. „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd 49, 1995, s. 225.

do zrozumienia jedynie na mocy praw mechanicznych. Dlatego, na potrzeby biologii, konieczne jest przyjęcie idei wewnętrznej celowości organizmów tworzących świat natury. Dopuszczając celowość wewnętrzną pewnych obiektów, Kant negował istnienie celowości zewnętrznej tj. całości rzeczywistości jako pewnej siły, która dąży do realizacji swego ostatecznego celu⁶⁷. Aby bowiem móc przyjąć celowość zewnętrzną konieczne byłoby określenie pewnego celu ostatecznego, który nie odsyłałby do żadnego innego celu, a taka istota (Bóg) nie może zostać pomyślana jako należąca do świata empirii, co zostało już wykazane w *Krytyce czystego rozumu*. Jak więc możliwy jest świat jako pewna celowa całość, przez filozofię historii traktowany jako przybliżający się do realizacji idei wiecznego pokoju? Celowość przyrody jako pewnego rodzaju systemu celów musi móc zostać pomyślana jako pewna regulatywna idea przyrodoznawstwa, które rozważa obecne w całości natury uorganizowanie. Jest ona pewnym uzupełnieniem badania zewnętrznych zjawisk przyrodniczych, które jednak nie może stanowić podstawy sądów o naukowej ścisłości.

Konieczne zostaje jeszcze określenie, do jakiego celu, jako celu ostatecznego, wolno odnieść cały ten system przyrody. Jako cel końcowy⁶⁸ uznany zostaje człowiek, którego porządek natury kieruje ku wejściu na coraz to wyższe stopnie kultury, i który też, jako jedyny, jest istotą myślącą w sposób celowy, a także zdolną do bycia przyczyną celową swych czynów. Kant w krytyce refleksyjnej władzy sądenia określa również, jak można mówić o celu ostatecznym natury. Cel taki nie może należeć do porządku przyrody, ponieważ w tej nie sposób odnaleźć niczego, co nie podlegałoby zasadzie wzajemnego warunkowania się. Natura podlega zasadzie przyczyny i skutku zarówno w sferze zewnętrznej, jak i wewnętrznej, również w człowieku, o tyle, o ile przynależy on do porządku przyrody. Jeśli jednak rozważyć człowieka jako istotę wyposażoną w nadzmysłową władzę wolności, a więc któremu przynależy prawo bycia nieuwarunkowaną przyczyną swej aktywności, to samo istnienie takiej istoty (zdolnej do moralności) jest już najwyższym i ostatecznym celem⁶⁹. Człowiek jest więc celem natury, o ile jest on celem samym w sobie⁷⁰.

⁶⁷ Tamże, s. 225-227.

⁶⁸ Kant rozróżnia cel końcowy (*letzter Zweck*) i ostateczny (*Endzweck*). Ten pierwszy jest celem, który jako jedyny nie jest zarazem środkiem ku innemu celowi, drugi zaś jest ostatecznym i bezwarunkowym celem przyrody w ogóle (por. tegoż: *Krytyka władzy...*, s. 416).

⁶⁹ Tamże, s. 414-431.

⁷⁰ Th. Kater, dz. cyt., s. 164.

W ten sposób celowość przyrody, jako pewna funkcja rozumienia świata (tj. refleksyjnej władzy sądzenia), prowadzi do określenia człowieka będącego podmiotem moralnym jako celu ostatecznego. Natura może więc pod pewnym względem wskazywać na moralność jako swój cel, a tym samym historia może być przedstawiana jako stopniowe realizowanie się w czasie rozumnej idei moralności. To, w jaki sposób natura prowadzi ludzkość ku doskonałemu zjednoczeniu, przedstawia Kant w piśmie *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, a następnie przywołuje w politycznym projekcie pokojowym *Do wiecznego pokoju*. Człowiek ujęty jest jako gatunek diametralnie różny od wszelkich istot żywych, którego cel realizuje się w powszechnej historii. Rozwój jest więc opisywany z perspektywy ludzkości jako takiej, nie zaś indywiduum, które zawsze znajduje się jedynie na pewnym etapie owego procesu. Głównym narzędziem, jakim posługuje się natura, aby spowodować moralny rozwój, jest antagonizm. To właśnie spreczne skłonności człowieka, które, z jednej strony, predysponują go do życia w społeczności, z drugiej zaś skłaniają do izolacji, oraz nieuchronnie występujące starcia, do których dochodzi we wzajemnym współżyciu ludzi, stymulują moralny rozwój, który z początku objawia się poprzez coraz wyższy stopień kultury, która jest dla Kanta krzewieniem społecznych wartości człowieka⁷¹.

Największym zadaniem, przed którym stoi natura wymuszająca poprzez swoje mechanizmy ciągły postęp ludzkości ku realizacji swego celu, jest zbudowanie społeczeństwa obywatelskiego, które zostanie ujęte w karby przez państwo prawa. Jest to jedyna możliwa realizacja idei wolności w obrębie społeczności, która łączy się z powszechnym antagonizmem jej członków poprzez takie wytyczenie granic owej wolności, aby wszyscy mogli się nią cieszyć bez uszczerbku. Taka organizacja życia społeczności w sposób nieuchronny łączy się z przymusem, jaki państwo w ustroju obywatelskim wykorzystuje do zagwarantowania owej wolności. Wytworzenie takiej formy życia pospólnego jest dla ludzkości konieczne, aby mogła ona w pełni rozwinąć wszelkie swe talenty, dlatego też jest naturalnym celem. Do celu owego natomiast przymusza człowieka zagrożenie, jakie ludzie pozostający w stanie bez-

⁷¹ Chodzi o *Gwarancję wiecznego pokoju*. Filozofia historii, oprócz tych dwu pism, przywoływana jest przez Kanta również w wielu innych miejscach, por. *Czym jest oświecenie* (1784); *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce* (1793); *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (1786); *O użytku zasad teleologicznych w filozofii* (1788); *Wznowione pytanie: czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu co lepsze?* (1798) i inne.

⁷² I. Kant: *Idea...*, w: tegoż: *Rozprawy...*, s. 34-35.

prawia stanowią dla siebie wzajemnie. Uorganizowanie ludzkości, jakie występuje w społeczeństwie obywatelskim, sprzyja rozwojowi kultury i nauki, które wydobywają z rodzaju ludzkiego to, co najlepsze⁷³.

Kantowską filozofię historii, stanowiącą pewne wyobrażenie o przyszłości ludzkiego gatunku na Ziemi, który ma zmierzać ku coraz to doskonalszej formie współbycia, należy jednoznacznie oddzielić od teodycei, która miałaby tłumaczyć istnienie w świecie moralnego i fizycznego zła, pewną rozumną ideą odwołującą się do szczególnej celowości, jaką posługuje się Najwyższa Mądrość. Daremność teoretycznej eksplikacji obecnych w naturze zjawisk wykazał Kant w *O daremności wszelkich filozoficznych prób teodycei*. Historiozofia nie może pouczyć nas ze ścisłą pewnością o konieczności realizacji naszych własnych postulatów, jak również wskazać Boga jako autora założonego w naturze planu dziejów ludzkości. Teodycea, odrzucona przez Kanta w teoretycznym użyciu rozumu, może zawierać w sobie pewne postulaty jedynie na gruncie użycia praktycznego, co oznacza że, z jednej strony, nie jest i nie może być dla nas żadnym poznaniem, z drugiej zaś, że ma ona charakter jednostkowy, wewnętrzny wobec danego podmiotu moralnego, a tym samym nie odnosi się do całości dziejów, lecz charakteryzuje wewnętrzny, moralny (w odróżnieniu od zewnętrznego, legalnego) aspekt ludzkich uczynków⁷⁴.

Filozofia historii, która historię ludzkości przedstawia jako urzeczywistnianie pewnego ukrytego w przyrodzie planu realizacji przez człowieka wszystkich drzemających w nim predyspozycji, nie ma zamiaru zastąpić empirycznego opisu dziejów, ani też wyprzeć rozpracowywania historii właściwej, w całym jej bogactwie. Jest ona raczej próbą zbadania, czy doświadczenie pozwala choć trochę odkryć taki bieg ludzkich dziejów, który przybliży ludzkość do realizacji idei rozumności. Celowość założona w naturze ma przy tym dostarczyć pewnej nici przewodniej, która, z jednej strony, może być pomocna przy wytłumaczeniu zagmatwania, które charakteryzuje ludzką historię, z drugiej zaś, otwierać pocieszający wgląd na przyszłość⁷⁵. Takie jednak prorokowanie przyszłości nie może abstrahować od tych, którzy tworzą ową historię. Tym samym postęp człowieka na drodze praworządności wymaga współ-

⁷³ Tamże, s. 35-36.

⁷⁴ I. Kant: *O daremności wszelkich filozoficznych prób teodycei*, w: tegoż: *Rozprawy...*, s. 111-115.

⁷⁵ Tenże: *Idea...*, w: tegoż: *Rozprawy...*, s. 40-43.

tworzenia przez niego owego stanu⁶. Rezultatem owej aktywności jest wzrastające przybliżanie się ludzkości do ideału zewnętrznej legalności, która wyrażać się ma w poszanowaniu prawa, zaniku przemocy, rozwoju dobroczynności oraz ogólnej zgodności czynów ludzkich z obowiązkiem,⁷⁷ do której to przemiany nakłonić mają tragiczne skutki obecnego chaosu. Aby więc ludzkość mogła zbliżyć się do tego co lepsze, konieczna jest świadoma działalność człowieka ustanawiającego stosunki prawne. Taką właśnie działalnością jest polityka. Filozofia polityki ufundowana jest zatem na styku normatywnej teorii prawa i refleksyjnej koncepcji filozofii dziejów.

Kant jako filozof polityki. Rozważenie dwu aspektów stanowiących podstawę filozofii polityki miało na celu ukazanie ideału leżącego u podstaw działań politycznych, jak również pewnego (w Kantowskim rozumieniu nienaukowego) uzasadnienia i uwiarygodnienia możliwości urzeczywistnienia się owego ideału. Nie oznacza to jednak, jakoby normatywny i empiryczny aspekt życia publicznego ludzkości zamieszkującej świat miał zostać rozumiany w duchu Hegłowskiej filozofii dziejów, czy też w oderwaniu od pryncypium zewnętrznej wolności jednostek⁷⁸.

Kantowska filozofia polityki jest republikanizmem⁷⁹ opartym na pryncypium reformy. Polityka stoi, według Kanta, przed dwoma zadaniami: po pierwsze, musi ona utrzymać istniejący porządek, po drugie zaś, ma przemieniać istniejący porządek w taki sposób, aby możliwe stało się urzeczywistnienie prawa⁸⁰. Pojęcie reformy implikuje bowiem, z jednej strony zachowanie, z drugiej zaś kształtowanie, co oznacza, że reforma dokonuje się w ramach tego systemu prawnego, który jest dany, ale gwoi pewnej jego zmiany. Zmiana ta nie może być niezgodna z prawem, wymuszona lub przyspieszona, czy też dokonać się w formie skoku. Reforma ma być transformacją państwa w rzeczywiste państwo prawa. Probierzem słuszności owego prawa jest dla prawodawcy wcześniej podana formuła legalności, tj. prawodawca nie może nałożyć na lud takiego prawa, którego sam lud nie mógłby na siebie nałożyć⁸¹, co odwołuje się do idei umowy pierwotnej jako podstawy dla wszelkiego

⁷⁵ Tenże: *Wznowione pytanie: Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu co lepsze?*, w: tenże: *Rozprawy...*, s. 209.

⁷⁷ Tamże, s. 219.

⁷⁸ G. Beck, dz. cyt.

⁷⁹ To znaczy ustrojem, który w najpełniejszy sposób realizuje wolność jednostek.

⁸⁰ Th. Kater, dz. cyt., s. 77.

⁸¹ Tamże, s. 85.

przystającego do uprawnień normodawstwa⁸². Reforma odnosi się do rozumienia państwa jako instytucji egzekucji prawa, możliwej tylko dzięki rozdzieleniu władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, a więc wskazuje na republikę jako swój ostateczny cel. „Obywatelski reformizm”⁸³ jako forma polityki jest połączeniem tych właśnie pojęć, reformy i republiki, które składają się na istotę politycznej aktywności. Jako materię polityki przedstawiamy sobie idealny porządek prawny we wszystkich trzech płaszczyznach publicznego prawa, który zdolny jest zaprowadzić na ziemi wieczny pokój, który to, jako najwyższe polityczne dobro, umożliwia końcowemu i ostatecznemu celowi Natury - istocie ludzkiej - pełną realizację jego potencjału.

Staraliśmy się wykazać, że filozofia polityki, oparta na filozofii prawa i historiozofii oraz pryncypium reformy, jest istotnym i wysoce skonceptualizowanym obszarem myśli Immanuela Kanta. Jak dowiodło rosnące zainteresowanie tymże ze strony wielu dwudziestowiecznych myślicieli z zakresu polityki, głos filozofa w sprawach publicznych okazał się wizjonerski⁸⁴, co przynagla do tym uważniejszego studiowania jego myśli.

Summary

The paper *Philosophy of Politics in Kant's thought* investigates the position of political philosophy in the perspective of the whole philosophical system of the philosopher from Königsberg. The first part illustrates the way, in which political philosophy can be understood in the context of three major philosophical questions, posed by Kant in *The Critique of Pure Reason*, which express the aims of philosophizing *in sensu cosmopolitico*. The second part of the paper investigates and summarizes the Kantian philosophy of rights, expressed mainly in the *Metaphysics of Morals*. The author refers to the overall formula of right, the relations between private and public right, as well as the three levels of the latter. The third part of the paper aims to shed light upon the particular teleology, which can be found in the Kantian philosophy of history. It explains why and how a human being can be considered as the goal of the Nature as well as what can we expect in the area of human relationships. The final part draws final conclusions from the former two areas, while trying to define Kantian political philosophy in connection to its exclusive principle - the principle of reform. The contribution of a philosopher in the area of public affairs is claimed to be of great importance and congenial intuition with reference to our times.

⁸² I. Kant: *Do wiecznego...*, w: tegoż: *Rozprawy...*, s. 171.

⁸³ H. Schmidt: *Durch Reform zu Republik und Frieden? Zur politischen Philosophie Immanuel Kants*. „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“ Vol. 71, s. 297-317, Wiesbaden 1985, s. 310.

⁸⁴ Por. np. E. E. Easley: *The War over Perpetual Peace*. New York 2004, s. 5-6.

STANISŁAW HANUSZEWICZ
Uniwersytet Zielonogórski

KANTOWSKA OBRONA TEIZMU NATURALISTYCZNEGO

Ale [...] co w takim razie począć z dowodami na istnienie Boga, których, jak wiadomo istnieje dokładnie pięć? [...] Żaden z tych dowodów nie ma najmniejszej wartości [...] Brawo! Pan dokładnie powtórzył pogląd nieokiełznanego staruszka Immanuela w tej materii. Ale zabawne, że stary najpierw doszczętnie rozprawił się z wszystkimi pięcioma dowodami, a następnie, jak gdyby szydząc z samego siebie, przeprowadził własny, szósty dowód¹.

Tytuł artykułu może brzmieć nieco zaskakująco, bowiem w swej krytyce dowodów teistycznych Immanuel Kant wykazuje niemożność rozstrzygnięcia dylematu między teizmem a ateizmem za pomocą naturalnych władz poznawczych. Nie opowiada się też po stronie nadnaturalizmu. Ale co ciekawe, mimo swej własnej krytyki dowodów teistycznych, szuka racjonalnego i zarazem naturalistycznego uzasadnienia teizmu. To zaś wydaje się, na pierwszy rzut oka, niekonsekwencją myśliciela z Królewca. Racje przemawiające za takim posunięciem Kanta przedstawimy pod koniec artykułu, przypominając wpierw przeprowadzoną przez niego krytykę dowodów teistycznych.

Kant uważał, iż możliwe są tylko trzy sposoby dowodzenia istnienia Boga za pomocą rozumu spekulatywnego. Pierwszy i drugi (kosmologiczny i fizyko-teologiczny) biorą swój początek z doświadczenia zmysłowego postrzeganego świata - są to dowody *a posteriori*. Trzeci ze sposobów (ontologiczny), opiera się wyłącznie na samych pojęciach,

¹ M. Bułhakow: *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska i W. Dąbrowski. Warszawa 2001, s. 17.

abstrahując od wszelkiego doświadczenia - jest to dowód *a priori*. Właśnie od tego filozof rozpoczyna swą krytykę.

