

UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego
w Olsztynie

NR 13

OLSZTYN 2007

RECENZENCI – REVIEWERS

Marcin Arciszewski, Stanisław BAFIA, Marian CISZEWSKI, Stanisław JEDYNAK, Józef LIPIEC,
Janusz MACZKA, Andrzej PÓLTAWSKI, Włodzimierz TYBURSKI, Mirosław ŻELAZNY

KOMIтет REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (przewodnicząca), Andrzej KUCNER, Jarosław CAŁKA,
Dariusz LISZEWSKI

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ada K. BYCZKO (Kijów), Zbigniew HULL (Olsztyn), Stanisław JEDYNAK (Lublin),
Andrzej KIEPAS (Katowice), Jan KOTWICA (Olsztyn), Krzysztof ŁASTOWSKI (Poznań),
Józef NIŻNIK (Warszawa), Andrzej PAPUZIŃSKI (Bydgoszcz), Zdzisława PIĄTEK (Kraków),
Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema), Jiri SYROVATKA (Liberec), Jan TRĄBKA (Kraków)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

Adres redakcji – Address
Instytut Filozofii UWM
ul. Kurta Obitza 2, 10-725 Olsztyn
tel./fax (089) 523-34-89

ISSN 1234-4087

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 27,5, ark. druk. 23,5
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 110

Spis treści

Artykuły

Stanisław JANECZEK – <i>Nowożytny arystotelizm chrześcijański (Modern Christian Aristotelianism)</i>	7
Mirosław ŻELAZNY – <i>Kant i Polska (Kant and Poland)</i>	27
Andrzej PRZYŁĘBSKI – <i>Ludwika Flecka hermeneutyczna teoria wiedzy (Ludwik Fleck's Hermeneutic Theory of Knowledge)</i>	45
Emmanuel PICAVET – <i>Rationalité pratique et construction du contexte de la décision (Practical Rationalism and the Construction of the Decision's Context)</i>	65
Jan KUROWICKI – <i>Humanistyka jako zabawa (Humanities as a Play)</i>	93
Piotr WASYLUK – <i>Filozofia historii jako filozoficzna refleksja nad dziejami. Miejsce i rola filozofii historii w myśleniu filozoficznym (Philosophy of History as Philosophical Reflection over the History. Place and Significance of Philosophy of History in Philosophical Thinking)</i>	109
Adam GRZELIŃSKI – <i>Ludzka natura i społeczność ludzka. Dawid Hume o początkach państwa (Human Nature and Human Society. David Hume on the Origins of the State)</i>	123
Andrzej KUCNER – <i>Geneza nihilizmu a wczesne spory o klasyczny idealizm niemiecki na przełomie XVIII i XIX wieku (The Origin of Nihilism and the Early Dispute on German Idealism at the Turn of the 18th and 19th Century)</i>	137
Józef KOZUCHOWSKI – <i>Josefa Piepera interpretacja śmierci i umierania (Joseph Pieper's Interpretation of the Death and Dying)</i>	149
Barbara GRABOWSKA – <i>Ideał człowieka według Johna Stuarta Milla (An Ideal of Man in John Stuart Mill Philosophy)</i>	165
Zdzisław KUNICKI – <i>Heidegger – polityka filozofii. Francuski kontekst sporów wokół „okresu nazistowskiego” (Heidegger – Policy of Philosophy. French Context around „Nazi Period”)</i>	179
François-Xavier AMHERDT – <i>«L'étranger» dans l'oeuvre de Paul Ricoeur (The Idea of “Stranger” in Paul Ricoeur's Work)</i>	193
Walentyn N. WANDYSZEW – <i>Социальные измерения феномена ценности в эпоху глобализации (Social Measurements of the Phenomenon of Value during the Epoch of Globalization)</i>	203
Nadieżda W. WANDYSZEWA-REBRO – <i>Теория и практика соцреализма: Умолчания и подспудные течения (The Theory and Practice of the Socialist Realism – Default and Latent Currents)</i>	213

Gemma GORDO – <i>Mariá de Maeztu, una pionera en el olvido (María Maeztu – the Forgotten Pioneer)</i>	235
Marta NOGUEROLES JOVÉ – <i>Las fuentes principales del pensamiento del primer Savater (Principal Sources of the First Savater's Thinking)</i>	247
Wojciech SŁOMSKI – <i>O niektórych etycznych aspektach transplantacji (On some Ethical Aspects of Transplantation)</i>	261
Judyta JURANEK, Jarosław CAŁKA, Mirosław ŁAKOMY – <i>Białka synaptycznej strefy aktywnej – koordynatorzy procesu neurotransmisji w układzie nerwowym (Synaptic active zone proteins – coordinators of nervous system neurotransmission)</i>	273
Emmanuel PICAUVET – <i>L'inégalité face aux principes publics (Inequality in Face of Public Principles)</i>	281

Varia

Jan KOTWICA – <i>Globalizacja – czy możliwe jest powtórzenie specjalizacji biologicznej w życiu społecznym</i>	305
Paweł PIOTROWSKI – <i>Czytając Fukuyamę – terażniejszość posthistoryczna i przyszłość postczłowiecza</i>	311
Marek JĘDRASIK – <i>Konserwator</i>	325

Recenzje i omówienia

Halina ROMANOWSKA-ŁAKOMY – <i>O głębszym rozumieniu osoby (Ryszard Kozłowski, Filozofia osoby ludzkiej w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika)</i>	339
Krzysztof D. SZATRAWSKI – <i>Systemowy obraz świata. Monadologia wobec nauki współczesnej (Krzysztof Kościuszko, Nowa formuła monadologii)</i>	343
Andrzej KUCNER – <i>Genealogia, swoistość i zadania hermeneutyki filozoficznej (Andrzej Przyłębski, Hermeneutyczny zwrot filozofii)</i>	349
Andrzej KUCNER – <i>Zrozumieć Nietzschego (Mirosław Żelazny, Nietzsche „Ten wielki wżgardziciel”)</i>	361
Beata ZIELEWSKA-RUDNICKA – <i>Współczesny mieszczanin (Marcin Zdrenka, Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego)</i>	369
Maria ŚLIWA – <i>Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej. Olsztyn, 25–27 września 2007</i>	373

ARTYKUŁY
Articles

Stanisław Janeczek

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Catholic University of Lublin

NOWOŻYTNY ARYSTOTELIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Modern Christian Aristotelianism

Słowa kluczowe: historia filozofii, nowożytny arystotelizm chrześcijański, druga scholastyka, kultura chrześcijańska.

Key words: history of philosophy, modern Christian Aristotelianism, second scholasticism, Christian culture.

Streszczenie

Na powstanie nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego istotny wpływ miało pojawienie się reformacji, która – początkowo – zakwestionowała użyteczność filozofii dla teologii. Ukonstytuowana w dobie Soboru Trydenckiego równowaga między tendencjami biblicystycznymi a teologią zorientowaną filozoficznie wypromowała zwłaszcza arystotelizm tomistyczny w celu doprecyzowania doktryny katolickiej w opozycji do teologii wyznań reformowanych. Choć wykorzystanie humanistycznych metod hermeneutycznych w pogłębionym studium doktryny Arystotelesa było elementem trwałym, to z czasem coraz większego znaczenia nabiera wykorzystanie osiągnięć złotej scholastyki tak dalece, iż nowożytny arystotelizm chrześcijański, zwłaszcza w szkolnictwie kościelnym coraz bardziej przyjmuje formę tzw. drugiej scholastyki w postaci szkół arystotelesowskich, szczególnie dominikańskiego tomizmu, franciszkańskiego szkotyizmu i jezuickiego suarezjanizmu. Jednak dalej dokonanie Arystotelesa nie przestaje pełnić funkcji unifikującej te szkoły, co tłumaczy dbałość o zachowanie integralnego charakteru nowożytnego arystotelizmu, kierując się tyleż racjami dbałości o zachowanie ujęcia systemowego, co też względami jedno-

Abstract

The process of constitution of modern Christian Aristotelianism was essentially affected by the appearance of the Reformation which – initially – questioned the usefulness of philosophy for theology. The balance between biblicistic tendencies and philosophicaly-oriented theology was constituted during the Tridentine Council. It promoted especially Thomistic Aristotelianism in order to make the Catholic doctrine precise in opposition to the theology of the reformed faiths. Although the use of hermeneutic methods in the study of Aristotle's doctrine was a permanent element, with time the achievements of golden scholasticism become more and more important. Therefore modern Christian Aristotelianism, especially in church education, gradually takes the form of the so-called second scholasticism in the form of Aristotelian schools, in particular Dominican Thomism, Franciscan Scotism, and Jesuit Suarezianism. Nevertheless, the accomplishment of Aristotle does not cease to play the function of unifying these schools. This may be accounted for by the accuracy with which the integral character of modern Aristotelianism is preserved, with much concern for the systematic approach, the unity and permanence of the philosophi-

ści i trwałości filozoficzno-teologicznego compositum. W tej formie nowożytny arystotelizm chrześcijański był niechętny wobec coraz bardziej aktywnych form filozofii i nauki uznanej dziś za charakterystyczną dla nowożytności. Ich kulturowe parcie było jednak źródłem bardziej lub mniej świadomej asymilacji elementów nowożytnych w corpus arystotelizmu, m.in. w ramach studium matematyki, prowadząc do ukonstytuowania się eklektyzmu typowego dla oświecenia, choć jeszcze w ramach scholastycznego kursu filozofii rozsadanego zwłaszcza przez ekspozycję osiągnięć nowożytnego przyrodoznawstwa w ramach tzw. *philosophia recentiorum*.

cal-theological composite. In this form modern Christian Aristotelianism was reluctant to the more and more active forms of philosophy and science regarded today as characteristic of modernity. Their cultural pressure was, however, the source of more or less conscious assimilation of modern elements in the *corpus* of Aristotelianism. This assimilation can be seen, among others, within the study of mathematics and leads to eclecticism typical of the Enlightenment, although still as part of the scholastic course of philosophy. This course was demolished especially by the exposition to the accomplishment of modern natural science, as of the so-called *philosophia recentiorum*.

Kulturę filozoficzną wczesnej nowożytności według tradycyjnych podręczników historii filozofii wyznacza przede wszystkim filozofia systemów zapoczątkowana przez Kartezjusza. Nowsze ujęcia syntetyczne zwracają wszakże uwagę, iż rozpowszechniona na uniwersytetach i w szkołach średnich była typowa dla tej kultury tzw. druga scholastyka, określana niejednokrotnie – nie tylko w polskiej literaturze przedmiotu – jako „nowożytny arystotelizm chrześcijański”¹. Na jego ukonstytuowanie się, począwszy od połowy XV w., istotny wpływ miało pojawienie się reformacji, tak w aspekcie doktryny teologicznej Kościołów reformowanych, jak też rozwoju prowadzonego przez nie szkolnictwa, które – analogicznie jak szkolnictwo katolickie – stało się jednym z podstawowych narzędzi

¹ Zob. zwłaszcza: S. Swieżawski, *Les débuts de l'Aristotélisme chrétien moderne*, „Organon” 1970, nr 7, s. 177-194; polska wersja: *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 19(1971), z. 1, s. 41-66. Por. idem, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1: *Poznanie*, Warszawa 1974, s. 221-245; t. 3: *Byt*, Warszawa 1978, s. 58-83; J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, cz. 3, s. 153-233; idem, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, (w:) *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 263-314; idem, *Filozoficzna szkoła franciszkańska w XVIII wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 34(1986), z. 2, s. 119-126; idem, *Rola szkotyżmu w kulturze filozoficznej czasów nowożytnych*, (w:) *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 2, cz. 1, red. H. Gapski, C.S. Napiórkowski, Niepokalanów 1998, s. 244-271; idem, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII w.*, (w:) *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, red. L. Szczucki, Wrocław 1978, s. 47-67; Z. Ogonowski, *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985. W warstwie dokumentacyjnej cenne są m.in. prace R. Darowskiego, zwłaszcza *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994; *Studia z filozofii w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998 (bibliografia s. 361-369); *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków 1999 (bibliografia s. 273-281). Por. S. Janeczek, *Między nowożytnym arystotelizmem chrześcijańskim a drugą scholastyką. Rozważania o naturze i uwarunkowaniach kategoryalizacji w historii filozofii*, „Acta Mediaevalia” 18(2005), s. 193-212.

apostolsko-wychowawczych². Ten religijny wymiar tłumaczy początkową niechęć reformacji do kultury filozoficznej stanowiącej fundament teologii średniowiecznej, co wynika z programowego biblicyzmu (*sola scriptura*) oraz antyracjonalistycznego woluntaryzmu (eksponowanie roli wszechmocy Bożej) i radykalnie pojętego antynaturalizmu, krytycznego wobec katolickiej interpretacji nauki o usprawiedliwieniu doceniającej rolę ludzkich uczynków w dziele zbawienia (*sola fide*). Nic więc dziwnego, że w tym kontekście widzi się w humanizmie nie tylko prekursora reformacji³, ale nawet przejaw *major Reformation*, wobec *minor Reformation*, jakim ma być reformacja w sensie właściwym⁴.

Niechęć do scholastyki Martina Lutra, który od początku swej praktyki uniwersyteckiej eksponował rolę teologii biblijnej, zakorzenionej w humanistycznej hermeneutyce (podejście filologiczne), stymulowana była z jednej strony krytyczną oceną scholastyki – charakterystyczną dla hebraisty J. Reuchlina pozostającego w konflikcie z arystotelizmem panującym na Uniwersytecie Kolońskim, a z drugiej strony miała źródła w postockhamowskiej niechęci do fundowania metafizycznych podstaw teologii oraz mającej zadawnione korzenie polityczne niechęci wobec Stolicy Apostolskiej, co tym razem płynęło z lektur pism scholastyka Adama Biela⁵. Utożsamiając scholastykę z pogańskimi elementami arystotelizmu, który zdaniem humanistów zagrażał czystemu chrześcijaństwu czasów apostolskich, zdeprawowanemu przez kościelne enuncjacje dogmatyczne, Luter w 1517 r. bronił tezy, iż teologiem zostaje się wtedy, gdy wyrzeka się Arystotelesa. Nic więc dziwnego, że rolę szkolnictwa ograniczał – w duchu nieufności nawet wobec nauki humanistycznej – do kształcenia tylko w zakresie teologii „prawdziwej”, czyli opartej na Biblii i patrystyce (zwłaszcza na dziedzictwie św. Augustyna). Doprowadziło to w szkolnictwie do chaosu spowodowanego kryzysem instytucji kościelnej, kierującej i finansującej instytucje wychowawcze⁶.

² Zob. U. Köpf, *Der Anspruch der Kirchen auf die Schule im 16. Jahrhundert*, (w:) *Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens*, t. 1: *Geschichte der Schule in Bayern von den Anfängen bis 1800*, red. M. Liedtke, Bad Heilbrunn 1991, s. 491-503.

³ Ch. Trinkaus, *The Religious Thought of the Italian Humanists and the Reformers. Anticipation or Autonomism?*, (w:) *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, red. Ch. Trinkaus, H.A. Oberman, Leiden 1974, s. 339-366.

⁴ H.A. Enno van Gelder, *The Two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, The Hague 1961.

⁵ Na temat postockhamistycznych poglądów A. Biela, który postulował oczyszczenie teologii z obcych jej elementów antycznych i arabskich, które przesłaniają prawdę objawienia, stąd utożsamiającego teologię z teologią biblijną (*scientia scripturae quae theologia vocatur*) zob. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 2002, s. 190-205; idem, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, s. 331-346.

⁶ Ostrość początkowych wypowiedzi Lutra w odniesieniu do nauki i uniwersytetów czy wszelkiego kształcenia wyższego oddają takie określenia, jak *Mördergruben*, *Molochtempel*, *Synagogen der Verderbheit*. Zob. z dokumentacją w: K.E. Maier, *Das Schulwesen von der Zeit*

Trzeba jednak przyznać, że już dzięki działalności wybitnego protestanckiego humanisty Filipa Melanchtona (Philip Melanchthon) doszło do połączenia „humanizmu z Ewangelią”⁷, a tym samym dokonał się alians reformacji z humanistyczną wizją nauczania, w której znalazło się miejsce, śladem renesansowych *studia humanitatis*, nie tylko na edukację językowo-humanistyczną z elementami matematyki (w przyporządkowaniu do praktyki życiowej), ale także nawet na filozoficzną, która z czasem zdobędzie dużą autonomię⁸. Choć zgodnie z tradycją protestanckiego biblicyzmu (z niewątpliwymi implikacjami fideizmu) Melanchton dostrzegał rozdarcie między wiedzą naturalną a objawioną, a w filozofii scholastycznej widział przejaw sofistycznych, jałowych spekulacji (analogicznie gwałtownie potępiał spekulatywną teologię, której zarzucał, jako „rasowy” humanista, jałowość rozważań i barbarzyński język), to przecież przyznawał, iż w teologii filozofia zyskuje swe dopełnienie, a bez filozofii byłyby *inerudita*. Nic więc dziw-

der Reformation bis zur Aufklärung. Gesamtdarstellung, (w:) *Handbuch des Geschichte des Bayerischen Bildungswesens*, t. 1, s. 358. Najlepiej o teologicznej interpretacji wychowania sformułowanej przez Lutera informuje: I. Asheim, *Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnis von Theologie und Pädagogik*, Heidelberg 1961 (bibliografia, s. 312-321). W odniesieniu do krytyki arystotelizmu (Arystotelesa określał jako *der verdammte, hochmutige, schalkhafte Heide*) i związków z humanizmem, co warunkowało projekt nowej teologii, zob. K.-H. Mühlen, *Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der Heidelberger Disputation von 1518*, „Lutherjahrbuch” 48(1981), s. 54 nn; W. Eckermann, *Die Aristoteleskritik Luthers. Ihre Bedeutung für seine Theologie*, „Catholica” 32(1978), s. 114-130; L.W. Spitz, *Luther and German Humanism*, Aldershot 1996; L. Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie 1515-1518*, Leiden 1975.

⁷ K. Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, s. 163-173 (*Monumenta Germaniae Paedagogica*, t. 7; repr. Nieuwkoop 1972). Por. H. Scheible, *Melanchthon zwischen Luter und Erasmus*, (w:) *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, s. 155-180. Gwałtowną krytykę szkolnictwa, w pierwszym rzędzie tradycyjnego, ale i renesansowego, formułował początkowo także Melanchton, określając szkolnictwo kościelne jako „Brutstätten des Heidentums”, a odnosząc się do jego założycieli, stwierdzał, iż „nicht die Päpste, der Teufel selbst sei ihr Urheber”. Jego pedagogikę omawia zwłaszcza: H. Scheible, *Melanchthons Bildungsprogram*, (w:) *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, s. 233-249. Por. H.A. Stempel, *Melanchthons pädagogisches Wirken*, Bielefeld 1979; H.-G. Geyer, *Welt und Mensch zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon*, Bonn 1959; S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melanchthon*, Cambridge 1995; G. Arnhardt, G.-B. Reinert, *Philipp Melanchthon. Architekt des neuzeitlich-christlichen deutschen Schulsystems. Studienbuch*, Donauwörth 1997; *Melanchthon in seinen Schülern*, red. H. Scheible, Wiesbaden 1997; *Luther und Melanchthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas*, red. R. Golz, Münster 1996; R. Keen, *The Moral World of Philipp Melanchthon*, Chicago 1990.

⁸ O protestanckich (niemieckich) ordynacjach szkolnych nawiązujących do pedagogiki humanistycznej zob. syntetycznie: J. Dolch, *Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte*, Ratingen 1959, s. 176-265. Por. *Zur Geschichte der Volksschule*, t. 1: *Volksschulordnungen 16. bis 18. Jahrhundert*, red. T. Dietrich, J.-G. Klink, Bad Heilbrunn 1972, s. 5-130; H. Hettwer, *Herkunft und Zusammenhang der Schulordnungen*, Mainz 1965.

nego, że w wykładzie filozofii największe zainteresowanie wzbudzi etyka, najbliższej powiązana z życiową *praxis*, oraz bliska jej psychologia (antropologia). W duchu humanistycznym, postulując szerokie otwarcie na źródła starożytne, przy niewątpliwej preferencji arystotelizmu⁹, opowie się więc faktycznie za eklektyzmem ograniczonym wymogiem zgodności ze światopoglądem chrześcijańskim, jednak znajdując miejsce dla lektur nie tylko stoików i akademików (platonizm), ale nawet dla epikureizmu, uznanego w średniowieczu wręcz za synonim znieprawienia. Nie inaczej jest z *artes liberales*, zwłaszcza z użytecznym w homiletyce *trivium*, które odwołuje się zarówno do literackich wzorów Cyce-rona i Kwintyliana, jak też znajduje miejsce dla języków biblijnych, odpowiednio do ideałów humanizmu chrześcijańskiego (*studium trilingue* – łacina, greka, hebrajski), niezbędnych do gruntownej lektury Pisma św. tak na poziomie studium ogólnego, jak przede wszystkim w teologii. Argumentacji religijnej towarzyszy jednak mocno zawsze podkreślana użyteczność nauczania wszystkich dyscyplin dla życia państwowego, w celu zapewnienia specjalistów w zakresie administracji, sądownictwa (zwłaszcza retoryka), gospodarki (nauka rachunków czy astronomii potrzebnej w żeglowaniu) i medycyny (astrologia badająca wpływ ciał niebieskich na stan zdrowia)¹⁰.

Z czasem doszło w Kościołach reformowanych do pogłębienia obecności arystotelizmu, bowiem dopiero po roku 1605 uniwersytety odeszły od podręczników Melanchtona, będących wyrazem humanistycznego arystotelizmu, a w ich miejsce, mimo sprzeciwu teologów, korzysta się coraz więcej z ujęć drugiej scholastyki¹¹, a niekiedy, jak np. w *De veritate cognitionis humanae* (Vitebergae

⁹ Rola, jaką Melanchton przypisywał arystotelizmowi, tłumaczy fakt, że już w r. 1537 określano go jako *homo peripateticus*. Zob. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (przedruk 1964), s. 48 nn. Por. A. Seifert, *Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien*, (w:) *Handbuch der Geschichte des bayerischen Bildungswesens*, t. 1: *Geschichte der Schule in Bayern von den Anfängen bis 1800*, red. M. Liedtke, Bad Heilbrunn 1991, s. 335-337.

¹⁰ W. Bernhardt, *Philipp Melancthon als Mathematiker und Physiker*, Walluf bei Wiesbaden 1973; J.G.H. Hoppmann, *Astrologie der Reformationszeit. Faust, Luther, Melancthon und die Sternendeuterei*, Berlin 1998; *Melancthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*, red. G. Frank, Sigmaringen 1998; D. Bellucci, *Science de la nature et réformation. La Physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélancthon*, Roma 1998; R.-D. Hofheinz, *Philipp Melancthon und die Medizin im Spiegel seiner declamationes medicae*, Heidelberg 1998; idem, *Philipp Melancthon und die Medizin im Spiegel seiner akademischen Reden*, Herbolzheim 2001.

¹¹ Zob. Ch. Lohr, *Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland*, (w:) *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, red. W. Brandmüller, Paderborn 1988, s. 179-192; K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Scholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts*, „Spanische Forschungen der Görresgesellschaft” 1(1928), z. 1, s. 251-325; E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1935; repr. Darmstadt 1967.

1654) Jacob Tentzel, przedstawiciele scholastyki katolickiej, a nawet św. Tomasz, są przywoływani częściej niż autorzy protestancy¹². Ujawni się nawet swoisty *Widerkehr der Metaphysik* na uczelnie protestanckie, jeszcze przed niemieckim opublikowaniem kursu metafizyki Franciszka Suareza (Moguntiae 1600), choć najpierw w sensie swoiście pojętej, bo zorientowanej epistemologicznie w ujęciu Nicolauisa Taurellusa¹³, potem w formie komentarzy i podręcznikowych wprowadzeń do *Metafizyki* Arystotelesa, jak np. w twórczości Daniela Cramera, wywodzącej się z dydaktyki w Wittenberdze¹⁴, a w końcu owocującej prawdziwym podręcznikiem sformułowanym przez Cornelisa Martiniego na bazie dydaktyki metafizyki w Helmstedt w latach 1597-1599, przeciwstawiającego także arystotelizm Melanchtona humanistycznej dialektyce Piotra Ramusa (Pierre la Ramée)¹⁵. Już jednak przynajmniej od połowy XVII w. na uczelniach protestanckich będą się upowszechniać elementy nowożytnego przyrodznawstwa i nowożytnej filozofii, w niektórych zaś ośrodkach pod koniec tego wieku nawet na zasadzie programowego eklektyzmu, choć zawsze z troską, by nie naruszyć twierdzeń mających istotne znaczenie światopoglądowe¹⁶.

Ruch filozoficzno-religijny zapoczątkowany przez chrześcijański humanizm, który ujawnił się na gruncie jeszcze nierozdartego instytucjonalnie chrześcijaństwa, a następnie w dobie konstytuowania się odrębnych doktrynalnie i instytucjonalnie wyznań protestanckich, uwidocznił się także w obrębie katolicyzmu. Kościół katolicki podjął bowiem złożony proces reform doktrynalno-instytucjonalnych, określane jako „kontreformacja” pojęta jako obrona katolicyzmu albo też

¹² Zob. W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, t. 1: 1500–1640, Stuttgart 1970, s. 12-13.

¹³ N. Taurellus, *Philosophiae triumphus, hoc est metaphysica philosophandi methodus*, Basileae 1573.

¹⁴ D. Kramer, *Isagoge in Mataphysicam Aristotelis*, Hanoviae 1594; kolejne wznowienia i wydania np. 1599, 1601, 1605, 1606.

¹⁵ C. Martin, *Metaphysica. Commentatio compendiose, succincte, et perspicue, comprehendens universam metaphysices doctrinam*, Argentorati 1605; *Disputatio Metaphysica De Necessitate et contingentia ... Praeside ... Cornelio Martino ... Respondebat Ernestus Fridericus Scheurl*, Helmaestadii 1608; idem, *Metaphysica brevibus quidem, sed methodice conscripta*, Helmaestadii 1622; idem, *De analysi logica tractatus*, Helmaestadii 1619; idem, *Commentariorum logicorum adversus Ramistas libri 5*, Helmaestadii 1623.

¹⁶ Zob. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (repr. Stuttgart 1964); M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1939 (repr. Hildesheim 1992); idem, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945 (repr. Hildesheim 1964); H. Drietzl, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, Wiesbaden 1970; W. Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976; U.G. Leinsle, *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg 1988; S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1630*, Berlin 1988, s. 128-220. Por. J.S. Freedman, *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter (1500-1650)*, Münster 1984; idem, *Philosophy and the Arts in Central Europe 1500-1700. Teaching and Texts at Schools and Universities*, Aldershot 1999.

jego restytucja, gdy zmuszony był zetrzeć się z protestantyzmem zarówno na płaszczyźnie teologicznej, jak i politycznej. Problem wyznaniowy stanowił bowiem istotny element polityki i doprowadził do wojen podejmowanych przez władze państwowe opowiadające się za jednym z wyznań zgodnie z ukutą przez reformację zasadą *cuius regio, eius religio*. Taka perspektywa upoważnia do operowania nawet w historiografii niemieckiej kategorią *katholiches Reformation* na określenie reform katolickich, gdyż w odróżnieniu od krajów romańskich operujących trwale określeniem „reformacja katolicka” historiografia północnej Europy zwykła posługiwać się w to miejsce wyrażeniem „kontrreformacja” (*Gegenreformation* czy *Counter-Reformation*). Współczesne odejście od zadawnionych stereotypów utożsamiających reformy chrześcijańskie jedynie z reformacją jest tak dalekie, iż mówi się o *deux réformes chrétiennes* na określenie reform protestanckich i katolickich¹⁷.

Zmiany na gruncie katolickim ujawniły się równoległe do postulatów protestanckich, począwszy od *Consilium de emendanda ecclesia* z r. 1536¹⁸. Jednak podstawowym impulsem głębokich i wielopłaszczyznowych reform doktrynalnych i instytucjonalnych były działania zainicjowane przez Sobór Trydencki (1544-1563). Umożliwiły one Kościołowi katolickiemu przejęcie inicjatywy owocującej przemianami życia religijnego i kościelnego tak dalece, iż obok wzmocnienia dyscypliny kościelnej, nawet na drodze inkwizycji i indeksu ksiąg zakazanych, ale przede wszystkim za sprawą intensywnych i nowatorskich działań apostołskich i rozwoju szkolnictwa, zwłaszcza prowadzonego przez jezuitów, katolicka kultura w dobie baroku potrafiła oddziaływać na kulturę religijną protestantyzmu¹⁹. Także na gruncie polskim już od początku lat dziewięćdziesiątych

¹⁷ Zob. H.D. Wojtyśka, *Reformacja – reforma katolicka – kontrreformacja. Dzieje nomenklatury i próba uściślenia pojęć*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23(1977), z. 4, s. 223-249; E. Iserloch, *Evangelismus und Katholische Reform in der italienischen Renaissance*, (w:) *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, red. A. Buck, Wiesbaden 1984; idem, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946. Por. E. Iserloch, H. Jedin, J. Glazik, *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, Freiburg im Breisgau 1967 (liczne wznowienia); M. Bendiscioli, *La riforma cattolica*, Roma 1973; A. Cistellini, *Figure della riforma cattolica pretridentina*, Brescia 1948; *The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius Loyola. Reform in the Church, 1495-1540*, red. J.C. Olin, New York 1992; *Les deux réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, red. I. Zinguer, M. Yardeni, Leiden 2004.