Jądro dowodu ontologicznego sformułowanego przez św. Anzelma z Canterbury (Aosty) jest następujące. Bóg jest bytem, od którego nic doskonalszego nie można pomyśleć. Przekonanie, iż Bóg istnieje tylko w naszym umyśle (jest bytem jedynie pomyślanym), a nie w rzeczywistości transcendentnej wobec umysłu, prowadziłoby do wniosku, że nie jest On najdoskonalszym wyobrażalnym bytem, jako że doskonalej jest istnieć realnie, niż jedynie w umyśle. Innymi słowy, jak utrzymuje św. Anzelm, ktokolwiek akceptuje to pojęcie Boga i zarazem przeczy Jego istnieniu, ten sam sobie przeczy, skoro zaprzeczać istnieniu Boga to tyle, co odrzucać Jego określenie jako najdoskonalszego bytu wyobrażalnego, a zatem istniejącego.

W wieku XVII dowód ten przeformułowuje Kartezjusz. Jego definicja Boga, jak pisze John Hick: różni się od definicji anzelmiańskiej. Zamiast o „czymś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” Kartezjusz mówi o „najdoskonalszym bycie” (*im être souverainement parfait*)².

Zdaniem Hicka: podstawowy wkład [Kartezjusza] do analizy argumentu polegał na zwróceniu uwagi na dotychczas ukryte założenie, że istnienie jest cechą, atrybutem lub orzecznikiem, tak, że jest możliwe postawienie pytania, czy dane *x* posiada czy nie posiada danego atrybutu. Kartezjusz twierdzi *explicite*, że „istnienie jest doskonałością”, tzn. pożądanym atrybutem, który doskonalej jest mieć niż go nie posiadać, i streszcza swój argument [:] „koniecznie muszę przyjąć, iż Bóg istnieje, skoro przyjąłem, że posiada on wszelkie doskonałości, gdyż istnienie jest jedną z nich”³.

Właśnie w tym miejscu, zdaniem Kanta, kryje się błąd dowodu ontologicznego: nie w idei Boga, którą Kant akceptuje, lecz w założeniu, jakoby istnienie było doskonałością, czyli pozytywną i pożądaną własnością. Aby wykazać błędność takiego myślenia, filozof analizuje znaczenie słowa Jest”. Uważa on, że Jest”, rozumiane jako istnienie, pełni wprawdzie rolę orzecznika gramatycznego (logicznego), ale nie jest

² J. Hick: *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. Miłowit Kuniński. Kraków 1994, s. 144.

³ Tamże, s. 144-145.

„orzeczeniem realnym”: „tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie uznaniem w istnieniu (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie”⁴.

Należy jednak zapytać, jakie konotacje wiąże Kant z pojęciem „orzeczenia realnego”. Otfried Höffe uważa, iż: „«Realny» nie oznacza [...] u Kanta, tak jak dziś, «rzeczywisty»; stąd też orzeczenie, które nie jest realne, nie jest *bynajmniej* jedynie pozornym orzeczeniem. Zgodnie z tablicą kategorii «realność» jest kategorią jakości i oznacza treściowość, to, czym jest rzecz. Jeśli zatem w argumencie ontologicznym Bóg definiowany jest jako istota najdoskonalsza i najrealniejsza, to oznacza to wtenczas, że nie brakuje jej pozytywnej treści, żadnej pożądanej własności. To wyobrażenie Boga jest słuszne, powiada Kant; tyle tylko, że istnienie nie jest określeniem możliwej własności. Stwierdzenie mówiące o istnieniu niczego nie dorzuca do treści Boga”⁵.

Zatem nie jest tak, iż Bóg, oprócz takich własności jak: wszechmoc, wszechwiedza itp. posiada jeszcze własność jaką stanowi istnienie. Przeciwnie, w stwierdzeniu mówiącym o istnieniu zakłada się ostatecznie ukształtowane pojęcie Boga i twierdzi się, że przedmiot o wspomnianych własnościach faktycznie istnieje. Błędności dowodu ontologicznego dopatruje się więc Kant w tym, że próbuje się w nim dowieść, iż sąd: „Bóg istnieje” jest analitycznie prawdziwy, podczas gdy, zdaniem Kanta, sąd nie może być zarazem egzystencjalny w treści i analitycznie prawdziwy, albowiem, jak twierdzi Kant, każde zdanie egzystencjalne jest syntetyczne.

W pytaniu o istnienie Boga chodzi nam o istnienie rzeczywiste, nie będące jedynie pomyślanym, zatem odpowiedzi nie możemy udzielić, jak w przypadku przedmiotów matematycznych, za pomocą konstrukcji w czystej naoczności. Na istnienie przedmiotów transcendentnych wobec podmiotu poznającego wskazują spostrzeżenia zmysłowe bądź wyrowadzane ze spostrzeżeń wnioski. Dowód ontologiczny formułowany na gruncie czystego myślenia, nie dysponuje interesującym nas kryterium istnienia, dlatego nie może dowieść istnienia Boga. Dodajmy jeszcze, że w dowodzie tym - zdaniem Kanta - porządek możliwości (bytu

⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957, t. 2, s. 339.

⁵ O. Höffe: *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 157.

możliwego) mylnie utożsamia się z porządkiem realności (bytu realnie istniejącego).

W drugim dowodzie poddanym krytyce przez Kanta (kosmologicznym) wychodzi się od tego, iż w ogóle coś istnieje w czasie i w przestrzeni. Uważając ten fakt za przypadkowy (przygodny), poszukuje się jego podstawy. Podstawa ta musi posiadać charakter samowytłumaczającej się, a więc w żaden sposób nieuwarunkowanej, praprzyczyny, będącej racją dostateczną i kresem całego ciągu podporządkowanych sobie i przypadkowych przyczyn. Jest to pierwszy krok tego dowodu, który ma wykazać, iż taka praprzyczyna jest bezwzględnie konieczna - w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy pełnego wyjaśnienia i nie moglibyśmy, tego co przypadkowe, dostatecznie uzasadnić w jego faktycznym istnieniu. Drugi krok w tych rozważaniach polega na tym, iż z pojęcia istoty bezwzględnie koniecznej wnosi się o istnieniu desygnatu pojęcia istoty najrealniejszej, a więc z konieczności istniejącej, gdyż jedynie ona, zdaniem zwolenników tego dowodu (w ujęciu Kanta), spełnia warunki bezwzględnej konieczności. Oba kroki dowodu kosmologicznego zawierają, według Kanta: „całe gniazdo uroszczeń dialektycznych, które krytyka transcendentalka może łatwo odkryć i zburzyć”⁶.

Co do początkowego kroku, zarzuty Kanta są następujące. Zasada, by z czegoś przypadkowego wnioskować o przyczynie, ma znaczenie i sens jedynie w świecie zmysłowym, a posługiwanie się kategorią przyczynowości w odniesieniu do przedmiotów, które nie są dane w spostrzeżeniu, jest niedopuszczalne i błędne. Po drugie, nieuwarunkowana konieczność potrzebna nam jako podłoże wszelkich rzeczy wikła rozum w następującą rozterkę: istota bezwzględnie konieczna, która jako ostateczne podłoże wszelkich rzeczy, jest „od wieczności po wieczność”, zadaje sobie bowiem jeszcze pytanie: „lecz skąd jestem ja sam?”. W ten sposób otwiera się możliwość stawiania dalszych pytań, a kosmologiczne wyobrażenie Boga nie udziela definitywnej odpowiedzi względem wszelkiego stawiania pytań, nie rozpoznaje ostatecznego podłoża wszelkich rzeczy. Rozum dąży do zakończenia stawiania pytań, a jednak nie może dotrzeć do ostatecznego kresu.

⁶ I. Kant: dz. cyt., t. 2, s. 350.

Krytyka drugiego kroku dowodu polega na zarzucie, iż podobnie, jak w dowodzie ontologicznym, wnioskuje się tu z samych pojęć. Ponadto, jak dowodzi Kant, pojęcia te są równozakresowe, tak iż można odwrócić drugi krok dowodu kosmologicznego, a wówczas: „samo pojęcie istoty najrealniejszej musi wieść ze sobą jej absolutną konieczność, co głosić dowód ontologiczny [...]”.

W ten sposób dowód kosmologiczny podpada pod tę samą krytykę, co dowód ontologiczny, stwarzając jedynie złudzenie zupełnie nowego dowodu.

Trzecim z możliwych dowodów istnienia Boga, krytykowanych przez Kanta, jest dowód fizyko-teologiczny. Wychodzi się tam z przekonania, że w przyrodzie obserwujemy porządek i celowość, a następnie poprzez porównanie z wytworami ludzkimi uznaje się, iż taki porządek i celowość nie mogą być dziełem samej przyrody, lecz istoty dysponującej intelektem i wolą. Z kolei empirycznie obserwowany porządek i celowość świadczą o absolutnej zupełności porządku i celowości, której odpowiada absolutnie konieczny stwórca, a z pojęcia absolutnie koniecznego stwórcy wnosi się o jego istnieniu.

W pierwszej części tego dowodu Kant dopatruje się niczym nie uprawnionego wnioskowania przez analogię. Nie ma bowiem żadnych podstaw, by twory przyrody porównywać do wytworów ludzkich, szukając ich przyczyny w działaniu jakiegoś intelektu, jak w przypadku ludzkiej aktywności. Wedle Kanta, ludzka celowość jest jedyną, jaką człowiek zna: „Rozum nie mógłby wziąć sam przed sobą za to odpowiedzialności, jeżeliby chciał przejść od przyczynowości, którą zna, do niejasnych i nie dających się wykazać zasad wyjaśniania, których nie zna”⁷.

Zatem w dowodzie tym wnosi się w sposób niedopuszczalny ze znanego o tym, co nieznane. Nawet jeśli będzie się uważać tę analogię za dopuszczalną, to niczego więcej ona nie uzasadnia, jak istnienia jakiegoś budowniczego świata, platońskiego Demiurga, ale nie Boga, który jest tego świata stwórcą (człowiek nie stwarza, lecz jedynie kształtuje za-stany już materiał). Nie można również wnosić z empirycznie obserwo-

⁷ Tamże, s. 350.

⁸ Tamże, s. 367.

wanego porządku i celowości o istnieniu ich absolutnego stwórcy, a jedynie o przyczynie, której mądrość i moc jest proporcjonalna do zaobserwowanego stanu. Wszelkie nasze doświadczenie jest skończone i uwarunkowane, nie mamy zatem żadnego oparcia dla twierdzenia, iż moc i mądrość leżące u podstaw świata muszą być nieskończenie wielkie.

Na tym etapie, wedle Kanta, dowód fizyko-teologiczny ponosi fiasko. Pozostaje jednak do rozpatrzenia jeszcze jeden krok tego dowodu: celowość i ład w świecie, którego istnienie jest przypadkowe i uwarunkowane, muszą mieć ostatecznie przyczynę poza nim, którą jest coś bezwzględnie koniecznego. Krok ten jednak, jak utrzymuje Kant, odpowiada dowodowi kosmologicznemu, który z kolei zakłada ontologiczny, ten natomiast, zdaniem Kanta, nie ma wartości dowodowej.

Konkluzja zatem jest następująca. Istnienia Boga nie da się dowieść ani za pomocą dowodów empirycznych, ani czysto pojęciowych, ani też za pomocą powiązania ich ze sobą. Nie oznacza to jednak, że Bóg nie istnieje. Negatywne twierdzenie, wedle Kanta, jest raczej równie niemożliwe do udowodnienia, jak pozytywne. Jeśli tak, to gdzie tkwi powód naszej bezsilności wobec pytania o istnienie Boga, skoro samo pojęcie, jak sądzi Kant, daje się bez sprzeczności pomyśleć? Okazuje się, że błąd tkwi w samym pytaniu, albowiem, jak pisze Höffe:

„Najbardziej radykalne stwierdzenie Kanta w kontekście teologii naturalnej nie brzmi: [istnienia] Boga nie da się dowieść teoretycznie; brzmi ono: rozum teoretyczny nie ma żadnej uprawnionej możliwości choćby nawet tylko pytać o istnienie Boga. «Istnienie» bowiem jest pewną kategorią, tak iż pytanie o istnienie Boga zakłada, że Bóg jest czymś, co daje się określić za pomocą kategorii. W ten sposób w pytaniu miesza się ze sobą transcendentálną ideę z transcendentnym pojęciem; wyobrażenie absolutnej zupełności wiedzy, nieodzowne z punktu widzenia czystego rozumu, zamienione zostaje z pojęciem ewentualnie istniejącego przedmiotu. To nie dopiero poszczególne kroki dowodzenia, lecz samo tytułowe pojęcie «Istnienia Boga» wikła spekulatywną teologię w dialektyczny pozór”⁹.

⁹ O. Höffe: dz. cyt., s. 154.

Wydaje się, że jest to klęska naturalistycznego teizmu. Rozum teoretyczny - tak wychwalany przez filozofów, od starożytnej Grecji począwszy - okazuje się nie dysponować żadnymi środkami, umożliwiającymi przeprowadzenie dowodu na istnienie Boga. Czy nie należałoby więc zawiesić sąd (*epoche*) i w ten sposób ratować resztki racjonalizmu? Kant jednak znajduje rozwiązanie tej trudności. Ale droga do uzasadnienia naturalistycznego teizmu wiedzie nie poprzez rozum teoretyczny, któremu tyle miejsca poświęcali poprzednicy Kanta. Zdaniem myśliciela z Królewca należy zwrócić uwagę na inną z władz poznawczych - rozum praktyczny i formułowane przez niego trzy postulaty. Ostatecznie okazuje się, że tylko postulaty rozumu praktycznego są w stanie uratować i usankcjonować teizm:

„Tymi postulatami są postulaty nieśmiertelności, wolności rozpatrywanej pozytywnie (jako przyczynowość istoty, o ile istota ta należy do świata inteligibilnego), i istnienia Boga. Pierwszy wypływa z praktycznie koniecznego warunku przystosowania trwania [życia] do całkowitości spełnienia prawa moralnego - drugi z koniecznego założenia niezależności od świata zmysłów i zdolności determinowania swej woli według prawa świata inteligibilnego, tj. wolności - trzeci z konieczności warunku [wymaganego] dla takiego świata inteligibilnego, by był najwyższym dobrem, [a spełnionego] przez założenie najwyższego samodzielnego dobra, tj. istnienia Boga”¹⁰.

Postulaty te są - zgodnie z argumentacją transcendentálną - konieczne, aby miała swe podstawy absolutystyczna etyka i możliwe było odparcie widma sceptycyzmu, a tym bardziej relatywizmu. Warto w tym miejscu nieco więcej powiedzieć o Kantowskiej filozofii praktycznego rozumu oraz idei Boga na jego gruncie.

Kant, mimo iż obala dowody czystego rozumu, sądzi, że poznanie Boga ma racjonalną podstawę w koncepcji moralności. Bóg - zgodnie z Kantowskim pojmowaniem praktycznego rozumu - nie jest przedmiotem wiedzy (czystego, spekulatywnego rozumu), co więcej nie może być obiektem poznania przedmiotowego, może natomiast być przedmiotem filozoficznie ugruntowanej nadziei. Nadzieja ta ma charakter moralny.

¹⁰ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, przekład, przedmowa i przypisy J. Gałęcki. Warszawa 1984, 2. wyd. (1. wyd. 1972), s. 212-213.

Wedle Kanta, etyka ma podstawę w pojęciu wolnej istoty ludzkiej, która samą siebie wiąże bezwarunkowymi prawami. Po to jednak, aby być podmiotem moralnym, wiara w Boga - zdaniem Kanta - nie jest konieczna. Filozof ten jest przekonany, że kto tylko dlatego postępuje zgodnie z prawem moralnym, iż liczy na nagrodę po śmierci, podważa w ten sposób autonomię istoty ludzkiej. Można rzecz, że Kant odrzuca tym samym uzasadnienie pragmatyczne (istnienia Boga) obecne w zakładzie Pascala, poszukując uzasadnienia epistemicznego, ale już na gruncie rozumu praktycznego.

Rozum praktyczny pragnie odkryć ostateczny cel autonomicznego podmiotu moralności. Tym celem ma być właśnie Bóg. Postulaty rozumu praktycznego są w istocie koniecznymi przesłankami najwyższego Dobra - Boga. Kant stara się wykazać, że trzeba je koniecznie założyć, aby w ogóle pomyśleć najwyższe Dobro jako możliwe. Tylko w ten sposób będzie można usankcjonować potrzebę sensu (nadziei), formułowaną przez rozum praktyczny, i uznać ją za możliwą do spełnienia. Prawo moralne ma, zdaniem Kanta, charakter konieczny, zaś człowiek, podlegając mu, dochodzi do przekonania, że to sam rozum zmusza go do wiary w Boga oraz nieśmiertelność duszy. Dla Kanta nie jest absurdem to, żeśmy się urodzili, ani to, że umrzemy. Pesymistycznej filozofii egzystencjalistycznej - zarówno przeszłej jak i przyszłej - myśliciel z Królewca przeciwstawia eudajmonistycznie pojętą cnotę. Podmiot moralny, będąc wolny, ma przed sobą perspektywę nieskończoności, w której może realizować się postęp moralny człowieka. Tak oto doczesne starania moralne zostają przedłużone w nieskończoność. W ten jednak sposób Kant zmienia tradycyjne (zwłaszcza chrześcijańskie) wyobrażenie życia po śmierci. Człowiek wciąż pozostawać ma w sytuacji ewentualnego kuszenia, albowiem świętość pojmuję Kant jako możliwą tylko w wypadku czystych inteligencji, nie potrzebujących już procesu umoralniania¹¹. Nie wyklucza to jednak, zdaniem Kanta, sprzężenia cnoty ze szczęśliwością.

Wracając do kwestii istnienia Boga można podsumować powyższe rozważania - za Kantem - twierdzeniem, że etyka w nieodzowny sposób wiedzie ku religii. Należy ponadto pamiętać, że postulat istnienia

¹¹ Zob. O. Höffe: dz. cyt., s. 252.

Boga: „opiera się na czterech założeniach. Zgodnie z ideą najwyższego dobra, *po pierwsze*, człowiek moralny zasługuje na to, by być szczęśliwym; *po drugie*, bycie moralnym nie gwarantuje proporcjonalnego [stopnia] szczęśliwości; *po trzecie*, jedyną pomocą w tym kłopotliwym położeniu jest nadzieja, iż istnieje władza przydzielająca należną szczęśliwość; *po czwarte*, taka władza przydzielania [szczęśliwości] jest jedynie w gestii istoty, która jest (a) wszechwiedząca, po to, by nigdy się nie myliła w kwestii zasługiwania na szczęście; która jest (b) wszechmocna, po to, by stale mogła dokonywać proporcjonalnego przydziału szczęśliwości; i która (c) jest świętą, po to, by owo przydzielanie realizowała w sposób niezachwiany. Władzę taką posiada jedynie bóg [...]”¹².

Charakterystyczne jest to, że Kant wpierw dokonuje krytyki znanych mu dowodów teistycznych (*Krytyka czystego rozumu*, 1781). Wkrótce jednak myśliciel przechodzi do *Uzasadnienia metafizyki moralności* (1785)¹³, gdzie szkicuje fundament uzasadnienia moralności pozytywnej. A już niebawem w *Krytyce praktycznego rozumu* (1788) uzasadnia jedną z centralnych tez swej etyki: imperatyw kategoryczny, który jest bezwzględnym nakazem - jest on syntetyczny *a priori*. Kantowski krytyczny okres wieńczy dzieło *Krytyka władzy sądzenia* (1790)¹⁴, które jest - w jakiejś mierze - dopełnieniem zarówno *Uzasadnienia metafizyki moralności*, jak też *Krytyki praktycznego rozumu*.

Naszkieowana tu droga krytycznego etapu myśli filozofa z Królewca pokazuje jego odchodzenie od klasycznych dowodów na istnienie Boga, na rzecz własnego dowodu. Jest to ten szósty dowód, o którym wspomina Woland, wyznaczając od razu możliwy kształt sytuacji problemowej: miałyby być możliwych tylko sześć dowodów na istnienie Boga. Kant obalił pięć - znanych tradycji - ale przeprowadził swój własny, szósty dowód. Określany - ze względu na różne interpretacje - jako dowód deontologiczny (z istnienia moralnego obowiązku i sumienia). Jest to dowód antropologiczny, a raczej jedna z jego wersji. Znamienne jest, że Woland - w swej krytyce Kantowskiego krytycyzmu - nie wnika tu

¹² Tamże, s. 252.

¹³ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg. Warszawa 1971.

¹⁴ I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki. Warszawa: 1962.

w szczegóły i pomija jeden z najciekawszych dowodów antropologicznych: z doświadczenie religijnego¹⁵. Sam wciąż się do niego odwołując.

W związku z tym warta byłaby rozważenia kwestia, czy Kant, broniąc teizmu naturalistycznego, nie otwiera furtki dla naturalizmu teistycznego, a tym samym dla projektów naturalizacji epistemologii, z których zasłynął Willard Van Orman Quine?

Sprawa ta - jak to u Kanta - jest nieco zawikłana, ale ograniczmy się tu do stwierdzenia, że wedle Kanta, Bóg - choć jest tylko postulatem rozumu praktycznego - musi istnieć. Jest on bowiem gwarantem moralności, a jednocześnie sprawiedliwości. Gdyż bez Boga wszystko wolno.

Kant pragnie nas przekonać, że jeśli nie zgodzimy się z jego argumentacją, to naturalistyczny teizm znajdzie się w opałach. Pragnęlibyśmy zapytać Kanta: co będzie wówczas, jeśli wartość jego dowodu okaże się taka, jak tych, które - w swym mniemaniu - obalił? Ale tego, niestety, się nie dowiemy, o czym zapewnia nas specjalista od czarnej magii - Woland: „Kant już od stu z górą lat przebywa w miejscach znacznie bardziej odległych niż Sołowiki i wydobyć go stamtąd jest zupełnie niemożliwe [...]”¹⁶.

Summary

In this paper we try to show how Immanuel Kant defends naturalistic teism. It may sound surprisingly, however Kant's position seems quite clear. Firstly, we analyse Kant's refutation of traditional arguments for the existence of God presented in his *Critic of Pure Reason* (1781). In his later works - *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) and *Critic of Practical Reason* (1788) - Kant described the fundamental principle of morality in two formulations of the categorical imperative. His work, of that period, ends up with *Critique of Aesthetic Judgement* (1790). Despite of his criticism of traditional arguments for the existence of God Kant is one of the distinguished advocate of naturalistic teism. It may be interesting to consider whether Kant's naturalistic move inspired W.V.O. Quine naturalism in epistemology. And perhaps because of this later involvements Woland mocked at Kant.

Key words: Naturalistic teism, existence of God, naturalism.

¹⁵ Zob. S. Kowalczyk: *Filozofia Boga*. Lublin 2001, s. 201 i nn.

¹⁶ M. Bułchakow: dz. cyt., s. 18.

BŁAŻEJ OLŻEWSKI

Uniwersytet Łódzki

„SKANDAL FILOZOFICZNY” **czyli przyczynek do historii recepcji myśli George’a Berkeleya**

Wprowadzenie. Historia filozofii obfituje w wiele przykładów myślicieli, których dzieło funkcjonowało, bądź funkcjonuje w świadomości potomnych jako zupełnie inne niż życzyłby sobie jego autor. Czymś naturalnym jest, że tekst filozoficzny, mający przecież zupełnie inną naturę niż matematyczny dowód, podlega różnym interpretacjom. Interpretacje mogą zaś różnić się od siebie i to w znacznym stopniu. Czymś innym jest jednak rzetelne badanie tekstu w celu rozwiązania pewnych problemów i zawiłości, czy też odnalezienia odpowiedzi autora na nasuujące się czytelnikowi pytania, a czym innym doszukiwanie się tak zwanych „ukrytych sensów”, prowadzące do nadinterpretacji, a w konsekwencji do nadawania tekstom sensu zupełnie nowego, często wręcz arbitralnie przyjętego, co nazywane już bywało „skandalem filozoficznym”. Dzieło George’a Berkeleya jest jednym z najbardziej jaskrawych przykładów takiej sytuacji; taką przynajmniej można wysnuć refleksję po uważnym zapoznaniu się z głównymi tekstami samego biskupa Cloyne, zestawiając je z tak zwaną „obiegową” opinią na temat jego filozofii. A ta ciągnie się za Berkeleyem od czasów jemu współczesnych, aż po dziś dzień.

W niniejszym artykule postaram się zaprezentować pokrótce tę obiegową, skrajnie idealistyczną, „immanentystyczną”¹ wykładnię, jak również, wspierając się pracą Henryka Elzenberga *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*², odpowiedzieć na pytanie, jakie mogły być jej przyczyny. Następnie zaprezentuję kilka interpretacyjnych pomysłów Stanisława Kijaczko, które prowadzić mogą do

¹ Określenia „immanentystyczna” w odniesieniu do tej interpretacji, używa H. Elzenberg.

² H. Elzenberg: *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, w: Tenże: *Z historii filozofii*. Kraków 1995.

uznania filozofii Berkeleya za metafizyczny realizm (choć sam Kijaczko wyraźnie nie wypowiada tezy realistycznej). Nie przyjąwszy postulatu „śmierci autora”, postaram się skonfrontować ze sobą te dwie, stojące na przeciwległych brzegach interpretacje, oraz posiłkując się najważniejszymi tekstami irlandzkiego filozofa udowodnić, że żadna z nich nie może być uznana za uzasadnioną. Niech tekst ów będzie „oczyszczeniem gruntu” pod część pozytywną projektu „odczarowywania”³ filozofii Berkeleya, a przynajmniej jego metafizyki i teorii poznania. Na początek trzeba jednak pobieżnie choćby przedstawić główne założenia tej teorii oraz ich genezę. Pozwoli to z pewnością lepiej zrozumieć problemy interpretacyjne, które będą opisane poniżej.

Fundamenty immaterializmu. Właściwy wywód Berkeleya zaczyna się od krytyki tak zwanych *abstrakcyjnych idei ogólnych*, przyjmowanych przez Locke’a. Myśliciel ten twierdzi w przytoczonym przez Berkeleya fragmencie, że „słowa stają się ogólnymi przez to, że się je czyni znakami ogólnych idei”⁴. Locke popełnia w *Rozważaniach...* błąd ekwiwokacji używając terminu *idea* raz na oznaczenie bytu naocznościowego (postrzeganego lub wyobrażonego), innym razem zaś na oznaczenie pojęcia. Cytowane powyżej zdanie jasno wskazuje jednak, że tym razem chodzi o ideę w pierwszym znaczeniu. Dla Berkeleya, który tak właśnie ów termin pojmuje, jest nie do pomyślenia, aby możliwe było wyobrażenie trójkąta czy ruchu w ogóle. Wyobrazić sobie można jedynie konkretny trójkąt czy poruszający się przedmiot. Jest jednak wiadome, że rozumne istoty posługują się tak zwanymi pojęciami ogólnymi, ale są to jedynie znaki *reprezentujące* zbiór konkretnych przedmiotów; w tym sensie są ogólne i powszechne. Aby zrozumieć, co znaczy „trójkąt”, lub przeprowadzić odpowiednie obliczenia, należy dokonać abstrakcji na konkretnej figurze, obecnej w naoczności, lecz nie doszukując się idei trójkąta w ogóle, ale po prostu biorąc pod uwagę tylko istotne

³ Przez „odczarowanie” rozumiem proces polegający na wykazaniu, że pewne interpretacje tekstów źródłowych filozofa są nieuzasadnione czy błędne; część pozytywną tego procesu stanowi wysunięcie takiej interpretacji, która będzie zgodna z myślą autora, a przynajmniej mająca mocne potwierdzenie w jego pismach.

⁴ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. III, rozdz. 3, art. 6, za: G. Berkeley: *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*, wstęp, par. 11. Kraków 2004.

jego cechy (figura płaska, składająca się z trzech odcinków prostych), przy pominięciu cech przypadkowych (np. długość boków, miara kątów)⁵. Idee są tylko szczegółowe.

Powyższa krytyka ma swoje poważne implikacje. Berkeley znalazłszy, że jedyne, co jest człowiekowi dostępne w naoczności, to konkretne idee⁶ złożone z jakości prostych, bada pojęcie *substancji materialnej*, które Locke beztrząsliwie przyjął („nie wyobrażamy sobie, jakby te idee [jakości] proste mogły istnieć same, i że przywykamy do przypuszczenia, że istnieje jakieś podłoże (*substratum*), w którym znajduje ono oparcie (*subsist*) i skąd pochodzą; i to nazywamy substancją”⁷). Dla Berkeleygo na pojęcie substancji materialnej składają się najogólniejsze ze wszystkich pojęcie *bytu w ogóle* i pojęcie *podtrzymywania akcydensów*. W *Trzech dialogach...* Filonous pyta Hylasa, jak doszedł on do poznania czegoś, co nazywa substancją materialną. Ten odpowiada, że „drogą refleksji”; substancja ta miałaby „podtrzymywać” jakości, które przysługują rzeczy, takie jak na przykład rozciągłość czy kształt⁸. Filonous wykazuje, że owo „podtrzymywanie” akcydensów przez materię nic nie znaczy, bowiem to, co stanowi substrat musiałoby samo być rozciągle (posiadałoby jakość rozciągłości), i tak rozumowanie szłoby *ad infinitum*⁹. Berkeley zrywa ostatecznie z podziałem jakości na pierwotne („wykrywane przy pomocy zmysłów i obecne w rzeczach nawet wtedy, gdy ich nie postrzegamy”¹⁰) i wtórne („od tamtych zależne, są jedynie zdolnościami substancji wywoływania w nas pewnych idei przy pomocy naszych zmysłów; idee te nie znajdują się w samych rzeczach”¹¹), wykazując jego bezzasadność. Tak samo, powiada, jak jakości zwane wtórnymi nie mogą istnieć nie mając oparcia w rozciągłości, ukształtowanej wielkości, tak jakości pierwotnych nie sposób sobie wyobrazić w

⁵ Por. G. Berkeley: *Traktat...*, wstęp, art. 16.

⁶ W *Traktacie...* Berkeley posługuje się terminem *idea* z początku na oznaczenie jakości prostych, następnie niepostrzeżenie przechodzi do używania go na oznaczenie układów tychże jakości, czyli postrzeganych przedmiotów. Ja stosuję odpowiednio terminy *jakość* i *idea*.

⁷ J. Locke: *Rozważania...*, ks. U, rozdz. 23, art. 1.

⁸ Locke’owskie jakości pierwotne, o których będzie mowa poniżej.

⁹ Zob. G. Berkeley: *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*. Kęty 2002, s. 38-40.

¹⁰ J. Locke, *op. cit.*, ks. II, rozdz. 23, art. 9.

¹¹ Tamże.

oderwaniu od barwy, twardości czy innych. Jedne i drugie są zależne od podmiotu i tylko w nim mają oparcie. Rozciągłość, ruch same w sobie są abstrakcyjnymi pojęciami ogólnymi, których nie da się pomyśleć w oderwaniu od jakości zmysłowych. Wielkość, kształt są całkowicie zależne od postrzegającego podmiotu i nie sposób nadać im charakteru obiektywnego, co świetnie obrazuje przykład z mołem z *Trzech dialogów...*¹², dla którego wielkie będzie to, co dla człowieka jest małe. Jeżeli zatem nie ma podstaw do przyjęcia jakiegoś *substratum*, którego pojęcie jest całkowicie niezrozumiałe, wręcz bezsensowne, i skoro przedmioty w przyrodzie poznajemy tylko drogą zmysłowego postrzegania, lub rozumowania w oparciu o te postrzeżenia, a postrzegać możemy tylko i wyłącznie idee, z których wszystkie określiliśmy jako wtórne, czyli podmiotowe, to nie istnieją żadne przesłanki do tego, aby przyjąć istnienie materii, ani rzeczy poza umysłem. Stąd istnieje tylko to, co postrzega - duchy, i to, co jest postrzegane - idee. *Esse est percipi aut percipere*. Taka teza prowadzi Berkeley'ego wprost do uznania istnienia Boga, jeżeli bowiem wiemy, że pewne idee są przez nas postrzegane niezależnie od naszej woli, a ustaliliśmy, że nie istnieje żadne materialne podłoże, to znaczy, że są zależne od woli jakiegoś doskonalszego ducha - Boga właśnie. Materia, wobec tego, jest nie tylko czymś, czego istnienia w żaden sposób nie da się udowodnić, lecz także czymś zupełnie zbędnym. Świat składający się z Boga, skończonych duchów oraz idei istniejących w tych duchach, nie potrzebuje materii, która nawet, gdyby mogła istnieć, byłaby niepoznawalna.