¹⁸ Zob. W. Friedensburg, *Das Consilium de emendanda ecclesia. Kardinal Sadolot und Johannes Sturm von Strassburg*, „Archiv für Reformationgeschichte” 33(1936), s. 1-66.

¹⁹ Zwraca się uwagę, iż założyciel jezuitów, których działalność utożsamia się z katolicką kontrreformacją, nie napisał żadnego pisma przeciw Lutrowi, a jego nazwisko pada tylko raz w prowadzonej przez św. Ignacego korespondencji, gdy tymczasem wielokrotnie ostro występuje on przeciwko Erazmowi. E. Iserloch, *Evangelismus und Katholische Reform...*, s. 37. W zakresie oceny dziedzictwa Soboru Trydenckiego zob. syntetycznie np. H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. 3, s. 106-129. Por. A. Dupront, *Le concile de Trento*, (w:) *Le concile et*

XVI w. jezuita przeszli do otwartej i zdecydowanej ofensywy przeciw różnym formom zabezpieczeń tolerancji religijnej w Polsce. Uwidocznili się to w swojej pracy od podstaw, czyli zwłaszcza przez liczne misje ludowe oraz znajdujące szeroką aprobatę społeczną szkolnictwo czy podniesienie ogólnej kultury duchowieństwa, choćby przez prowadzenie seminariów duchownych²⁰.

Tak jak reformy potrydenckie dostosowywały twórczo Kościół katolicki do zmieniających się potrzeb, tak też nie można uznać ożywienia w katolickim szkolnictwie za powrót do kultury scholastyki. Najbardziej aktywne szkolnictwo jezuickie, analogicznie zresztą jak szkolnictwo protestanckie, na gruncie doskonale zorganizowanych kolegiów i uniwersytetów ograniczonych do wydziałów kościelnych (teologia, filozofia, prawo), wykorzystało osiągnięcia szkolnictwa renesansowego humanizmu, adaptując kulturę antyku (przede wszystkim chrześcijańskiego) do integralnego wychowania człowieka, w którym znalazło źródło wartościowej wiedzy tak w aspekcie intelektualnym, jak i moralnym, ale jednocześnie zsynchronizowało go z potrzebami swych czasów w aspekcie polityczno-społecznym, jak również związania z kulturą chrześcijańską²¹. Odkrycie wychowawczo-kształcących funkcji literatury umożliwiło, przy podtrzymaniu studium filozofii i teologii jako naturalnego zwieńczenia edukacji, sformułowanie programu minimum już na poziomie wykształcenia językowo-humanistycznego, a więc przede wszystkim w formie przygotowania sprawnego, ale także mądrego i obyczajnego mówcy, który miał współzawodniczyć ze starożytnymi dokonaniami artystycznymi (obok *imitatio antiquorum* także *emulatio*). Wykształcenie realne, na poziomie językowo-humanistycznym urzeczywistniane (zgodnie z ideałami renesansowymi) w sposób pośredni jako tzw. *eruditio*, znajdowało zwień-

les conciles, Chervetone 1960, s. 195-243; S. Kuttner, *The Reformaty of the Church and the Council of Trent*, „The Jurist” 22(1962), s. 123-142. Szerzej zob. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1-4, Freiburg im Brisaau 1949-1979; idem, *Krisis und Abschluß des Trienter Konzils 1562-1563. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten*, Freiburg im Brisaau 1964 (wyd. ang.: *Crisis and Closure of the Council of Trent. A Retrospective View from the second Vatican Council*, przekł. N.D. Smith, London 1967).

²⁰ Syntetycznie zob. z bibliografią: S. Litak, *Kościół w Polsce w okresie reformacji i odnowy potrydenckiej*, (w:) H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. 3, s. 347-416; idem, *W dobie reform i polemik religijnych*, (w:) *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 189-253; idem, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 11-113. Por. *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1: *Do roku 1764*, cz. 2: *Od roku 1506*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań 1974 (bogata bibliografia); L. Piechnik, *Seminaria diecezjalne w Polsce prowadzone przez Jezuitów od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2001; idem, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1-4, Rzym 1983-1990.

²¹ Syntetycznie na temat szkolnictwa katolickiego i protestanckiego wczesnej nowożytności zob. z dokumentacją S. Janeczek, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003, s. 98-149; *A History of the University*, t. 2: *Universities in Early Modern Europe*, red. H. de Ridder-Symoens, Cambridge 1996.

czenie w lepszych kolegiach (katolickich) czy gimnazjach (protestanckich) oraz na wydziałach sztuk uniwersytetów w studium filozoficznym²².

Postęp, jaki dokonał się w teologii biblijnej mającej tyleż źródła humanistyczne, co i typowe dla reformacji, tłumaczy fakt, iż także na Soborze Trydenckim pojawił się problem zakresu wykorzystania filozofii w teologii. Można wówczas zauważyć próby ukonstytuowania teologii opartej przede wszystkim na studiach biblijnych, a więc analogicznie do postulatów formułowanych przez środowiska humanistyczne i związane z biblicyzmem protestanckim. Już w pierwszej fazie Tridentinum (od maja 1746 r.) było dyskutowane pytanie, czy w klasztorach zakonów monastycznych należy utrzymać lub wprowadzić studium Biblii, a także czy w domach studiów zakonów żebraczych, w których domyślnie eksponowano dotąd studium filozoficzne, wykłady z Biblii powinny mieć charakter pierwszorzędny²³. Izydor, opat benedyktyńskiego klasztoru Pontida k. Bergamo, opowiadający się za koniecznością takiego studium we wszystkich zakonach, domagał się wprowadzenia w stosownym dekrete zdania o „poniechaniu kręctw scholastyków”, a gdyby nie potrafili oni w swych wykładach dojść do uzgodnienia głoszonych tez, powinni być oddaleni z klasztorów²⁴.

Na soborze tym zwycięstwo odnieśli jednak wpływowi dominikańscy przedstawiciele tomizmu: Dominik Soto (Domingo de Soto) i Melchior Cano (Melchor Cano). Nie tylko wykorzystali oni myśl Tomaszową w formułowaniu orzeczeń soborowych, ale też syntezę filozoficzno-teologiczną św. Tomasza z Akwinu uznano za trwałą podstawę odnowienia Kościoła i broń przeciw reformacji. Papież Pius V w 1567 r. ogłosił Tomasza doktorem Kościoła, a we wszystkich uczelniach katolickich miała być wykładana jego doktryna. Usiłowano bowiem wprowadzić *Summę teologiczną* na wydziały teologiczne, a na wydziały filozoficzne – arystotelizm w wersji tomistycznej. Zwycięstwo hiszpańskich tomistów nie było przypadkowe, stała za nimi wysoko kultura filozoficzna na Półwyspie Iberyjskim, zwłaszcza dominikańskiego uniwersytetu w Salamance, karmelitańskiego w Alcali i jezuickiego w Coimbrze²⁵.

²² Zob. A. Borowski, *Renesans a humanizm jezuicki*, (w:) *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 27-39; F. Charmont, *La pédagogie des jésuites. Ses principes son actualité*, Paris 1951; M. Lundberg, *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-1650)*, Uppsala 1966. Szkolnictwo jezuickie nie różniło się istotnie od szkolnictwa prowadzonego przez wyznania reformowane. Zob. L. Mokrzycki, *Uwagi o działalności gimnazjów akademickich i kolegiów jezuickich w Prusach Królewskich (XVI-XVIII w.)*, (w:) *Jezuici a kultura polska...*, s. 264-268.

²³ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 2: *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg 1957, s. 98.

²⁴ P. Sforza Pallavicino, *Istoria Del Concilio Di Trento*, Roma 1664; cyt. jako: *Geschichte des Tridentinischen Conciliums*, t. 3, przekł. T.F. Klitsche, Augsburg 1835, s. 34.

²⁵ Kontekst kulturowo-organizacyjny reform kultury filozoficznej na przełomie XV i XVI w. na Półwyspie Iberyjskim przedstawiam za: K. Kohut, *Das Auseinandersetzung mit dem*

Z pozoru w soborowych polemikach Soto ze zwolennikami teologii pozytywnej o proveniencji Erazmiańskiej można widzieć ślady powrotu do scholastycznej teologii, choć oczyszczonej ze spekulatywnych przerostów, stąd zarzuca on Izydorowi, iż ten nie widzi różnicy między prawdziwą i fałszywą scholastyką. Równocześnie występuje przeciwko humanistycznym studiom nad językiem traktowanym jako wystarczające narzędzie w hermeneutyce biblijnej, w czym widzi postawę charakterystyczną dla reformacji. Soto wykazuje niezbędną filozofię scholastycznej dla teologii, w tym także dla pogłębionej interpretacji Biblii, która jest niemożliwa bez „subtelności scholastyki”. Filozofia ta, w praktyce pojęta jako element syntezy filozoficzno-teologicznej, jednoczy bowiem w sobie dwa rodzaje światła udostępnionych przez Boga człowiekowi, mianowicie naturę i wiarę, stąd nigdy nie są one sobie przeciwne, a nawet to ostatnie często wspomaga pierwsze, dzięki czemu możliwe jest ujęcie tajemnic Bożych, zwłaszcza zaś uniknięcie fałszywego wykładu słowa Bożego. Lekceważenie scholastyki jest bądź to wyrazem niskiej kultury naukowej, bądź postawy heretyckiej, gdyż scholastyka jest jedyną i prawdziwą formą teologii, stąd atak na nią jest atakiem na sam Kościół²⁶.

Wyrazem praktycznej unii arystotelizmu chrześcijańskiego z humanizmem biblijnym, jaka ostatecznie ujawniła się w dokumentach Tridentinum, jest fakt, że ograniczono się do kwestii wykładów Pisma św. w klasztorach, nie podejmując wątku obrony scholastyki. Było to efektem zmian, jakie się dokonywały wobec powszechnej krytyki scholastyki charakterystycznej tak dla humanizmu, jak i reformacji utożsamiającej teologię katolicką ze scholastyką²⁷. Choć niewątpliwie ówczesny kontekst religijny wiązał odnowioną filozofię z polemikami teologicznymi (tzw. teologia kontrowersyjna), to przecież w równej mierze wynikał z wpływu, jaki na tę filozofię wywierał humanizm już od wieku XV²⁸. Od roku 1473 działał bowiem na uniwersytecie w Salamance wykształcony we Włoszech, Elio Antonio de Nebrija, który występował przeciwko „barbarzyństwu” filologii i uważał – za L. Vallą – że dbałość o język łaciński (także hiszpański) stanowi waru-

Humanismus in der Spanischen Scholstik, (w:) Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten..., s. 77-104.

²⁶ P. Sforza Pallavicino. *Geschichte des Tridentinischen Conciliums*, t. 3, s. 34-36. Analiza podobnych głosów zob. ibidem, s. 60 n., 549. Soto zasłużył się m.in. w zakresie harmonijnego wykorzystania logiki tradycyjnej, rugując z niej jednak elementy scholastycznej filozofii języka – logiką humanistyczną. Zob. z dokumentacją S. Janeczek, *Logika czy epistemologia?*, s. 134-135.

²⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4: 1511-1870, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 244-245. W kwestii kontrowersji między humanizmem a scholastyką na Soborze Trydenckim zob. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 2, s. 83-100.

²⁸ Por. B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku*, Kraków 2003.

nek odnowy nauk teologicznych (biblijnych), prawniczych i medycznych²⁹. Humanistyczne podejście uwidoczniło się także w działaniach kardynała Ximenesa (Jimenez de Cisneros), założyciela uniwersytetu w Alcali, będącego prawdziwym centrum chrześcijańskiego humanizmu, a funkcjonującego od roku 1508 lub 1509 według określonego przez kardynała porządku studiów. Przygotowano tu różnojęzyczne wydanie Biblii (tzw. *Poliglotta kompluteńska* z lat 1514-1520), lepsze w aspekcie kodeksów greckich od wydania Erazma, który wręcz przeszkadzał tej edycji, którą chciał poprzedzić własnym wydaniem. *Poliglotta*, jako owoc pracy nad wersjami hebrajską, grecką i łacińską, w zamierzeniu jej twórcy (sprecyzowanym w liście dedykacyjnym dla Leona X z roku 1514) miała się przyczynić do ożywienia teologii czerpiącej z samego źródła, wbrew dotychczasowej praktyce, która miała doprowadzić ją niemal do śmiertelnej zapaści³⁰.

Działalność humanistyczną kontynuował na Półwyspie Iberyjskim Juan Luis Vivès, który wystąpił przeciwko scholastyce³¹, a także sformułował przesycony chrześcijańskim humanizmem plan nauk. Eksponował w nim rolę lektur starożytnych jako niezbędnego narzędzia nauczania zarówno wiedzy realnej, a więc dotyczącej przyrody, jak i kultury logicznej podporządkowanej studium dialektyki³².

Istotną rolę w krzewieniu kultury na Półwyspie Iberyjskim odegrało piśmiennictwo Erazma, zwłaszcza w latach 1520-1550³³. Kontrakcja scholastyki znalazła wyraz w kolokwium na temat prawowierności niderlandzkiego filozofa, zorganizowanym przez generalnego inkwizytora A. Manrique'a. W spotkaniu, które odbyło się w roku 1527 w Valladolid, wziął udział m.in. Francisco de Vittoria OP, wykształcony jak Nebrija i Vives w Paryżu, od 1426 r. profesor teologii na uni-

²⁹ Zob. np. *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, red. V. García de la Concha, Salamanca 1983; *Antonio de Nebrija y su época. V centenario de la primera gramática de la lengua castellana. Conferencias del ciclo celebrado en la Casa de los Pinelos en marzo de 1992*, red. F. de Ybarra López Dóriga, Sevilla 1993.

³⁰ M. Bataillon, *Erasmus y Espana*, Mexico 1950, s. 34-43.

³¹ J.L. Vivès, *Adversus pseudodialecticos*, Selestadii 1520. Zob. R. Guerlac, *Juan Luis Vives against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on Medieval Logic*, Reidel 1979.

³² J.L. Vivès, *De tradendis disciplinis* z r. 1531 (wyd. polskie: *O podawaniu umiejętności*, przekł. A. Kempfi, Warszawa 1968). Zob. J.F. Cooney, *De ratione dicendi. A Treatise on Rhetoric by Juan Luis Vives*, Ann Arbor (Mich.) 1985; M.L. Tobriner, *Juan Ludovicus Vives' „Introduction to Wisdom”. A Renaissance Textbook. Its Author, Its Era, and Its Use*, Ann Arbor (Mich.) 1967. Por. B.G. Monsegú, *Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*, Madrid 1961; C.G. Norena, *Juan Luis Vives*, The Hague 1970; A. Fontán, *Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista, filósofo, político*, Valencia 1992; *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung vom 14.-15. Dezember 1992 in Münster*, red. Ch. Strosetzki, Frankfurt am Main 1995; *Juan Luis Vives (Valencia, 1492 – Brujas, 1540)*, red. M. Mourello de Lema, Madrid 1993; *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. Nov. 1980. Vorträge*, red. A. Buck, Hamburg 1981.

³³ Zob. M. Bataillon, *Erasmus y Espana...*; J.L. Abellán, *El Erasmismo español*, Madrid 1982; F. Rico, *El sueño del humanismo. De Erasmo a Petrarca*, Barcelona 2002.

wersytecie w Salamance, teoretyk prawa naturalnego, ceniony przez Vivesa, usiłujący pogodzić zwolenników i przeciwników Erazma, tak jak zresztą godził w swym piśmiennictwie scholastykę z humanizmem. Chociaż śladem Kajetana komentował *Summę* Tomasza, to jego język zdradza znajomość antycznych autorów. Unikał też przerostów scholastyki oraz sięgał do Biblii i patrystyki³⁴.

Splot humanizmu i scholastyki uwidoczni się też w twórczości takiego autorytetu wczesnej scholastyki hiszpańskiej, jakim był jeden ze współtwórców hermeneutyki teologicznej M. Cano, zwłaszcza w *De locis theologicis*³⁵. Powołując się na Arystotelesa, w koncepcji *locus* podążał faktycznie za strukturą renesansowego *De inventione dialectica* R. Agricoli³⁶. Akcentował bowiem w wykładzie rolę *inventio*, co zakłada podkreślenie znaczenia pogłębionej znajomości źródeł w teologii, w istocie jednak oddaje doktrynę św. Tomasza z Akwinu. Siedem pierwszych źródeł to argumentacja biblijna i ustny przekaz nauki Chrystusa i Apostołów. Pięć następne to szeroko pojęta Tradycja obejmująca orzeczenia Kościoła, patrystykę i scholastykę. Pozostałe trzy akcentują rolę rozumu oraz filozofii i historii. Jednak tylko siedem pierwszych to argumenty w sensie właściwym. Nie zapomniał przy tym dodać, że wartość scholastyki jest zasadna o tyle, o ile ukonstytuowana została na fundamencie Pisma św., usuwając tym sprzeczność między scholastyką i teologią biblijną akcentowaną przez humanizm. Potępiał równocześnie – równie mocno jak humaniści – teologię opartą na autorytecie teologów zamiast na Piśmie św. Nie znając orzeczeń soborowych ani patrystyki podejmuje ona bowiem bezsensowne problemy. Tak pojęta teologia miała umożliwić rzetelną i skuteczną polemikę z reformacją za pomocą jej własnej broni. Wbrew jednak reformacji zakładała równowagę autorytetu i rozumu, akcentując rolę *opinio communis* w filozofii, a także wskazując na aspektywną tylko wartość autorytetu Arystotelesa i Platona, a tym samym św. Tomasza i św. Augustyna. W hermeneutyce historycznej akcentowała złożoną problematykę wiarygodności przekazu, w szczególności wartość samych autorów (merytoryczną, osobową) tego przekazu, ocenianą wszakże także przez autorytet Kościoła, istotny nawet w naukach świeckich.

³⁴ Syntetycznie zob. V. Muñoz Delgado, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, „Revista Española de Teología” 38(1978), s. 205-271. Jeszcze mocniej humanistyczny wymiar spuścizny Vittorii podkreśla V. Beltrán de Heredia, *Orientación humanística dla teología vitoriana*, „Cencia Tomista” 72(1947), s. 7-27; R.G. Villoslado, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, Romae 1938. Zob. też. L.G.A. Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia*, Madrid 1930.

³⁵ M. Canus, *De locis theologicis*, Salmanticae 1563. Zob. A. Lang, *De Loci theologici des Melchior Cano und dei Methode der dogmatischen Beweises*, München 1925; J. Belda Plans, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona 1982.

³⁶ R. Agricola, *Dialectica seu de inventione dialectica libri tres*, Lovanii 1515. Zob. z dokumentacją S. Janeczek, *Logika czy epistemologia?*, s. 90.

Jak wskazano wyżej, za czołowych szermierzy kontrreformacji uchodzą przede wszystkim jezuita, posiadający znakomitą umiejętność prowadzenia dialogu ze współczesną kulturą, którzy wykorzystali najnowocześniejsze osiągnięcia szkolne w zakresie wychowania i dydaktyki. Zwraca się uwagę, iż kolegia jezuickie³⁷ – począwszy od kolegium w portugalskiej Coimbrze (1542) i hiszpańskiej Gandii (1547)³⁸, gdzie jezuita przejęli uniwersytet, a zwłaszcza od typowego już gimnazjum humanistycznego dla świeckich w Messynie (1548)³⁹, następnie wzorcowego Collegium Romanum, założonego w roku 1551, z otwartym w 1553 r. wydziałem filozoficznym, stanowiącym załazek późniejszego Uniwersytetu Gregoriańskiego⁴⁰ – nawiązywały do ideałów gimnazjum humanistycznego sięgającego swymi korzeniami zwłaszcza do szkół Braci Życia Wspólnego, szczególnie Gymnasium Hieronymitanum w Liege, uchodzącego za klasyczny przykład szkoły humanistycznej, czy gimnazjum protestanckiego J. Sturma w Strasburgu (1538)⁴¹, królewskiego gimnazjum w portugalskiej Coimbrze (1548) i kolegium św. Barbary w Paryżu⁴². W odniesieniu do studiów uniwersyteckich jezuita wykorzystali model uniwersytetu paryskiego⁴³, który przez jego asymilację w Wiedniu i Pradze przeszczepili do Polski⁴⁴.

³⁷ Zob. K. Puchowski, *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565-1773*, Gdańsk 1999, s. 13-14; B. Natoński, *Szkolnictwo jezuickie w dobie kontrreformacji*, (w:) *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, red. J. Paszenda, Kraków 1994, s. 34-35.

³⁸ Zob. z dokumentacją: K. Hengst, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung*, Paderborn 1981, s. 6-61.

³⁹ Plan nauczania w: *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Paedagogica*, t. 1: *1540-1556*, red. L. Lukács, Romae 1965, s. 17-28. Por. A. Romano, „*Primum ac Prototypum Collegium Societatis Iesu*” e „*Messanense Studium Generale*”. *L’Insegnamento universitario a Messina nel Cinquecento*, (w:) *Studi e Diritto nell’area mediterranea in eta moderna*, red. A. Romano, Messina 1993, s. 123-151; M. Scaudato, *Le Origini dell’ Università di Messina. A proposito del quarto centenario*, „*Archivum historicum Societatis Iesu*” 17(1948), s. 102-159.

⁴⁰ R.G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesu (1773)*, Roma 1954.

⁴¹ O wspólnych korzeniach szkoły europejskiej świadczy np. opublikowanie w Toruniu w latach 1586-1588 zbioru rozpraw pedagogicznych (głównie Sturma i europejskich ordynacji szkolnych) *Institutio litterata*. Zob. też *Leges ac Instituta scholae Thorunienses* z roku 1600. Za: S. Tync, *Najdawniejsze ustawy Gimnazjum Toruńskiego*, „*Fontes*”. Towarzystwo Naukowe w Toruniu, t. 21, Toruń 1925.

⁴² Komplet dokumentów programowych kolegiów i gimnazjów, które stały u podstaw koncepcji kolegiów jezuickich, w: *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Paedagogica*, t. 1, s. 616-645.

⁴³ J.B. Herman, *La Pédagogie des Jésuites au XVI^e siècle*, Bruxelles 1914, s. 57-98; G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le „modus parisiensis”*, Roma 1968, s. 258-331.

⁴⁴ S. D’Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, t. 1, Paris 1933, s. 354nn.; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. 1, Rzym 1984, s. 23-40.

Obserwując rozwój kolejnych wersji przygotowujących *Ratio studiorum* w zakresie studium filozofii, można dostrzec, iż na gruncie arystotelizmu renesansowego coraz mocniej uwidacznia się nie tylko jego wymiar chrześcijański, ale także związek z tradycją pierwszej scholastyki, a na dodatek stopniowe kształtowanie się świadomości swoistości filozofii jezuickiej. Początkowa dominacja opcji renesansowej ujawnia się w jednoznacznym i czynionym bez zastrzeżeń zaleceniu arystotelizmu, w którym widzi się właściwe odsłonięcie prawdy (tzw. filozofia autorytetu). Wyraża się to też w postulacie bezpośredniego zaznajamiania ucznia z tekstami Arystotelesa oraz w hermeneutycznym wymogu systemowej, całościowej i porównawczo-kontekstowej interpretacji tych źródeł i związanej z nimi problematyki. Stopniowa precyzacja zasad tej hermeneutyki ujawni jednak wagę określenia tego nurtu w stosunku do tradycji chrześcijańskiej, stanowiącej negatywną normę filozofii (filozofia jest bowiem niezbędnym wprowadzeniem w studium teologii). W tym kontekście zwraca się uwagę na ambivalentne znaczenie dokonań św. Tomasza, który choć ma być podstawowym, to przecież niewyłącznym i nieostatecznym autorytetem w precyzowaniu myśli Stagiryty; obok Akwinaty ujawniają się bowiem autorytety charakterystyczne dla „szkoły jezuickiej”⁴⁵.

Jak jednak zwraca uwagę Charles H. Lohr, dzieje nowożytnego arystotelizmu były złożone. O ile przedstawiciele filozofów uniwersyteckich w Italii, skupieni raczej na łączeniu arystotelizmu z medycyną, podjęli problematykę teorii nauki w aspekcie odkrycia naukowego, np. doceniając, jak Jakub Zabarella, znaczenie indukcji (*secular Aristotelianism*), o tyle filozofowie związani ze szkolnictwem kościelnym akcentowali ściśle związki filozofii z teologią (np. wprowadzając pojęcie bytu stworzonego i niestworzonego), dążąc do pogodzenia arystotelizmu z chrystianizmem i w tym kontekście szukali odpowiedniej interpretacji, w czym użyteczne było dziedzictwo *Latin Scholasticism*. Równocześnie ci ostatni widzieli różnicę między zasadami filozofii Arystotelesa a zasadami autentycznej filozofii, szukając fundamentalnych zasad wiedzy, z której można by dedukcyjnie (jak w arystotelizmie średniowiecznym) wyprowadzić wszystkie pozostałe zasady (*Christian Aristotelianism*)⁴⁶. O ile więc można widzieć w *secular Aristotelianism* przejawy arystotelizmu renesansowego, to nowożytny arystotelizm chrześcijański byłby typowy dla uczelni wyznaniowych tak katolickich, jak i protestanckich. Jednocześnie Lohr wskazywał na pewną dwutorowość

⁴⁵ Zob. R. Darowski, *Przepisy dotyczące nauczania filozofii*, (w:) idem, *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, s. 45-95. W szerszym kontekście zob. L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej „Ratio studiorum” (1548–1599)*, Kraków 2003.

⁴⁶ Ch. Lohr, *Metaphysics and Natural Philosophy as Sciences. The Catholic and the Protestant Views in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (w:) *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, red. C. Blackwell, S. Kusukawa, Aldershot 1999, s. 285-288.

w rozwoju tej ostatniej formacji już w samym szkolnictwie jezuickim. Suraez czynił z metafizyki naczelną dyscyplinę filozoficzną, podporządkowując jej nie tylko filozofię przyrody, ale także logikę⁴⁷, a równocześnie uprawiał metafizykę w perspektywie teologicznej, dlatego też operował w filozofii kategorią bytu stworzonego. Natomiast inny jezuita, Benedykt Pereira (Benito Pereyra), w sposób bliższy oryginalnemu duchowi Arystotelesa odróżniał „filozofię pierwszą”, jako najogólniejszą naukę o bycie, od metafizyki przyporządkowanej tylko analizie bytów „oddzielonych od materii” (Bóg czy dusze ludzkie). Analogiczne procesy można dostrzec także w szkole protestanckiej, która w pierwszym przypadku korzystała z osiągnięć katolickich (np. D. Cramer), w drugim – podążała linią wyznaczoną przez arystotelizm F. Melanchtona (np. Rudolph Goclenius)⁴⁸.

Podobną złożoność w dziejach nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego dostrzega Ugo Baldini, począwszy od wskazania różnic w obrębie specyfiki arystotelizmu stymulowanej specyfiką uczelni, na której był wykładany. O ile na „świeckich” uniwersytetach dominował wykład filozofii związanej przede wszystkim z dydaktyką medycyny, co prowadziło do wyeksponowania problematyki z zakresu filozofii przyrody, to w studiach zakonnych, po okresie renesansowej dbałości o wierność stylowi filozofowania samego Arystotelesa, przede wszystkim na gruncie logiki i filozofii przyrody, ujawniło się pierwszorzędne znaczenie metafizyki związanej z teologią, a problematyka etyczna była wprost przenoszona do teologii moralnej. Postawa ta tłumaczy silniejsze powiązanie tego arystotelizmu z interpretacjami średniowiecznymi, uzgadniającymi programowo arystotelizm z doktryną chrześcijańską, a tym samym podjęcie polemiki z poglądami renesansowymi, które tę jedność gubiły, zwłaszcza na gruncie psychologii filozoficznej (awerroizm, aleksandryzizm). Nic dziwnego, że Baldini w odniesieniu do zakonnego (jezuickiego) studium filozofii nie wahał się operować kategorią „drugiej scholastyki”. Tłumaczył także, iż tak ważne dla dydaktyki filozofii ukształtowanie się kursu filozofii, odchodzącego stopniowo od praktyki komentowania pism Arystotelesa w kierunku samodzielnie potraktowanego wykładu poszczególnych dyscyplin filozoficznych z właściwą im logiką uporządkowania problematyki, miało korzenie instytucjonalne, bowiem inaczej niż na uniwersytetach w szkołach tych często jeden z profesorów prowadził cały (trzyletni) kurs filozofii, co nierzadko prowadziło do splecenia wykładu i jego schematyzacji⁴⁹.