Nakreśliwszy bardzo ogólny i cząstkowy zarys Berkeleyowskiego systemu, możemy przejść do postawionego sobie zadania, którego część pierwszą stanowi przedstawienie i krytyka immanentystycznej interpretacji teorii biskupa Cloyne.

Immaterializm a immanentyzm. Idąc za Elzenbergiem, tezę immanentystyczną możemy, w odniesieniu do filozofii Berkeley'ego, sformułować następująco: „przedmioty (...) składające się na świat tzw. «zewewnętrzny», to (...) zawsze jakieś tylko *modyfikacje* podmiotu, tak że owo doświadczenie faktyczne (...) byłoby zawsze tylko doświadczeniem

¹² Por. *Trzy dialogi...*, s. 30-31.

wewnętrzny¹³. Skłaniają się do niej tacy myśliciele jak Roman Ingarden, Kazimierz Ajdukiewicz czy Maria Calkins, ale już Kant uważał Berkeleyowski idealizm za „mistyczny i marzycielski” uznając własny projekt za „remedium na to oraz inne podobne urojenia”¹⁴. Zdawał się nie dostrzegać (przy wątpliwym założeniu, że dobrze znał teksty Berkeleya), iż immaterializm, podobnie jak filozofia transcendentalna, na każdym kroku podkreśla *realność*, czy raczej *rzeczywistość* świata zmysłowego. Tymczasem filozofie, zarówno Berkeleya jak i Kanta, były przedmiotami banalnych i niesprawiedliwych sądów, jakoby świat uznawały za senną marę; pierwsza z ust poety Yeatsa¹⁵, obie natomiast - A. Schopenhauera.

Berkeley był ostro krytykowany z tego głównie powodu, że jakoby traktował przedmioty zewnętrzne¹⁶ jako pewne stany psychiczne podmiotu. Przybierały one wśród badaczy różne nazwy, między innymi *twory psychiczne*, *elementy przeżycia*, *stany życia świadomego*, *świadomości*, *zjawiska psychiczne*, czy *atrybuty podmiotu*¹⁷. Elzenberg, mając na uwadze, iż opinie takie, istniejące wśród znakomitych badaczy, nie mogą być „wyssane z palca”, oparłszy się na lekturze tekstów Berkeleya oraz analizach Luce’a¹⁸ stawia tezę, że twórczość filozofa podzielić można na dwie główne fazy: pierwsza, wczesna faza rzeczywiście daje się określić mianem immanentystycznej. Składa się na nią szereg zapisów poczynionych w *Philosophical commentaries*¹⁹, szczególnie zapiska 24, całkowicie usprawiedliwiająca interpretację, którą najjaśniej wy-

¹³ H. Elzenberg, *op. cit.*, s. 316.

¹⁴ Por. I. Kant: *Prolegomena*, Kraków 2005, s. 47.

¹⁵ Por. H. Elzenberg, *op. cit.*, s. 317.

¹⁶ Termin *przedmiot zewnętrzny* jest sam w sobie problematyczny w odniesieniu do filozofii Berkeleya. Będę go używał, nie stosując cudzysłowu, na oznaczenie wszystkiego, co nie jest podmiotem, jakimś aktem podmiotu, lub przedmiotem pomyślanym czy wyobrażonym.

¹⁷ Por. H. Elzenberg, *op. cit.*, s. 316 - 317.

¹⁸ A. Luce jest najznakomitszym i najbardziej zasłużonym badaczem filozofii Berkeleya. Jest autorem dziewięciotomowego krytycznego wydania jego dzieł wraz z wnikliwymi analizami i komentarzami.

¹⁹ Wyd. pol., G. Berkeley: *Dzienniki Filozoficzne*, tłum. B. Żukowski. Gdańsk 2007.

raził Ajdukiewicz w swej książce *Zagadnienia i kierunki filozofii*²⁰. Młody Berkeley pisze: „Właściwie prócz osób tj. rzeczy świadomych, nic nie istnieje; wszystkie pozostałe rzeczy są nie tyle istnieniami, ile sposobami istnienia osób”²¹. W drugiej fazie, na którą składają się pisma dojrzałe (przede wszystkim *Traktat...* i *Trzy dialogi...*), Berkeley miał odejść od takiego stanowiska i nadać przedmiotom zewnętrznym zupełnie odmienny ontycznie status.

U „dojrzałego” Berkeley’a bardzo wyraźny jest swoisty dualizm ontologiczny, innej jednak natury niż ma to miejsce na przykład u Descartes’a. Na świat składają się, według niego, *duchy*, czyli aktywne umysły zdolne do postrzegania idei (przy czym postrzeganie rozumieć należy nie tylko w wąskim sensie jako postrzeganie zmysłowe, ale również jako *ujmowanie czy myślenie*), oraz to, co jest przez owe duchy postrzegane, czyli *idee*, całkowicie bierne, niezdolne do żadnej aktywności. Te dwa elementy są od siebie całkowicie odróżnione, wręcz przeciwstawione, co znajduje potwierdzenie w licznych wypowiedziach Berkeley’a, oraz odrzuca od pojmowania idei jako sposobu istnienia podmiotu. Reprezentatywny dla drugiej fazy twórczości, jak i ukazujący dualizm, o którym mowa, jest następujący fragment, także z *Dzienników filozoficznych*: „Ciała istnieją poza umysłem, tzn. nie są umysłem, lecz czymś od niego różnym. Na to przystaję, albowiem umysł różni się od nich całkowicie”²². Berkeley ponadto bardzo mocno podkreśla, iż jego koncepcja w żaden sposób nie pozbawia realności świata przyrody i akceptuje podział na to, co urojone i to, co rzeczywiste²³. Ponadto Elzenberg wskazuje na 49. paragraf *Traktatu...*, w którym czytamy: „W odpowiedzi stwierdzam, że jakości te [rozszerzalność i kształt] znajdują się w umyśle tylko w takim stopniu, w jakim są przezeń postrzegane, to znaczy nie w taki sposób jak *modi* czy przypadłości, lecz jak *idee*”²⁴. Deklaracje takie pojawiają się w

²⁰ Por. K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*. Kęty-Warszawa 2003, s. 81-85.

²¹ Tamże, zapiska 24.

²² Tamże, zapiska 863.

²³ Por. *Traktat...*, art. 34, 35.

²⁴ Tamże, art. 49.

bardzo wielu miejscach, co powinno uniemożliwić traktowanie go jako „pocziwego marzyciela”.

Elzenberg twierdzi, że do tak powszechnej akceptacji interpretacji immanentystycznej przyczynił się język. Wskazuje na dwa sformułowania, które mogły wywołać największe spory i kontrowersje. Chodzi mianowicie o wyrażenie *in the mind* w odniesieniu do idei, które istnieją tylko w umyśle, oraz właśnie samo słówko *idea*, mające przecież bardzo długą historię w języku filozofii i obciążone pewnymi skojarzeniami. Berkeley w *Traktacie...*, mając świadomość możliwych nieporozumień, mówi wyraźnie, jak jego *in the mind* rozumiane być nie może. Otóż idea nie tkwi w umyśle w tym sensie, że jest jego cechą. Jeżeli umysł posiada ideę rozciągłości lub niebieskości, nie znaczy, iż sam jest rozciągly czy niebieski²⁵. To nie ulega wątpliwości; tylko wyjątkowo naiwny czytelnik mógł owo sformułowanie rozumieć w taki sposób. Problem jednak nie znika. Jeżeli bycie w umyśle nie oznacza zajmowania pewnego miejsca w przestrzeni (choć Elzenberg przytacza fragmenty, gdzie Berkeley wypowiada się na temat tego problemu w kategoriach przestrzennych, uznając to jednak za niedopatrzenie), ani nie jest jakąś jego częścią czy cechą, to jak należy je pojmować? Odpowiedź okazuje się banalnie prosta, lecz nie do końca satysfakcjonująca. Powszechne użycie zwrotu *in the mind* w czasach Berkeleya, jeśli wierzyć Luce’owi, było równoznaczne ze zwrotem *in relation to the mind*, a fakt ten w połączeniu z artykułami 2 i 22 *Traktatu...* sugeruje, iż filozofowi chodziło po prostu o bycie postrzeganym (w szerokim znaczeniu, o którym będzie mowa później). Być w umyśle to być postrzeganym. To stwierdzenie nie daje zbyt wiele miejsca na immanentystyczne odczytanie, jednak słuszne w tej perspektywie wydają się zarzuty Ingardena jakoby Berkeley pominął „moment intencjonalny zawarty w akcie spostrzegania”. Nie można chyba uznać za trafne prób podważania zasadności tego zarzutu przez Elzenberga, który czyni to udowadniając, że postrzeganie nie jest u Berkeleya tym samym, co świadome przeżycie. Ale intencjonalność polega na tym, iż każdy akt postrzegania musi być nakierowany na coś, tymczasem nie jest to u Berkeleya wcale przejrzyste, co zauważamy czytając

²⁵ Por. *Traktat...*, art. 49.

choćby jego jednoznaczną wypowiedź z *Dzienników*...²⁶ i analizując termin *idea*. Kwestia godna jest odrębnego rozważenia.

W jednym ze swych ostatnich dzieł - *Siris*, Berkeley rezygnuje z używania słowa *idea*, generującego tak wiele niepożądanych skojarzeń i konotacji, i zastępuje je terminami *phenomenon* i *appearance*. Głównym powodem nieporozumień dotyczących Berkeley'owskich *idei* było znaczenie nadane temu terminowi przez bardzo poczytnego wówczas Locke'a, dla którego idea to po prostu „twór psychiczny”. W *Traktacie*... Berkeley wyjaśnia, dlaczego używa tak mylącego terminu. Otóż decyduje się pisać o *ideach* zamiast o *rzeczach* z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że termin *rzecz* sugerowałby czytelnikowi coś istniejącego poza umysłem, czego irlandzki filozof chce uniknąć, po drugie, jest to termin szerszy, obejmujący to, co nie myślące i bierne, jak i to, co aktywne i świadome, czyli duchy²⁷. Dla Berkeleya idee nie są tworam i psychicznymi, o czym była już mowa, a co widoczne jest, jeśli wziąć pod uwagę mocne przeciwstawienie dwóch rodzajów bytu (czy bezpieczniej - „cości”). Badacze skłaniający się do tezy immanentystycznej albo tego nie zauważają, albo, jak Maria Calkins, uważają, że Berkeley był immanentystą, tylko nie potrafił odpowiednio wyrazić swoich myśli²⁸. Faktem jest, iż próżno poszukiwać w jego dziełach jakiejś wyraźnej, pozytywnej definicji idei, która nie rodziłaby tylu problemów. Z tekstów możemy wyłuskać takie określenia, jak to, że idee są bytami „bezwładnymi, pozbawionymi trwałości i niezależności, nie istnieją same przez się”²⁹. Wszystkie one są określeniami negatywnymi. To, że idee zmysłowe są „trwalsze, bardziej uporządkowane i bardziej spójne”³⁰ niż idee utworzone przez wyobraźnię, również niewiele nam mówi. Elzenberg uważa, iż z całą pewnością można znaleźć pozytywną cechę idei; jest nią, według niego, to, że idea jest tym, co postrzeżone³¹.

²⁶ Zapiska 609: „Odróżnianie idei od postrzegania idei było jedną z największych przyczyn snucia wyobrażeń o substancjach materialnych”.

²⁷ Por. tamże, art. 39, 89.

²⁸ Por. H. Elzenberg, *op. cit.*, s. 319.

²⁹ *Traktat*..., art. 89.

³⁰ Tamże, art. 33.:

³¹ Por. H. Elzenberg, *op. cit.*, s. 335.

Ale przecież bycie postrzeżonym to **relacja** czegoś, o czym jeszcze nic pozytywnego nie wiemy, do postrzegającego umysłu. To stwierdzenie polskiego filozofa wywołało kolejne spory interpretacyjne, o których będzie jeszcze mowa.

Liczne wypowiedzi autora *Traktatu...* świadczą o tym, iż nie uważał się on za immanentystę. Idee nie są w jego koncepcji modyfikacjami umysłu, sposobami jego istnienia, lecz czymś całkowicie odeń różnym, czymś, co ontologicznie stoi po przeciwnej stronie. Umysł jest prosty, czynny, niezależnie istniejący, idee zaś złożone, bierne, zależne w swym istnieniu od postrzegającego umysłu. Jakie konsekwencje pociąga za sobą taki dualizm oraz brak pozytywnej definicji idei, to problem sam w sobie, nie można jednak znaleźć fundamentu (mówię o dojrzałych pismach Berkeleya) dla stwierdzenia, jakoby biskup Cloyne był skrajnej postaci idealistą, który świat ma za ułudę. „Nie jestem za zamienieniem rzeczy w idee, ale raczej idei w rzeczy”³², mówi Berkeley w *Trzech dialogach...*, mając na uwadze idee typu Locke’owskiego. To, co postrzegane, ma się odtąd stać jak najbardziej realne, aby nie dopuścić już więcej do umożliwienia traktowania świata jako snu. Świat rzeczywisty istnieje, i nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Między innymi takie zdecydowane deklaracje sprowadziły na Berkeleyowskie dzieło równie przesadzoną interpretację, co immanentystyczna; interpretację całkiem odmienną.

Immaterializm a realizm. Momentem prowadzącym do realistycznej interpretacji systemu immaterialistycznego jest potencjalistyczne odczytanie zasadniczej tezy Berkeleya *esse est percipi*. Tak rozumie ją Stanisław Kijaczko, stojący w opozycji do Elzenberga. Ten ostatni bowiem wypowiada się bardzo zdecydowanie: idea jest ideą (istnieje) dlatego, „że jest postrzeżona: aktualnie postrzeżona, nie «postrzegalna»”³³. Dosłowne znaczenie Berkeleyowskiej formuły nakazywałoby iść właśnie tym torem, tym bardziej, że śledząc teksty źródłowe spotkamy się z wieloma wypowiedziami, zdającymi się potwierdzać tę interpretację³⁴. Podczas gdy Berkeley stwierdza wyraźnie, że istnienie nie

³² Cytuję za Elzenbergiem: *op. cit.*, s. 333.

³³ Tamże, s. 335.

³⁴ Por. *Dzienniki Filozoficzne*, zapiski: 588, 609, 646; *Traktat...*, art. 40 i inne.

jest niczym innym niż postrzeganie i chcenie³⁵, i mówi wprost ustami Filonousa odpowiadającego Hylasowi uznającemu istnienie idei za bycie *postrzegalnq.* „ (...) czy może istnieć idea, nie będąc aktualnie postrzegana? Są to rzeczy, odnośnie do których dawno już nastąpiła między nami zgoda”³⁶, Kijaczko wypowiada się tymi oto słowy: „Terminy *esse* i *percipi* nie są u Berkeleya synonimami; nie zachodzi między nimi taka trywialna równoważność”³⁷. *Percipi* odczytuje autor jako *postrzegalny*, powołując się na szerokie znaczenie, w jakim Berkeley go używał. Rzeczywiście; już A. Luce, analizując teksty filozofa z Dublina, odkrywa szeroki zakres tego pojęcia. I tak, postrzegać (*to perceive/percipere*) to nie tylko postrzegać zmysłowo, ale także „pojmować (*to conceive*), poznawać, wiedzieć (*to know*), ujmować (*to comprehend, to apprehend*), być świadomym (*to be conscious of*)”³⁸. Co do tego nie ma wątpliwości, jasne jest również, jak zauważa Kijaczko, że to, co postrzegane, jest z zasady postrzegalne. Jednak implikacja nie działa w tym wypadku w obie strony i nie można wyciągać stąd wniosku, że „w umyśle istnieje to (...), co daje się ująć zmysłowo (co jest zmysłowo poznawalne, *sensible*) lub wyobrazić (co jest wyobrażalne, *imaginable*) (...)”³⁹. Kijaczko, pomiędzy swoje interpretacyjne pomysły, wplata cytaty z Berkeleya, które zamiast potwierdzać, jednoznacznie przeczą jego wizji. Powołuje się na przykład na fragment w *Trzech dialogach...*, gdzie filozof mówi, iż wyrażenia w *umyśle* nie należy rozumieć przestrzennie, i że sformułowanie to znaczy tyle, że umysł „doznaje wrażeń z zewnątrz za sprawą jakiejś innej istoty”⁴⁰, na artykuł 6 *Traktatu...*, w którym to Berkeley pisze wyraźnie: „ciała składające się na potężną budowlę Wszechświata (...) o ile nie są przeze mnie **aktualnie**⁴¹ postrzegane, czyli nie istnieją w moim umyśle albo w umyśle jakiegoś innego stworzonego ducha, to

³⁵ Por. tamże, zapiska 646.

³⁶ *Trzy dialogi...*, s. 71.

³⁷ S. Kijaczko: *Immaterializm: epistemologia i metafizyka. Próba interpretacji filozofii George'a Berkeleya*. Opole 2002, s. 63.

³⁸ Tamże, s. 59.

³⁹ Tamże, s. 60.

⁴⁰ *Trzy dialogi...*, s. 84.

⁴¹ Pogrubienie: B.O.

albo muszą być w ogóle pozbawione istnienia, albo muszą istnieć w umyśle jakiegos Ducha Wiecznego”⁴².

Oczywiście potencjalistyczna interpretacja tego, co w *umyśle*, czyli tego, co *postrzegalne*, mogłaby implikować realistyczne odczytanie całej koncepcji Berkeleya. Po pierwsze jednak, teksty źródłowe nie dają do tego przesłanek, po drugie zaś, trzeba byłoby jeszcze odpowiednio scharakteryzować pojęcie idei. Świadom tego, polski badacz rozprawia się i z nim. Oparwszy się o artykuł 34 *Traktatu...*, w którym Berkeley, chcąc wyjaśnić różnicę pomiędzy tym, co urojone, tylko wyobrażone a tym, co rzeczywiste, pisze: „cokolwiek widzimy, dotykamy, słyszymy lub w jakikolwiek sposób pojmujemy czy rozumiemy pozostaje równie pewne i równie realne, jak zawsze. *Rerum natura* istnieje i rozróżnienie między tym, co rzeczywiste i tym, co urojone zachowuje w pełni swoją moc”⁴³, Kijaczko próbuje doprowadzić do swoistej emancypacji idei spod zależności postrzegającego umysłu, który może być tylko zdolny do jej postrzeżenia. Dałoby się (przy bardzo życzliwym autorowi nastawieniu) uratować taki pomysł utożsamiając idee z tym, co Berkeley w *Trzech dialogach...* nazywa pierwowzorami idei tkwiącymi w Bożym umyśle⁴⁴. Wówczas jednak cały wywód Kijaczki o postrzegalności idei, jako tkwieniu w umyśle, okazałby się chybiony, bowiem Bóg, jako umysł nieskończony, zawsze postrzega aktualnie i nie może być mowy o żadnej możliwości, bowiem idee to Jego własne myśli; chyba że status idei byłby inny dla Boga, a inny dla nas. Nie warto jednak kontynuować tej intelektualnej gimnastyki próbując znaleźć wyjście z „labiryntu”, w który zapuścił się autor książki *Immaterializm: epistemologia i metafizyka...* On sam to wyjście zamyka, nie przytaczając ani jednego przekonującego fragmentu tekstu Berkeleya. Balansuje za to na granicy uznania „idei-rzeczy” (jak nazywa ideę czy *phenomenon* lub *appearance* terminologii samego twórcy immaterializmu) za coś niezależnego od umysłu, a pozostawieniem jej w takiej czy innej zależności⁴⁵.

⁴² *Traktat...*, art. 6.

⁴³ Tamże, art.. 34.

⁴⁴ Por. *Trzy dialogi...*, s. 88.

⁴⁵ Por. S. Kijaczko, *op. cit.*, s. 54.

Interpretacja realistyczna, przynajmniej taka, jaką da się stworzyć formułując implikacje niektórych tez Stanisława Kijaczko⁴⁶, jest tak samo słabo ugruntowana, jak stanowisko immanentystyczne, forsowane przez Ingardena i Ajdukiewicza. Berkeley nie jest solipsystą. Umysł, w którym znajdować się mają idee, to przynajmniej jeden skończony umysł. Idee, czy „idee-rzeczy”, to, co nazywamy ciałami, cała przyroda, jaką znamy, nie może istnieć nie postrzegana przez nikogo; Elzenberg również czegoś takiego nie twierdzi, co zarzuca mu Kijaczko, mając do niego pretensje, iż rozprawiwszy się z zarzutami o immanentyzm Berkeleya, godzi się na nazywanie go subiektywistą. Otóż Berkeley jest *idealistą subiektywnym* w tym sensie, że jego świat ma naturę podmiotową (nie jednostkową; nie zależy od konkretnego skończonego podmiotu!). Zachowuje jednak swoją realność; nie dzięki oparciu w „rzeczy samej w sobie”, lub jakimś tajemniczym Locke’owskim *substratum*, lecz w wiecznym, nieskończonym duchu, stanowiącym punkt centralny immaterialistycznego systemu.

Immaterializm a Bóg. Pojęcie Boga oraz funkcja, jaką spełnia On w projekcie Berkeleya, rozwiązuje wiele trudności, zarówno tych ze zrozumieniem immaterializmu jako spójnego systemu filozoficznego, jak i tych interpretacyjnych. Nastęcza również niestety pewnych trudności; szczególnie wtedy, gdy rozumie się Boga w sposób teistyczny, konkretnie chrześcijański; tak, jak rozumiał go sam autor *Traktatu...* Trzeba mieć na uwadze jeden znamieny fakt. Wbrew wielu nieprzychylnym głosom nie jest tak, że Berkeley przyjmuje istnienie Boga *a priori* i na nim buduje swoją filozofię. Przeciwnie, to analiza doświadczenia, które nie daje podstaw do przyjęcia substancji materialnej jako fundamentu poznania, kazała filozofowi szukać takiej podstawy w jakimś nieskończonym umyśle, w którym to świat byłby ufundowany. Rozważmy, co wprowadzi do naszych analiz pojęcie Boga.

⁴⁶ Kijaczko wymienia badaczy, którzy rzekomo również skłaniają się ku realistycznemu odczytaniu dzieła Berkeleya. Są to, jego zdaniem, A. Luce, T. E. Jessop, F. J. E. Woodbridge i inni. Nie znając jednak w większości ich prac, odnoszę się tylko do konsekwencji pewnych wypowiedzi polskiego autora.

Po pierwsze, to dzięki Bogu w świecie nie ma miejsca na przypadek⁴⁷; On to gwarantuje, iż takie same lub analogiczne idee będą przez nas postrzegane w takich samych bądź analogicznych sytuacjach - ustanawia *prawa natury*. Jest to pewna, swego rodzaju przedustawna harmonia, której autorem jest Bóg nie będący złośliwym zwodzicielem. Analizując miejsce Boga w Berkeleyowskiej konstrukcji filozoficznej, można się pozbyć bardzo poważnego problemu, problemu intencjonalności, o którym była mowa powyżej. Tak w *Traktacie...*⁴⁸, jak i w *Trzech dialogach...*⁴⁹ Berkeley pisze, że to Bóg odciska (*imprint*) idee w naszych zmysłach. Wówczas wspomniany problem może być rozwiązany, bowiem to po stronie Boga leży działanie w procesie poznania, a nam - skończonym duchom - pozostaje odbiorczość i dokonywanie operacji na „materiale”, który został nam dany. Jednocześnie rozwiązana zostaje zagadka: „postrzegany czy postrzegalny?”. Dana idea zawsze byłaby postrzegana aktualnie. Należy jednak pamiętać o tym, że cechą charakterystyczną, można zaryzykować - istotą ducha, czy to wiecznego, czy skończonego, jest wedle Berkeleya (co na każdym kroku podkreśla mówiąc o opozycji „duch - idea”) właśnie aktywność; to, że postrzega, a nie, że biernie odbiera idee. Umysł ludzki zatem nie może ograniczać się do biernego odbierania wrażeń, lecz, co potwierdza choćby artykuł 2 *Traktatu...*, musi dokonywać operacji na ideach. Pozostaje jednak wciąż pytanie, czym jest ów dopiero dany, a jeszcze nie poddany „obróbce” materiał? W *Trzech dialogach...*⁵⁰ filozof wprowadza pojęcie *pierwowzorów idei*, tkwiących od zawsze w umyśle Boga. Jest to projekt na poły platoński, z tym, że tutaj, owe pierwowzory nie mają autonomicznego istnienia. Być może więc postrzegamy właśnie owe myśli Boże? Jest to niemożliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, Berkeley mówi, iż idee nam dostępne są *odbiciami* pierwowzorów, po drugie zaś, filozof zawsze odżegnywał się od postulatów Malebranche’a, a taka od-

⁴⁷ Nie chcę tu poruszać kwestii teologicznych. Nie interesuje mnie czy i jak Berkeley broniłby możliwości występowania cudów. Mówię tylko o filozoficznych pomysłach i ich konsekwencjach.

⁴⁸ Por. *Traktat...*, art.. 33.

⁴⁹ Por. *Trzy dialogi...*, s. 84.

⁵⁰ Por. tamże, s. 83 i następne.

powieść prowadziłaby wprost do koncepcji tego autora. Próba pogodzenia filozofii immaterialistycznej (wraz z Bogiem posiadającym wieczne pierwowzory w umyśle) z biblijnym opisem Stworzenia rodzi jeszcze jeden problem. Otóż, naciskany przez Hylasa, Filonous stwierdza, iż w stosunku do umysłu istot stworzonych idee zaczynają istnieć w momencie, kiedy stają się **postrzegalne**⁵¹. Kłóci się to ze wszystkimi pozostałymi wypowiedziami dotyczącymi tego zagadnienia. Jest to jedyny fragment, gdzie Berkeley wypowiada się na modłę potencjalistyczną⁵². Najuczciwiej będzie zawiesić w tym momencie sąd i badać skrupulatnie wypowiedzi samego Berkeleya, a są one nieraz wręcz sprzeczne (boskie idee i postrzeganie ich przez skończone duchy, a pierwotna aktywność Boga w procesie poznawania, postrzegane a postrzegalne itp.).

Jak wyraźnie widać. Bóg w koncepcji filozofa z Dublina nie wyjaśnia wszystkich wątpliwości. Co prawda jest ostoją świata i zapewnia jego realność, jednak w jaki sposób się to dzieje, długo by szukać odpowiedzi, która, jeżeli nawet się znajdzie, nastreńczyć może wielu innych problemów. Zagadnieniem godnym odrębnego tekstu jest kwestia filozoficznych konsekwencji pewnych interpretacji filozofii Berkeleya i pogodzenia ich z całością systemu. Praca historyka filozofii to rzecz znamienna i ważna dla uczciwego postrzegania autora, lecz założywszy, że irlandzki myśliciel był świadom pewnych problemów, można sprawę rozwiązać odkrywając absurdalne (na gruncie Berkeleya) następstwa skrajnych interpretacji. Taka praca powinna być kolejną fazą projektu „odczarowania jego myśli”.

Jest kwestią drugorzędną, jak nazwiemy system biskupa Cloyne: idealizmem, realizmem, czy jeszcze jakoś inaczej. Jeśli idealizm głosi, iż to podmiot (przynajmniej jeden skończony lub wieczny duch) konstituuje przedmiot, to z pewnością Berkeley jest idealistą. Jeśli koncepcja mówiąca, że istnienie przedmiotów nie jest zależne od woli ludzkiego podmiotu, który je postrzega, jest realizmem, to nie pozostaje nic innego, niż zgodzić się na nazywanie Berkeleya realistą. Najważniejsze jest jednak to, aby chcąc badać jego myśl (i każdego innego myśliciela),

⁵¹ Por. tamże, s. 86.

⁵² Co ciekawe, S. Kijaczko, forsując swoją potencjalistyczną interpretację, ani razu nie powołuje się na ten fragment.

nie dostosowywać jej do własnych poglądów filozoficznych, które oczywiście każdemu wolno głosić pod własnym szyldem. Natomiast traktowanie pewnych tekstów jako „dzieła otwarte” oraz wskazówki interpretacyjne typu „Trzeba też zdawać sobie sprawę z tego, że zwroty i wyrażenia takie jak «idea», «w umyśle» (*in the mind*), «poza umysłem» (*out of the mind*), «postrzegać» (*to perceive*), a także naczelną zasadą immaterializmu *esse est percipi aut percipere*, nie są przez Berkeleya używane jako terminy ścisłe i należy je rozumieć poza bezpośrednio narzucającym się sensem”⁵³, z pewnością nie sprzyjają rzetelności badań z zakresu historii filozofii.

Summary

The article presents a critical reflection concerning unfortunate or even fallacious reading tries of the philosophical conception of one of the British empiricism representatives-George Berkeley. It includes both, “immanentistic” interpretation, proposed, among others, by Ajdukiewicz and Ingarden, functioning rather commonly among readers who legitimize with so called “hand-book knowledge” and realistic interpretation which could result from some ideas that Stanislaw Kijaczko presents in his book *Immaterializm. Epistemologia i metafizyka...*

I try to introduce briefly ultra idealistic, immanentistic explanation, and also, leaning on the Henryk Elzenberg’s paper *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, answer the question, what it’s causes could have been. Next I present few interpretative ideas of Stanislaw Kijaczko. Having not accepted the postulate of “author’s death”, I try to confront these two standing on the opposite edges interpretations and making use of the most important texts of the Irish philosopher, I make an effort to prove that none of them can be acknowledged as justified.

I focus on the problems that constitute an axis of interpretational disagreements of Berkeley’s philosophy: the notion and status of the idea, the confusing term “in the mind” and the role of an infinite spirit - God in the cognitive process.

Key words: immanentistic, immaterialism, idealistic, cognitive process.

⁵³S. Kijaczko, *op. cit.*, s. 77.

100

The above mentioned facts are not only in accordance with the general principles of the theory of the origin of the human race, but also with the results of the investigations of the various races of man. It is well known that the human race is divided into several groups, each of which has its own characteristic features. These features are not only physical, but also mental and moral. The physical features are the most obvious, and they are the basis of the classification of the races. The mental and moral features are more difficult to observe, but they are equally important. The study of the human race is a complex task, and it requires a thorough knowledge of the various sciences. The study of the human race is not only a scientific task, but also a moral one. We must not only know the facts, but we must also understand the meaning of the facts. We must not only observe the differences, but we must also understand the unity of the human race.

The study of the human race is a complex task, and it requires a thorough knowledge of the various sciences. The study of the human race is not only a scientific task, but also a moral one. We must not only know the facts, but we must also understand the meaning of the facts. We must not only observe the differences, but we must also understand the unity of the human race. The study of the human race is a complex task, and it requires a thorough knowledge of the various sciences. The study of the human race is not only a scientific task, but also a moral one. We must not only know the facts, but we must also understand the meaning of the facts. We must not only observe the differences, but we must also understand the unity of the human race. The study of the human race is a complex task, and it requires a thorough knowledge of the various sciences. The study of the human race is not only a scientific task, but also a moral one. We must not only know the facts, but we must also understand the meaning of the facts. We must not only observe the differences, but we must also understand the unity of the human race. The study of the human race is a complex task, and it requires a thorough knowledge of the various sciences. The study of the human race is not only a scientific task, but also a moral one. We must not only know the facts, but we must also understand the meaning of the facts. We must not only observe the differences, but we must also understand the unity of the human race.