⁴⁷ Por. K. Brinkmann, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin 1979.

⁴⁸ Ch. Lohr, *Metaphysics*, (w:) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 584-638.

⁴⁹ U. Baldini, *Die Philosophie an den Universitäten*, (w:) *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts...*, t. 1, s. 621-668. Por. R. Blum, *Der Standardkurs der katholischen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert*, (w:) *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, red. E. Keßler, Ch.H. Lohr, W. Sparr, Wiesbaden 1988, s. 127-148; idem, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart 1998, s. 158-181.

Dotykamy tu fundamentalnej kwestii, czy i ewentualnie w jakim zakresie jest prawomocne stosowanie dwu wymienianych najczęściej kategorializacji omawianego nurtu. Na korzyść zaliczenia go do arystotelizmu wskazują jego związki z hermeneutyką renesansową⁵⁰, co uwidoczniło się zwłaszcza w drugiej połowie XVI w. Dotyczy to nie tylko np. ujęć Piotra Fonseki (Pedro da Fonseca), ale także twórczości F. Suareza (Francisco Suárez), który pierwszy zaprezentował wykształconą formę kursorycznego wykładu metafizyki⁵¹ jako podstawy systemowo pojętego wykładu filozofii⁵². Już nawet Carlo Giacon w roku 1947, formułując przekonywującą wizję „drugiej scholastyki”, dostrzegał humanistyczne korzenie filozofii jezuickiego arystotelizmu⁵³, co z czasem wyeksponował w odniesieniu do wczesnego okresu tego nurtu, mówiąc o neoarystotelizmie P. Fonseki, nazywanego „portugalskim Arystotelesem”⁵⁴. Zespalał on renesansową praktykę starannej edycji (grecko-łacińskiej) i literalnego komentowania tekstów Stagiryty, np. w zakresie metafizyki, z próbą sformułowania systematycznego wykładu, np. logiki, jednak jeszcze pozostając na poziomie interpretacji o charakterze eklektycznym, także charakterystycznej dla renesansu⁵⁵. Podążał bowiem za poglądami traktowanymi jako *opinio communis*, zachowując szacunek wobec tradycji, a szczególnie wobec św. Tomasza z Akwinu. Fonseka jednak także wobec tego ostatniego dokonania zachowywał się suwerennie, gdyż nie był jeszcze związany późniejszą uniformizacją (choć wciąż relatywną) własnej szkoły⁵⁶.

Z czasem jednak coraz bardziej, zwłaszcza w metafizyce, zaciera się arystotelesowski wyróżnik tej filozofii przez zdecydowane odwoływanie się do wielkich syntez średniowiecza, które „pogodziły” arystotelizm z chrystianizmem. Stąd mimo pokreślenia ciągłości tradycji arystotelesowskiej, charakterystycznej dla

⁵⁰ Zob. S. Janeczek, *Elementy humanizmu renesansowego w szkole jezuickiej*, (w:) *Renesansowy ideał chrześcijanina*, red. W. Sajdek, Lublin 2006, s. 299-333.

⁵¹ F. Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, Salmanticae 1697 (wyd. współcz. z przekł. hiszpańskim S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigcerver Zenon, *Disputationes metaphisicas*, t. 1-7, Madrid 1960-1966). Por. J.-F. Courtine, *Suarez et le système dla métaphysique*, Paris 1990.

⁵² Zob. J.-F. Courtine, *Suarez et la Tradition Aristotelicienne de la Métaphysique*, (w:) *Aristotelismus und Renaissance...*, s. 101-127.

⁵³ C. Giacon, *La Seconda scolastica*, t. 2: *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez*, Milano 1947, s. 38. Por. A. Anuszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 26-27.

⁵⁴ Zob. C. Giacon, *O Neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 9(1953), s. 406-417. Por. Ch. Lohr, *Les Jésuites et l’aristotelisme du XVI^e siècle*, (w:) *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, red. L. Giard, Paris 1995, s. 79-91.

⁵⁵ P. Fonseca, *Commentariorum in libros Mataphysicorum Aristotelis Stagirytae*, t. 1-2, Romae 1577-1589; t. 3, Coloniae 1604; t. 4, Lugduni 1612; idem, *Institutionum dialecticarum libri octo*, Olyssipone 1564.

⁵⁶ K. Gryżenia, *Arystotelizm i renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995; S. Janeczek, *Logika czy epistemologia?*, s. 143-145.

średniowiecza i nowożytności, równie istotne jest akcentowanie roli mistrzów scholastyki średniowiecznej jako naczelnych autorytetów wyznaczających specyfikę poszczególnych szkół arystotelizmu nowożytnego.

Z czasem zyskują także na znaczeniu autorytety, które ukonstytuowały się spośród najbardziej wpływowych autorów nowożytnych, takich jak w szkole dominikańskiej Jan od św. Tomasza, a w szkole jezuickiej – Franciszek Suarez. Wydaje się więc, że nazwę „druga scholastyka” można odnieść wariantywnie jedynie do dojrzałej i schyłkowej formy nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego. Także w tym przypadku służy ona przede wszystkim zaznaczeniu aspektatywnej wtórności tych dokonań, wyrażającej się w ukierunkowanej interpretacji pism Arystotelesa w postaci lektury jego średniowiecznych interpretatorów⁵⁷.

Podkreślenie obecności wątków scholastycznych w nowożytnym arystotelizmie chrześcijańskim jest charakterystyczne nawet dla autorów, którzy eksponują w tym nurcie pierwszorzędne znaczenie elementów arystotelesowskich, specyfikowanych dopiero w poszczególnych szkołach arystotelesowskich przez odwołanie się bądź to do autorytetu św. Tomasza z Akwinu, bądź też do bł. Dunsza Szkota; stąd mówią oni o „arystotelizmie tomistycznym” czy „arystotelizmie szkotystycznym” lub wręcz o „tomizmie”, „szkotyzmie” czy „suarezjani-zmie”. Wskazują także na instytucjonalny związek tych nurtów ze szkolnictwem poszczególnych zakonów odwołujących się do rodzimych autorytetów, stąd wymieniają zwłaszcza szkołę dominikańską, franciszkańską czy jezuicką. W praktyce więc oryginalna kategoria „nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego”, wprowadzona przez S. Swieżawskiego, jest odnoszona tylko do eklektycznego arystotelizmu chrześcijańskiego, funkcjonującego od połowy XV w. do Soboru Trydenckiego, kiedy to miał się ujawnić wyraźnie system „szkół”, od których nurt ten nazywany jest właśnie „drugą scholastyką”. Postawa taka jest np. charakterystyczna dla J. Czerkawskiego, który nurt ten nazywa wprost „filozofią scholastyczną”, akcentując w ten sposób jej opozycję do „humanizmu”, mimo wykorzystania także kategorii „arystotelizm chrześcijański”⁵⁸. Wydaje się jednak, że takie przewartościowanie jest obce duchowi wypowiedzi Swieżawskiego, który słusznie, jak to się starano dowieść, traktował dzieje tego nurtu z przełom wieku XV i XVI jako „początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego”.

⁵⁷ Nic dziwnego, że stopniowo spada liczba wydań pism Arystotelesa. Wg obliczeń W. Wąsika w XVI w. pisma te były publikowane aż 309 razy, w tym w Polsce – 2 razy, a w XVII w. – 55 razy, w Polsce zaś nie było żadnego wydania (*Sebastian Petrycy z Pilzna i jego epoka*, Warszawa 1923, s. 99). Z kolei S. Bednarski wskazuje, iż choć w Niemczech w latach 1531-1587 wyszły cztery greckie wydania pism Arystotelesa, to na następne trzeba było czekać aż do 1791 r. (*Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933; wyd. 2: Kraków 2003, s. 282-283).

⁵⁸ Część trzecia pracy J. Czerkawskiego *Humanizm i scholastyka* (przyj. 1), która jest poświęcona dziejom nowożytnego arystotelizmu, nosi tytuł: „Filozofia scholastyczna” (s. 153-233).

Jednak nawet w ujęciach, które można by zaliczyć do typowej „drugiej scholastyki”, zauważa się pewne rozwarstwienie. Uwidacznia się to zwłaszcza w analizach przyrodniczych. W kursorycznych ujęciach całokształtu problematyki filozoficznej otrzymuje ona „dedukcyjny” wykład (fizyka ogólna i szczegółowa). Dbałość o konsekwentnie systemową prezentację arystotelesowskiej filozofii przyrody wynika nie tylko z samej metodologii arystotelesowsko-scholastycznej, ale także by nie naruszyć filozoficzno-teologicznego *compositum*, jakim był arystotelizm chrześcijański. Obok tej formy ekspozycji przyrodoznawstwa, można wszakże dostrzec jego elementy w studium matematyki. W drugim przypadku umożliwiała to potraktowanie problematyki przyrodniczej bardziej swobodnie i samoistnie oraz stwarzało możliwość asymilacji dokonań nowożytnego przyrodoznawstwa. Ujawniało się to choćby w formułowaniu „matematycznych” hipotez, w sensie konstruowania matematycznego modelu rzeczywistości, różnego od wykładu fizyki oddającej właściwą strukturę rzeczywistości, co dostrzega się np. w zakresie ostrożnej promocji heliocentryzmu. Ta dwutorowość ostatecznie doprowadziła do rozdarcia w wykładzie filozofii, pojętej bądź to jako wiedza spekulatywna, w sensie właściwej filozofii (jeszcze arystotelesowskiej), bądź też jako empiryczne przyrodoznawstwo w rozumieniu nowożytnym, choć wchodzące dalej w strukturę szeroko pojętego studium filozofii⁵⁹. Przykładem analiz w zakresie empirycznego przyrodoznawstwa wykładanego w ramach matematyki mogą być dokonania niemieckich jezuitów Atanazego Kirchera⁶⁰ i Kaspra Schotta⁶¹, a we Włoszech jezuita Giovaniego B. Tolomei, co znakomicie oddaje tytuł jego pracy *Philosophia mentis, et sensuum. Secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice*⁶². Na gruncie polskim świadectwem takiej postawy jest twórczość m.in. jezuita Adama A. Kochańskiego⁶³. Bardziej rozpowszechniona była wszakże ostrożniejsza forma asymilacji

⁵⁹ Np. G. B. Tolomei, *Philosophia mentis, et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice*, Roma 1696. Zob. U. Baldini, *Die Philosophie und die Wissenschaften im Jesuitenorden*. W: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, t. 1, s. 619-770.

⁶⁰ Th. Leinkauf, *Athanasius Kircher und Aristoteles. Ein Beispiel für das Fortleben aristotelischen Denkens in fremden Kontexten*, (w:) *Aristotelismus und Renaissance...*, s. 193-216. Por. K. Targosz, *Polscy korespondenci Atanazego Kirchera i ich wkład w jego dzieło naukowe*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Ser. A. Historia nauk społecznych”, z. 12, Warszawa 1968, s. 117-136.

⁶¹ D. Unverzagt, *Philosophia, Historia, Technica. Caspar Schotts Magia Universalis*, Berlin 2000.

⁶² Roma 1696. Zob. U. Baldini, *The Development of Jesuit „Physics” in Italy, 1550-1700. A Structural Approach*, (w:) *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, red. C. Blackwell, S. Kusukawa, Aldershot 1999, s. 248-279; idem, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia. 1540-1632*, Roma 1992.

⁶³ Zob. B. Lisiak, *A.A. Kochański (1631-1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce XVII wieku*, Kraków 2005.

przyrodoznawstwa w formie tzw. *philosophia curiosa*, czyli ciekawostek dydaktycznych bez naruszania systemowego wykładu arystotelesowskiej filozofii przyrody, jak np. w ujęciu jezuitę Wojciecha Tytkowskiego⁶⁴.

Presja nowożytnego przyrodoznawstwa otworzyła w końcu dlań ramy jeszcze w ramach kursu filozofii, który też wykorzystał z czasem dokonania nowożytnej filozofii. Zaowocowało to tzw. *philosophia recentiorum*⁶⁵, która mimo licznych elementów scholastycznych, odchodząc od wykładu systemowego, była przejawem eklektyzmu charakterystycznego dla kultury oświecenia, broniąc wszakże programowo więzi tego typu filozofii ze światopoglądem chrześcijańskim⁶⁶. Dopiero wówczas filozofia nowożytna odchodzi od kultury autorytetu, charakterystycznej dla scholastyki i renesansu, dla których prawda została zasadniczo odkryta przez tradycję, postęp zaś jest możliwy jedynie w postaci formułowania coraz bardziej precyzyjnych definicji wykuwanych na kanwie dyskusji między szkołami arystotelesowskimi. Postawa ta była charakterystyczne zwłaszcza dla ducha systemu charakterystycznego – jak zauważono wyżej – dla dojrzałego i schyłkowego nowożytnego arystotelizmu scholastycznego, dla którego symbolem jedności nie przestawał być geniusz Arystotelesa⁶⁷, a który paradoksalnie ujawnił swe znaczenie u schyłku drugiej scholastyki, kiedy to drugorzędna kwestia okazały się spory między jej szkołami, gdy należało podjąć obronę przed nowożytną filozofią i nauką. Także wówczas jednak – obok racji filozoficznych – okazały się istotne wątki światopoglądowe, w czym zgodni znów będą katolicy i protestanci, którzy podejmą krytykę Kartezjusza, który programowo chciał

⁶⁴ Zob. R. Darowski, *Geneza dzieła Wojciecha Tytkowskiego S.I. „Philosophia curiosa”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 26(1980), s. 21-34; F. Bargiel, *Wojciech Tytkowski SJ i jego „Philosophia curiosa”*, Kraków 1986. Por. T. Bienkowski, *Polscy przedstawiciele „scientia curiosa”*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 30(1987), s. 5-34.

⁶⁵ Zob. S. Janeczek, *Czym była oświeceniowa „philosophia recentiorum”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26(1998), z. 1, s. 115-128.

⁶⁶ Zob. S. Janeczek, *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne*, „Roczniki Filozoficzne” 41(1993), z. 1, s. 125-155; idem, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994.

⁶⁷ W XVII w. ujawnił się szerszy spór o znaczenie dziedzictwa kultury starożytnej dla kultury nowożytnej w formie tzw. Querelle des Anciens et des Modernes. Zob. I. Stasiewicz, *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle ogólnoeuropejskim*, Wrocław 1967, s. 48-57. Por. H. Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, New York 1963 (repr. wyd. Paris 1859; *La Querelle des Anciens et des Modernes. XVII^e – XVIII^e siècles*, red. A.-M. Lecoq, Paris 2001; Ch. Grell, *Le dix-huitième siècle et l'antiquité en France. 1680-1789*, t. 1-2, Oxford 1995; H.R. Jauss, *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der Querelle des anciens et modernes*, München 1964; P.K. Kapitza, *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt. Zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*, München 1981; Th. Pago, *Johann Christoph Gottsched und die Rezeption der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland*, Frankfurt am Main 1989, München 2003.

zerwać z kulturą autorytetu charakterystyczną tyleż dla kultury scholastyki, co renesansu⁶⁸.

⁶⁸ Zob. np. F. Bargieł, *Problem ateizmu i nieśmiertelności duszy ludzkiej w pracach Jerzego Gengella SJ (1657-1727)*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ w Krakowie” 1989, s. 33-41; idem, *Geneza i i przyczyny niewiary według Jerzego Gengella SJ (1657-1727)*, ibidem 1990, s. 101-127; idem, *Jerzego Gengella SJ (1657-1727) rozprawa o nieśmiertelności duszy ludzkiej*, „Forum Philosophicum” 4(1999), s. 235-264. Polemika z Kartezjuszem polskiego jezuitę jeszcze w XVIII w. nie była czymś szczególnym, paradoksalnie bowiem gwałtowność wystąpień przeciw kartezjanizmowi ujawniła się w działalności zakonu jezuickiego zwłaszcza od pocz. XVIII w., czego wyrazem był katalog 30 zakazanych tez sformułowanych przez gen. M.-A. Tamburinię w roku 1706, począwszy od tezy dotyczącej metodycznego wątpienia przełamywanej przez stwierdzenie istnienia myślącego *cogito*, choć w wykazie tym przynajmniej niektóre sformułowania odnoszą się do poglądów Mikołaja Malebranche’a. Także francuskie władze świeckie były niechętne kartezjanizmowi aż do roku 1715. L.W.B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford 1987, s. 353. Por. J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L’Explication physique de l’eucharystie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye 1977.

Miroslaw Żelazny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolas Copernicus University
in Toruń

KANT I POLSKA

Kant and Poland

Słowa kluczowe: Kant, Polska, Prusy
Wschodnie, Bychowiec.

Key words: Kant, Polska, East Prussia,
Bychowiec.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę globalnej rekonstrukcji związków, które łączyły Immanuel Kanta z Polską. Część pierwsza zawiera fakty biograficzne dotyczące tego problemu oraz fragmenty wykładów z antropologii, w których Kant mówi o Polsce i Polakach. Podejmuje się też próbę interpretacji fragmentu traktatu *Zum ewigen Frieden* dotyczącego prawdopodobnie właśnie Polski. Część druga dotyczy rzeczywistych i domniemanych związków filozofa z Polakami.

Abstract

The following article is an attempt of a global reconstruction of the relations between Immanuel Kant and Poland. The first part includes the biographic facts connected to the problem, as well as fragments of the lectures on anthropology, in which Kant spoke of Poland and Polish people. An attempt of the interpretation of a part of the treatise *Zum ewigen Frieden*, concerning Poland, is also made there. The second part deals with the real and assumed relations of the philosopher with people of Polish origin.

W 1974 r. odbyła się w Warszawie uroczysta sesja poświęcona 250. rocznicy urodzin Immanuela Kanta. Otwierając obrady, nestor polskich filozofów Władysław Tatarkiewicz w końcowej części swego referatu stwierdził: „Obchód dzisiejszy nie byłby w polskim stylu, gdybyśmy nie zatrzymali się choć na chwilę nad tematem: Kant a Polska. Temat to naprawdę podwójny: co Polacy myśleli o Kancie i co on myślał o Polakach. O temacie pierwszym wiemy dość dużo: znakomita książka S. Harasska zebrała tu znaczny materiał. Natomiast nic nie wiemy o tym, co Kant myślał o Polakach, czy ich spotykał, czy rozumiał. Wiemy, że zaciepnie pisał o rozbiorach. Ale nic poza tym”¹.

¹ W. Tatarkiewicz, *W dwieście pięćdziesiątą rocznicę urodzin Kanta*, (w:) *Dziedzictwo Kanta*, Warszawa 1976, s. 15.

Dziś, przy okazji oddania do rąk polskiego czytelnika przekładu monografii napisanej przez Steffena Dietzscha, warto podjąć próbę odpowiedzi na postawione przez Władysława Tatarkiewicza pytania i opierając się na współczesnych badaniach historycznych ustalić, jaki był stosunek królewieckiego filozofa do Polski i Polaków oraz jakie łączyły go z nimi kontakty.

Immanuel Kant spędził życie na ziemiach historycznie i geograficznie związanych z Polską. Polska była też jedynym krajem, do którego odbywał podróże zagraniczne. Od 1750 r. piastował przez dłuższy czas stanowisko nauczyciela domowego w domu majora Bernharda Friedricha von Hülsena w miejscowości Jarnołtowo (Arnsdorf) między Ostródą a Elblągiem. Jadąc z Królewca do Jarnołtowa, musiał przejeżdżać przez znajdującą się w ówczesnych granicach Polski Warmię. Wiadomo też, że jeszcze przed pierwszym rozbiorem był w znajdującym się już po polskiej stronie granicy Braniewie².

W otoczeniu filozofa napotykamy zarówno osoby narodowości niemieckiej o nazwiskach wskazujących na polskie pochodzenie (jak Wasiański i Borowski), jak i Mazurów, mieszkańców Prus Wschodnich posługujących się językiem polskim i identyfikujących się z polską narodowością.

Jednym z nich był żyjący w okolicach Królewca Jan Pawlikowicz Komornicki, właściciel stada krów i kóz, nazywany przez okoliczną ludność „kozim prokiem”. Kant zainteresował się tą niezwykłą postacią kojarzącą mu się z człowiekiem natury w koncepcji J. J. Rousseau, zaś wyrazem tych zainteresowań stała się opublikowana w 1764 r. rozprawa *Versuch über die Krankheit des Kopfes (Badania nad chorobami umysłu)*.

Spośród polskich mieszkańców Prus Wschodnich, którzy mieli kontakty z królewieckim filozofem, na szczególną uwagę zasługuje Krzysztof Celestyn Mrongowiusz (zlatynizowana forma mazurskiego nazwiska Mrąga), duchowny protestancki, słuchacz wykładów Kanta, autor kilku zeszytów notatek z jego wykładów przechowywanych dziś w bibliotece Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku. W 1854 r., jako dziewięćdziesięcioletni starzec, opublikował on zredagowany na podstawie tych notatek przekład na język polski wykładów Kanta z filozofii religii i moralności, opatrując go tytułem *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Immanuela Kanta a na język polski przełożona przez Mrongoviusa, Kaznodzieję przy Kościele Św. Anny i Kawalera Orderu Orła czerwonego IV. Klasy*³. W przedmowie do dzieła czytamy: „Za czasu panowania Fryderyka Wielkiego, Króla Pruskiego, żył w Królewcu szanowany Imanuel Kant, Professor filozofii, który młodzieży akademickiej dawał lekcye, między innymi i w nauce o religii naturalnej i moralności. Jego ustne wy-

² Odwiedzał tam swego przyjaciela kupca Motherby'ego. Por. Ludvig von Baczko, *Geschichte meines Lebens*, Königsberg 1824, t. 2, s. 13 i nast.

³ Nowe wydanie dwujęzyczne: Toruń 2006.

kłady bywały przez niektórych słuchaczy z posłuchu spisywane. Z takich skopisów utworzyło się niniejsze dziełko, które ja teraz spolszczone szanownej Publiczności jako drogi skarb ofiaruję. Jeżeli się trafią gdzie niegdzie w przekładzie tym ciemne miejsca i powtarzania, to przyczyna tego jest w niemieckim rękopiśmie. Te ostatnie zostawił tłumacz, bo służą do lepszego objaśnienia materii w texcie traktowanej. Już przez wzgląd na trudność tak mozolnej pracy, oraz na użyteczność i rzadkość podobnych dzieł w Polsce, raczy łaskawy czytelnik wybaczyć mniejszym uchybieniom w stylu polskim i omyłkom w druku.

Spodziejając się łaskawego przyjęcia, żegnam się z wesołym sercem i dziękuję Boskiej Opatrzności, że mi w dziewięćdziesiątym roku życia dała doczekać końca druku.

Gdańsk w miesiącu Lutym 1854.

Mrongovius,

Kaznodzieja przy Kościele Św. Anny

i Kawaler Orderu Orła czerwonego IV. Klasy”

Wspomniana *Rozprawa o religii i moralności* stanowi bez wątpienia najcenniejszy zabytek piśmiennictwa Kantowskiego w kulturze polskiej. Jej tłumaczem i redaktorem był bezpośredni słuchacz wykładów Kanta, zaś tekst w dużej mierze opiera się na opracowanych przez niego samych notatkach.

W licznych notatkach sporządzonych przez słuchaczy wykładów Kanta (zwłaszcza z antropologii pragmatycznej) znajdujemy wzmianki dotyczące Polski i Polaków. Nie są to niestety wypowiedzi przychylnie. Ani aktualny stan państwa i społeczeństwa polskiego, ani poziom rozwoju Polaków jako nacji, rozważanej z punktu widzenia antropologii, nie wzbudzał aprobaty królewieckiego filozofa. Przypomnijmy jego najważniejsze wypowiedzi w tej materii⁴:

„Wśród Polaków panuje pewna ociężałość (*Gravität*), skąd jednak wywodzi się mazurska obojętność, wszystko u nich zaczyna się z pompą i przepychem, i ostatecznie zmierza do czegoś pospolitego i niskiego. Rosjanie muszą się jeszcze bardziej pokazać w teatrze świata, aby można było poznać i określić ich charakter, dlatego nie radzi się charakteryzować narodu na podstawie małości, ponieważ można wyrobić sobie fałszywe przekonanie. Polacy i Rosjanie mają większą domieszkę orientalnych cech niż wszystkie inne narody Europy. Dlatego w elokwencji Polaków jest więcej pompatyczności niż pojęć”.

„W Polsce jeszcze niedawno panowała zasada barbarzyńskiej wolności, aż stała się przysłowiem, bo żadne prawa nie miały egzekucji, a ten posiadał wła-

⁴ Wszystkie fragmenty dotyczące wypowiedzi Kanta na temat Polski i Polaków cytowane według wersji wykładów z antropologii udostępnionej przez Wenera Starka z Kants Archiv w Marburgu.

dzę zwierzchnią, kto był silniejszy. Naród, który popadł w barbarzyńską wolność, sam się z niej nie wydostanie. Jest mu ona tak słodka, że chętniej zechce się on poddać innym okolicznościom aniżeli da się pozbawić nieprzerwanej wolności. Naród taki musi być pouczony siłą. Wolne narody są w wolności butne i leniwe, a to lenistwo czyni je znów butnymi. Nie mają ochoty pracować, bo nic ich nie przymusza i mają za niewolników tych, którzy pracują”.

„[Polska] tu panuje marnotrawstwo. Na pierwszy plan wysuwa się państwo, a jego poddani są marnie odziani; chociaż na stole panuje nieporządek, bezczelnie chępią się przed obcymi; Mówią dużo o wolności, a jednak sprzedają ją przy każdej okazji”.

„Polacy i Rosjanie wydają się odporni na jakąkolwiek prawdziwą cywilizację. Oba ludy mają słowiańskie korzenie. Polska pragnie wolności bez żadnej władzy (*Gewalt*), które to pragnienie jest przecież niedorzeczne. Polska jest krajem samochwałów, zaś Rosja krajem podstępności (*Tücke*)”.

„Przejdźmy do Polaków. Biorąc pod uwagę ustrój państwa znajdziemy u nich nieokiełznaną wolność od praw. Przede wszystkim można zaliczyć do tego najazdy konne Polaków, które można porównać do dawnych napaści Niemców. Są żywiołowi, ale pozbawieni poczucia humoru i daru wynalazczego. Nie znajdziemy wśród nich żadnego dobrego prawdziwego pisarza. Polacy są lekkomyślni, dlatego chętnie biorą za wzór Francuzów. Nie są dobrymi gospodarzami i niełatwo przychodzi im zapłata, chociaż zawsze chętnie chcą to uczynić, to jednak nigdy nie mają pieniędzy. Kochają przepych, nie dbając o czystość. Charakter Polaków dobrze ukazuje ich taniec. Rozpoczyna się hiszpańską grandezza i kończy mazurkiem. Polak daje się łatwo kierować, ale trudno go ucywilizować. W Polsce nie istnieje stan średni, jest jedynie szlachta (»średnia szlachta« jest tylko tytułarną szlachtą) oraz chłopi. Tych szlacheć nazywa »chłopie«”.

„Również w Polsce widoczny jest pewien rodzaj pychy. Luksus sprzyja sztuce, państwo rozkwita tym bardziej, im więcej się w nim pracuje. Zgodność dobrobytu ze zmysłem towarzyskim (*Geselligkeit*) nazywamy dobrym sposobem życia. Człowiek nie potrafi żyć, jeżeli marnuje dużo pieniędzy, nie wnosząc nic do życia towarzyskiego. Pycha jest pozbawioną gustu próżnością, która chępi się nadmiarem majątku. Prawdziwy smak nie musi wiązać się z dużymi kosztami”.