The study of the human race is a complex task, and it requires a thorough knowledge of the various sciences. The study of the human race is not only a scientific task, but also a moral one. We must not only know the facts, but we must also understand the meaning of the facts. We must not only observe the differences, but we must also understand the unity of the human race. The study of the human race is a complex task, and it requires a thorough knowledge of the various sciences. The study of the human race is not only a scientific task, but also a moral one. We must not only know the facts, but we must also understand the meaning of the facts. We must not only observe the differences, but we must also understand the unity of the human race.

RYSZARD GAJ

MACKIEWICZ POPULARYZUJE FILOZOFIĘ WSPÓŁCZESNĄ

Witold Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie.*
Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego,
2008, 527 s.

Jest już tyle na rynku wstępów do filozofii, że wydaje się przejawem dużej odwagi chcieć pisać jeszcze jeden bez powtarzania rzeczy znanych. Znalazłem jednak wiele powodów, aby zainteresować czytelników pracą Witolda Mackiewicza *Filozofia współczesna w zarysie*. Przede wszystkim brak w popularnych opracowaniach teorii nauki Th. S. Kuhna, którą tutaj autor omawia. Polityczna poprawność wielu polskim autorom każe dzisiejszy marksizm wyrzucić na śmietnik, a ostatnio obserwujemy renesans zainteresowania nim w dziedzinie ekonomii, spowodowany kryzysem ideologii neoliberalnej. W badaniach antropologicznych społeczeństw, np. prekolumbijskich, wśród badaczy z USA (tak na przykład uważają znani antropolodzy G. Conrad, A. Demarest) zawsze dotąd był metodologią przewodnią, nie mówiąc o jego popularności w Trzecim Świecie. Cenne jest również to, że do filozofii współczesnej autor zalicza ruch Teologii Wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej i zwraca nam uwagę na doniosłość krytycznej teologii zachodniej, która, jak zapewnia nas Tadeusz Bartoś oraz studenci teologii, nie jest poznawana na naszych wydziałach teologicznych. Jeżeli jednak chodzi o latynoską teologię, to autor ograniczył się do omówienia poglądów i postaw jej tylko pierwszych przedstawicieli, mimo że w ciągu około 40 lat jej istnienia wiele się zmieniło. Ze starej gwardii nadal są aktywni już tylko L. Boff, J. Sobrino, J. Comblin i nieco mniej G. Gutierrez, a jest to pokolenie bardzo zaawansowane wiekowo. Na opinię publiczną, szczególnie młodzieżową, ogromnie oddziałują następni przedstawiciele teologii wyzwolenia, tacy jak Hiszpan J. Tamayo Aco-

sta, pracujący w Trzecim Świecie P. Richaard, P. Trigo, poeta i biskup z Mato Grossoi (stan w Brazylii), P. Casaldaliga, D. Irrazaval, X. Gorostiaga, J. Lois, V. Codina. Wypączkowały z teologii wyzwolenia nowe jej gałęzie, takie jak feministyczna (I. Gebara, E. Tamez), teologia ludowa (*del pueblo*, S. Galilea, był w Polsce w 1992 r.), teologia pracy, teologia męczeństwa (*del martirio*), teologia indiańska i czarnych, teologia wielokulturowości, teologia na rzecz dialogu makroekonomicznego, czyli międzyreligijnego czy nawet ponadreligijnego. Obecnie obserwujemy w Ameryce Łacińskiej (poza Kolumbią) polityczny „zwrot na lewo”, inspirowany głównie przez teologię wyzwolenia, ponieważ tradycyjne partie lewicowe uległy korupcji i utraciły prestiż w wyniku neoliberalnej polityki, gdy są u władzy. W Meksyku rządzi prawica, ale tylko dzięki fałszerstwom wyborczym, powszechne lewicowe sympatie w tym kraju są inspirowane m.in. ideami „Kościoła indiańskiego” z Bachayon w stanie Chiapas.

Książka napisana jest prostym językiem, nie przeładowana żargonem, a mimo to nie zauważyłem uproszczeń interpretacyjnych. Dlatego może się przydać wykładowcom, gdy będą starali się studentów zaciekawić, a nie wystraszyć zbytnią zawilnością filozoficznych wywodów, gdy natomiast *Historia filozofii* W. Tatarkiewicza jest za dużo (dla studentów kierunków niefilozoficznych, mających przeciętnie od 10 do 15 godzin zajęć z filozofii) przeładowana informacjami związanymi z uwarunkowaniami danego myśliciela. Zachodnie podręczniki, szczególnie anglosaskie, są banalne, a Mackiewicz pisze wprost o istotnych problemach podejmowanych przez omawianych myślicieli. Ważne jest to w kraju, gdzie się nie ceni ani filozofii, ani krytycznego myślenia u młodzieży. Dla decydentów w sferze oświaty wydają się konieczne „autorytety”, schematyczne wzmiankowanie o „wartościach chrześcijańskich” (bez ich konkretnej analizy) rozumianych jako bezmyślne oddawanie się praktykom religijnym i posłuch dla dogmatów. Dlatego wystarczy jedna wersja przedtomaszowej teologii w interpretacji hierarchii kościelnej, jedynie władnej mówić o rzeczach ludzkich. Przekonywał nas niedawno pewien ksiądz (a temu podporządkowują się politycy, na prowincji z absolutną uległością), uczestnik audycji telewizyjnej prowadzonej przez Bogdana Lisa, żebyśmy pozostawili wszelkie kwestie etyczne do roz-

strzygnięcia Janowi Pawłowi II czy w duchu jego ustaleń, które mają obowiązywać po wszystkie czasy. W szeregach hierarchów panuje przekonanie, że reszta społeczeństwa ma zajmować się dziedziną typową dla nowotestamentowej Marty, najlepiej życiem gospodarczym, przyziemnością, niech ludzie inwestują (i ryzykują), aby stworzyć materialne podstawy dla ambitnego budownictwa sakralnego. Witold Mackiewicz o materializmie Kościołów doby obecnej, rozwijającym się szczególnie w katolicyzmie, nie boi się mówić. Do dydaktycznych zalet można zaliczyć także podawany wybór literatury i to, że do omówienia brytyjskiej filozofii analitycznej zaprosił specjalistę Jacka J. Jadackiego.

Zastanawia mnie jednak, dlaczego tyle miejsca poświęcono S. Brzozowskiemu, N. Hartmannowi, E. Mounierowi czy R. Ingardenowi, skoro ich oddziaływanie jest dużo mniejsze od popularności filozofii L. Wittgensteina czy M. Heideggera. Z pewnością trzeba jednak dodatnio ocenić indywidualną inicjatywę autora w przypadku polskich myślicieli. Brzozowski (autor sam się nim zajmował szerzej, poświęcając mu rozprawę doktorską i książkę w serii „Myśli i Ludzie”) i Ingarden należą do czołowych polskich filozofów, dlatego nasz student skorzysta na tym zdobywając pewną wiedzę o polskiej kulturze umysłowej, znaczeniem wykraczającej poza naszą zaściankowość polityczną, ekonomiczną i obyczajową. Ale Hartmann? Mounier? Ten drugi swoje wyróżnienie zawdzięcza zapewne znaczeniu, jakie miał personalizm w powojennej historii katolickiej, i myśli Jana Pawła II. W miejsce Hartmanna wołałbym ujrzyć nazwisko np. J. Ortegi y Gasseta (obaj razem studiowali w Marburgu). Perspektywizm i racjowitalizm Ortegi okazały się prekursorskie wobec egzystencjalizmu. Idee hiszpańskiego filozofa szeroko oddziaływały w Ameryce Łacińskiej, umożliwiły intelektualistom z tego kontynentu pozbyć się kompleksów, by rozwijać myśl z „własnej perspektywy”, od „własnego punktu widzenia”, „myślenia”, „odczuwania”, „wartościowania” itd. Ortega znacznie oddziaływał na ukształtowanie się w USA około roku 1955 ruchu konserwatystów zgrupowanych wokół „National Review”, pomógł w powstaniu środowiska jednoznacznie negatywnie zorientowanego przeciwko „zbuntowanym masom”, przeciwko liberalnej demokracji - która nie chroni, według jego przedstawicieli, przed „czerwonym niebezpieczeństwem”. Ruch ten od czasów

prezydentury R. Reagana zdominował ideologicznie społeczeństwo amerykańskie, przedtem zdecydowanie liberalne.

Należałoby autorom następnych podręczników zwrócić uwagę także na tzw. filozofię wyzwolenia rodem z Ameryki Łacińskiej, tak ściśle związaną tematycznie z teologią Wyzwolenia, że jej niektórych czołowych przedstawicieli (np. E. Dussel, I. Ellacuria, F. Hinkelammert) uważa się wręcz za twórców teologii wyzwolenia. Inspirowani filozofią Marksa, Ortegi, a szczególnie E. Levinasa i P. Ricoeura, latynosczy filozofowie S. Bondy, L. Zea, E. Dussel, R. F. Betancourt próbowali i nadal się starają uchwycić istotę własnych postkolonialnych, a kulturowo nadal zależnych społeczeństw, zbudować filozofię wielokulturowości czy *amalektyczną*, a więc „analogiczną” do europejskiej, do europejskiej dialektyki totalności bytu, która wyklucza ponad połowę ludzkości, „Innego” (kobietę, Indianina, czarnego, uciskanego, biednego i wykluczonego) z obszaru racjonalnego dyskursu. Filozofia i teologia wyzwolenia są propozycją innego, także pozaakademickiego sposobu uprawiania filozofii w duchu „zmieniania świata”, mimo, że wiązało się to z ryzykiem utraty życia (Ellacuria, Dussel).

Ale każda tego typu praca zawiera rys subiektywnych upodobań, dzięki temu student, na podstawie kilku podręczników, może sobie wyrobić pełniejszy pogląd na temat filozofii. Zatem polecam zwięzły i praktyczny podręcznik filozofii Witolda Mackiewicza, zwłaszcza studentom kierunków spoza filozofii, a nauczycielom przedmiotu może się on też okazać pomocny.

ALEKSANDER GEMEL

APOLOGIA NIETZSCHEGO

Franz Overbeck: *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. T. Zatorski. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2008, 75 s.

„Sokratesie, a twoja robota jaka właściwie? Skądże się wzięły te potwarze na ciebie?(...) Bo ja, obywatele, przez nic innego, tylko przez pewnego rodzaju mądrość takie imię zyskałem. A cóż tam za mądrość taka? Taka może jest i cała ludzka mądrość! Doprawdy, że tą i ja, zdaje się, jestem mądry. A ci, o których przed chwilą mówiłem, ci muszą pewnie być jakąś większą mądrością, ponad ludzką miarę mądrzy, albo — nie wiem sam, co powiedzieć. Ja przynajmniej zgoda się na tej wyższej nie znam, a kto to na mnie mówi, ten kłamie i tylko na to wychodzi, żeby oszczerstwo na mnie rzucił. A tylko, obywatele, nie krzyczcie na mnie, nawet gdyby się wam zdawało, że wielkich słów używam. Bo nie będę swoich słów przytaczał w tym, co powiem, ale się powołam na kogoś innego, kto to powiedział. Przytoczę wam świadka mojej mądrości, jeżeli jaka jest i jaka: boga w Delfach”.

Platon: *Obrona Sokratesa*

„W każdym razie mądrość i doktryna mają swoje granice tam, gdzie mistrza, który je wykląda, zmuszają już, być może, tylko do wyznania, że lepiej by zrobił, gdyby je zachował dla siebie”.

Franz Overbeck

Kiedy w 1870 roku Franz Overbeck, trzydziestotrzyletni świeżo upieczony profesor na uniwersytecie w Bazylei, wynajął mieszkanie w kamienicy przy Sützengraben 45, nie przypuszczał zapewne, jak ten z pozoru nieznaczący fakt odcisnie się na jego dalszych losach, a nawet pozwoli mu zapisać się na kartach historii. Los chciał, że w tej samej kamienicy zamieszkiwał już dwudziestosześcioletni profesor Katedry

Filologii Klasycznej na uniwersytecie w Bazylei i późniejszy oddany przyjaciel Overbecka, Fryderyk Nietzsche. Z całą pewnością przyjaźń, jaka zrodziła się między Overbeckiem a młodszym od niego o siedem lat filozofem, nie była dlań doświadczeniem łatwym. Pomijając niewątpliwe różnice w temperamencie obu myślicieli, oraz zgoła odmienną tradycję umysłową z jakiej się wywodzili, Overbeck musiał się pogodzić także z tym, że od tej pory już zawsze będzie pozostawał w cieniu młodszego geniusza. Przyjaźń z obdarzoną tak „krzykliwą sławą” i barwną postacią, jak Fryderyk Nietzsche, zapewniła Overbeckowi stałe miejsce na kartach historii myśli Zachodu. Jednakże przewrotny los dał mu tym samym zasmakować gorzkiego, pyrrusowego zwycięstwa, spychając jego własny dorobek, przez wielu uważany za o wiele bardziej oryginalny, na drugi plan, a jemu samemu wyznaczając miejsce przede wszystkim w przypisach do biografii geniusza¹. Bazylejski teolog był tego w pełni świadom i z pokorą akceptował tę skromną rolę, dając temu niejednokrotnie świadectwo w swych pismach: „Jesteśmy obaj naturami uczonych, którzy pragną wyjść poza siebie samych; tylko tak potrafie sobie wyjaśnić naszą głęboką przyjaźń przy tak ogromnej nierównomierności naszych uzdolnień - nie robię sobie zresztą tu żadnych złudzeń co do mej niższości - oraz przy tak wielkiej różnicy naszych temperamentów” (s. 18).

Overbeck w odróżnieniu od Nietzschego, tworzył w stylu pozbawionym patosu, pełnym zadumy i melancholii, wszelako mętnym i niejasnym; miał stonowany i wyważony sposób bycia, a swoje życie wraz „ze swym specyficznym bogactwem ruchu i zdarzeń” określił jako „*conte a dormir debout*” - opowieść zdolną sprawić, że słuchacze zasną na stojąco (s. 48, wraz z przyp. tłum.). Można zatem powiedzieć, trawestując słowa Stefana Zweiga, że Nietzsche był jedynym rozchwianym punktem

¹ Por. K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki. Warszawa 2001, s. 464-465. W poglądach Overbecka na temat chrześcijaństwa Löwith upatruje radykalnej jednoznaczności, podobnej do tej, którą charakteryzowała się myśl Nietzschego. Jednakże Nietzscheańska gwałtowna napaść na chrześcijaństwo „daje się równie dobrze odwrócić, jak łatwo daje się przekształcić Dionizosa w Ukrzyżowanego.” Overbeckowska krytyka chrześcijaństwa jest o wiele bardziej ostrożna, dzięki czemu wychodzi ona obronną ręką z „podwójnego niebezpieczeństwa”: „nierozważnych eksterminacji” - takich, jak Nietzscheańskie ataki, oraz „prostych przyzwyczajęń” w rodzaju apologii Kierkegarda.

w stałej egzystencji Overbecka². Owo niewątpliwie trudne doświadczenie przyjaźni obu filozofów nie przekładało się bynajmniej na ich wzajemne oddanie i szacunek, jakim się darzyli. Na temat swoich relacji z Nietzschem Overbeck pisze: „nasza przyjaźń, bez względu na to, co mogło być w niej przeszkodą, zawsze pozostawała wolna od wszelkich cieni. Sądzę, że opisując to moje doświadczenie, oddaję także w istocie doświadczenia samego Nietzschego” (s. 19).

Częściową relacją z tej złożonej i wielopłaszczyznowej przyjaźni jest książka Overbecka *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*. Praca ta stanowi niewielki objętościowo, lecz niezwykle bogaty merytorycznie zbiór wspomnień o Nietzschem spisanych przez jego przyjaciela pod koniec życia. Overbeck był początkowo niechętny sporządzaniu memoriału o Nietzschem, jednak w końcu uległ usilnym namowom wydawcy Heinricha Köselitza, dzięki czemu do rąk czytelnika trafić mógł jeden z najciekawszych przyczynków do biografii autora *Woli Mocy*. *Zapiski przyjaciela* nie są bowiem jedynie zbiorem suchych faktów z życia Nietzschego, lecz czymś na kształt biografii intelektualnej, dostarczającej również bogatego obrazu jego myśli. Wyszły one bowiem spod ręki skrupulatnego uczonego, wnikliwego obserwatora o analitycznym usposobieniu, który, wejrzawszy w meandry Nietzscheańskiej filozofii, nie stroni od jej krytyki oraz polemik z jej ustaleniami. Jednakże ów protestancki teolog znacznie częściej staje w obronie filozofa wieszczącego śmierć Boga, biorąc tym samym na siebie niewdzięczną rolę „adwokata diabła”. *Zapiski przyjaciela* wypełniają więc o tyle istotną lukę w piśmiennictwie poświęconym bazylejskiemu myślicielowi, że stanowią ważny przyczynek do rozwiania mrocznej aury otaczającej jego osobę oraz filozofię.