„Polak traci swoje pieniądze, pożycza, ale nie oddaje. Polacy przejawiają pewnego rodzaju niesystematyczność, przepych i wystawność, nie dbając o porządek i schludność, są przy tym złymi gospodarzami, zwykle zadłużeni. Spośród wszystkich narodów, tamtejsze kobiety mają najwięcej władzy. Są bardzo dworne i mają szczególną słabość do komplementów. Polacy mówią o wolności, ale tylko nieliczni ją posiadają. Prawdziwy patriotyzm może wystąpić jedynie w kraju, w którym panuje mądra praworządność. Wobec tego Polak nie może odczuwać patriotyzmu, ponieważ nie obowiązuje go żadne prawo. Przygotowani na wszelkie trudy są w gruncie rzeczy słabi. Polak jest rozrzutny, a jednak biedny,

w swej dumie słuźalczy. Szlachcic musi się obawiać swych silniejszych sąsiadów. Ucisk czyni go słuźalczym, ponieważ nie ma dość siły, ażeby przeciwstawić się zniewagom, zmuszony jest schlebiać”.

„[Polska] Jest to szczególny kraj. Posiada on poniekąd tylko jeden rzeczywisty stan, a mianowicie szlachtę. Tylko oni tworzą państwo. Są tu też oczywiście wolni rzemieślnicy. Ale nigdy nie uzyskali rangi obywateli państwa. Żądają oni wolności, władzy, lecz nie władzy nad sobą. Chcieliby stanu natury i wolności, tak mianowicie, że każdy może bezkarnie zabić innego, a mimo to żądają prawa. Polaków opisuje się jako lekkomyślnych, niestałych ludzi, niezdolnych do stanowczych rozstrzygnięć. Czynią długi, nie myśląc o zapłacie. Nie dzieje się to jednak z zasady, lecz dlatego, że są złymi gospodarzami. Dostrzega się u nich brak porządku, wielkie dobra, lecz wiele długów. Są bogaci, ale brakuje im bez mała wszystkiego, już to butów, to szkieł itd. Podnoszą krzyk o wolność, ale chcą jej dla siebie, a nie dla państwa. Ponieważ nie ma tam żadnego stanu średniego, to i niewiele mają kultury, tak w aspekcie sztuk, jak i nauk. Albowiem zazwyczaj kultura wywodzi się ze stanu średniego. Nie jest łatwo znaleźć wśród Polaków kogoś, kto by się szczególnie zasłużył w jakiejś nauce. Wprawdzie zalicza się tu niektórych, ale niesłusznie. Brak im zupełnie serca do korzyści wspólnoty, jakie mają Anglicy (*Public spirit*). Bo każdy uważa się za jakiegoś suwerena. Z tego, co właśnie dokonuje się wśród Polaków, nie da się w sposób pewny nic wnioskować na przyszłość. Damy polskie są takie, że spośród wszystkich innych narodów wyróżniają się najszerszym rozsądkiem, największą mądrością państwową, obyciem i największą światowością. I rzeczywiście: często mają one udział w sprawach państwowych. Polacy są dla nich pełni uprzejmości. Naród ten nie jest właściwie stworzony do ciągłej, ciężkiej pracy, w ogóle do żadnego natężenia sił”.

Przytoczone fragmenty wypowiedzi wygłaszanych w trakcie wykładów z antropologii pragmatycznej pozwalają dosyć precyzyjnie określić, jaki był stosunek Kanta do Polski i Polaków.

Z jednej strony uważał nas za naród, który w ogóle dopracował się niewielkiej kultury. Jako przyczynę takiego stanu rzeczy podaje przede wszystkim ambiwalencję istniejących warstw społecznych. W Polsce – powiada – istnieje tylko jeden prawdziwie wolny stan i jest to szlachta. Na jej dobrobyt pracują rzesze pozbawionych wszelkich praw chłopów (Kant na ich określenie celowo używa polskiego słowa „chłop”, a nie niemieckiego „Bauer”, podkreślając w ten sposób, że chodzi o pozbawionego wszelkich praw poddanego, niemal niewolnika, a nie o posiadającego pewne prawa gospodarza, tak jak w państwach niemieckich). Warstwa średnia jest natomiast pozbawiona większych praw politycznych i w ogóle nieliczna. Ponieważ zaś dobrobyt materialny społeczeństwa wywodzi się właśnie od warstwy średniej (mieszczaństwa i rzemieślników),

mimo licznych dóbr ziemskich i pozornego bogactwa, Polska okazuje się państwem o niewielkim stopniu rozwoju zarówno kultury materialnej, jak i duchowej.

Z drugiej strony niedowład społeczny i ekonomiczny Polski spowodowany jest chorobą układów politycznych. Władza, tak zwierzchnia, jak i lokalna, okazuje się bezsilna wobec samowoli i pieniactwa szlachty. Każdy żąda wolności dla samego siebie, przy całkowitym braku świadomości, że zdrowe społeczeństwo wymaga, by będąc obywatelem, rezygnować z części swej wolności osobistej w imię powszechnego dobra. Przypomniana w jednym z powyższych fragmentów wyjątkowa rola polskich dam, gdy idzie o sprawy polityczne, również nie stanowi pochwały wyemancypowanego w tym względzie społeczeństwa. Tu Kant, jak by nie było filozof oświecenia, okazał się dość zatwardziałym konserwatystą.

„Mężczyzna uczestniczy, mając na uwadze sprawy państwa, i jeżeli nawet dzięki temu nie może niczego zdziałać, to jednak chętnie wyraża opinie. Kobięcie zaś jest wszystko jedno, kto rządzi, o to w ogóle się nie troszczy. Białogłowa, jeżeli tylko panuje w towarzystwie, skłania się raczej ku temu, by wprowadzić więcej despotyzmu i wolności, a w państwie niech rządzi kto tylko zechce. Polska i Kurlandia to jedyne kraje, w których kobiety najczęściej mówią o sprawach państwa. Wolność bardzo je interesuje, ponieważ tam, gdzie szlachta posiada przewagę, paniom przypisuje się duże znaczenie, które jednak znika, gdy rządzi dwór”.

W jednej z wypowiedzi Kanta, wygłoszonej 3 marca 1792 r., czytamy jednak: „Z tego, co właśnie dokonuje się wśród Polaków, nie da się w sposób pewny nic wnioskować na przyszłość”. A co to „właśnie” znaczy? Co w czasie niezbyt odległym od momentu, gdy Kant wygłosił powyższą uwagę, dokonuje się wśród Polaków? 3 maja 1791 r. uchwalona została w Warszawie konstytucja, tworząca dla polskiego państwa nowe podstawy prawne. Uchwalenie konstytucji nie oznaczało bynajmniej, że struktury państwowe ulegną przemianie same przez się. Reformy przebiegały z największymi oporami, zaś plany nielicznej elity intelektualnej spotkały się z niezrozumieniem, a nawet z oporem konserwatywnej części społeczeństwa.

Tu powstaje pytanie: czy prawodawstwo nowej konstytucji miało szansę praktycznej realizacji i czy na tej drodze należało oczekiwać poprawy ustroju Polski? Współczesny nam obserwator, w naturalny sposób sympatyzujący z mądrym wysiłkiem garstki intelektualistów, brutalnie stłumionym przez obcą interwencję militarną, najprawdopodobniej uzna, że tak. Dla Kanta, który był bezpośrednim świadkiem omawianych wydarzeń, sytuacja nie była jednak tak oczywista. Filozof znakomicie zdawał sobie sprawę, jak trudne jest stworzenie lub nawet odtworzenie sieci oddziaływań systemu politycznego: od władzy zwierzchniej aż po najniższe szczeble maszyny społecznej. Dlatego, oceniając wydarzenia polskie, zajmuje stanowisko sceptyczne. Jak się okazuje, słusznie, bo już w kilka tygodni po dacie wykładu, w wyniku działalności grupy opozycjonistów, których dziś w podręcznikach szkolnych określa się mianem zdrajców na-

rodu, dzieło reformatorów zostało zniszczone przez obcą interwencję wojskową. Dwa lata później państwo polskie przestanie istnieć.

Jak do tych ostatnich wydarzeń mógł się odnieść Kant? Czy tu również byłoby możliwe powstrzymanie się od oceny? A może rozbiór Polski, jako państwa pozostającego w tyle za cywilizacyjnym rozwojem Europy, należałoby uznać w globalnej perspektywie za wydarzenie korzystne, tak jak to głosiła oficjalna propaganda Austrii, Prus i Rosji?

Oczywiście żadna z tych ewentualności nie wchodzi w rachubę. W filozofii Kanta zniszczenie jakiegos państwa zamieszkiwanego przez autonomiczny naród w każdym wypadku stanowi olbrzymi krok wstecz na drodze budowy ogólnoswiatowego społeczeństwa. Z punktu widzenia interesu całej ludzkości za szkodliwy można bowiem uznać tylko stan, w jakim znajduje się ustrój jakiegos narodu, w żadnym natomiast wypadku nie fakt, że taki naród w ogóle istnieje i że zorganizował się w państwo. Sytuacja ogarniętego chorobą narodu przypomina w tym wypadku sytuację chorego organu: choroba jest zjawiskiem szkodliwym dla całego organizmu, ale amputacja organu, który żyje i próbuje wrócić do zdrowia, a przy tym w żaden sposób nie zagraża bezpośrednio organom sąsiednim, byłaby niewybaczalnym błędem.

Wydaje się, że zestawiając przytoczoną wcześniej Kantowską krytykę społeczeństwa polskiego i sceptycyzm wobec przewidywanych efektów, jakie może przynieść ruch reformatorski Konstytucji 3 maja, z odnoszącym się najprawdopodobniej do wydarzeń polskich piątym preliminarnym artykułem wiecznego pokoju, otrzymujemy już nieomal pełny obraz interesującego nas problemu: „Żadne państwo nie powinno mieszać się przemoce do ustroju i rządów innego państwa.

Bo cóż może je do tego uprawniać? Czy skandal, którego dostarcza ono poddanym innego państwa? Ów skandal mógłby raczej służyć za przestrożę, jako przykład wielkiego zła, które naród może na siebie ściągnąć przez bezprawie; a w ogóle zły przykład, który jedna wolna osoba daje drugiej (jako *scandalum acceptum*) nie jest obraza tej ostatniej. – Wprawdzie nie można tu zaliczyć wypadku, gdy państwo wskutek wewnętrznego poróżnienia rozpada się na dwie części, z których każda dla siebie stanowi osobne państwo, roszczące sobie prawo do władania całością, bo wówczas pomoc udzielona jednemu z nich przez państwo zewnętrzne, nie może być poczytana za mieszanie się do ustroju kogoś innego (gdyż inaczej doszłoby do anarchii), jak długo jednak ów wewnętrzny spór pozostaje jeszcze nierozstrzygnięty, byłoby takie mieszanie się wewnętrznych sil okaleczaniem praw zmagającego się ze swe wewnętrzną chorobą, niezależnego narodu, a tym samym skandalem, i czyniłoby niepewne autonomię wszystkich innych państw”⁵.

⁵ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, Toruń 1995, s. 52-53. Heiner F. Klemme (ibidem, s. 105) opatruje ten fragment następującym komentarzem: „Chodzi o Polskę. Za wielkie zło, które Polska,

Na jakiej podstawie można domniemywać, że powyższy fragment stanowi aluzję do wydarzeń w Polsce?

Zgodnie z przytoczonymi wcześniej wypowiedziami Kanta Polska rzeczywiście mogła być krajem, którego ustrój dostarczał złego przykładu poddanym państw sąsiednich. Filozof podkreśla jednak, że ów zły przykład oraz spowodowane przezeń nieszczęścia, mogą służyć co najwyżej za przestrożę, spełniając tym samym pozytywną rolę wychowawczą i dlatego wszelka interwencja zbrojna w wewnętrzne sprawy owego słabego państwa nie może być interpretowana jako rzekoma obrona przed szerzącą się z niego „polityczną zarazą”.

Przytoczony piąty artykuł preliminarny Kant napisał najprawdopodobniej jeszcze przed ostatecznym rozbiorem Polski, ale już po zbrojnym stłumieniu polskiego oporu. W tym kontekście zdaje się on stanowić komentarz do wydarzeń z najnowszej historii, rozgrywającej się w najbliższym sąsiedztwie Królewca. To prawda, głosi tu filozof, że o ile w jakimś państwie dochodzi do rozpadu systemu władzy, państwo sąsiednie, zapobiegając szerzeniu się anarchii, może zdecydować się na zbrojną interwencję po stronie jednej z walczących frakcji. Ale w przypadku Polski z ostatnich lat jej istnienia o takiej ostatecznej anarchii i wynikłej z niej wojnie domowej nie może być mowy. Odwrotnie, mamy tu do czynienia z „nierozstrzygniętym sporem”, z narodem, który „zмага się ze swą wewnętrzną chorobą”, zatem „z wydarzeniami, o których nic jeszcze nie można orzec”. W tej sytuacji, jak pisze Kant, „byłoby takie mieszanie się zewnętrznych sił okaleczaniem praw zmagającego się ze swą wewnętrzną chorobą, niezależnego narodu, a tym samym skandalem i czyniłoby niepewną autonomię wszystkich innych państw”.

Jak pokazuje historia, również tę ostatnią uwagę można uznać za szczególnie trafną alegorię losu Polski, nie tylko z okresu jej upadku w XVIII w. – a już z całą pewnością za zasadę, zgodnie z którą ów los mógł być oceniany. Próby uporządkowania wewnętrznej sytuacji walczącego z anarchią narodu za pośrednictwem interwencji z zewnątrz, nawet jeśli podejmowane są przez kraj o wyższym poziomie rozwoju politycznego i ekonomicznego, na ogół wywołują tylko skonsolidowany opór.

W kontekście zaprezentowanych tu faktów traktat *Do wiecznego pokoju* z całą pewnością stanowi jakąś wypowiedź w sprawie Polski, w zestawieniu zaś z wzmiankowanymi już fragmentami wykładów z antropologii daje nam on dość precyzyjnie odpowiedź na pytanie, co Kant myślał o losie naszego narodu.

zdaniem Kanta, ściągnęła na siebie poprzez stan bezprawia, uznane tu zostają najpierw pierwszy i drugi rozbiór kraju (1772, 1773). Interwencyjna polityka trzech mocarstw rozbiorowych (Prus, Austrii, Rosji) osiągnęła w 1795 roku swój punkt kulminacyjny i doprowadziła do trzeciego (i całkowitego) podziału kraju. Piąty artykuł preliminarny osądza te praktyki, zajmuje zatem stanowisko w kwestii wysoce aktualnej”.

Na pewno ani stosunki polityczne, ani kulturowe panujące w Polsce XVIII w. nie mogły spotkać się z jego aprobatą. Kant jako kosmopolita nie może jednak w żadnym wypadku zgodzić się na to, ażeby karą za wewnętrzną dezorganizację systemu państwowego było wymazanie z mapy świata jakiegoś zamieszkiwanego przez autonomiczny naród państwa – takie rozwiązanie jawi mu się jako przykład brutalnego naruszenia prawa międzynarodowego.

W polskim piśmiennictwie filozoficznym bardzo wcześnie zauważono, że mimo przypomnianego krytycznego stosunku Kanta do Polski i Polaków, z litery politycznej myśli filozofa musi wynikać potępienie rozbiorów naszego kraju.

W 1794 r. (tuż po drugim i tuż przed trzecim rozbiorem Polski) w Warszawie ukazała się anonimowo rozprawa *Untersuchung über die Rechtmäßigkeit der Theilung Polens (Rozważania o prawomocności rozbiorów Polski)*. Autor tej studwudziestostronicowej, pisanej bardzo dobrą niemczyzną, rozprawki krytykuje wszelką związaną z rozbiorami propagandę, podejmując polemikę na płaszczyźnie rozważań z zakresu prawa, religii i moralności. Cała rozprawka wskazuje na bardzo dobrą znajomość filozofii Kanta i analogię pomiędzy tokiem rozumowania autora a poglądami filozofa z Królewca można dostrzec w wielu miejscach. W jednym z fragmentów znajdujemy jednak bezpośrednio odwołanie się do treści *Religii w obrębie samego rozumu*, dokonane w bardzo szczególny sposób. Autor polemizuje mianowicie z tezą, iż poprzez wprowadzenie systemu wolności i równości zagrożone zostanie bezpieczeństwo i dobrobyt Europy. Inaczej bowiem aniżeli w późniejszej dziewiętnastowiecznej propagandzie pruskiej, która usprawiedliwiając rozbiory Polski, odwoływała się do konieczności wynikającej z panującej w tym kraju anarchii, propaganda pruska i rosyjska końca XVIII w. krytykowała zwolenników polskich reform za szerzenie jakobinizmu. Później jednak o tych argumentach apologety rozbiorów Polski w Rosji i Prusach woleli nie pamiętać, zapominając też o reformach Konstytucji 3 maja, a koncentrując się na rzekomo wrodzonej Polakom anarchii.

Autor omawianej rozprawy, polemizując z takim stanowiskiem, czyni następującą uwagę: „Kant: die Religion innerhalb der bloßen Vernunft. S. 275, Anm. Cały fragment może być tu przytoczony zamiast wszelkiej apologii wolności obywatelskiej:

Przyznaję, że nie w pełni zgadzam się z tym określeniem, którym wprowadzicie posługują się mądrzy ludzie – pierwszy lepszy naród (odnośnie do tego, co rozumie się przez opracowanie ustawowej wolności) nie jest dojrzały do wolności, chłopci pańszczyźniani właściciela ziemskiego nie są dojrzały do wolności, a także ludzie w ogóle nie dojrzały jeszcze do wolności wiary. Jednak przy takim założeniu wolność nigdy nie nastąpi, bo nie można dojrzeć do wolności, jeżeli już wcześniej nie zostało się uwolnionym (musimy być wolni, aby móc sensownie wykorzystać swoje siły do wolności). Pierwsze próby będą zawsze grubiańskie, zwykle będą się wiązały z bardziej uciążliwym i niebezpiecznym stanem niż ten,

w którym pozostawało się pod rozkazami, ale także pod opieką innych. Jednak nie dojrzewa się do rozumu inaczej niż przez własne próby (aby móc je podejmować, musimy być wolni). Nie protestuję przeciwko temu, że ci, którzy sprawują władzę, zmuszeni przez bieżące okoliczności, odsuwają na później zrzucenie tych trzech [rodzajów] kajdan. Jednak czynienie podstawowej zasady z tego, że ci, którzy im podlegają, nie nadają się w ogóle do wolności i usprawiedliwione jest nieustanne oddalanie ich od wolności – to napaść na przywilej samej boskości, która stworzyła człowieka do wolności. Zapewne wygodniej jest panować w państwie, domu, kościele, jeżeli uda się przeforsować taką zasadę. Ale czy także sprawiedliwiej?”⁶.

Cytowany fragment *Religii w obrębie samego rozumu* natychmiast kojarzy się nam z ambiwalentnym stosunkiem Kanta do rewolucji we Francji. Filozof, będąc legalistą i rozumiejąc argumenty konserwatystów przeciwstawiających się wszelkim rewolucjom w imię spokoju społecznego, ostatecznie opowiada się za rewolucją, twierdząc, że walka o wolność czasem musi prowadzić do złamania obowiązującej dotychczas w społeczeństwie umowy pierwotnej (*ursprünglicher Vertrag*), a co się z tym wiąże – do chwilowego zachwiania spokoju społeczeństwa.

Autor omawianej rozprawki o rozbiorach Polski zdaje się jednak podejmować tu wewnętrzną polemikę w obrębie stanowiska Kanta dotyczącego Polski i Polaków. Stanowisko Kanta było podobne do stanowiska wielu Niemców zamieszkałych w Polsce i w obu ówczesnych częściach Prus. Jako sąsiedzi lub współobywatele polskiego państwa znali lepiej niż ktokolwiek inny wady panujących w nim stosunków. Równocześnie, zachowując sceptycyzm wobec ostatecznych efektów polskiej rewolucji, twierdzili, że przemiany panującego dotychczas feudalnego ustroju Polski, podobnie jak wcześniej we Francji, powinny być podjęte, nawet jeśli wiąże się to z ryzykiem chwilowej anarchii i nawet jeśli ich efekty początkowo będą wydawać się wątpliwe.

Polscy historycy nie przeprowadzali dotychczas dokładnych prac mających na celu ustalenie autorstwa wzmiankowanej rozprawki. Ponieważ za pierwszego polskiego zwolennika Kanta uchodził Józef Szaniawski, którego osobie towarzyszyła ponadto legenda, że studiował u Kanta w Królewcu, Askenazy, a za nim Estreicher, przypisują je właśnie jemu. Hipoteza ta powtarzana jest w *Nowym Korbutie* z zastrzeżeniem, iż „autorstwo nie jest dostatecznie udowodnione”⁷. Zastrzeżenie słuszne, bo jeśli zajrzyśmy do licznych publikacji i materiałów rękopiśmiennych pozostawionych przez Szaniawskiego, wszystko wskazuje na to, że ani jego wykształcenie, ani poziom znajomości języka niemieckiego nie pozwa-

⁶ *Untersuchung über die Rechtmäßigkeit der Theilung Polens*, Warschau 1794, s. 89-91; cytaty wg: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 226-227, przeł. A. Bobko. Wymienione w tekście trzy rodzaje kajdan to: państwo, dom i kościół.

⁷ *Nowy Korbut*, Warszawa 1971, t. 6, s. 258.

łały mu być w 1794 r. autorem tak skomplikowanej pracy. Za informację bardzo mało prawdopodobną, a najprawdopodobniej za plotkę rozpowszechnianą przez samego Szaniawskiego uznać też należy pojawiającą się tu i ówdzie pogłoskę, jakoby studiował on w Królewcu i był uczniem Kanta⁸. Głównym autorem omawianej rozprawki o rozbiorach musiał być ktoś, dla kogo niemiecki był językiem ojczystym i kto był o wiele lepszym znawcą ówczesnej niemieckiej, w tym Kantowskiej filozofii prawa, religii i moralności.

Józef Szaniawski, późniejszy cenzor w Królestwie Kongresowym, człowiek niezbyt szczerzy i z całą pewnością samochwała, mógł jednak rozpowszechnić plotkę o tym, że to właśnie on był autorem rozprawy, a nawet rzeczywiście mógł być obecny przy jej powstaniu.

W 1794 r. Szaniawski należał do działającej pod kierownictwem Hugona Kołłątaja tajnej organizacji patriotycznej pod nazwą „Zgromadzenie na Utrzymanie Rewolucji i Aktu Krakowskiego”. Do zgromadzenia tego należeli bardzo znani później w historii polskiej kultury polscy Niemcy: np. Samuel Bogumił Linde oraz najbardziej chyba interesujący w tym kontekście dawny uczeń Kanta w Królewcu, protestancki duchowny z Warszawy Ernest Teodor Mussonius⁹. Przy zestawieniu przytoczonych faktów nadzwyczaj prawdopodobna wydaje się hipoteza, że omawiana rozprawa przeciwko rozbiorom Polski powstała właśnie w kręgu tego zgromadzenia i że jej głównymi inicjatorami byli należący do niego polscy Niemcy.

Rozprawa *Do wiecznego pokoju*, zawierająca chyba w sposób najbardziej wyraźny te wątki filozofii Kanta, które mogłyby być uznane za przeciwstawienie się praktyce rozbiorów, dość szybko spotkała się z zainteresowaniem również w Polsce. W 1797 r. w Warszawie ukazała się książeczka *Projekt wiecznego pokoju. Rozwaga filozoficzna przez Emanuela Kanta. Z języka Francuskiego*

⁸ Legende, iż Szaniawski studiował u Kanta w Królewcu upowszechniła pierwsza polska encyklopedia powszechna: *Encyklopedia Orgelbrandta*, Warszawa 1867. Czytamy tam (t. 24, s. 550), iż Józef Szaniawski: „Nauki odbywał w Kaliszu, a kończył uniwersytet w Królewcu, gdzie uczęszczał na wydział prawny, a obok tego był jednym z najgorliwszych uczniów Kanta”. Informację tej treści autor artykułu, Franciszek Maksymilian Sobieszański, uzyskał od krewnych Szaniawskiego (inny Szaniawski, również Józef z Kalisza był jednym z autorów haseł do *Encyklopedii*), którzy mieli jeszcze kontakt z samym filozofem. Informacja w podanej wyżej formie jest zupełnie nieprawdopodobna. Szaniawski nigdy nie był immatrykulowany w Królewcu, nie mógł więc tam na pewno ukończyć wydziału prawa. Nic nam nie wiadomo o tym, aby był kiedykolwiek uczniem Kanta. Znając jego charakter, wydaje się nieprawdopodobne, aby się tym sam nigdzie nie pochwalił. Pisma Szaniawskiego, kreowanego na pierwszego polskiego kantystę, też właściwie nie wskazują na głębszą znajomość którejś z rozpraw filozofa z Królewca. Są to raczej eklektyczne podręczniki filozofii bazujące na popularnych opracowaniach niemieckich i francuskich. Rozpraw filozoficznych odnoszących się bezpośrednio do Kanta nie napisał. Wszystko wskazuje na to, że Szaniawski był nie tyle uczniem Kanta, ale znajomym uczniów w opisanych wyżej okolicznościach.

⁹ Por. *Zuhörer von Kant's Vorlesungen im Sommer 1788*, zestawił A. Warda, „Altpreuussische Monatschrift”, t. 36, 1899, s. 337 i nast.

przełożona z nowemi Autora dodatkami. Drukowana w Królewcu R. 1796. Za pozwoleniem Zwierzchności w Warszawie 1797. Informacja ze strony tytułowej wyjaśnia, że przekład bazuje na wydrukowanym w 1796 r. w Królewcu tłumaczeniu na język francuski. Stosunkowo czytelne i utrzymane w ładnej polszczyźnie tłumaczenie Bielskiego, „przekład z przekładu”, nie jest oczywiście żadną dokładną translacją, co najwyżej dałoby się je określić jako „naśladownictwo z”. Z całą pewnością spełniło ono jednak bardzo istotną rolę, gdyż była to w ogóle pierwsza w naszym kraju próba popularyzacji filozofii Kanta i to od razu poprzez przekład tak ważnego traktatu.

Ze źródeł historycznych wiadomo, że jeszcze przed rokiem 1802 tę samą rozprawkę Kanta, pt. *Do pokoju wiecznego* wydał jakoby w polskim przekładzie w Królewcu Józef Bychowiec. Przyjrzyjmy się bliżej tej postaci.

Urodzony w 1778 r. Bychowiec, student Uniwersytetu Wileńskiego i uczestnik insurekcji kościuszkowskiej, w 1796 r. udaje się do Niemiec, gdzie pobiera nauki na Uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą, wreszcie 12 października 1799 r. zostaje immatrykulowany w Królewcu jako: „Bychowice Joh. nobil. Polonus Francofurta ad Viadrum adventa matricula instructus”. W tym samym roku ukazuje się w Królewcu jego przekład traktatu Kanta *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, zatytułowany *Wyobrażenia do historii powszechnej we względzie kosmopolitycznym*.

Dwudziestoletni Bychowiec był jednym z dwóch Polaków, co do których dysponujemy zapisanymi dowodami, że znali Kanta osobiście¹⁰. W tym samym 1799 r. stary filozof sporządził notatkę: „HE. Graf von Byctowitz aus Warschau will mich mor gen nach 12 Uhr besuchen und ist willens künftig sich beim diplomatischen Corpus in Berlin ansetzen zu lassen”¹¹.

Wzmianki na temat osobistej znajomości młodego polskiego studenta i starego filozofa odnajdujemy ponadto w opublikowanej przez Bychowca w 1843 r. w Wilnie pracy *Sztuka zapobiegania chorobom* (zawierającej m.in. skrócony przekład czwartej części rozprawy Kanta *Spór fakultetów*, zatytułowany *O władzy w umyśle, iż przez samo mocne postanowienie możemy niszczyć w sobie*

¹⁰ W liście przesłanym Kantowi 21 sierpnia 1789 r. przez brata, Johanna Heinricha Kanta, czytamy: „Młody człowiek, który wręczy Ci ten list, nazwiskiem Labowsky, jest synem zacnego, prawego polskiego pastora reformackiego, z radziwiłłowskiego miasteczka Birsen, jedzie on do Frankfurtu nad Odrą, by studiować tam jako stypendysta”. I. Kant, *Briefwechsel...*, s. 411-412.

¹¹ „Pan Hrabia Bychowiec z Warszawy chce mnie jutro po 12 odwiedzić i chciałby być w przyszłości przydzielony do korpusu dyplomatycznego w Berlinie”. Zentrales Archiv der Akademie der Wissenschaft der DDR, Nachlaß Erich Adickes U 5/11 [= Loses Blatt 18 der Berliner Staatsbibliothek]. Chodzi o odpis, który Adickes przygotował do końcowej, nigdy nie opublikowanej części „Handschriftlicher Nachlaß” „Akademie Ausgabe”. Informację tę zawdzięcza prof. Wernerowi Starkowi.

uczucia chorobne). Pierwsza z tych wzmianek brzmi: „Autor przydał do swej pracy pomysły Kanta o mocy w umyśle panowania nad uczuciami chorobnymi. Ponieważ miałem zaszczyt słuchać nauki tego wielkiego męża, więc nie mogłem przewieźć tego na sobie, żebym nie opisał jego życia, jego metody filozofii”¹².

Zwróćmy uwagę: Bychowiec nie twierdzi bynajmniej, że był słuchaczem wykładów Kanta (ta ostatnia ewentualność nie wchodzi zresztą w rachubę, gdyż w roku 1799 stary filozof wykładów już nie wygłaszał); pisze jedynie, że pobierał u niego nauki, a więc najprawdopodobniej bywał u niego w domu.

W innym miejscu pisze Bychowiec z kolei: „Czas dwuletni przepędzony na nauce na uniwersytecie królewieckim poczytuję za najmilsze w mem życiu chwile. Poznałem męża [Kanta], który tak żył jak nauczał; który nie żył, jakby mu się żyć chciało, podbudzanemu pożądliwością zmysłową, ale jak chceć powinien podług ustaw ściśle wyrozumowanej moralności: Przyświecał on nauką i przykładem, prznosił dobrą wolę, i ciągłą poczciwość nad świetne talenta i czyny znakomite”¹³.

Fragment ten, potwierdzając tezę o osobistej znajomości Kanta i Bychowca, pozwala ponadto dość precyzyjnie określić okres pobytu młodego polskiego studenta w Królewcu: koniec 1799 – połowa 1802. W latach tych powinien się ukazać polski przekład traktatu *Zum ewigen Frieden*. Pierwszą opublikowaną wiadomość, że taka edycja rzeczywiście miała miejsce, napotykamy w wydanej w 1838 r. w Wilnie *Encyklopedii powszechnej* Teofila Gluckberga, gdzie w haśle „Bychowiec” (t. 3, s. 739), czytamy: „W roku 1796 udał się do Niemiec, gdzie zwiedził uniwersytety w Frankfurcie nad Odrą, w Getyndze i w Królewcu za życia Kanta. Tam zgłębiając filozofię niemiecką, przełożył trzy dzieła Kanta, ogłoszone tamże drukiem w latach 1801 i 1802: *Wyobrażenie do historii powszechnej we względzie kosmopolitycznym; Do pokoju wiecznego, tudzież Spór filozofii z teologią prawodawstwem i medycyną*”.

Odbitkę drukarską z tego artykułu (zachowaną w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej) sam Bychowiec przesłał 21 marca 1843 r. Józefowi Ignacemu Kraszewskiemu z następującym, odnoszącym się do niej, komentarzem: „Znajdziesz tam Pan na samym początku trzy pisma Kanta przełożone na język polski. W latach pierwszej młodości zrobiłem to, ucząc się na Uniwersytecie Królewieckim. Chciałem doświadczyć, czy filozofia Kanta da się zaszczerpić w Polsce. Kazałem w Królewcu drukować po 300 tylko egzemplarzy; rozeszło się to, ale nie zrobiło mocnego w umysłach wrażenia, czemu bardzo przeciwiał się Jan Śniadecki, skądinąd mąż znakomity”¹⁴.

¹² J. Bychowiec, *Sztuka zapobiegania chorobom*, Wilno 1843, s. XXIII-XXIV.

¹³ Ibidem, s. 114-115.

¹⁴ List Bychowca do Józefa I. Kraszewskiego z 21 marca 1843 r., Biblioteka Jagiellońska, Kraków, Sygn. 6456 IV, s. 36.

Mogłoby się wydawać, że powyższe informacje wyczerpująco wyjaśniają okoliczności powstania i publikacji trzech dokonanych przez Bychowca przekładów rozpraw Kanta. Mogłyby, gdyby nie jeden szkopuł: otóż egzemplarzy prac: *Do pokoju wiecznego* oraz *Spór filozofii z teologią, prawodawstwem i medycyną*, drukowanych rzekomo w Królewcu przed 1802 r., nie udało się dotychczas odnaleźć. Jak już informowaliśmy, w 1843 r. w ramach wzmiankowanego dzieła *Sztuka zapobiegania chorobom*, ukazało się tylko tłumaczenie czwartej części pracy *Spór filozofii z teologią, prawodawstwem i medycyną* (fragment ten również w Niemczech publikowany był jako oddzielna rozprawka, zatytułowana: *Von der Macht des Gemüts durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*). Można stąd przypuszczać, że stary Bychowiec zdecydował się na publikację tłumaczenia, które sporządził przed wielu laty jako młody student¹⁵, lecz nie miał go za co wydać lub – co bardziej prawdopodobne – przekładu tego dokonał powtórnie.

Los tłumaczenia *Do pokoju wiecznego* okazuje się jeszcze bardziej tajemniczy. Wprawdzie sam Bychowiec na przekład ten wielokrotnie się powołuje, już jednak w 1815 r., pisząc do Adama Czartoryskiego list z prośbą o wsparcie i załączając jako dowody swych osiągnięć naukowych opublikowane dotychczas prace, nie potrafi przedstawić jego egzemplarza¹⁶.

Czy zatem dokonany przez Bychowca przekład *Do pokoju wiecznego* w ogóle istniał? Jeśli tak, to dlaczego nie udało się odnaleźć ani jednego egzemplarza?

W tym miejscu nasuwają się dwie hipotezy. Pierwsza, bardziej prawdopodobna: polski filozof dokonał przekładu, ale z powodu trudności finansowych oraz braku poparcia, nie był w stanie ogłosić go drukiem. Druga, mniej prawdopodobna, ale też nie dająca się do końca wykluczyć: edycja była tak mała, że ani jeden egzemplarz nie zachował się do czasów współczesnych (a przynajmniej żadnego nie udało się odnaleźć).

Fakt, że Bychowiec znakomicie znał rozprawkę Kanta o pokoju, a nawet, że ją tłumaczył, nie może podlegać dyskusji. W 1809 r., po powrocie z kampanii wojennej przeciwko Austrii, opublikował zachowaną w Bibliotece Jagiellońskiej broszurkę: *List o wojnie y przeznaczeniu żołnierza, przez Józefa Bychowca*,

¹⁵ List Bychowca do Adama Czartoryskiego z 7 września 1815 r., Biblioteka Czartoryskich, Kraków, rkp. 5450.

¹⁶ Ibidem: „Nie ma tu jeszcze przekładu o pokoju wiecznym, ośmiu tomów pobudek (*motifis*) do kodeksu Napoleona, nauki dla Burybów, tłumaczonych przeze mnie z rozkazu J. W. Łubieńskiego, a zostających teraz w Bibliotece Ministerstwa Sprawiedliwości, nie ma także dwóch tomów w rękopisie Encyklopedii Wojennej, których wychodząc na wyprawę wojenną w 1812 zostawiłem u gospodarza mojego, P. Rakietego, ten zaś umarł, a po jego śmierci nie mogę się o nie dopytać”.

świadka oczywistego przeszłej kampanii Francuskiej 1809 roku przeciw Austriakom z Ems 28 kwietnia 1809 r.

Ta zupełnie już dziś zapomniana rozprawka stanowi niewątpliwie jeden z najciekawszych zabytków w historii polskiej filozofii politycznej. Snując swe refleksje na temat wojny i przeznaczenia żołnierza, Bychowiec stara się tu komentować wydarzenia, których był świadkiem, poprzez pryzmat wzorca historiozoficznego zastosowanego przez Kanta w traktacie *Do wiecznego pokoju*. I tak np. Bychowiec pisze: „Człowiek z natury pełny miłości samego siebie i dobrego bytu, lubił pokój, bo w nim używał przyjemności życia: do wojny musiał go naprzód niedostatek, a potem chęć zaborów; jednak i broniący się i napadający po doświadczeniu brzydzili się nią i ze strachem ją wspominali. Ale natura, ta wielka mistrzyni *natura daedala rerum*, mając w równym względzie człeka jak wszelkie organiczne i nieorganiczne twory, i w wielkim swoim gospodarstwie wglądając tylko na utrzymanie ogółu, używa wojny, tego środka, którego się tak człowiekowi nie podoba, aby rozwinąć zdatność rodzaju ludzkiego, i prowadząc go przez różne stopnie doskonałości i doprowadzić do przeznaczenia”.

Już chociażby powyższy fragment, nawiązujący do *Dopisku pierwszego. O gwarancji wiecznego pokoju*, stanowi dowód, że Bychowiec rozprawę Kanta znał bardzo dokładnie. Nie istnieją więc żadne podstawy, aby wątpić, że był jej tłumaczem i jeszcze w 1809 r. dysponował jakimś egzemplarzem tego przekładu. Egzemplarz ten lub egzemplarze, podobnie jak wszystkie swe dotychczasowe rękopisy, stracił najprawdopodobniej w 1812 r., udając się na wojnę przeciwko Rosji.

W bibliotekach polskich w licznych egzemplarzach zachował się natomiast przekład trzeciej z rozprawek Kanta, co do których Bychowiec deklarował, że przełożył ją język polski – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Ta przywoływana już przez nas rozprawka, znana w Polsce ze współczesnego tłumaczenia Ireny Krońskiej, zatytułowanego *Pomysły do historii w aspekcie światowym*, w przekładzie Bychowca nosi tytuł bliższy oryginału: *Wyobrażenie do historii powszechnej w względzie kosmopolitycznym*. Ukazała się w 1799 r. w Królewcu, wydrukowana w drukarni G. L. Heeringa i G. C. Haberlanda.

Jak wiemy z przytoczonej, autoryzowanej przez Bychowca notatki z *Encyklopedii*, publikacji dokonał on w 300 egzemplarzach na własny koszt. Przekład nie jest dosłowny, raczej – jak to było w zwyczaju wśród tłumaczy osiemnastowiecznych – nosi charakter parafrazy i w tym względzie przypomina tłumaczenie *Do wiecznego pokoju* na język francuski, wydane w Królewcu w 1796 r. Publikacja została opatrzona we wstęp i przypisy wskazujące na dobrą, jak na tak młodego studenta, znajomość filozofii Kanta. Także technika samego tłumaczenia, niezbyt wiernego w sensie litery, ale niezwykle oryginalnego, konsekwentnie i poprawnie oddającego myśl Kantowską, każe domniemywać, że do-

konując go Bychowiec korzystał z pomocy kogoś, kto przebywał wówczas w Królewcu, dobrze znał polityczną filozofię Kanta i służył młodemu polskiemu studentowi jako nauczyciel. Także dobór trzech rozpraw, których tłumaczenia podjął się Bychowiec: *Do wiecznego pokoju*, *Pomysły do historii powszechnej w aspekcie światowym* oraz *Spór fakultetów* (zawierający bardzo ważny tekst z zakresu filozofii historii: *Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze?*) mogą wskazywać, iż w wyborze najważniejszych i najbardziej aktualnych dla ówczesnego polskiego społeczeństwa tekstów Kanta przewidzianych do przekładu, młodemu polskiemu studentowi udzielił wskazówek jeśli nie sam filozof, to ktoś z jego otoczenia.

Kant na pewno spotkał się w 1799 r. z Bychowcem i nie jest wykluczone, że to on sam zachęcał młodego studenta do podjęcia przekładu trzech wzmiankowanych rozpraw. Chyba nie był bezpośrednio jego nauczycielem, a zwłaszcza osobą pomagającą mu w przekładzie. Gdyby tak było istotnie, Bychowiec w swych późniejszych listach i pismach coś by o tym napisał. Zresztą w 1799 r. Kant był już bardzo stary i schorowany. Bychowiec z całą pewnością znał natomiast wielu młodszych niemieckich intelektualistów i utrzymywał z nimi kontakty, za co naraził się nawet na niechęć antyprusko nastawionych patriotów polskich (zwłaszcza Stanisława Staszica) i jak sam twierdzi, właśnie z powodu swych związków z Niemcami w 1816 r. pominięty został przy obsadzie stanowiska profesora filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Ukazane tu fakty, zwłaszcza sympatia niektórych niemieckich środowisk intelektualnych w stosunku do wymazanej z mapy Europy Polski, w ogóle zresztą stanowią tak w historii Polski, jak i Niemiec epizod zapomniany. W potocznej świadomości Polaków Prusak kojarzył się tylko z zaborcą i to wyjątkowo niebezpiecznym, ze względu na siłę germanizującej kultury niemieckiej. W świadomości Prusaków Polska pozostała z kolei krajem niepoprawnych anarchistów, nie bardzo zasługujących na to, by mieć własne państwo. Nic dziwnego, że w tej atmosferze czołowym polskim myślicielom Oświecenia (zwłaszcza Janowi Śniadeckiemu i Stanisławowi Staszicowi) kantyzm kojarzył się przede wszystkim z ekspansywnością kultury niemieckiej wypierającej kulturę polską.

W tym względzie bardzo interesująco przedstawia się postawa czołowej postaci polskiego i europejskiego życia politycznego przełomu XVIII i pierwszej połowy XIX w. – Adama Jerzego Czartoryskiego. Ten wybitny mąż stanu przeżył okres fascynacji myślą Kanta. W Bibliotece Czartoryskich w Krakowie zachował się manuskrypt napisanej przez niego obszernej rozprawy o filozofii Kantowskiej, powstałej po lekturze znanej monografii Charlesa Villersa¹⁷. Również rozprawa Kanta *Pomysły do ujęcia historii powszechnej...* w przekładzie

¹⁷ Ch. de Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Metz 1801.

Bychowca była na jego dworze znana, a jej drobiazgowy komentarz pozostawiła bliska współpracownica Czartoryskiego – Anna Sapieżanka¹⁸. Sympatie te w późniejszym okresie jednak wygasły i kiedy za poparciem grupy Niemców na dworze w Petersburgu katedrę filozofii na Uniwersytecie w Wilnie, jednym z trzech istniejących wówczas uniwersytetów polskich, otrzymał znany kantysta Johann Heinrich Abicht, polscy intelektualiści, a zwłaszcza Czartoryski, który był wówczas kuratorem tego uniwersytetu, nie pozwolili, by wygłaszał on wykłady w języku niemieckim. Ponieważ zaś nie znał polskiego, musiał je wygłaszać po łacinie. Podobnie jak w odniesieniu do całej recepcji kantyzy w Polsce, bieżące racje walki o przetrwanie kultury polskiej, w obliczu zagrożenia germanizacją, okazały się tu silniejsze aniżeli o wiele bardziej długofalowa perspektywa współistnienia i przenikania się obu tak sobie przecież bliskich, sąsiadujących ze sobą kultur: niemieckiej i polskiej.

¹⁸ A. Sapieżanka, *Kanta o Hystoryi Powszechnej*, Biblioteka Czartoryskich, Kraków, rkp. 3348.

Andrzej Przyłębski

Uniwersytet Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Adam Mickiewicz University
in Poznań

LUDWIKA FLECKA HERMENEUTYCZNA TEORIA WIEDZY

Ludwik Fleck's Hermeneutic Theory of Knowledge

Słowa kluczowe: hermeneutyka, filozofia nauki, socjologia wiedzy, interpretacja, koło hermeneutyczne, antyscjentyzm, kolektyw poznawczy, styl myślowy.

Key words: hermeneutics, philosophy of science, sociology of knowledge, antiscientism, thinking collective, style of thinking

Streszczenie

Polski biolog i epistemolog L. Fleck jest twórcą teorii nauki prekursorskiej względem koncepcji Th. Kuhna. Mimo że sam Fleck nie używał nazwy „hermeneutyka”, to jego rozważania noszą wybitnie hermeneutyczny charakter. Dominuje w nich bowiem myślenie w kategoriach rozumienia, akcentowanie interpretacyjnego charakteru ludzkiego odniesienia do rzeczywistości, podkreślanie znaczenia tego, co dany badacz zastaje, co we wspólnocie badaczy obowiązuje (i do czego – co najmniej na początku – musi się dostosować) oraz samej wspólnoty myślowej (badawczej), stanowiącej gremium oceniające jego poznawczy wkład. Choć lwowski filozof wyraża to przy pomocy kategorii takich jak styl myślowy oraz myślowy kolektyw, *implicite* nasuwają się takie hermeneutyczne kategorie, jak przedwiedza, rozumienie i interpretacja, tradycja, przekaz kulturowy, wspólnota komunikacyjna. Odrzucając metafizyczne wypowiedzi o ukrytej istocie rzeczywistości samej w sobie, relatywizując rzeczywistość do róż-

Abstract

L. Fleck, Polish biologist from Lvov, created a philosophy of science that was anticipation of Thomas Kuhn's theory of paradigms. My article is an attempt to analyse Fleck's conception from a hermeneutical point of view. I'm trying to show arguments that his perspective was deeply hermeneutical, among others because of the role and meaning of his crucial concepts, such as style of thinking (*Denkstil*) or collectivity of thinking (*Denkkollektiv*). Such categories as well as his taking seriously into the consideration the non-scientific parts of human knowledge show explicitly Fleck's affinities to the hermeneutical thinking about sciences. This can also be seen in his refusal of any metaphysics and any metaphysical interpretation of scientific results, as pretending to “disclose the deepest reality”, which for Fleck, in analogy to Heidegger, Gadamer or Rorty, did not open the door to any relativism of “anything goes”. His texts are an important source of inspiration for everyone who deals with the phe-

norodnej (nie tylko naukowej) wiedzy o niej, Fleck stara się, podobnie jak Heidegger, Gadamer czy Rorty, nie popaść w relatywizm i dowolność.

nomenon of knowledge from the hermeneutical point of view.

Wprowadzenie

Trudno byłoby zgodzić się z twierdzeniem, iż postać i dorobek Ludwika Flecka są w Polsce zupełnie nieznanne czy też zapomniane. Niedawno wznowiono wybór jego tekstów w krytycznym opracowaniu Zdzisława Cackowskiego i Stefana Symotiuka¹. Jakiś czas temu ukazała się również wartościowa książka Wojciecha Sadego, lubelskiego filozofa nauki, w przystępny sposób wprowadzająca w tajniki myśli Flecka². Gdyby jednak polscy filozofowie zapytani zostali, np. przez zagranicznych kolegów, o nazwiska naszych największych filozofów dwudziestowiecznych, to zdecydowana większość wymieniłaby Kołakowskiego i Ingardena, może Ajdukiewicza i Tischnera, a niektórzy dorzuciliby do tego być może Twardowskiego, Kotarbińskiego i Tatarkiewicza. Zapewne nikt nie wskazałby na Flecka. Tymczasem ten wciąż niedoceniany myśliciel staje się powoli naszym filozoficznym „towarem eksportowym”, zaczyna być bowiem zaliczany do pionierów nowoczesnego uprawiania refleksji epistemologicznej. Z uwagi na istotne przekształcenia i przewartościowanie, którym filozofia europejska podlegała w drugiej połowie ubiegłego stulecia, głównie ze względu na upadek neopozytywizmu i związanego z nim scjentyzmu, dorobek Flecka zaczyna być rozpatrywany w ścisłym gronie tych koncepcji, które idą z duchem czasu. Pasuje to Flecka pośród czołowych postaci filozofii nauki XX wieku. Dowodem tego jest choćby to, iż w roku 2008 w Niemczech i Szwajcarii ukaże się pierwszy numer „Fleck-Studien”, poświęconych wybranym zagadnieniom poruszonym przez lwowskiego filozofa nauki, przygotowany m.in. przez berlińską filozofkę Birgit Griesecke we współpracy z badaczami ze Szwajcarii i Polski.

Zwrot w filozofii europejskiej, który nastąpił w drugiej połowie ubiegłego stulecia, nosi różne nazwy. Jedni określają go mianem zwrotu lingwistycznego, inni – neopragmatycznego, jeszcze inni – interpretacjonistycznego. Osobiście sądzę, iż najbardziej adekwatne jest określenie „zwrot hermeneutyczny”. Pisałem o tym obszernie w innym miejscu³. Uważam – i jest to główna teza niniejszego tekstu – iż myśl Flecka do tego zwrotu należy i zajmuje w nim istotne miejsce.

¹ L. Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego. „Powstanie i rozwój faktu naukowego” oraz inne pisma z filozofii poznania*, pod red. Z. Cackowskiego i S. Symotiuka, Lublin 2006, ss. 342.

² W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa 2000, ss. 157.

³ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2006, ss. 310.

Sam Fleck wprawdzie na hermeneutyce się nie znał (przynajmniej nie jest mi znany dowód, by było inaczej) i zdziwiłoby go zapewne łączenie jego koncepcji z pewną humanistyczną metodą poznania czy też subdyscypliną metodologii nauk. Mówiąc o hermeneutyce, nie mam tu jednak na myśli żadnej specjalnej – filologicznej, historycznej, jurydycznej czy teologicznej – metody poznawczej, adekwatnej do poznania dokonywanego w naukach humanistycznych (jak ujmowali to Dilthey czy, od innej strony, Ricoeur), lecz filozofię hermeneutyczną, stanowiącą nowego typu *prima philosophia*. Do jej kluczowych kategorii należą pojęcia takie, jak rozumienie i porozumienie, interpretacja oraz język, a do kluczowych twierdzeń – zasada pozytywnego warunkowania rozumienia przez przed-rozumienie (prestrukturę rozumienia, jak ujmuje to Heidegger, lub sieć przed-sądów, jak pisze o tym Gadamer). Nie będę tutaj – by nie tracić miejsca należnego ekspozycji myśli Flecka – rozwijał szerzej charakterystyki filozofii hermeneutycznej, bo nie jest ona już w naszym kraju czymś nieznanym. Zainteresowanego tym czytelnika pragnę odesłać do prac A. Bronka, P. Dybla, W. Lorenca czy M. Szulakiewicza (lub do pracy wymienionej w przypisie trzecim). Dlatego też, zakładając elementarną wiedzę o tym, czym jest filozofia hermeneutyczna, pragnę w niniejszym tekście argumentować na rzecz tezy o fundamentalnie hermeneutycznym charakterze sposobu, w jaki Ludwik Fleck postrzega i ujmuje fenomen nauki (oraz szerzej – kultury).

Filozofia hermeneutyczna zdobywa w naszym kraju coraz większą rzeszę zwolenników, niezależnie od tego, czy podoba się to strażnikom uświęconej tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, czy nie. Europejski triumf Flecka, przy całkowitym niemal milczeniu i braku zainteresowania osiągnięciami tej szkoły (a także podobnie jednostronnej tzw. Szkoły Poznańskiej), pokazuje dobitnie, gdzie leży przyszłość i wartość. Teoria hermeneutyczna, wypracowana w bliskim związku z naukami humanistycznymi, często ograniczała się tylko do nich, do poznania humanistycznego, zwanego też niekiedy „doświadczeniem hermeneutycznym” (Gadamer). Dla filozofii hermeneutycznej jako całościowej wizji świata jest to o tyle niebezpieczne, że powstaje przez to niesłuszne wrażenie, iż jest ona strawą duchową dla lekkoduchów niezdolnych do wnikięcia w przepastne głębie skomplikowanych wywodów sterowanych przez teorię mnogości i logikę matematyczną, oraz że nie stosuje się ona do całego ludzkiego poznania, bowiem nie ma zastosowania w naukach przyrodniczych. Fleck jest tutaj bezcennym sojusznikiem, bowiem jego wywody *explicite* takiej tezie przeczą. Stąd waga refleksji nad jego śmiałymi i oryginalnymi twierdzeniami, niekiedy trudnymi do przyjęcia z uwagi na niespotykaną radykalność i odwagę myślenia. Jeśli zachodzi potrzeba budowania teorii ludzkiego poznawania rzeczywistości w jej całokształcie, tzn. również w odniesieniu do poznania otaczającej człowieka przyrody, to myśl Flecka okazuje się ważna. Jego dociekania – obok wywodów Th. Kuhna, B. Latoura, P. Heelana czy R. Rorty’ego – mogą stanowić jądro tego tworzącego się

dopiero, niemniej niezwykle istotnego elementu teorii hermeneutycznej. Zanim jednak omówimy hermeneutycznie najdonioślejsze elementy dorobku Flecka, pozwolimy sobie na kilka uwag na temat hermeneutycznego podejścia do nauki.

1. Ogólna charakterystyka hermeneutycznego ujęcia fenomenu nauki

Odrodzenie badań hermeneutycznych na początku XX wieku, dokonane dzięki pracom Diltheya, nakierowane było bardzo silnie na badanie procesu poznania naukowego. W rozumieniu Wilhem Dilthey dostrzegał, jak wiadomo, procedurę czy też metodę poznawczą, charakterystyczną dla nauk humanistycznych, przeciwstawianą przezeń typowemu dla nauk przyrodniczych wyjaśnianiu, opierającemu się na podporządkowywaniu danego faktu prawu przyrody, które go wyjaśnia. Z powodu takiego początku filozofii hermeneutycznej jej zainteresowanie fenomenem nauki wiązano zawsze silniej z naukami humanistycznymi, społecznymi, kulturowymi niżli z naukami przyrodniczymi. Z czasem jednak filozofia hermeneutyczna przewyciężyła i to ograniczenie swej uniwersalności. Nie sposób bowiem było nie zauważyć faktu, iż chociaż nauki przyrodnicze nie mają do czynienia z bytem (przedmiotem) wytwarzanym przez ludzi (jak w przypadku trzech ww. typów nauk), to jednak ich wytwory: twierdzenia i teorie naukowe są tworamami mającymi sens, podlegającymi rozumieniu, aplikacji praktycznej, funkcjonującymi w obrębie wspólnot językowych, kulturowych i społecznych. Dlatego też w ostatnim czasie pojawia się coraz więcej prac usiłujących uchwycić istotne komponenty hermeneutycznego myślenia o nauce jako fenomenie kulturowym, będącym z jednej strony historycznym *novum* związanym z epoką nowożytności, z drugiej jednak – przedłużeniem wiedzy potocznej i praktycznej, istniejącej w społeczeństwach od zawsze.

Zdaniem hermeneutów także poznanie w naukach przyrodniczych ma założeniowy charakter. Nie jest możliwe bez przyjęcia pewnej wstępnej, bazowej wiedzy, bez istnienia pewnego wspólnego języka umożliwiającego efektywną komunikację badaczy między sobą, wyznaczającego ponadto pewną minimalną ontologię, która jest – zazwyczaj milcząco – przyjmowana. Hermeneutyka zastosowana w odniesieniu do nauk ma za zadanie odkrywanie warunków prawdziwości tkwiących nie tyle w samej logice badania, co w poprzedzających ją uwarunkowaniach kulturowych i społecznych. Podkreśla przy tym znaczenie komunikacji między naukowcami a laikami, np. politykami współdecydującymi (poprzez przyznawanie społecznych środków na badania) o kierunku rozwoju danej dyscypliny. Jak słusznie skonstatował Gadamer: „Nawet gdy dzięki znormalizowanemu językowi nauki odfiltruje się wszelkie uboczne tony pochodzące z języka ojczystego, pozostanie jeszcze zawsze problem »przekładu« poznania

naukowego na język potoczny, dopiero bowiem taki przekład nadaje naukom przyrodniczym komunikatywną uniwersalność, a wraz z tym społeczną relewantność”⁴.

W 2002 roku, rok po śmierci Gadamera, odbyła się w Poznaniu międzynarodowa konferencja poświęcona prezentacji i ocenie jego twórczości. Wzięli w niej udział renomowani znawcy zagadnienia, w większości uczniowie heidelberskiego uczonego lub jego krytycy⁵. Andrzej Bronk, nie tylko jeden z pierwszych w Polsce badaczy hermeneutycznej koncepcji Gadamera, ale także renomowany epistemolog i teoretyk nauki, odniósł się *explicite* do Gadamerowskiej krytyki rozumu naukowego. Lubelski filozof stwierdził m.in.: „Kiedy w drugiej połowie XX wieku Gadamer poddawał krytyce programowe zawężanie przez naukę (czy raczej neopozytywistyczną i analityczną filozofię nauki) zakresu pojęcia poznania, prawdy, racjonalności i obiektywności, stanowisko jego w wielu kwestiach było prekursorskie, dzisiaj, w związku z tzw. antypozytywistycznym zwrotem w filozofii nauki, stało się niemal obowiązujące. O ile przykładowo neopozytywizm, koncentrując swą uwagę na rezultatach poznania w postaci twierdzeń i teorii naukowych, opowiadał się za koncepcją wiedzy bez podmiotu, widzianego wyłącznie jako »destruktor« poznania, Gadamer – swym obrazem nieabstrakcyjnego podmiotu poznania, bo znajdującego się zawsze w konkretnej sytuacji poznawczej (usytuowanego w dziejach, tradycji, języku) – dobrze się mieści w poglądach podkreślających potrzebę pogłębionego zajęcia się znaczeniem podmiotu w poznaniu w ogóle, a poznaniu naukowym w szczególności”⁶.