Overbeckowska obrona przebiega dwutorowo: z jednej strony, odpiera on ataki wymierzone w Nietzscheańską doktrynę, polemizując z licznymi przedstawicielami ówczesnej humanistyki, z drugiej zaś, broni Nietzschego jako człowieka, dbając o jego „dobre imię” - w tym wypadku jego oponentem, a zarazem głównym „czarnym charakterem” wspomnień jest siostra filozofa Elizabeth Forster Nietzsche. Stosunek

² „Jedyny stały punkt w chwiejnej egzystencji Nietzschego” (S. Zweig: *Nietzsche und Freund*, w: Idem: *Menschen und Schicksale*. Berlin 1988, s. 119, cyt. za: T. Zatorski: *Friedrich Nietzsche i Franz Overbeck czyli o filozofowaniu miotem i skalpelem*, w: F. Overbeck: *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, op. cit., s. 47).

Overbecka do Elizabeth jest jednoznacznie negatywny³ - określa ją mianem *polumêtis Penelope* (podstępnej Penelopy), ostrze swojej krytyki kierując przeciw jej, podyktowanemu antysemityzmem, świadectwu o bracie. Zdaniem Overbecka, rozpowszechniona teza, iż Nietzsche był antysemitą, jest całkowicie nonsensowną mrzonką inspirowaną właśnie poglądami politycznymi jego wydawcy, siostry i szwagra. Wspomina, że kilkakrotnie prowadził z Nietzschem rozmowy o antysemityzmie, lecz ten zawsze uważał ów temat za marginalny i niegodny większej uwagi. Nietzsche traktował antysemityzm raczej jako przejściową i złą (!) modę, niewartą systematycznego rozważania. Co więcej, gardził antysemitami jako ludźmi ogarniętymi wściekłą żądzą spotwarzania i niszczenia, tę zaś uważał za Jedną z najbardziej nieuczciwych form nienawiści⁴. Wprawdzie Overbeck przyznaje, że antychryścianizm Nietzschego ma zdecydowanie antysemitowski fundament, a Jego sądy o Żydach swą ostrością pozostawiają daleko w tyle wszelki antysemityzm” (s. 29). Wszelako, jak słusznie zauważa, punkt ciężkości owych analiz przypada na krytykę chrześcijaństwa, zaś odwołanie się do owego antysemitckiego fundamentu służy jedynie wyjaśnieniu historycznych uwarunkowań chrześcijaństwa, wywodzącego się ze „sposobu myślenia małych wspólnot diaspory żydowskiej uciskanych w wielkim świecie rzymskim” (s. 13)⁵. Zatem Nietzscheńska ostra krytyka Semitów jest w istocie krytyką chrześcijaństwa w jego praformie i nie może być traktowana jako wyraz nienawiści na tle rasowym.

Nietrudno przeto domyślić się, iż w osłupienie wprawiać musiały Overbecka twierdzenia w rodzaju tych głoszonych przez siostrę filozofa, utrzymującą, iż Nietzsche w swoim życiu był „głęboko wierzącym chrześcijaninem” (s. 11), czy J. H. Wilhelmiego, przekonanego, że Nietzschego (podobnie jak jego samego) w „młodości chrześcijaństwo poruszyło bardziej niż powierzchownie” (s. 12). Overbeck przyznaje co

³ Overbeck przyznaje się nawet, z właściwą sobie skruchą, iż jedyny raz, gdy zmanifestował niezadowolenie wobec swojego przyjaciela i podniósł nań głos miał miejsce wówczas, gdy ten poprosił go o mediację między nim a siostrą.

⁴ F. Nietzsche: *Wola Mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki. Kraków 2004, s. 88, aforyzm 126.

⁵ Widziane przez pryzmat owych historycznych uwarunkowań prachrześcijaństwo, uzyskuje więc w oczach Nietzschego postać reakcji „ludzi małych” oraz „środka do stania się szczęśliwym” (s. 13).

prawda, że Nietzsche przez całe życie nie był tak zagorzałym przeciwnikiem chrześcijaństwa, jak w ostatnim okresie swojej twórczości, nie oznacza to jednak, iż był on kiedykolwiek autentycznym chrześcijaninem. Autor *Zapisków* wskazuje przy tym na kuriozalność wielu argumentów stosowanych przez admiratorów tezy o kryptochrześcijaństwie Nietzschego. Trudno wszak np. traktować poważnie twierdzenie przedstawione przez siostrę filozofa, która w swej z ducha antysemickiej biografii brata, antychrześcijański ton *Woli mocy* tłumaczyła „wywołującym pobudzenie stosowaniem przezeń środków nasennych” (s. 13).

Niemniej, zdaniem niemieckiego teologa, antychrześcijańskie nastawienie Nietzschego nie upoważnia do upatrywania w słynnej Nietzscheańskiej figurze śmierci Boga *credo* ateizmu. Sam Overbeck owo głośne *dictum* Nietzschego interpretuje z pozycji bliskiego mu, swoście pojętego agnostycyzmu⁶. Zawołanie „Bóg umarł” ma jedynie metaforycznie obrazować zubożenie współczesnych na kwestię istnienia Boga. Powiedzenie to nie ma więc sensu eschatologiczno-teologicznego, lecz kulturowy, gdyż taka jest, zdaniem Overbecka, Jedyna możliwa dla ludzi (...) forma ateizmu” (s. 9). Na gruncie takiej interpretacji ateizmu, rozumianego jako brak zainteresowania kwestią istnienia Boga, spór o Jego faktyczne istnienie wydaje się Overbeckowi małoistkową sofistyką. Nietzscheańskie obwieszczenie śmierci Boga nie wnosi przeto niczego do spora o Absolut - stanowi jedynie wyraz kondycji człowieka współczesnego. Ateizm absolutny - ostatecznie rozstrzygający, czy Bóg istnieje - byłby, zdaniem Overbecka, formą nadludzką, mógłby więc ewentualnie zaistnieć w filozofii Nietzscheańskiej w kontekście pojęcia nadczłowieka.

Autor *Zapisków* nie rozwija jednak tego wątku, zapewne dlatego, że zarówno ideał nadczłowieka jak i powiązaną z nim naukę o wiecznym powrocie uważał za mglisty fantazmat i największy błąd filozofii Nietzschego. W oczach Overbecka Nietzscheański podział rzeczywistości na siły aktywne i reaktywne (których antropologicznym wyrazem są figury pana i niewolnika) ma całkowicie arbitralny charakter, zaś

⁶ „Wśród nas, ludzi (...) może chodzić o samo pytanie, czy Bóg istnieje, nie zaś o jego treść: czy dane nam jest pytanie? - a nie: czy dany jest nam Bóg? Tamto jest równie wiadome, jak to wiadome nie jest” (s. 10).

utwierdzenie go w roli ponadhistorycznego ideału stanowi jedynie „pusty fantazmat” (s. 41) o idealistycznym rodowodzie⁷. A przecież, jak zauważa bazylejski teolog, „nikt bardziej niż wróg demokracji lub radykalny przeciwnik demokratycznego spojrzenia na świat nie powinien wystrzegać się wydawania swym oponentom bitwy na obszarze idealizmu. Albowiem tu jego klęska jest pewna” (s. 41). Toteż ostatecznie genezę powstania idei nadczłowieka i wiecznego powrotu w myśli Nietzscheańskiej Overbeck wiąże z szaleństwem przyjaciela i „jego osobistym zamięłowaniem do ideału krańcowości” (s. 40).

Zagadnienie szaleństwa Nietzschego stanowi centralny i najbardziej dramatyczny punkt *Zapisków przyjaciela*, w obliczu którego cała pieczołowita Overbeckowska apologetyka myśli i osoby filozofa tragicznie się roztrząsa. Opis traumatycznego doświadczenia, jakim był dla Overbecka obłęd Nietzschego, ujawnia niestety porażkę teologa, gdyż przy całym heroicznym wysiłku obrony swego przyjaciela nie udaje mu się uchronić go przed cykutą szaleństwa. Analityczny umysł Overbecka nie był w stanie zinterioryzować doświadczenia obłędu „wielkiego byrzyciela”⁸. Wydaje się, iż przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać przede wszystkim we wzmiankowanej już różnicy temperamentów obu myślicieli - zamięłowanie Nietzschego do ideału krańcowości było całkowicie obce statecznej umysłowości Overbecka. „Ostateczny poetycki wyraz - zauważał niemiecki teolog - który [Nietzsche], znalazł dla [swojego ideału], to zapewne Dionizos. (...) Ale także Dionizos to

⁷ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że sama ponadhistoryczność dychotomii pana i niewolnika, nie wystarcza do uznania nietzscheańskiej koncepcji za idealizm. Ponadto nie należy zapominać (jak zdaje się czynić Overbeck), że zasadą różnicującą ludzi na panów i niewolników jest wola mocy, która w koncepcji Nietzschego, może być wprowadzie interpretowana jako metafizyczna zasada rzeczywistości, wszelako immanentna światu. Być może Overbeck ma na myśli jedynie to, iż za rodowodem woli mocy kryją się intuicje podobne do tych, które leżą u podstaw idealizmu - żaden to jednak argument na rzecz idealistycznego statusu koncepcji Nietzschego.

⁸ Overbecka stać jedynie na powierzchowną racjonalizację Nietzscheańskiego obłędu, podyktowaną dobruśnym pragnieniem obrony dobrego imienia filozofa. Szaleństwo Nietzschego, zdaniem „wiecznego pocieszyciela” (jak nazwał Overbecka Stefan Zweig), nie jest powodem aby dyskredytować jego myśl, a tym bardziej jego geniusz. Albowiem geniusz Nietzschego to geniusz krytyka, który ostatecznym celem swej krytyki uczynił samego siebie. Przy tak ogromnej niewspółmierności talentu krytycznego i wrażliwości, jaka znamionowała osobowość Nietzschego, musiał on jednakże, zdaniem Overbecka, skończyć pogrążony w mrokach obłędu.

tylko poetycka osłona jego myśli. Gdzie przemawia bez takich osłon, można jedynie powiedzieć, że jego ideałem jest to, co ekstremalne” (s. 14). Wydaje się, że w wypadku Nietzschego zarówno ów ideał jak i jego poetycka osłona znajdują ujście w szaleństwie filozofa. Pograżony w otchłani obłędu Nietzsche jawi się jako myśliciel, który żyje według zasad uprawianej przez siebie filozofii i wyciąga z niej ostateczne konsekwencje. Koniec Nietzschego stanowi żywą egzemplifikację jego myśli, jest wyrazem dionizyjskiego ekstremalnego szaleństwa, przeciwstawionego apollińskiej harmonijnej mądrości, którą uosabia postać Sokratesa. „Oto nowe przeciwieństwo: dionizyjskość i sokratyzm” zauważa młody Nietzsche w *Narodziinach tragedii*, od razu sytuując swój ideał na antypodach sokratyzmu⁹. Wszelako, mimo wszystkich swych starań zmierzających do tak radykalnego przewartościowania najważniejszych wartości filozofii Zachodu, by stanowiły całkowite przeciwieństwo nauk Sokratesa, koniec Nietzschego okazał się nie mniej dramatyczny niż koniec jego wielkiego oponenta.

Z całokształtu wspomnień Franza Overbecka spisanych na kartach *Zapisków przyjaciela*, wyłania się przeto obraz postaci tragicznej - gotowej sprostać krańcowemu ideałowi nawet za cenę samozatracenia. Overbeckowski Nietzsche to nie tylko znak czasu - igła tektoniczna wrażliwa na wszelkie drgania współczesnej kultury europejskiej, lecz przede wszystkim postać ludzka, pełna rozterek i słabości, która pozwala „świecić swemu szaleństwu, aby móc drwić ze swej mądrości”¹⁰.

⁹ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff. Kraków 2006, s. 57.

¹⁰ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent. Warszawa 2002, s. 21.

ANDRZEJ STĘPNIK

ODPOWIEDZIALNOŚĆ W ŚWIECIE TRZEPOCZĄCYCH MOTYLI

Anna Jedynak: *Odpowiedzialność w globalnej wiosce.*
Warszawa, Wydawnictwo Semper, 2008, 176 s.

Jednym z najbardziej znanych wyrażeń, które zadomowiły się w języku potocznym, a które odnoszą się do współczesnych teorii naukowych, jest niewątpliwie wyrażenie „efekt motyla”. Efekt motyla wskazuje na znaczenie niewielkich i - wydawałoby się - mało istotnych zdarzeń jako przyczyn powstania ogromnych różnic w skutkach, tak jak trzepot skrzydeł motyla w Indiach może spowodować huragan w Ameryce Północnej. Jest to anegdota związana z teorią chaosu deterministycznego, opisującą wielką wrażliwość układów nieliniowych na nieznaczne zmiany warunków początkowych.

Jak stwierdza autorka, żyjemy w „świecie trzepoczących motyli” i ma to istotny wpływ na przemiany, jakim współcześnie ulegają warunki odpowiedzialności. „Zarazem sieć powiązań między zdarzeniami wydaje się bardziej gęsta i złożona niż dawniej. Na nieznaną wcześniej skalę następuje przemieszczanie się osób, towarów, usług, informacji (zwłaszcza obrazów) czy środków finansowych. Z jednej strony, dzisiejszy globalizujący i technologizujący się świat istotnie stanowi bardziej niż dawniej zwartą całość, bogaciej ustrukturyzowaną, z gęstszą siecią powiązań pomiędzy jej częściami, z drugiej zaś - teoria chaosu odkrywa nieznaną dawniej powiązania w obrębie całości funkcjonujących i wcześniej” (s. 98). Konsekwencją wzrostu złożoności świata i występowania w nim zjawisk chaotycznych jest zwiększenie różnorodności wartościowania zdarzeń zachodzących w tym świecie, a zarazem zmniejszenie możliwości przewidywania zjawisk i jednoznacznego ustalania ich przyczyn. Do tego dochodzą przemiany w zakresie wolności ludzkiej: z jednej strony poszerza się sfera wolności zewnętrznej, czyli wolności od zewnętrznego przymusu, z drugiej zawęża się zakres wolności wewnętrznej. „W

reakcji na oferowaną przez współczesność szerszą wolność zewnętrzną sami siebie krępujemy poczuciem ograniczeń wewnętrznych. A raczej ograniczenia wewnętrzne postrzegamy jako coś zewnętrznego, niezależnego od nas. Nie bierzemy odpowiedzialności za własne uczucia, postawy, dążenia, działania [...]. Emocje traktowane są - zwłaszcza przez ludzi młodych - jako coś, co na nich spada z zewnątrz, czy sobie tego życzą, czy nie, i zmusza do podejmowania określonych działań. Na skalę niespotykaną nigdy wcześniej w historii sądy badają poczytalność oskarżonych i wnikają w historie ich życia, doszukując się w nich ewentualnych okoliczności łagodzących. Słowem, nietrudno dziś o postawę: «Jakiego mnie, Panie Boże, stworzyłeś, takiego mnie masz - to, jaki jestem, to Twoja robota» (s. 79). Ze względu na przemiany odpowiedzialności równie ważny jest proces rozmywania tożsamości podmiotu, a także widoczna tendencja do relatywizmu, subiektywizmu i utylitaryzmu w kwestii wartości.