Pozostawiając na boku ocenę tego, czy optymizm Bronka dotyczący hermeneutycznej korekty epistemologii jest w pełni uzasadniony, podkreślimy w tym miejscu raz jeszcze prekursorski względem tego podejścia charakter analiz przeprowadzonych przez L. Flecka. Pora na zilustrowanie tego przekonania kilkoma przykładami. Zaczerpnijmy je przy tym zarówno z głównych prac Flecka, jak i z bardzo w tej materii instruktynych polemik – niestety nielicznych, bo jego artykuły pozostały niemal niezauważone⁷. Mam tu na myśli zwłaszcza te, które związane są z nazwiskami Tadeusza Bilikiewicza i Izdydory Dąbskiej.

⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 490-491.

⁵ Naukowe rezultaty tego spotkania zostały opublikowane w dwóch książkach pod moją redakcją: *Dziedzictwo Gadamera*, Humaniora, Poznań 2004, oraz *Das Erbe Gadamers*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. 2006.

⁶ A. Bronk, (w:) *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 58-59.

⁷ Z. Cackowski w swym wprowadzeniu do lektury pism Flecka pisze, że odniósł się do nich jedynie Blikiewicz, Dąbska i Chwistek.

2. Ludwika Flecka porównawcza socjologia myślenia i poznawania

W *Zagadnieniach teorii poznania* L. Fleck stwierdza: „Zasadniczym błędem wielu rozważań z dziedziny teorii poznawania jest (mniej lub więcej jawne) operowanie symbolicznym podmiotem epistemologicznym, zwanym »duchem ludzkim«, »umysłem ludzkim«, »badaczem«, lub po prostu »człowiekiem« (»Jan«, »Sokrates«), który nie ma żadnego konkretnego stanowiska życiowego, zasadniczo nie ulega zmianom nawet w ciągu stuleci i reprezentuje każdego »normalnego« człowieka bez względu na środowisko i epokę. Ma on więc być absolutny, niezmienny i powszechny”⁸.

Cytat ten pokazuje wyraźnie, iż Fleck odrzuca rzekomo fundamentalną rolę niepodważalnego abstrakcyjnego schematu podmiot-przedmiot, *Subjekt-Objekt-Relation* (S-O-R), dominującą w całej nowożytnej teorii poznania. Zamiast tego wychodzi od człowieka z krwi i kości, osadzonego w konkretnej sytuacji życiowej i historycznej, zanurzonego w pewnej wspólnotie społecznej („rzuconego” w nią poprzez fakt narodzin i inkulturacji) i komunikującego się z ową wspólnotą. Prosty schemat S-O-R zostaje przez Flecka zdekonstruowany i przekształcony w trzyczłonową relację między indywidualnym poznającym człowiekiem, wspólnotą komunikacyjną, której jest on częścią oraz zmieniającym się przedmiotem poznania. Ową wspólnotą komunikacyjną nazywa Fleck kolektywem myślowym (*Denkkollektiv*) i definiuje poprzez wspólny wszystkim jej członkom styl myślenia (*Denkstil*). Wobec większego lub mniejszego pluralizmu sposobów myślenia obecnych we wszelkich społeczeństwach ludzkich oczywiste jest, że kolektyw myślowy nie oznacza społeczeństwa w całości, lecz tylko jego część związaną z daną formą kultury (np. poznaniem, zdobywaniem i przechowywaniem wiedzy).

To w owym kolektywie nowe poznania zostają usankcjonowane jako obowiązujące, tzn. prawdziwe. Styl myślowy charakteryzujący tę wspólnotę myślową jest przy tym rezultatem historii, jest elementem tradycji intelektualnej, zawierającej cały szereg merytorycznych przesądzeń (przeświadczeń, poglądów, idei wiodących), których nie sposób podważyć jednym trafnym argumentem. Jego przejęcie jest warunkiem *sine qua non* ubiegania się o uznanie dla swych poglądów, o sankcję obowiązywania *resp.* prawdziwości dla nowych, indywidualnych odkryć. Całkiem słusznie, i w duchu współczesnej hermeneutyki, zauważa tedy Fleck, iż: „Poznawanie jest czynnością zbiorowa, bo możliwe jest tylko na podłożu pewnego zasobu wiedzy nabytego od innych ludzi i dającego dopiero to ogólne tło, od którego jakaś postać postrzegana lub pojmowana może odbijać. Zdanie »Jan poznał zjawisko Z« jest niekompletne: trzeba dodać doń »w stylu

⁸ L. Fleck, op. cit., s. 232.

myślowym S« ewentualnie jeszcze »z epoki E«. Nosicielem i twórcą stylu myślowego jest kolektyw, czyli zespół myślowy”⁹.

Fleck odróżnia przy tym wprowadzenie styl myślowy charakterystyczny dla nowożytnego przyrodoznawstwa i w oryginalny sposób go analizuje, daleki jest jednak od wyrywania nauk przyrodniczych z szerokiego kontekstu kulturowego; wręcz przeciwnie – podstawowe elementy strukturalne oraz procesy zachodzące w obrębie tego stylu myślowego są, jego zdaniem, podobne do tych, które zachodzą w religii, sztuce, życiu codziennym: „Styl jest więc ograniczoną jednostką, zamkniętym organizmem i nie ma możliwości dostępu doń przez jakąś ogólnoludzką, tzw. logiczną czy racjonalną drogę. Wiedzą wszyscy pedagogowie, że wprowadzenie do jakiegokolwiek dziedziny myśli musi zawsze prowadzić przez okres »terminatorski«, w którym działa autorytet i sugestia, nie zaś jakieś ogólne, »racjonalne« tłumaczenie. Wprowadzenia te mają we wszystkich dziedzinach wartość *sakramentu wtajemniczenia* znanego z etnologii. Do żadnej dyscypliny nie można dostać się przez studiowanie jej skończonego systemu pojęciowego, zawsze musi istnieć »wprowadzenie« częściowo historyczne, częściowo anegdotyczne i dogmatyczne. Jest ono ćwiczeniem poddawania się swoistemu nastrojowi kolektywu. Nie można zrozumieć żadnej dziedziny bez znajomości tego rozwoju historycznego, nie można jednak także zrozumieć tego rozwoju, nie znając jej pojęć dzisiejszych: już samo to uniemożliwia racjonalistyczną pedagogię. Wszystkie stałe kolektywy myślowe, jako nosiciele organicznych stylów myślowych, posiadają identyczną ogólną strukturę wewnętrzną, jakkolwiek w szczegółach może ona przybrać różne formy”¹⁰.

To, że w powyższym fragmencie Fleck przywołuje – naturalnie *implicite* – znaną figurę koła hermeneutycznego, polegającą na dynamicznej relacji części i całości, jest dla każdego, choćby tylko trochę obeznanego z teorią hermeneutyczną zapoczątkowaną przez Schleiermachera, rzeczą oczywistą. Ma on przy tym naturalnie także świadomość tego, że nowoczesny człowiek należy do wielu kolektywów myślowych, w jednych pełniąc rolę „wtajemniczonego” (fachowca), w innych zaś – laika, wyznawcy. Swoiście demokratyczny charakter naukowego stylu myślowego nie oznacza dlań jednak nigdy pełnego zapanowania rozumu czy racjonalności, lecz zasadniczą niezamkniętość (otwartość) zbioru fachowców, do którego można dołączyć dzięki wykształceniu i pracy, oraz świadomość tego, że wąska specjalizacja czyni badaczy fachowcami w jednej, a laikami w innej subdyscyplinie przyrodoznawstwa.

Bardzo istotne jest to, iż Fleck odrzuca twierdzenie, wedle którego nauki przyrodnicze mają jakiś wyróżniony status, jeśli chodzi o poznanie „rzeczywistości obiektywnej”, tj. jakiej, jaką jest ona „sama w sobie”. Przyjęcie istnienia takiej

⁹ Ibidem, s. 250-251.

¹⁰ Ibidem, s. 252-253.

rzeczywistości, całkowicie niezależnej od ludzkiego poznania, uważa Fleck za ryzykowne, metafizyczne i w zasadzie niepotrzebne założenie. Dlatego między wiedzą potoczną, wiedzą nauk o kulturze oraz poznaniem nauk przyrodniczych zachodzi jego zdaniem jedynie różnica stopnia zgodności wstępnych przeświadczeń, warunkująca większą lub mniejszą intersubiektywność (uchodzącą błędnie za obiektywność) komunikacji w obrębie danego stylu myślowego. W naukach przyrodniczych zgodność ta jest posunięta bardzo daleko, u uczestników tej wspólnoty komunikacyjnej sprawia więc często wrażenie, że ich wypowiedziom odpowiada jedyna „obiektywna” (można by powiedzieć – istniejąca absolutnie), tzn. od tych wypowiedzi niezależna rzeczywistość. A zależność tej rzeczywistości od przyjętego punktu widzenia (perspektywy badawczej) widać wedle Flecka na każdym kroku. Fleck demonstrowa to np. w tekście pt. *Patrzeć, widzieć, wiedzieć*. Stwierdza tam: „Aby widzieć, trzeba wiedzieć co istotne, a co nieistotne, trzeba umieć odróżniać tło od obrazu, trzeba być zorientowanym, do jakiej kategorii przedmiot należy. Inaczej patrzymy, a nie widzimy, na próżno wpatrujemy się w nazbyt liczne szczegóły, nie chwytny oglądanej postaci jako określonej całości. Jest tak nie tylko w sztucznych warunkach eksperymentu, który właśnie przeprowadziliśmy, ale w każdym, najprostszym i najzawilszym spostrzeganiu”¹¹.

To, że widzimy pewne postacie, nie oznacza całkowitego subiektywizmu (zsubiektywizowania), tzn. tego, że nic im w świecie obiektywnym nie odpowiada, są bowiem wyłącznie naszą kreacją, użyteczną fikcją. Jeśli nie są powstałą wskutek choroby iluzją, to znajdują swe potwierdzenie w otaczającej nas rzeczywistości (nie będącej wszak, o czym już wspominaliśmy, wyłącznie produktem relacji podmiot-przedmiot). Jednak to, z jakimi postaciami mamy w danym przypadku do czynienia, zależy od „przed-sądów”, wstępnych nastawień i przeświadczeń prowadzących nasze myślenie i widzenie w określonym kierunku. Fleck pisze o tym w następujących słowach: „Chodzimy po świecie i nie widzimy wcale punktów, kresek, kątów, światła czy cieni, z których byśmy mieli przez syntezę lub wnioskowanie układać »co to jest«, lecz widzimy od razu dom, pomnik na placu, oddział żołnierzy, wystawę z książkami, gromadę dzieci, panią z piekiem: same gotowe postacie”¹².

By uświadomić nam rangę tego postaciującego czy też postaciowego widzenia kilka stron dalej Fleck dodaje: „Gdyby nasze widzenie nie było postaciowe, kto wie, czy powstałyby pojęcia oderwane, czy możliwe byłoby uogólnianie i czy w ogóle możliwa byłaby wiedza”¹³. Tak więc, mimo że „patrzymy oczyma własnymi”, to „widzimy oczyma kolektywu”¹⁴. Kolektyw myślowy nakłada na

¹¹ L. Fleck, *Patrzeć, widzieć, wiedzieć*, (w:) idem, op. cit., s. 306.

¹² Ibidem, s. 310.

¹³ Ibidem, s. 315.

¹⁴ Ibidem, s. 312.

nasze oczy swoiste okulary, których można się wprawdzie pozbyć, ale tylko zastępując je innymi. Widzenie „bezokularowe”, które przypisuje sobie np. fizyka, jest wedle Flecka fikcją. Lwowski badacz pokazuje to na wielu przykładach. Dokonuje przy tej okazji destrukcji pewnego metafizycznego przeświadczenia, przeświadczenia o istnieniu pozahistorycznego i pozaspołecznego, ogólnoludzkiego *a priori*, które byłoby wrodzonym wyposażeniem każdego ludzkiego umysłu i gwarantowałyby możliwość porozumienia się co do „rzeczy zasadniczych” (tzn. przedmiotowości, którą zajmuje się przyrodoznawstwo) między ludźmi reprezentującymi diametralnie nawet odmienne kultury¹⁵. Fleck całkiem słusznie odrzuca ten pogląd, ilustrując to wieloma przykładami zaczerpniętymi z badań etnologicznych, i zastępuje go hermeneutyczną z ducha koncepcją historycznego *a priori*: „Wszędzie, gdzie zapuścimy dość głęboko analizę, dojdziemy do elementów wiedzy, które upartym metafizykom wydawać się będą formami myślenia apriorycznymi w stosunku do obserwacji lub intuicją, a wynikają z zespolonej natury poznawania i dają się badać metodami socjologii myślenia”¹⁶.

Twórca współczesnej filozofii hermeneutycznej, Hans-Georg Gadamer, podkreśla w swych pracach znaczenie tradycji jako tego elementu naszego życia, z którego czerpiemy, często bezrefleksyjnie, nieświadomie, wzorce wiedzy, działania, zachowania, a także nastawienia poznawcze. Określał to nie tylko jako tradycję (*Tradition*), ale także jako „pozostałość”, przekaz (*Überlieferung*), mając naturalnie na myśli żywy przekaz kulturowy, tzn. to, co nie jest dla nas wyłącznie czymś przeszłym i minionym, lecz wciąż obecną i oddziałującą mądrość zgromadzoną przez poprzedzające nas pokolenia. Stosowanie terminu „tradycja” prowadziło przy tym do oskarżania hermeneutyki Gadamera o konserwatyzm, swego rodzaju kult przeszłości. Niesłusznie, bo także mówiąc np. o 50 latach demokracji w RFN używał on sformułowania „demokratyczna tradycja Republiki Federalnej”. Swe hermeneutyczne przedsięwzięcie czy też główny postulat swej hermeneutycznej teorii Gadamer często ilustrował, odwołując się do Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*. Powiadał, że jego hermeneutyka jest jakby jej odwróceniem. Chodzi mu bowiem nie o to, by w tym, co substancjalne, doszukać się, tak jak pragnął Hegel, twórczej, produktywnej subiektywności, lecz o to, by analizując subiektywność, uświadomić sobie, jak bardzo określana jest ona przez społeczno-kulturowo-historyczną substancjalność, tj. rozum historyczny.

Dokładnie o to samo chodziło, jak się wydaje, Fleckowi, gdy pisze: „Pomiędzy podmiotem a przedmiotem istnieje coś trzeciego, kolektyw. Jest on twórczy

¹⁵ Tego rodzaju kulturoznawczo zmodyfikowanej wersji kantowskiego apioryzmu bronił w swych pracach Hans Michael Baumgartner – ostatni znany mi prawdziwy kantysta. Niektóre z jego prac są dostępne w polskich przekładach.

¹⁶ L. Fleck, *Patrzyć, widzieć, wiedzieć*, (w:) idem, op. cit., s. 320. Nie trzeba dodawać, że to, co Fleck nazywa socjologią myślenia, odpowiada z grubsza współczesnej socjologii wiedzy.

niczym podmiot, oporny niczym przedmiot i niebezpieczny niczym pierwotny żywioł”¹⁷. Kolektyw, nosiciel tradycji danego stylu myślowego, jest czymś z rozumienia naszych poznawczych działań nieusuwalnym. Fleckowi obca jest Gadamerowska ontologizacja języka. Język ujmuje raczej standardowo, jako wehikuł komunikacji czy też narzędzie porozumiewania się ludzi, umożliwiające przekazywanie komunikatów i uzgadnianie subiektywnych treści biorących się z zawsze indywidualnego przeżywania rzeczywistości. Ale i on jest świadom mocy języka, zwłaszcza w postaci uświęconej terminologii języka danego stylu myślowego, ustanawiającego ów styl jako organiczną całość. Także to zbliża jego myślenie do hermeneutyki. Píše w tym kontekście: „Postępowanie członków, ich czyny i cała postawa życiowa będą wynikały z przymusu zespołowego: styl będzie się realizował na zewnątrz we wspólnym języku i wspólnych instytucjach, podobnych strojach, domach, narzędziach itp.”¹⁸. Zarazem jednak świadom jest nie tylko mocy języka, otwierającego pewien duchowy świat, ale i jego siły zamkającej go przed ludźmi myślącymi w innym stylu. Píše: „Dopiero socjologia myślenia może nam wytłumaczyć zagadnienie porozumienia się i nieporozumienia się ludzi”¹⁹.

W postulowanej przez siebie dyscyplinie poznawczej, rozwijanej dziś właśnie przez filozofię hermeneutyczną, postrzega Fleck naukę fundamentalną, której wypracowanie i przyswojenie przyczynić się może do wykształcenia się nowego poziomu stosunków między ludźmi, narodami i kulturami. Bardzo klarownie i dobitnie słychać to w następującej wypowiedzi: „Socjologię myślenia należy rozwijać jako naukę podstawową, równą co do wartości matematyce. Problemy organizacji, nauczania, popularyzacji, powinny zostać oparte na tej nowej dyscyplinie. Porównawcze badania nad stylami (myślowymi) sprawią, że uczniowie staną się bardziej tolerancyjni w stosunku do obcych stylów i gotowi do współistnienia; zwolennicy różnych stylów potrafią cenić się wzajemnie, nawet do pewnego stopnia wspólnie pracować bez wzajemnego zrozumienia, jeśli wiedzą, że odmienny sposób myślenia, a nie zła wola, stanowi przyczynę różnic”²⁰.

3. Mistrzowskie polemiki Flecka

To, jak błyskotliwe i zarazem nowatorskie na tle polskiej i europejskiej filozofii były wówczas rozważania Flecka, widać najlepiej w nielicznych polemikach, które dane mu było stoczyć z krytykami. W literaturze przedmiotu znana jest

¹⁷ L. Fleck, *Kryzys w nauce. Ku nauce wolnej i bardziej ludzkiej*, (w:) idem, op. cit., s. 327.

¹⁸ Ibidem, s. 321.

¹⁹ Ibidem, s. 323.

²⁰ Ibidem, s. 328.

jego dyskusja z uczennicą Twardowskiego Izydorą Dąmbską oraz z Tadeuszem Bilikiewiczem.

Dąmbska, czołowa przedstawicielka Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, zareagowała na tekst Flecka zatytułowany *Zagadnienie teorii poznania*²¹. Tytuł tekstu: *Czy intersubiektywne podobieństwo wrażeń zmysłowych jest niezbędnym założeniem nauk przyrodniczych*, jego treść oraz fakt, że wspomina o Flecku dopiero w końcowej partii artykułu zdają się świadczyć o tym, że lwowska filozofka chciała poddać krytyce szersze zjawisko, którego myślenie Flecka było jednym z przejawów. Można to ująć jako polemikę z psychologizmem w epistemologii.

W dość typowej dla swej orientacji epistemologicznej manierze Dąmbska pragnie zredukować rozważania nad fenomenem poznania naukowego do sfery semantycznej, tzn. do obszaru intersubiektywnie komunikowalnych i także kontrolowalnych twierdzeń i teorii opartych na sądach spostrzeżeniowych. Bagatelizuje tym samym istotną różnicę między poziomem poszukiwania aksjomatyki (tj. podstawowych zasad) i metodologii danego typu nauk a rozważaniami na temat kulturowych wyznaczników kierunków badań naukowych, wspólnotowego charakteru ustalania i honorowania ich obowiązywania oraz tym podobnych czynników. Teorię nauki proponowaną przez Flecka redukuje Dąmbska do twierdzenia, iż każdy z nas może wybrać styl myślowy, którym chciałby się posługiwać, jednak mimo tych rozmaitych myślowych nastawień do rzeczywistości (od empiryzmu do mistycyzmu) istnieje jeden wspólny, dla wszystkich zrozumiały i charakterystyczny właśnie dla nauk przyrodniczych. Uważa, że takie teoretyczno-empiryczne nastawienie jest typowe dla ludzi normalnych, niezależnie od kręgu kulturowego, z którego się wywodzą. Stwierdza, iż „mylnym wydaje się pogląd [...] dra Flecka, że to jest tylko rzecz »stylu« myślowego czy się jest empirykiem, czy mistykiem”, dodając: „[...] wydaje się, że jakimkolwiek bądź stylem myślowym ktoś się odznacza: filozoficznym, mistycznym, przyrodniczym czy innym jakimś jeszcze, jeden styl myślowy gotów jest każdy prawie zrozumieć. Najbardziej natchniony prorok, poeta czy mistyk w pewnych sytuacjach życiowych odnajduje wspólny język z trzeźwym przyrodnikiem i do jednego należą z nim stylu. W których sytuacjach? W tych, w których nie śpią i na serio z warunkami życiowymi liczyć się muszą”²².

Dla Flecka ta upraszczająca jego myślenie krytyka jest znakomitą okazją do wnikliwej riposty. Odkrywa błąd Dąmbskiej polegający na utożsamieniu postrzegania danego w codziennym życiu z postrzeganiem obecnym w nowoczesnych laboratoryjnych naukach przyrodniczych. W inteligentny sposób wykorzystuje sformułowania Dąmbskiej, by pokazać, że *implicite* podziela ona założenia jego

²¹ „Przegląd Filozoficzny” 1936, nr 39, s. 3 i n.

²² „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 293.

koncepcji. Pisze: „Nie wiem, czy uzasadnione jest twierdzenie, że »na ogół ludzie normalni w danych warunkach spostrzegania skłonni są uznawać takie same twierdzenia«. Doświadczenie uczy, że ludzie nie szkoleni w pewnych rodzajach obserwacji uznają w danych warunkach bardzo rozmaite twierdzenia. [...] Trzeba specjalnie szkolić ludzi lub stwarzać bardzo sztuczne, laboratoryjne warunki postrzegania, aby otrzymać na ogół takie same twierdzenia. [...] »Ogół ludzi normalnych« tak pojmowany – to chimera, to anachroniczna fikcja szkolna. Więc nie można twierdzić, że »na ogół normalni ludzie w danych warunkach spostrzegania skłonni są uznawać takie same twierdzenia«, lecz trzeba zgodnie z nowoczesną wiedzą powiedzieć, że »w danych warunkach spostrzegania ludzie skłonni są uznawać mniej lub więcej odmienne sądy, przy czym można wyodrębnić szereg mniejszych lub większych grup ludzi o sądach podobnych lub nawet identycznych«. Lecz to jest właśnie punkt wyjścia nauki o stylach myślowych”²³.

Fleck antycypuje rozwiniętą dopiero w epistemologii powojennej krytykę zdań protokolarnych, stwierdzając, iż „zdania spotrzeżeniowe to niecelowa fikcja”²⁴. Nie mniej przenikliwa jest jego refutacja kryterium praktycznej użyteczności, na które powołuje się Dąmbska, nawiązując do idei rozwijanych wówczas we Lwowie przez Władysława Witwickiego. „Teoretykom poznania nie wolno przede wszystkim jednego zapominać: regres do zastosowalności, jako sprawdzian waloru biologicznego jakiegoś poznawania, jest tylko pozorny, bo stwierdzenie skuteczności lub nieskuteczności jakiegoś postępowania (wynikającego z owego poznania) jest także aktem poznawczym. [...] Wcale nie »ginie marnie« krajowiec puszczy afrykańskich, chociaż mowy być nie może, aby się liczył konsekwentnie z tezami empirycznymi w naszym rozumieniu...”²⁵.

Tadeusz Bilikiewicz, drugi i polemistów Flecka, był autorem pracy pt. *Die Embryologie im Zeitalter des Barock und des Rokoko*, opublikowanej w 1932 roku w Lipsku. Jego książka wydała się Fleckowi nie tylko interesująca, ale także idąca po części tropem jego własnych analiz i przemyśleń. Poświęcił jej więc przychylny tekst zatytułowany *Nauka i środowisko*, w którym odciął się także od mogącego się nasuwać powiązania faktu zespołowej natury poznania z jej klasowym czy rasowym uwarunkowaniem. Z perspektywy badacza empiryka stwierdza głęboki rozdzźwięk między tym, co faktycznie kieruje poczynaniami naukowca a filozoficznymi rozważaniami na temat istoty poznania naukowego (tj. epistemologią). Stwierdza: „Badacz odkrywa głęboką dysharmonię między na wskroś nowoczesną praktyką pracy naukowej i na wskroś przestarzałą teorią poznawania, upierającą się przy tradycyjnym indywidualnym »podmiocie epistemologicznym«, niezmiennym w czasie i przestrzeni, posiadającym

²³ L. Fleck, op. cit., s. 265-266.

²⁴ Ibidem, s. 267.

²⁵ Ibidem.

zasadniczo dwa tylko organy: oko – kamerę fotograficzną i mózg – registraturę fotogramów. Co za prymitywny obraz! Jak dalece naiwnie odnosi się on nawet do kamery fotograficznej! Ta dysharmonia zniechęca fachowca do zagadnień ogólnych, czyni go obojętnym lub wierzącym w cuda”²⁶.

Bilikiewicz w swej odpowiedzi na ten tekst konstatuje zrazu daleko idącą bliskość poglądów swoich i Flecka, wysuwa jednak wobec koncepcji tego ostatniego bardzo istotne zastrzeżenia, relatywizujące tę konstatację. Uważa je bowiem za niepotrzebnie metafizyczne, rozwijane w „duchu transcendentnego idealizmu niektórych neokantystów”. Uznaje, iż: „Ze stanowiskiem tym można by się całkowicie zgodzić, gdyby chodziło tylko o wykrycie wpływu środowiska, kolektywu myślowego czy stylu na owoce procesu poznawczego. Tak atoli nie jest. W miarę czytania prac Flecka dochodzi się do wniosku, że odkrycie owych wpływów pociągnęło za sobą pewne następstwa metafizyczne. Ma się wrażenie, iż wskutek tego, że obraz rzeczywistości bywa rozmaity, zależnie od tego, do jakiego kolektywu należy badacz i jakiemu podlega stylowi myślowemu, że wskutek tego sama ta poznawana rzeczywistość podlega w sobie zmianom, staje się obiektywnie inna. Albowiem rzeczywistość, *Ding an sich*, nie istnieje absolutnie, niezależnie od poznającego człowieka. Człowiek tę absolutną rzeczywistość stwarza aktem poznawczym i czyni ją taką, jaką być musi według stylu myślowego. Oto metafizyczne następstwa założeń epistemologicznych Flecka”²⁷.

Zgadając się z Fleckiem co do warunkowania treści poznania i kierunku badań przez środowisko społeczne (kolektyw myślowy), traktuje to Bilikiewicz jako zło konieczne i wypowiada się za postawą „nieuprzedzonego obserwatora”. „Proces poznawania, aby dał rękojmię ścisłości, musi dążyć do takiego idealnego stanu całkowitego nieuprzedzenia. Dlatego to tak mocno natarłem na dążność Flecka do zatarcia granic między »naturą« z jednej strony i »kulturą« z drugiej. Socjologiczna – wespół z wszelką inną – krytyka władz poznawczych zmierza właśnie do tego, by wyniki poznania nie były podobne do twórców kultury. Wprawdzie historyk musi uznać, że wpływ środowiska na naukę bywał, pod względem heurystycznym, bardzo dodatni, atoli epistemolog musi dbać o to, by poznawanie nie było zależne od tego rodzaju wpływów, a to zarówno ze względu na błędy, do jakich podleganie to doprowadziło, jak i ze względu na niemożność stosowania kryterium prawdy (choć najniepewniejszego), które nie ma zastosowania tam, gdzie chodzi o twory kultury”²⁸.

Działalność naukowa nie jest – stwierdza Bilikiewicz – tworzeniem rzeczywistości, lecz jej odtwarzaniem. Między kulturą a naturą istnieje ogromna prze-

²⁶ Ibidem, s. 275.

²⁷ T. Bilikiewicz, *Uwagi nad artykułem L. Flecka „Nauka a środowisko”*, (w:) L. Fleck, op. cit., s. 277.

²⁸ Ibidem, s. 280.

paść, manifestująca się choćby w tym, że w zakresie sztuki „wszystko wolno”, twórczość artystyczna jest w pewnym sensie bezkarna; inaczej w naukach przyrodniczych. Zdaniem T. Bilikiewicza: „Niemożliwą jest rzeczą, by powstały chociażby dwie niepokrywające się ze sobą, nie mówiąc już o sprzecznych, teorie na temat takich faktów, jak »normalna ręka ludzka ma pięć palców« albo »szyja łączy głowę z tułowiem«. Jest to bowiem kwestia nie stylu, lecz oglądu”²⁹.