Nic dziwnego, że we współczesnym świecie następuje znaczące przesunięcie zakresu odpowiedzialności, a zagadnienie granic odpowiedzialności urasta do roli jednego z głównych problemów, i to nie tylko o charakterze teoretycznym, ale przede wszystkim praktycznym. Zmiana zakresu odpowiedzialności polega zarazem na tym, że ludzie doszukują się odpowiedzialności tam, gdzie wcześniej jej nie uwzględniano, jak i pomijają ją tam, gdzie dawniej ją odnajdywano. Jako przykład pierwszej tendencji podaje autorka współczesny nacisk na szukanie współodpowiedzialności po stronie ofiary, co jest często związane z mylnym utożsamianiem odpowiedzialności psychologicznej (polegającej na motywowaniu - na poziomie psychologicznym - sprawców do popełnienia czynu) z odpowiedzialnością moralną. Skutkuje to umniejszaniem odpowiedzialności po stronie sprawcy, co stanowi przykład drugiej tendencji. Charakterystyczna dla czasów współczesnych jest postawa, w której wyrzekamy się odpowiedzialności za nasze czyny, składając je na karb czynników rzekomo od nas niezależnych (jak geny, środowisko, emocje, prowokacje ze strony innych), zarazem silnie akcentując odpowiedzialność moralną innych wobec nas - jest to również przykład przesunięcia zakresu odpowiedzialności.

W tej sytuacji niezwykle istotne zdaje się gruntowne zbadanie samego pojęcia odpowiedzialności, jego zakresu i warunków odpowiedzialności, dzięki czemu możliwe staje się znalezienie remedium na te współczesne przemiany odpowiedzialności, które wartościujemy negatywnie i uznajemy za niepokojące. Tym zagadnieniom poświęcona jest recenzowana książka. Autorka podejmuje się odpowiedzi na fundamentalne - dziś i nie tylko dziś - pytania: Co to jest odpowiedzialność? W jakich warunkach można mówić o odpowiedzialności? Czy warunki te w dzisiejszych czasach są spełnione? Jak wpływają na nie obecne zmiany w świecie? Jak tworzyć klimat, sprzyjający odpowiedzialności?

Pierwszy rozdział poświęcony jest wstępnej analizie pojęcia odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest ukazana jako sześciocłonowa relacja: odpowiedzialny jest 1. ktoś (podmiot), 2. za coś (przedmiot), 3. przed kimś (instancja), 4. ze względu na czyjeś dobro, 5. na jakiejś podstawie, 6. w jakiś sposób. Jest to o tyle ważne, że spora część dotychczasowych analiz pomijała niektóre człony relacji, bądź błędnie je utożsamiała. Autorka unika tego błędu, co więcej, dokonuje niezbędnych odróżnień. Proponuje dwa krzyżujące się podziały odpowiedzialności: na odpowiedzialność *ex ante* i *ex post*, oraz na odpowiedzialność wewnętrzną i zewnętrzną. Wyróżnia dwa rodzaje podstaw odpowiedzialności - aksjologiczne i tetyczne.

W rozdziale drugim następuje próba określenia relacji, jakie zachodzą pomiędzy odpowiedzialnością a moralnością (wartościami). Podejmując interesującą polemikę ze stanowiskiem Ingardena, stanowiącym punkt wyjścia dla wielu kwestii rozważanych w książce, autorka dochodzi do wniosku, iż „moralność jest sprawą stopnia i ciągłych przejść”, a „wydźwięk moralny rozpoczyna się wraz z wszelką odpowiedzialnością, także podejmowaną we własnym interesie w sposób kwalifikujący się do uogólnienia” (s. 58).

Kontynuacją tych dociekań jest rozdział trzeci, koncentrujący się na analizie warunków ontologicznych, epistemologicznych i antropologicznych powstawania odpowiedzialności, oraz związków pomiędzy tymi warunkami. Dostajemy tu znów krytyczny namysł nad warunkami, zaproponowanymi przez Ingardena, wsparty niebanalnymi uzupełnieniami odautorskimi. Warunkami koniecznymi odpowiedzialności okazują się:

realne istnienie człowieka, czasu i obiektywnych wartości, tożsamość podmiotu, jego wolność (jako względna izolacja przyczynowa), przewidywalność skutków własnych działań i umiejętność wartościowania tych skutków, świadome dążenie podmiotu do realizacji pewnych wartości połączone z poczuciem powinności i przekonaniem o własnej istotnej roli w realizacji tych wartości.

Kolejny rozdział dotyczy omawianych wcześniej współczesnych przemian w zakresie warunków odpowiedzialności, natomiast w rozdziale piątym proponowane są pewne remedia na negatywne aspekty owych przemian. Szczególnie interesująca jest próba pokazania, jak możliwe jest pogodzenie odpowiedzialności ze współczesnymi tendencjami relatywistycznymi, subiektywistycznymi i utylitarystycznymi (tu także autorka wdaje się w polemikę z Ingardenem). Tym bardziej, że - czego autorka jest świadoma - lansowanie wątpliwego poglądu głoszącego, iż moralność i odpowiedzialność nie dają się pogodzić ze stanowiskiem relatywistycznym czy subiektywistycznym, może przekształcić się w samospełniającą się przepowiednię, jeśli odpowiednia liczba osób zacznie w to wierzyć. Dlatego też autorka stara się tak osłabić Ingardeńskie warunki odpowiedzialności, żeby zarazem zachować pierwotny charakter odpowiedzialności, jak i umożliwić (i do pewnego stopnia ułatwić) ich spełnienie we współczesnym świecie.

Książkę kończy rozdział metodologiczny, poświęcony metodom pracy nad zagadnieniem odpowiedzialności i broniący podejścia reprezentowanego przez autorkę przed zarzutami Filka. Jest to rozdział na tyle ogólny, że przybliża samą procedurę badania naukowego, nie tylko w kontekście badania odpowiedzialności.

Pora na ocenę. Moim zdaniem, jest to książka wyróżniająca się co najmniej trzema cechami, które dość rzadko występują w przypadku publikacji należących do tzw. filozofii akademickiej. Po pierwsze, zdaje się przełamywać pewien do dzisiaj występujący stereotyp dotyczący filozofii analitycznej. Uważa się bowiem - szczególnie wśród filozofów nieanalitycznych - że filozofia analityczna skoncentrowana jest jedynie na szczegółowych, technicznych zagadnieniach (np. z zakresu filozofii języka czy filozofii nauki), które nijak mają się do klasycznych, wielkich pytań filozoficznych, a tym bardziej do problemów generowanych przez

aktualną sytuację w świecie. Wbrew temu, autorka pokazuje, że to właśnie posiadanie odpowiedniego warsztatu, charakterystycznego dla filozofów analitycznych (choć nie tylko), pozwala w sposób jasny, dokładny i - jak się wydaje - skuteczny podjąć zagadnienie odpowiedzialności, problem nie tylko interesujący teoretycznie, ale posiadający poważne konsekwencje dla obecnej i przyszłej sytuacji każdego z nas.

Po drugie, bardzo cieszy, że gruntowne analizy filozoficzne zostały przedstawione w taki sposób, który powinien być czytelny dla odbiorcy spoza kręgu akademickiego. Jest bowiem sprawą niezwyklej wagi, żeby dokonania filozofii współczesnej były dostępne dla przeciętnego czytelnika, tak aby zmienić powszechny obraz filozofii jako czegoś niepraktycznego, oderwanego od życia, sprowadzającego się jedynie do odtwórczej prezentacji poglądów wielkich poprzedników.

Po trzecie, w pewnym stopniu przekroczony zostaje podział na filozofię analityczną i nieanalityczną. Autorka nie ukrywa, że wywodzi się z tradycji analitycznej i do tej tradycji głównie nawiązuje. Jednakże przedmiotem jej namysłu stają się poglądy Ingardena i filozofów dialogu. Niniejsza książka jest dobrą ilustracją tego, iż języki różnych tradycji filozoficznych nie są na siebie nieprzekładalne. Okazuje się bowiem, że badanie tego samego przedmiotu z różnych perspektyw filozoficznych wcale nie prowadzi do nieprzystających do siebie wyników, ale często bywa wobec siebie komplementarne.

Oprócz tego, niewątpliwymi zaletami książki są siła argumentacji i odwaga w stawianiu tez. Warto dodać, że autorka w swojej argumentacji często sięga do przykładów i, co więcej, są to przykłady dobrze dobrane, odwołujące się do konkretnych sytuacji „z życia”, co pozwala na zakorzenienie przeprowadzanych analiz w doświadczeniu przeciętnego człowieka, niekoniecznie filozofa. Autorka nie ucieka od stawiania klarownych tez, co wcale nie jest w filozofii takie oczywiste - często bowiem mamy skłonność jedynie do stawiania pytań, a nie do (prób) udzielania na nie odpowiedzi.

Z tego względu mogę *Odpowiedzialność w globalnej wiosce* polecić wszystkim tym, którzy poszukują frapującej i inspirującej lektury, podejmującej jeden z najbardziej aktualnych problemów, przed którymi

stoi człowiek. Czynię to jako odpowiedzialny recenzent; a Ty, Czytelniku, czy jesteś odpowiedzialny za swoje lektury?

KAROL TOEPLITZ

O FILOZOFII XX WIEKU

Włodzimierz Kaczocho: *Studia z filozofii XX wieku (Pięć studiów z filozofii XX wieku)*. Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2008, 245 s.

Włodzimierz Kaczocho, przed wydaniem *Studiów z filozofii XX wieku*, zajmował się historią filozofii polskiej stulecia od połowy XIX wieku do drugiej wojny światowej, oraz pisał o filozofii społecznej. W trzech książkach przedstawił historię filozofii kultury rozwijanej w tym okresie. W trzeciej pracy pt. *Filozofia cywilizacji i kultury. Teorie filozoficzne formułowane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku* (Ars nova, Poznań 1998) starał się przekonująco, jak sądzę, przedstawić, że w filozofii kultury zagadnienia ontologiczne i aksjologiczne były stawiane i rozwiązywane jako główne cele badawcze, przez wielu znanych myślicieli w ramach rozwijanych wówczas orientacjach filozoficznych (pozytywizm, marksizm, neotomizm). W książce autor przedstawił obszerny rozdział poświęcony metodologicznym zagadnieniom uprawiania historii filozofii, w którym sformułował dyrektywy i normy „problemowego wykładania historii filozofii”. W zakresie filozofii społecznej zajmował się zagadnieniami współczesnej demokracji, a rezultaty badań zawarł w książce pt. *Demokracja proceduralna oraz republikańska* (Wyd. AE Poznań, 2004), w której rozwinął Popperowską koncepcję „społeczeństwa zamkniętego” oraz „społeczeństwa otwartego” jako „synonimu demokracji”. Sformułował koncepcję dobra wspólnego jako podstawę i zarazem cel demokracji republikańskiej - filozoficzny model takiej demokracji Autor poszukuje m.in. w filozofii społecznej J. Deweya.

*

Zagadnienia i problemy opisane w wymienionych książkach - ontologiczne, epistemologiczne oraz aksjologiczne kultury - stanowią cele

analiz zaprezentowanych w *Studiach z filozofii XX wieku* (recenzentem wydawniczym książki był prof. zw. dr hab. Zbigniew Drozdowicz) poszerzone o analizy ontologiczne społeczeństwa, problemy socjologiczne oraz antropologiczne. W pierwszym obszernym Studium *W kręgu myśli J. Deweya*, Autor charakteryzuje oraz rekonstruuje niektóre poglądy ontologiczne i epistemologiczne tego myśliciela oraz jego filozoficzną koncepcję estetyki, a także etyczną koncepcję demokracji republikańskiej. Osiągnięciem Autora jest z pewnością rekonstrukcja Deweyowskiej metodologii badań naukowych, wyjaśnienie wyłożonej przez filozofa aksjologicznej kategorii „znaczenia” w kulturze, w sztuce i w historii, jak również rekonstrukcja jego panestetyzmu. Przy okazji należy stwierdzić, że W. Kaczocha posiada umiejętność jasnego wykładania cudzych poglądów, jak i prezentowania własnego stanowiska. Taka umiejętność nie jest zbyt często demonstrowana w piśmarstwie filozoficznym. W studium o Deweyu brakuje, poza paroma informacjami, wskazania, jak jego filozofia jest interpretowana przez neopragmatystów. Oczywiście, byłby to odrębny zakres badań, ale przynajmniej szkicowe (a nie parozdaniowe) ujęcie tej sprawy powinno znaleźć się w książce.

W drugim Studium pt. *W kręgu myśli Feliksa Grossa* Autor przedstawia oraz interpretuje filozofię społeczną tego nieżyjącego już, znanego w USA socjologa, który karierę naukową rozpoczął przed drugą wojną w Polsce (doktorat napisał pod opieką B. Malinowskiego). Gross opracował teoretyczny model „socjalizmu humanistycznego”, który był akceptowany przez wielu socjaldemokratów europejskich, oraz zajmował się ontologicznymi problemami wartości, a także znaczeniem wartości kulturowych, w tym ideologicznych w generowaniu „zmian społecznych” w historii. Studium to jest pierwszym w literaturze monograficznym opracowaniem poglądów filozoficzno-socjologicznych myśliciela.

W następnych dwu Studiach, w myśl przyjętych od H. Gadamera hermeneutycznych założeń interpretacyjnych, Autor wyjaśnia oraz w eseistycznej formie rozwija ontologiczny sens znanego opowiadania F. Kafki pt. *Kolonia Kama*, rozwija, odwołując się do pewnych metafizycznych poglądów Arystotelesa, dotyczących potencjalności zmiany każdego uformowanego przedmiotu (u Kafki takim przedmiotem jest maszyna do zabijania więźniów kolonii). Nawiasem mówiąc, taka inter-

pretacja nie jest znana w literaturze poświęconej pisarzowi. Autor odnosi sytuację egzystencjalną bohaterów opowiadania, aktualizując je, do obozów koncentracyjnych w Niemczech hitlerowskich oraz w Rosji Sowieckiej. W Studium poświęconym M. Heideggerowi interpretuje jego pojęcie „zamieszkiwania” pośród wartości i rzeczy oraz odnosi do współczesnej technopolistycznej kultury, w której brak już zamieszkiwania pośród wartości - mieszka się (znane Heideggerowskie *się*) a nie zamieszkuje, mieszka się pośród rzeczy, a to znaczy, iż żyje się jak „*żyją*” przedmioty.

W ostatnim Studium pt. *Otwartość Europy*, które nie w pełni komponuje się z całością książki, albowiem Autor wprowadza rozważania historiozoficzne rezygnując z rozważań ontologicznych oraz epistemologicznych. Deklaruje, że przedstawia „eklektycznie” skonstruowaną z różnych poglądów filozoficznych (T. Kanta, J. Habermasa, J. Berlina, H. Gadamera) ideę otwartości Europy. Zaczyna od krytyki poglądów R. Spaemanna, który głosił, że w sensie Popperowskim Europa nie była nigdy „społeczeństwem zamkniętym”. W. Kaczocha dowodnie wykazuje fałszywość tego poglądu, bo w historii Europy jest aż nadto przykładów istnienia społeczeństw zamkniętych. Wykazuje, że gdy przyjmuje się pojęcie społeczeństwa otwartego do wyjaśnienia jednostkowych postaw i sposobów życia, to można poszukiwać w przeszłości przykładów filozofów, artystów i uczonych, którzy kosztem poświęcenia nawet życia głosili otwartość intelektualną, artystyczną oraz teoretyczną. Gdy używa się tego pojęcia jako synonimu demokracji, wówczas w przeszłości Europy można odszukać tylko nieliczne przykłady.

*

Niezwykle erudycyjna książka prof. zw. dr hab. Włodzimierza Kaczochy, znanego i zasłużonego badacza polskiej myśli humanistycznej (a więc nie tylko filozoficznej), wypełnia w sposób istotny kolejną lukę w naszym widzeniu świata i z tego względu zasługuje na słowa najwyższego uznania. Tym razem Autor nie poprzestał na polskiej myśli, pogłębił ją o analizy estetyczne, kulturoznawcze oraz teorii demokracji i teorii ustrojowych, wybiegając poza rodzimą myśl i poza granice naszego kraju. Autor nie stroni przy tym od ocen etycznych demokracji, czego w polskiej myśli dotychczas właściwie nie napotkałem. Dodat-

kowe studia (dotyczące Kafki i Heideggera), pozornie tylko nie korespondują z zamysłem przewodnim książki, poszerzają za to w ewidentny sposób krąg odbiorców. Autorowi wypada tylko raz jeszcze podziękować za kolejny trud, który wzbogaca nasze myślenie i zachęca do dalszych przemyśleń i badań.