Bilikiewicz zbliża się tu do argumentacji, którą zastosowała Izydora Dąmbska. W charakterze argumentu za tym, czego nauka przetworzyć nie może, lecz musi po prostu przyjąć jako dane, jako niepodważalny fakt przywołuje Bilikiewicz niespodziewanie to, z czym mają do czynienia nauki historyczne: „Historyk chcąc nie chcąc zdany jest na subiektywną ocenę faktu, iż środowisko wpływa na indywidualną twórczość naukową. Oglądając materiały dziejowe, historyk widzi gotowe owoce tych wpływów, pod postacią podobieństw, analogii, wspólnoty treści. Intuicyjność i podmiotowość dokonanych w ten sposób spostrzeżeń nie kłóci się z metodą historyczną, choć prawda, iż ustępuje co do ścisłości metodzie przyrodniczej. Nie wolno jednak zapominać, że badania historyczne, aczkolwiek nie są tak ścisłe jak badania przyrodnicze, są też badaniami naukowymi”³⁰.

Odpowiedź Flecka na ten uzasadniony, jak by się zdawało, wywód zdumiewa i zachwyca swą hermeneutyczną przenikliwością. Postawiony mu przez Bilikiewicza zarzut, że uprawia metafizykę, odrzuca od razu. Stwierdza: „Po prostu nie rozumiem zdania, że »rzecz sama w sobie« istnieje absolutnie, niezależnie od poznającego – ani też zdania przeciwnego, że »rzecz sama w sobie« nie istnieje absolutnie. [...] należy unikać wszelkich wypowiedzi ontologicznych o »rzeczywistości« [...]. Nie mam więc nic wspólnego z idealizmem, w starej czy nowej odmianie. Wiem natomiast z własnej i cudzej praktyki, że niemożliwe jest badanie jakiegokolwiek przedmiotu bez oddziaływania na niego, więc bez zmieniania go”³¹.

Fleck nie uznaje też zarzutu relatywizmu, skierowanego przez Bilikiewicza pod adresem jego koncepcji. Odpowiada następująco: „Z teorii stylów myślowych nie wynika też żaden relatywizm poznawczy. »Prawda« jako aktualny etap przemian stylu myślowego jest zawsze tylko jedna: jest ona stylowo bez reszty zdeterminowana. Rozmaitość obrazów rzeczywistości to po prostu skutek różnorodności przedmiotów poznania. Nie twierdzę, że »ta sama wypowiedź« jest dla obu prawdziwa albo fałszywa. Jeśli posiadają różne style myślowe, to nie ma właśnie »tej samej wypowiedzi«, bo wówczas dla jednego z nich jest wypowiedź drugiego niezrozumiała lub jest przez niego inaczej rozumiana”³².

²⁹ Ibidem, s. 282

³⁰ Ibidem, s. 283.

³¹ L. Fleck, *Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza*, (w:) idem, op. cit., s. 285.

³² Ibidem, s. 285-286.

Precyzyjna, wsparta matematyką wypowiedź fizyka – sprawiająca wrażenie, że mówi on o niepodważalnej, jedynej, absolutnej rzeczywistości – jest okupiona redukcją tego, co fizyczne do tego, co mierzalne, i to za pomocą przyrządów pomiarowych dostępnych w danej epoce. Godzi się tu przypomnieć, iż podobnie o swoistym kulcie zmatematyzowanej fizyki pisał w *Czasie światobrazu* wybitny przedstawiciel filozofii hermeneutycznej Martin Heidegger³³ i to w podobnym okresie, co tym silniej dowodzi oryginalności pomysłów i twierdzeń lwowskiego filozofa w kontekście rozwoju filozofii europejskiej.

Fleck atakuje najsilniejszy argument Bilikiewicza. Z uwagi na głęboko hermeneutyczny styl wywodu, który Fleck przedstawia, pozwolę sobie na nieco obszerniejszy cytat: „Bilikiewicz sądzi, że niemożliwą jest rzeczą, by powstały chociażby dwie niepokrywające się ze sobą teorie na temat takich faktów, jak: »normalna ręka ludzka ma pięć palców«, choćby badacze należeli do najodleglejszych kolektywów myślowych. Jest to bowiem jego zdaniem kwestia nie stylu, lecz oglądu. Otóż wcale tak nie jest. Jest wysoce zależne od stylu, co rozumiemy przez »normalną rękę«. Lekarz rozumie przez prawidłowy organ pewną fikcję teoretyczną zupełnie niedostępną bezpośredniej obserwacji, podobnie jak »idealny gaz« fizyków nie jest jej dostępny. Laik rozumie przez »normalny« po prostu »zwykły«, »najczęstszy«, więc stan wywnioskowany przez porównania wielkiej ilości rąk, nie zaś bezpośrednio oglądalny. Ale pominąwszy tę trudność, stwierdzenie, że palców jest pięć, wymaga przede wszystkim ogólnego pojęcia »palec«, a potem liczenia, więc pojęcia liczby, co również jest kwestią stylu myślowego. Całe tedy zdanie, wyrażające w naszym stylu niewątpliwy fakt, może dla innych stylów być bez sensu. Takie style istnieją, są one oczywiście bardzo odległe od naszych dzisiejszych stylów europejskich, lecz wcale nie tak odległe, abyśmy o nich nic powiedzieć nie mogli. Wiele szczepów pierwotnych nie posiada wspólnego określenia »palec«, podobnie jak nie posiadają ogólnego określenia »koń«, lecz kilkanaście określeń na różne konie: biały, kary, pstry, młody, stary itd. koń. W ich stylu jest nasze zdanie niewypowiadalne. Liczne prymitywne społeczeństwa (Australia, Ameryka Południowa) posiadają tylko dla liczb 1, 2, 3 nazwy odrębne, poza tym mówią krajowcy: »liczne, mnóstwo, wielka ilość«. Więc zdanie »ręka ma pięć palców« nie daje się na ich język przetłumaczyć. Mówią oni: »ręka ma mnóstwo palców« i oto odmienna od naszej teoria. Inne prymitywne kolektywy (Papuasi) używają na określenie liczby pięć słowa: »ręka«, dziesięć: »dwie ręce«. Ci nie mogą więc wypowiedzieć zdania »ręka ma pięć palców« bez tautologii, a pytanie, ile palców ma ręka, jest u nich praktycznie bez sensu, podobnie jak u nas pytanie: ile kosztuje jeden złoty lub ile trwa jedna godzina. Karzełki z wysp Andamanowych mówią zamiast pięć »wszystko«,

³³ Polski przekład tego eseju w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977.

więc ich zdanie brzmi: »ręka ma wszystkie palce«. Oto znowu odmienna od naszej teoria, nie sprzeczna, lecz niewspółmierna z nią. To nie są tylko różnice językowe, bo używanie na określenie liczby pięć słowa »mnóstwo«, »ręka«, »wszystko« mają właśnie zupełnie inny zakres niż słowo »pięć«. To jest całkiem inny styl myślowy. Niewątpliwie prymitywny w porównaniu z naszym, ale wcale nie jakiś nierealny, niezyciowy, bo przecież ci ludzie żyją i orientują się w swoim świecie»³⁴.

Nie ulega wątpliwości, iż mamy w powyższej wypowiedzi do czynienia z hermeneutyczną świadomością uwarunkowania rozumienia i poznawania przez aparat kategoryalny określający dany styl myślowy. Fleck nie zgadza się także z Bilikiewiczem co do postulatu, że zadaniem krytyki poznania jest wykrywanie i usuwanie wpływu środowiska zewnętrznego na tworzenie wiedzy naukowej: „Sytuacja wyjściowa każdego poznawania – powiada – dana jest właśnie przez środowisko, jego historię i jego stan aktualny. Skąd się wezmą procesy poznawcze, skoro nie powstaną nowe sytuacje, nowe pojęcia i nowe zagadnienia, które zawsze tylko w toku życia zespołowego się rodzą? Sądzę, że przez środowisko rozumie Bilikiewicz w tym wypadku laików, ogólne środowisko ludzkie, a nie swoiste środowisko współfachowców. Nie zgodziłbym się jednak nawet na utratę podniet i wpływów ze strony laików»³⁵.

Podsumowanie

Hans-Georg Gadamer uważał, że rozwojem ludzkiej wiedzy rządzi dialektyka pytania i odpowiedzi. Ostatnia odpowiedź, chwilowo przyjęta jako kończąca debatę, może prowadzić i prowadzi do powstania następnego pytania, i tak w nieskończoność. Wszelka wypowiedź jest przy tym dla twórcy filozofii hermeneutycznej rozumiana jedynie dzięki swemu kontekstowi, tj. jako odpowiedź na jakieś pytanie³⁶. Ważną, fundamentalną wręcz rolę pełni tu język. Podobnie zdaje się myśleć także L. Fleck, gdy w pewnym momencie zauważa: „Poglądy powstają jako transpozycje przeżyć w materiale bardzo plastycznym i łatwo przenoszącym się od jednego członka kolektywu do drugiego: w słowach. Ich celem jest porozumienie się członków kolektywu. Lecz kiedy stają się same dla siebie celem, tj. kiedy stają się pracą odrębnych warstw społeczeństwa i poczynają wykazywać własne dążenia (np. konsekwentną systematyczność), wytwarza się

³⁴ L. Fleck, *Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza*, (w:) idem, op. cit., s. 287-288.

³⁵ Ibidem, s. 288.

³⁶ Por.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 337-352.

³⁷ L. Fleck, *W sprawie artykułu p. Izydory Dąbskiej w „Przeglądzie Filozoficznym”*, (w:) idem, op. cit., s. 268. Wnikliwemu i zaznajomionemu z filozofią Wittgensteina czytelnikowi nie

rozbieżność między teorią i praktyką, wynikającą z odmiennej struktury psychicznej teoretyka i praktyka³⁷.

Dialogiczny charakter ludzkiej wiedzy powoduje, że – jak pisze Fleck – „punktem wyjścia musi być zespół ludzi współżyjących”³⁸, komunikujących się z sobą. Wytwarza się wówczas wspólny język, i to w sensie materialnym (semantycznym), a nie tylko formalnym (używania tej samej gramatyki, umożliwiającej produkowanie zrozumiałych dla innych wypowiedzi sensownych), tzn. wspólne widzenie świata, ową zgodność w sądach, a nie tylko w definicjach, jak to mądrze ujmował późny Wittgenstein. Hans-Georg Gadamer wysunął w tym kontekście śmiałą tezę, zgodnie z którą każda rozmowa (każdy dyskurs – można by powiedzieć) wytwarza wspólny język, dzięki któremu porozumienie rozmówców staje się możliwe, oczywiście pod warunkiem, że do niego dążą. W 1936 roku, a więc 24 lata przed ogłoszeniem *Prawdy i metody*, niemal zapomniany polski myśliciel Ludwik Fleck coś bardzo zbliżonego ujął w następujące słowa: „Istnieją chwilowe i stałe kolektywy myślowe. Każdy zapewne zaobserwował, że podczas żywej, absorbującej rozmowy kilku ludzi powstaje po pewnym czasie jakiś szczególny stan, który powoduje, że uczestnicy wypowiadają myśli, jakich w innym zespole nigdy tak nie wyrażają. Zjawia się wspólny nastrój intelektualny i wreszcie rodzi się z wzajemnego porozumienia, a także z wzajemnych nieporozumień swoisty twór myślowy, którego autorstwo nie należy do żadnej osoby, lecz tylko do owego kolektywu”³⁹.

Trudno inaczej, niż w samych superlatywach wyrażać się o hermeneutycznej przenikliwości jakby nie było teoretyka głównie nauk przyrodniczych, jakim był Ludwik Fleck. Jego wyczucie roli języka i tradycji oraz zrozumienie dla intersubiektywnego, wspólnotowego gromadzenia i rozwijania wszelkiej wiedzy, wszelkiego poznania, oraz umiejętność oddania tego w wypowiedziach dalekich od neopozytywistycznych uproszczeń, których pełna była nie tylko teoria nauki uprawiana w duchu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, ale także późniejsza od niej Szkoła Poznańska, nie może nie budzić najwyższego uznania.

W polskiej literaturze dotyczącej Flecka jego koncepcję łączono albo z Kantowskim aprioryzmem, w szczególności neokantowskiej proweniencji (Cackowski), albo z konwencjonalizmem (Sady). Jest niewątpliwie prawdą, że istnieje pewna dość daleko idąca zbieżność jego poglądów ze stanowiskiem zwłaszcza neokantyzmu badeńskiego (Rickert), który odrzucał „daność” rzeczywistości (jej absolutne istnienie w postaci rzeczy samej w sobie) na rzecz tezy, iż przedmiot po-

muszę uprzytamniać, jak blisko wypowiedź ta sytuuje się wobec jego późnej filozofii gier językowych jako form życia. Mniej znany jest natomiast fakt, że Gadamer wielokrotnie podkreślał swą sympatię dla myśli późnego Wittgensteina i bliskość względem niej swej teorii hermeneutycznej.

³⁸ Ibidem.

³⁹ L. Fleck, *Zagadnienie teorii poznania*, (w:) idem, op. cit., s. 251.

znania nie jest dany, lecz „zadany”, tzn. powstaje w toku procesu poznawczego jako odpowiedź podmiotu na bodźce pochodzące od tego, co pozapodmiotowe. Neokantyści, nie tylko zresztą badeńscy, pozostawali jednak – podobnie jak sam Kant – uwięzieni w schemacie podmiot-przedmiot, podczas gdy Fleck ten schemat przekracza, włączając wspólnotę komunikacyjną (style myślowe), kontynuowanie i rozwijanie wspólnej tradycji, przechowywanej w obyczajach, praktykach poznawczych, w języku, a pochodzącej z historii teje wspólnoty. Jest to, jak sądzę, element silnie hermeneutyczny, nieobecny nie tylko w tradycji transcendentnego idealizmu, ale także w bardziej „realistycznych” teoriach epistemologicznych początków XX wieku, takich jak instrumentalizm, konwencjonalizm czy neopozytywizm. Koncepcja Flecka jest bliższa hermeneutyce niżli konwencjonalizmowi z tego powodu, że lwowski filozof nigdzie nie stwierdza, by naukowcy (a dalej: fachowcy w kolektywach myślowych innych typów) się co do czegoś faktycznie umawiali, przyjmowali świadomie jakąś konwencję. Byłaby ona w tym momencie jedynie podważalną konwencją i niczym więcej. Ma zaś być nośną podstawą, w pewnym sensie niepodważalną zasadą. Fleck postępuje tu analogicznie jak „proto-hermeneuta” Hegel, który krytykuje Rousseau i Kanta za przyjęcie umowy społecznej jako czegoś, czego zaistnienie stanowi jedyne uprawnienie dla istnienia danego państwa. Hegel słusznie podkreśla, że nic takiego ani faktycznie nie ma miejsca, ani mieć miejsca nie potrzebuje, bowiem państwo (u Flecka: styl myślowy i odpowiadająca mu praktyka) rodzi się spontanicznie w wyniku ludzkiej interakcji dokonującej się zawsze na bazie tego, co w danym momencie historycznym dana wspólnota sobą reprezentuje.

Tak silnie akcentowanego czynnika tradycji i wspólnoty nie przyjmują też współczesne prądy filozoficzne bliskie hermeneutyce, w rodzaju interpretacjonizmu (Lenk, Abel) czy dekonstrukcjonizmu (Derrida, Deleuze). Drugi z tych kierunków głosi jednak tezę o wzajemnej nieprzekładalności dyskursów (stylów myślowych) i związanej z tym niemożności porozumienia między ludźmi reprezentującymi rozmaite style myślowe. W pismach Flecka można znaleźć podobne myśli, powstaje więc pytanie, czy jego stanowisko nie było bliższe postmodernizmowi (np. dekonstrukcji) niż hermeneutyce. Odpowiedź nie jest łatwa i wobec stosunkowo nielicznych wypowiedzi Flecka powstałej tu wątpliwości nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć. Pewne jest jednak to, że Fleck nie był zwolennikiem tezy Feyerabenda, mówiącej, że „wszystko ujdzie” (*anything goes*), bo o tym, co uchodzi, a co nie, rozstrzyga kompetentne gremium „wtajemniczonych” – specjalistów w ramach danego stylu myślowego. Ono zaś konstytuuje się na zasadzie historycznej, dynamicznie się wytwarzającej wspólnoty ludzi wprowadzanych w dany typ praktyki epistemicznej.

Fleck nie zgodziłby się pewnie z Gadamerowską tezą, że rozumienie i porozumienie zawsze jest możliwe, nawet między przedstawicielami różnych stylów myślowych. Jego zdaniem jest ono możliwe tylko w odniesieniu do czegoś, co

można by określić mianem „świata życia” (tzw. *Lebensweltu*), ale tylko w odniesieniu do problemów pojawiających się w tym świecie. Jego język nie jest bowiem dlań żadnym metajęzykiem, bazą, na podstawie której można by dokonywać translacji wypowiedzi w różnych stylach myślowych. Ale, jak się wydaje, również Gadamer nie tutaj widzi możliwość porozumienia między ludźmi, będącej podstawą dla jego optymistycznej tezy, że rozum – *ergo* rozumienie – nie ma granic. Powiada wszak, że każda rozmowa wytwarza swój język, w którym zaczynają nagle partycypować jej uczestnicy, którzy w momencie udanej komunikacji mają co najmniej wrażenie, że się zrozumieli i porozumieli. Odpowiedzią na filozoficznie niezwykle złożone pytanie o warunki możliwości tego rozumienia nie mogą się w tym tekście zająć, tym bardziej że nie był to problem rozpoznany i analizowany przez Flecka. Wydaje się, iż w przypadku Gadamera szukać jej należy w tym, co pod koniec swego życia, w rozmowie z Jeanem Grondinem, określił on jako tajemnicę słowa wewnętrznego (*verbum interium*), a czego nie dane mu już było rozwinąć. Jest to już jednak materiał do zupełnie innych rozważań.

Celem dociekań niniejszych było wykazanie lub co najmniej uprawdopodobnienie tezy, iż filozofia nauki rozwijana przez lwowsko-lubelskiego badacza Ludwika Flecka była z ducha czy też z natury hermeneutyczna i że wyprzedzała swą epokę. Sądzę, iż już jej wstępna charakterystyka, jak równie spora liczba przykładów pochodzących zarówno z prac *stricte* teoretycznych Flecka, jak i z jego polemik z krytykami pokazała, iż teza taka jest wiarygodna. Nie oznacza to oczywiście, że Fleck jest hermeneutycznym teoretykiem nauki *par excellence*. Hermeneutyczna wizja fenomenu kulturowego, jakim jest wiedza naukowa, była i jest badana przez wielu teoretyków zbliżonych do hermeneutyki. Dopiero porównawcza analiza tych koncepcji – eliminacja uproszczeń, odnalezienie wspólnych mianowników i filozoficzne pogłębienie – może prowadzić do wytworzenia czegoś na kształt hermeneutycznego modelu myślenia o nauce. Niniejszy tekst jest tylko skromnym przyczynkiem w realizacji tego złożonego zadania.

Emmanuel Picavet

Uniwersytet w Paryżu

Université Panthéon-Sorbonne Paris

RATIONALITÉ PRATIQUE ET CONSTRUCTION DU CONTEXTE DE LA DÉCISION*

Racjonalizm praktyczny a konstrukcja kontekstu decyzji

Practical Rationalism and the Construction of the Decision's Context

Słowa kluczowe: Hume David, teoria decyzji, wybór, działanie, pragnienie, preferencja, akt woli, użyteczność, racjonalność instrumentalna.

Key words: Hume David, theory of decision, choice, action, desire, preference, volition, utility, instrumental rationality.

Streszczenie

Artykuł jest próbą syntezy istotnych problemów wyrosłych z nowego odczytania Hume'a z perspektywy współczesnej teorii decyzji. Kontrowersje dotyczą sposobu traktowania tego, co nowe w sytuacjach podejmowania decyzji. Uwzględnienie konstruktywnego wymiaru rozumu praktycznego może być rozpatrywane jako konsekwencja teorii decyzji.

Abstract

This article offers a synthesis of the substantial problems raised by new readings of Hume from the viewpoint of contemporary decision theory, and by new efforts to give a fresh expression to some of Hume's ideas in this context. It is argued that the controversies in the field basically revolve around the treatment of novelty in decision situations. The inclusion of the constructive dimension of practical reasoning can be viewed as a consequence of the interpretation tasks of decision theory, and the opposition to classical approaches seems unnecessary.

* Ce texte est issu d'une présentation dans le cadre du séminaire CEPEN-CLERSE à l'Université de Lille-1 (France), Faculté des sciences économiques et sociales, le 24 janvier 2006. Je remercie les organisateurs et les participants, notamment Arnaud Berthoud, Benoît Lengaigne, Renaud Fillieule, Nicolas Postel et Richard Sobel pour la préparation de la séance, ainsi que pour leur accueil et leurs questions. Je remercie également André Lapidus et Laurent Jaffro pour leurs remarques écrites fort utiles. La présentation et l'article s'inscrivent dans les activités du projet DELICOM, dans lequel a été examiné le thème de la nouveauté des situations de décision (essentiellement dans des contextes politiques); le concours de l'Agence nationale de la recherche est mentionné avec reconnaissance (ANR - JC 05).

Introduction

Dans un article de *L'Année sociologique* en 2000, André Lapidus présentait une remarquable relecture de David Hume, visant à faire ressortir l'originalité et la portée de sa théorie des passions, en particulier en ce qu'elle regarde la configuration des préférences et des choix. La très riche analyse d'A. Lapidus, qui utilisait des sources très variées, était clairement orientée par la recherche d'une meilleure compréhension de la contribution de Hume aux sciences économiques¹. A. Lapidus et Marc-Arthur Diaye [2005a] ont ensuite tiré parti de la lecture critique de Hume pour développer une approche spécifique en théorie de la décision.

Robert Sugden [2005] est intervenu dans le débat à la suite de la publication de l'étude commune de M-A. Diaye et A. Lapidus, suscitant une réponse des auteurs [2005b]. J'avais moi-même présenté après R. Sugden, une esquisse de la contribution de Hume à l'explication des choix en situation de risque (tirant les conséquences de la fameuse thèse de subordination de la raison aux passions)². Une contribution que l'on oppose typiquement à l'approche kantienne de la rationalité et qui semble communiquer avec les élaborations postérieures en économie ou, d'une manière plus générale, dans la théorie du choix rationnel.

R.Sugden et moi-même avons cherché chez Hume, selon A. Lapidus, „une grille de lecture des controverses sur la théorie du choix” (idem, p. 12); A. Lapidus, lui, cherche à „dégager, dans l'œuvre d'un auteur du XVIIIe siècle, les éléments constitutifs d'une analyse qui pourra évoquer certains développements ultérieurs, sans pour cela s'y laisser réduire” (ibidem, p. 12). Il reste à examiner dans quelle mesure les deux démarches décrites se distinguent *a priori* (i.e. avant même que l'on connaisse leurs résultats) l'une de l'autre. L'argument suivant pourrait brouiller les pistes: si la référence à Hume peut en effet fournir une grille de lecture pour aborder certaines discussions contem-

¹ Les conclusions d'A. Lapidus ont par ailleurs été reprises et développées par Hélène Landemore [2004] dans le cadre d'un examen de la philosophie du probable chez Hume (voir p. 84 sq.).

² Mon commentaire de Hume tirait explicitement parti de l'étude antérieure de R. Sugden et tentait d'en éprouver les conclusions. Le test était positif: je trouvais qu'en effet, comme l'avait écrit R. Sugden, il y avait de nombreux points de correspondance entre la théorie des passions de Hume et la manière d'aborder la formation des préférences dans la théorie du choix rationnel. Dans ma thèse (et dans le livre qui en est sorti), l'analyse des positions de Hume et de ce qu'il peut y avoir de durable dans sa contribution à l'étude de cette question apparaissait motivée en premier lieu par la question de l'indifférence aux fins dans un modèle instrumental de la rationalité et, en second lieu, par celle d'une séparation de principe entre croyances et désirs. Mais au-delà de ces questions spécialisées, mon intérêt pour la contribution de Hume venait aussi du débat sur le rapport entre causes et raisons de l'action.

poraines, c'est bien parce que l'on peut trouver grâce à cette référence des arguments qu'il n'est pas si aisé de dériver des théories contemporaines.

Mais il se peut que la caractérisation par A. Lapidus de ma référence à Hume soit en fait trop généreuse pour moi: j'ai cherché chez Hume, plutôt que des éléments permettant de faire des choix dans les controverses contemporaines, des réflexions bien formulées capables de faire ressortir ce qu'il y a de convaincant dans le socle commun des théories classiques. Aussi n'ai-je pas l'intention de contester l'aspect général de la critique – celui qui concerne la démarche même et la comparaison d'une approche „interne” (qu'A. Lapidus et M.-A. Diaye souhaitent aussi *prospective*, ce qui se confirme dans l'élaboration ultérieure d'une théorie néo-humienne de la décision) et d'une approche „rétrospective” de la contribution de Hume (la mienne, qui est par ailleurs conforme à mes préférences personnelles concernant la manière d'aborder les rapports entre théorie et histoire des doctrines³).

Ce qui est surtout intéressant dans ce débat – me semble-t-il – ce sont les raisons de l'intérêt suscité par l'approche de Hume chez des économistes (A. Lapidus, Marc-Arthur Diaye) qui souhaitent dépasser certaines limitations qu'ils attribuent à la théorie économique traditionnelle et à ses fondements décisionnels classiques. C'est sur ce terrain que je souhaite intervenir dans le débat, d'erechef conformément à ma conception générale de l'intérêt théorique qu'il y a à examiner des doctrines du passé.

Le point de vue que je défendrai est, en résumé, le suivant. La piste que l'on cherche à suivre à partir de Hume est en effet une piste très intéressante, que l'on trouve développée aussi d'une autre manière dans des analyses du choix „au cas par cas” (*case-based reasoning* chez Itzhak Gilboa et David Schmeidler [1995]) et dans l'analyse de l'interaction sociale autour de „cas nouveaux” (chez David Kreps, Randall Calvert et James Johnson). Il existe par ailleurs des recherches approfondies sur la théorie des préférences imparfaites, qui recourent sur certains points les préoccupations exprimées par A. Lapidus (v. la thèse de Raphaël Giraud [2004])⁴. Mais la reconnaissance de cette piste ne conduit pas nécessairement à situer Hume très loin de la théorie classique de la décision.

³ J'ai exprimé cette conception dans mes [1995] (Essai 1) et [2001].

⁴ La thèse de R. Giraud examine notamment les raisons de remettre en cause l'exhaustivité au sens suivant.

Définition 0.1: „Nous dirons qu'un problème de décision X est une représentation exhaustive d'une situation de décision S si la définition de X incorpore tous les aspects de la situation S que l'individu devant prendre une décision dans cette situation considère comme pertinente pour sa décision” (ce qui est une composante de la définition d'un modèle „normal” de décision – définition 0.2) (R. Giraud [2004], p. 8).

Il n'y a pas de solidarité nécessaire entre, d'une part, l'ambition de développer d'une manière nouvelle certaines voies ouvertes à l'analyse par Hume et, d'autre part, la critique du rapprochement entre la théorie de Hume et la théorie classique du choix rationnel autour de certaines questions. En effet, la théorie classique donne une place assez grande à la construction par la raison de la situation de choix. Cela apparaît nettement dès lors que l'on ne désolidarise pas la théorie des tâches d'interprétation qui en permettent l'application à l'explication de l'action. J'argumenterai ici en ce sens.

I. Lignes de force et fécondité de la relecture de Hume

1. Contexte passionnel et décision

A. Lapidus souligne la distance qu'il y a entre la passion d'une part, et d'autre part les fins poursuivies par les agents (qui se révèlent dans leurs préférences manifestées à l'occasion des choix). Ce qui est directement impliqué dans les situations de choix, c'est le désir, l'aversion, la volition. La lecture d'A. Lapidus privilégie le *travail constructif de la raison*, qui intervient pour achever „pour chaque configuration passionnelle, la construction de l'ensemble d'objets sur lequel portent ces préférences et déterminer les propriétés de ces dernières” (ibidem, p. 13). A. Lapidus écrit (p. 16) que le processus mental (qui conduit de la configuration passionnelle à l'action) „constitue les objets susceptibles d'être mobilisés par l'action”, ce qui semble assez proche de la manière dont la théorie émergente des préférences imparfaites étudie la manière dont la configuration psychologique particulière à un individu à un moment donné (son „état d'esprit”) détermine ses „façons possibles de percevoir les alternatives” (R. Giraud [2004] p. 71)⁵. Ce qui intéresse A. Lapidus au premier chef chez Hume, c'est que ce dernier ne propose pas de système de décision inféodé à une liste prédéfinie de biens ou objets („une nomenclature extérieure d'objets qui le feront réagir et susciteront plus ou moins de plaisir”, ibidem, p. 15); plutôt

⁵ R. Giraud écrit encore (op. cit., p. 71), pour fixer l'interprétation de l'hypothèse de „préférences-noyau” complétées par des critères subjectifs implicites permettant de déterminer „un point de vue particulier sur les objets considérés”: „Le fait pour un individu de se trouver dans un certain état d'esprit peut en effet affecter sa perception de l'environnement, et en particulier des alternatives au sujet desquelles il doit prendre une décision” (v. aussi p. 144 sq.). R. Giraud rapproche (p.114) ce type d'analyse de la description fournie par Le Menestrel et Van Wassenhove [2001]: „[...] un individu concret ne perçoit jamais les objets d'une façon indépendante de la façon dont son appareil perceptif détermine le mode d'apparition de l'objet pour la conscience”.

un processus constructif: c'est la configuration passionnelle qui construit l'état du monde de référence⁶.

Un autre aspect notable de la relecture de Hume chez A. Lapidus (dans le prolongement des recherches de Don Garrett) est l'insistance bien justifiée sur la dimension „cognitive” de la raison (celle qui concerne les processus mentaux spontanés plutôt que délibérés), qui coexiste sans confusion avec sa dimension normative, qui concerne les „relations philosophiques” et qui permet d'envisager la recherche de fondements pour certaines conclusions. Cela permet de rappeler qu'„aucune appréciation relative aux motifs du choix ne saurait compromettre sa rationalité” (p. 23-24), si l'on entend par rationalité simplement le fait qu'un service soit rendu aux passions (qui sont les vrais déterminantes de l'action chez Hume) par une faculté cognitive (la raison). Si par contre on retient une conception normative du choix rationnel, alors c'est que l'on envisage la raison en tant qu'arbitre de relations philosophiques, et la perspective est tout autre.

Il semble bien justifié en effet de distinguer ces deux perspectives, qui recourent deux types familiers de recours à des modèles de décision: d'un côté, la théorie de la décision a bien l'ambition de fournir des références normatives pour la décision; d'un autre côté, elle accueille des recherches qui visent à projeter sur un modèle (qui sélectionne les aspects de la réalité qui sont étudiés) les mécanismes psychologiques de la prise de décision⁷. Je suis également tout

⁶ Selon la critique de l'approche Diaye-Lapidus développée par R. Sugden [2005], – une critique qui vise aussi à confirmer la déconnexion entre la théorie humienne et les exigences de rationalité au sens de la théorie du choix rationnel – la présence d'effets de cadrage et les associations d'idées qui interviennent à ce niveau menacent la satisfaction d'exigences très minimales de rationalité (R. Sugden [2005], p. 115). „Thus, at any moment, the strength of a person's desire for something varies with the vivacity of his mental conception of it at that moment, and is affected by associations of ideas that may be independent of the pleasure that can be derived from it”.

Dès lors, des facteurs auront un rôle causal, que l'on ne pourra présenter en même temps comme des raisons – ce qui est le propre des effets de cadrage.

La critique de Sugden est développée dans le cadre conceptuel des fonctions de choix, tandis que Diaye et Lapidus [2005b] retiennent une approche des désirs en termes de relations de préférence et, en toute hypothèse, insistent en retour sur la nécessité de lier choix et préférences pour discuter du modèle implicite de rationalité chez Hume (parce qu'il est difficile, dans une approche humienne, d'aborder le désir en termes de fonction de choix – le désir gouvernant la volition n'étant que la dernière étape du processus de choix).

⁷ La perspective normative, bien entendu, n'est pas absente chez Hume mais elle prend des formes manifestement très éloignées du traitement habituel des questions de rationalité dans la théorie du choix rationnel. H. Landemore (qui, de son côté, semble avoir quelque réticence à inscrire franchement l'approche de Hume dans le cadre d'une théorie du choix passionnel) suggère ainsi ([2004], p. 9) que le caractère raisonnable des actes selon Hume provient de la faculté de la raison „à faire prédominer, même si c'est par une voie indirecte et d'une manière oblique et artificielle [...] ce que Hume appelle les „passions calmes”. A la suite des analyses d'A. Lapidus, H. Landemore met en avant deux cas typiques de la correction rationnelle des

à fait en accord avec la manière dont A. Lapidus (ibidem, p. 27) et Diaye et Lapidus [2005a] (p. 97) marquent la distance entre l'approche de Hume et une approche authentiquement calculatoire de la rationalité.

2. Les sources d'erreur et les leçons à en tirer

Les passions peuvent nous conduire à l'erreur dans l'établissement des preuves dans les relations de cause à effet. En particulier (*Traité de la nature humaine*⁸, II; Lapidus p. 28): quand une passion se fonde sur une supposition fausse; ou quand elle choisit des moyens inappropriés pour la fin projetée. A. Lapidus, à partir de l'exemple humien du désir pour un fruit (désir qui peut cesser si l'on me persuade qu'il n'est pas bon), rappelle à bon droit que chez Hume, le désir pour les objets n'est pas indépendant de la raison. Il en tire une conclusion plus générale: „Ce qui est structuré à travers des préférences, et qui ne semble pas pouvoir être remis en cause, ce sont des aptitudes à produire des plaisirs, à travers l'idée que nous en avons, et non des objets” (p. 28) – ce qui serait à rapprocher de l'approche de Lancaster des biens économiques, en termes de caractéristiques (en particulier, de capacités à produire des effets favorables).

Il me semble qu'ici, la lecture d'A. Lapidus concerne, sous le label des „préférences”, non pas les préférences pour les états du monde pertinents ultimes (celles qui nous font ordonner différentes expériences représentées par l'imagination à l'aide de comparaisons avec des expériences déjà réalisées – par exemple manger un fruit excellent et manger un mauvais fruit, moins bon) mais plutôt les préférences pour les actions elles-mêmes (par exemple, tendre la main pour prendre le fruit et le manger, ou bien faire autre chose) telles qu'elles se manifestent à stade donné de la délibération (et spécialement, à l'issue de la délibération). En théorie de la décision, ce terrain est celui de la construction d'évaluations des actes, d'une manière qui tienne compte des aléas et de l'ignorance des agents. Autrement dit, d'une manière qui puisse tout à la fois servir à expliquer, à justifier ou à prédire ce que les agents désirent faire (et les actions elles-mêmes, interprétables en termes de satisfaction de ces désirs – par exemple l'action de prendre le fruit associée au désir de prendre le fruit).

jugements ou opinions accompagnant les passions, selon Hume: „La première source d'erreur provient de ce que la passion se fonde sur une supposition fausse. [...] La deuxième source d'erreur [...] réside dans l'inadéquation des moyens à une fin donnée” (H.Landemore [2004] pp. 97-98).

⁸ J'utiliserai à l'occasion la notation abrégée TNH (et de même, DP pour la *Dissertation sur les passions*).

Ce que vient utilement rappeler la relecture de Hume par A. Lapidus, c'est que le désir qui est à coupler avec l'action (interprétée comme satisfaction d'un désir finalement prédominant) n'est pas réductible à l'anticipation d'une expérience particulière; c'est une orientation plus complexe de la pratique vers l'obtention d'une certaine expérience, et cette orientation peut envelopper de l'ignorance, de l'incertitude et diverses manières de mettre en correspondance ce que l'on espère et ce que l'on veut faire. C'est pourquoi, aussi, elle peut se modifier si l'information devient meilleure. Par rapport à l'approche ultérieure de Marshall qui est habituellement citée à l'appui de l'application de la théorie de l'utilité à des objets de toute sorte (approche selon laquelle l'utilité est simplement ce qui finalise l'action), l'approche de Hume représente en quelque sorte une voie médiane, qui développe l'hypothèse d'un rôle déterminant de l'anticipation de plaisir dans la formation des préférences, sans pour autant aller jusqu'à coupler cette anticipation avec les préférences si étroitement que le degré d'influence de la première sur les secondes fournisse la mesure du plaisir subjectif attendu⁹.

Mais l'existence d'une construction passionnelle n'apparaît pas suffisante, en l'occurrence, pour creuser un fossé entre l'approche humienne et l'approche de la théorie de la décision puisque dans cette dernière également, il y a une construction du désir (typiquement, l'utilité espérée) associée aux différentes actions possibles, et une construction préalable (qu'il est nécessaire d'admettre pour l'interprétation de la théorie) des objets suscitant l'intérêt du décideur. La conviction au sujet de l'existence d'un tel fossé m'apparaît liée à l'orientation psychologisante présente en théorie de la décision, qui conduit à chercher dans les éléments de son cadre d'analyse et dans ses postulats autant de pensées à travers lesquelles l'agent passerait avant de prendre sa décision (d'une manière qui apparaît alors, de façon compréhensible, trop schématique, trop éloignée du processus même de l'esprit humain, etc.). Mais il me semble que cela conduit à s'installer sur un terrain qui n'est pas celui de la théorie de la décision proprement dite.

Il est vrai que la théorie de Hume est largement psychologique, comme le rappellent fort à propos Marc-Arthur Diaye et André Lapidus. Mais cela n'annule pas l'influence de l'approche de Hume sur la constitution ultérieure d'une théorie qui, elle, n'est pas psychologique. Et surtout, il ne faut pas oublier que la pertinence de l'application de la théorie classique à l'explication de l'action doit, selon toute vraisemblance, faire intervenir au moins implicitement une *interprétation*, par laquelle les données de la théorie sont identifiées aux résultats de procédures psychologiques chez les acteurs. La chose importante, pour la théorie de la décision telle qu'on la conçoit d'ordinaire, est que ces

⁹ Je rejoins ici A. Lapidus (*ibidem*, p. 51).

procédures elles-mêmes n'ont pas à se trouver reflétées dans la théorie, sauf si l'on opte pour une approche franchement psychologique¹⁰.

3. Les propriétés des préférences

La relecture de Hume va de pair avec la recherche d'un nouveau point de vue sur les propriétés que l'on prête habituellement aux préférences. Elle montrerait que „la conception des préférences qui se dégage de l'œuvre de Hume est plus proche encore qu'on ne l'imaginait des théories modernes du choix rationnel” (ibidem, p. 32). A. Lapidus remarque d'abord (p. 18) que si l'on assimile l'ensemble des combinaisons d'objets investis par le désir à une première ébauche d'ensemble sur lequel on définit les préférences, alors on a automatiquement la réflexivité et la complétude, puisque c'est seulement à la faveur de manières concrètes d'investir de passion successivement une pluralité d'objets que se trouve construit l'ensemble en question.

Puis, à la faveur d'une réévaluation (positive) de la possibilité d'une intervention de la raison démonstrative dans la mise en place d'une configuration passionnelle chez Hume, l'auteur suggère qu'une certaine préfiguration des propriétés de réflexivité, symétrie (pour les raisons déjà indiquées) et surtout *transitivité* (ou à tout le moins *acyclicité*) des préférences est effectivement présente chez Hume.

A première vue, le domaine des idées est celui du raisonnement démonstratif, qui serait pour cette raison complètement étranger à la volition, opérant dans le monde des réalités. Plusieurs passages de TNH, II et de DP semblent le confirmer. Mais A. Lapidus identifie à ce propos une „rhétorique” (p. 30), qui forcerait le trait et qui serait à rectifier car, tout d'abord, Hume concède que les mathématiques et l'arithmétique rendent des services aux activités mécaniques ou à celles du marchand. Ce qui correspond bien à un recours aux démonstrations dans le cadre d'activités finalisées par des désirs ou passions (TNH, II). Sur ce point, la rectification est en effet nécessaire, au moins sous la forme d'une concession renvoyant à un rôle accessoire de la raison. Au fond, il s'agit seulement du rôle du calcul dans l'identification des relations causales et donc des actions appropriées.

¹⁰ Certaines approches cognitivistes se situent à ces confins sans toutefois renoncer à la dimension „formalisatrice” de la théorie classique. C'est en particulier le cas des approches en termes de rationalité limitée qui mettent l'accent sur les limites des procédures inférentielles des agents humains et qui, au lieu de remplacer la mise en forme théorique par la simulation ou la description psychologique, renforcent au contraire l'appareil technique de la théorie classique par des modules issus de la logique ou de la théorie de la calculabilité. Voir la synthèse critique récente de M. Cozic [2005].

A. Lapidus propose d'aller plus loin, en s'appuyant sur TNH, I pour renégocier les rapports entre relations d'idées et relations de fait. Il faudrait partir du principe (posé en TNH, I) d'après lequel ce qui est contradictoire dans les idées est aussi impossible dans les faits¹¹. Dès lors, une révision de nos idées des objets pourrait être impliquée dans une révision de nos préférences, si nous formons une conclusion impossible au sujet des objets. L'idée générale est donc que si nous formons des idées contradictoires au sujet de nos préférences, alors nous devrions réviser notre idée des objets concernés (i.e. ceux sur lesquels portent nos préférences).

L'exemple donné par A. Lapidus est le suivant. Si on en vient à penser simultanément :

- une séquence d'échanges conduisant à céder x au profit de y
- une séquence d'échanges conduisant à céder y au profit de x,

alors il s'agit d'une impossibilité dans les faits qui conduit à suspecter une contradiction dans les idées, due à une représentation inadéquate des objets par nos idées. Dans un contexte comme celui de la philosophie de Hume, il y aurait donc place pour une argumentation normative opposable aux préférences cycliques (comme sur le versant normatif de la théorie de la décision moderne). On pourrait en effet, si l'on suit A. Lapidus (p. 31), s'appuyer sur l'impossibilité de considérer un même principe comme l'effet et comme la cause d'un autre, ce qui est pour Hume une proposition certaine (intuitive ou démonstrative)¹².

Par ailleurs, il est effectivement intéressant de chercher chez Hume le modèle d'une révision de nos idées des choses qui pourrait nous conduire à rétablir des formes de cohérence dans les choix. Cela se comprend bien, au demeurant, au vu de préoccupations théoriques contemporaines comme celles d'A. Lapidus et M-A. Diaye. Le problème que j'aperçois est principalement la difficulté d'assimiler la séquence mentionnée à une contradiction. Comme il s'agit de deux séquences d'échanges (et non une seule), elles ne peuvent avoir lieu en même temps. Or – précisément si l'on retient le schéma de détermination graduelle des objets de la préférence dans la transition entre configurations passionnelles – il est parfaitement possible qu'un agent s'engage dans une séquence du premier type puis dans une séquence du second type. Pour que cela soit rigoureusement impossible, il faudrait admettre une liaison rigide entre préférences et choix qu'exclut par avance l'idée d'une détermination graduelle des objets de la préférence. Il me semble qu'A. Lapidus reconnaît lui-même cette difficulté, et donc l'écart entre ce qu'il peut tirer de Hume et ce qu'il entend faire lui-même de manière indépendante, lorsqu'il écrit: „L'analogie entre

¹¹ Cette approche est également rappelée, sans être exploitée, dans Diaye et Lapidus [2005a], p. 100.

¹² Je remercie A. Lapidus pour des précisions sur ses intentions à ce propos.

la présentation de Hume et celle qui nous est aujourd'hui familière ne vaut que pour une configuration passionnelle donnée, chaque configuration pouvant s'interpréter comme un contexte de choix associé à une relation de préférence – et non à un mécanisme de choix susceptible de s'écarter d'une structure unique de préférences – qui lui serait spécifique" (ibidem, p. 32).

Pourrait-on aller plus loin en considérant que la première séquence témoigne d'un pouvoir en l'agent, qui est de choisir y plutôt que x lorsque x et y sont disponibles, et qui devrait s'exprimer de manière uniforme dans l'expérience? Alors il faudrait mobiliser cet argument de Hume: de l'expérience passée, on peut tirer tout au plus (si l'on y tient vraiment) l'idée d'un pouvoir qui est responsable de ce que l'on a observé; mais en aucune manière l'idée d'un pouvoir qui devrait se manifester dans une *autre* expérience (comme celle de la deuxième séquence, ici).

On peut aussi retenir de Hume l'argument d'après lequel il est possible qu'une différence très petite dans les bénéfices ne cause aucune différence dans l'ordre des passions, ce qui se laisse réinterpréter sans grand problème en termes contemporains, si l'on dit que la composante symétrique de la relation de préférence (typiquement interprétée comme une relation d'indifférence entre des objets possibles du choix) peut ne pas être transitive. Comme le rappelle A. Lapidus (ibidem, p. 49), c'est ce que l'on trouve conceptualisé chez R. D. Luce [1956] à travers la relation de „quasi-ordre”, souvent mentionnée en théorie de l'utilité et dans la théorie des choix collectifs. Dans l'approche de Diaye et Lapidus [2005a], la transitivité est par ailleurs reconstituée comme possibilité de rationalisation des choix par une relation de préférence transitive, en conformité avec un algorithme constructif incorporant un mécanisme de stabilisation des préférences (découlant lui-même d'hypothèses psychologiques dérivant de Hume)¹³.

II. Structure et interprétation de la théorie de la décision

Il me semble que l'un des aspects utiles de la controverse sur la lecture de Hume est de conduire à examiner dans quelle mesure la théorie de la décision telle que nous la connaissons est en mesure de fournir un cadre conceptuel adaptable à diverses descriptions de la prise de décision. Il me semble qu'elle offre en effet suffisamment de flexibilité pour s'adapter à des aperçus dont nous sommes redevables à Hume. Mais, par ailleurs, elle est marquée par un souci

¹³ Les auteurs réaffirment par cette voie l'opportunité de saisir la transitivité ou des propriétés reliées (habituellement plus faibles) comme produite – le cas échéant – par un processus psychologique qui est ce qu'il est (Diaye et Lapidus [2005a], p. 91).

de systématisation et de cohérence qui rend probablement inévitable un écart par rapport à des descriptions courantes ou anciennes, moins systématiques.

1. Rappel de quelques points qui motivent effectivement un rapprochement avec la théorie moderne

Les objets du désir et de l'aversion

Les textes de Hume contiennent de nombreux développements qui, rétrospectivement, apparaissent comme des anticipations de l'utilitarisme classique d'une part, de l'analyse économique post-parétienne (anti-utilitariste) d'autre part. Par exemple, comme le rappelle utilement A. Lapidus (ibidem, p. 37), Hume accueille sans réserve la comparaison de plaisirs suscités par les objets les plus dissemblables, ce qui est régulièrement reproché tant à l'utilitarisme qu'à la théorie économique ordinaliste (voire, comme chez John Searle dans *La Construction de la réalité sociale*, à l'ensemble des approches décisionnelles qui admettent un principe de continuité dans les préférences). De même, ses considérations sur l'aspect intertemporel des préférences apparaissent rétrospectivement comme des anticipations de la théorie moderne des choix intertemporels avec application d'un taux de dépréciation des bénéfices futurs.

Plus particulièrement, la théorie humienne de la transition entre passion calme et passion violente, finement analysée par A. Lapidus (ibidem, p. 47) peut apparaître comme une anticipation de la théorie de la patience ou de l'impatience (appréhendées à travers la détermination endogène du taux d'actualisation) proposée par Gary Becker et Casey Mulligan [1997]¹⁴ – théorie qui, si elle s'éloigne de Hume par l'insistance sur le choix calculé, s'en rapproche néanmoins de façon déterminante par le rôle décisif accordé à la *vivacité* de la représentation des plaisirs futurs (vivacité qui résulte notamment des choix et expériences des agents).

Chez Hume, l'anticipation d'un plaisir ou d'une douleur (provoqués par un objet et suscitant l'investissement affectif) fait émerger deux passions directes symétriques, le *désir* et l'*aversion*. C'est du désir et de l'aversion que naît la *volition*. Dans ce processus, comme le souligne justement A. Lapidus, plaisir et douleur (associés à l'objet du désir) n'interviennent pas comme impressions, mais comme *idées* (copies des impressions). Cela va de soi, puisqu'il s'agit ici d'anticipation, non pas d'expérience directe et cette distinction, convenons-en avec A. Lapidus (ibidem, p. 40) n'est pas de pure forme.

¹⁴ Cette approche de la patience ne paraît pas avoir atteint une position de monopole en économie; on trouve une approche de la patience limitée au cas-limite de l'absence de pertinence de la situation temporelle des flux d'expériences, dans R. Giraud [2004], p. 43-44.

A. Lapidus souligne (ibidem, p. 16) le fait que l'objet considéré est „engagé” dans la „configuration passionnelle” initiale. C'est la passion qui désigne l'objet que le désir ou l'aversion investit, et désigne donc aussi (selon le point de vue hédoniste qui prévaut tout au moins dans DP) le chemin du plaisir vers le désir. Mais cela ne me semble pas indiquer une originalité fondamentale de l'approche de Hume. Dans la théorie économique usuelle, bien sûr, on ne mentionne pas forcément une „passion” derrière les biens que l'on énumère; mais on ne mentionne ces biens que parce que l'on sait que ce sont des biens qui, à l'occasion d'un certain rapport (d'usage, de consommation, de possession, de comparaison avec autrui...) avec un sujet (le consommateur par exemple), affectent ce sujet. Il me semble qu'aux mots près, c'est rigoureusement la même chose.

Pour confirmer cette identité, reprenons l'exemple d'A. Lapidus (p. 17-18) et de Hume (TNH II) : l'orgueilleux et l'externalité (négative) que constituent pour lui les biens détenus par autrui. Selon la lecture d'A.Lapidus: „Ces quantités ou ces variations de quantités détenues par autrui ne relèvent pas d'un ensemble sur lequel s'exerceraient nos préférences. Elles sont, au contraire, constitutives d'une configuration passionnelle dominée par l'orgueil, dont émergeront, à travers nos désirs et nos aversions, les objets sur lesquels portent nos préférences”.

On n'aurait donc pas un couple formé par des préférences données et des objets externes; plutôt, la constitution d'objets par les passions, d'une manière qui fait évoluer la configuration passionnelle.

C'est une manière effectivement très intuitive de décrire les choses, mais quelle différence cela fait-il vraiment avec la manière courante de faire en économie ou en théorie de la décision? Il me semble que la différence n'est pas si grande. En fait, l'analyse économique des externalités suppose qu'un certain processus psychologique a eu lieu, par lequel les agents ont pris intérêt à certaines choses. On suppose – le plus souvent, tacitement – que ce processus s'est suffisamment stabilisé pour que l'on puisse traiter cet intérêt comme une donnée. C'est alors que l'analyse proprement économique commence. Mais le fait qu'elle commence n'annule pas d'éventuels processus antérieurs qu'elle choisit simplement de ne pas étudier (les laissant à la psychologie et à la sociologie).

Le raisonnement sur la base d'anticipations et l'espérance d'utilité

Par ailleurs, il demeure que Hume a effectivement identifié le raisonnement qui motive le recours à une représentation des choix en termes d'utilité espérée. Or, de fait, l'utilisation de la théorie classique suppose des interprétations de ce genre si on y cherche une explication des choix des agents sociaux (comme y invite un certain courant de l'individualisme méthodologique). C'est cela que j'avais voulu indiquer en soulignant la proximité des analyses de Hume et de

celles que fournit la théorie de l'espérance d'utilité¹⁵. Il demeure exact que les arguments textuels, ainsi que le souligne A. Lapidus (*ibidem*, p. 55) sont insuffisants pour dissiper toutes les réticences possibles quant à l'origine humienne de la propriété de linéarité par rapport aux probabilités. Remarquons toutefois qu'A. Lapidus va jusqu'à admettre la préfiguration humienne de l'hypothèse de préférences localement conformes à l'hypothèse d'utilité espérée (comme dans la théorie de M. Machina), laquelle n'implique pas, mais n'exclut certes pas non plus, l'hypothèse de l'utilité espérée¹⁶. Sans contester sur ce point la lecture proposée par A. Lapidus, j'observe seulement que sa critique comporte des concessions et que ces dernières reflètent au fond le poids relatif que le lecteur veut bien accorder à différents textes: il est vrai que certains textes de l'auteur sont plus précis, et par là plus intéressants que d'autres. Il me semble, personnellement, que c'est précisément le cas pour les textes dans lesquels la préfiguration de l'hypothèse d'espérance d'utilité apparaît le plus nettement.

Par ailleurs, A. Lapidus (*ibidem*, p. 67) retrouve par ses propres voies (à partir de l'opposition entre les règles générales du philosophe et celles du vulgaire) la crédibilité de l'attribution à Hume de raisonnements en forme d'espérance d'utilité. J'observerai seulement, en ce qui me concerne, que si vraiment le philosophe humien se préoccupe de suivre des règles qui „évitent les distorsions des probabilités introduites par la plus ou moins grande crédibilité associée à chaque vue de l'imagination" (*ibidem*), c'est qu'il doit avoir en vue une relation simple, probablement linéaire, entre bénéfices et probabilités (étant entendu que l'on n'a de raison précise d'attribuer à Hume ni la préfiguration d'une théorie spéciale prévoyant une liaison non linéaire entre bénéfices et probabilités dans la formation d'une fonction-objectif, ni la préfiguration d'une théorie de l'espérance d'utilité tolérant des déformations systématiques des probabilités¹⁷).

¹⁵ Sur ce point, A. Lapidus (*ibidem*, p. 55) rapproche mon commentaire de celui de J-P. Cléro [1998].

¹⁶ Pour nous qui écrivons après la „crise" engendrée par les paradoxes empiriques de la décision individuelle (v. notamment Th. Martin, dir. [2003]), un intérêt considérable s'attache à la possibilité qu'il y ait *localement* respect de l'utilité espérée, et pourtant pas *globalement*. Mais à l'époque de Hume, un intérêt spécifique s'attachait certainement plutôt à la formation d'une hypothèse globale du genre „utilité espérée" à partir de l'observation „locale" de variations prenant cette forme, d'une manière éventuellement susceptible de donner lieu à généralisation sur tout un système de préférences.

¹⁷ On doit au contraire insister sur le rôle de la raison dans la pesée des probabilités en jeu, comme le souligne H. Landemore ([2004], p. 101, p. 112).

2. La dimension constructive de la théorie classique

Causalité et construction des éléments du choix

Hume, en TNH, II explique qu'une émotion „embrasse tout ce qui se trouve en connexion avec l'objet d'origine selon la relation de cause à effet” (cité par Lapidus, *ibidem*, p. 15). Or, la définition même d'un problème de décision suppose également que l'on se décide au sujet des liens de causalité. Les théories dites „causales” visent justement à rétablir ce lien pour autant qu'on le croie distendu en quelque manière dans d'autres théories.

La construction des actes, dans la théorie moderne de la décision, est une construction qui se superpose aux états „ultimes” du monde (ceux qui procurent la satisfaction plus ou moins grande des préférences, ou, dans les termes de l'époque de Hume, le plaisir ou la peine); elle suppose le *repérage des causes maîtrisables* par l'agent des phénomènes ou expériences qui l'intéressent. Or, sous sa forme la plus classique (la théorie bayésienne telle que formalisée par Leonard Savage), la théorie de la décision comporte une référence à un principe important (souvent affaibli ou laissé de côté dans les théories postérieures), le *principe de la chose sûre* (que l'on trouve exprimé dans le postulat P2 de Savage). Or, ce principe se prête à une interprétation naturelle en termes de perspective causale de l'agent rationnel sur sa propre action.

Que dit, en substance, ce principe? Il nous dit que si deux actes (assimilés par la théorie à des loteries) ont des conséquences identiques dans certains états du monde, alors l'ordre de préférence entre ces deux actes ne change pas si l'on modifie *ensemble* les conséquences correspondant à ces états du monde, de telle sorte que les deux nouveaux actes ainsi obtenus ne diffèrent toujours pas l'un de l'autre du point de vue des conséquences associées à ces états du monde. Cela s'interprète assez naturellement dans les termes suivants: l'agent rationnel, au moment de comparer entre elles des actions possibles, ne se soucie que de ce qui, dans ses choix, „fait une différence” pour lui. Il serait irrationnel, *d'un point de vue instrumental*, que ses choix soient influencés par des considérations sans rapport avec l'aptitude de ses choix à „faire une différence” dans sa propre vie. On peut ainsi considérer qu'un axiome tel que celui de la chose sûre traduit une exigence minimale de rationalité instrumentale, ou de repérage de l'incidence causale des décisions, dans un contexte de choix dans l'incertain¹⁸.

¹⁸ De son côté, A. Lapidus, dans le sillage d'analyses de Paul Samuelson, cite le principe de la chose sûre dans une autre perspective, comme exemple plausible de „règles générales du philosophe” selon le sentiment de Hume. V. A. Lapidus, *ibidem*, pp. 67-68. Empiriquement, on sait que l'on observe des violations du principe de la chose sûre. C'est le cas dans les fameuses expériences de Daniel Ellsberg (qui furent un point de départ important pour la théorie post-bayésienne de la décision). Si l'on retient l'interprétation instrumentale proposée plus haut pour le principe de la chose sûre, cela signifie que les agents concrets, qui pourtant réfléchissent à leurs choix, laissent parfois de côté des éléments fondamentaux d'une perspective instrumentale sur l'action.

La construction simultanée des actions et des conséquences

La définition des états du monde, des actions et des conséquences doit être cohérente; c'est une tâche rationnelle que de vérifier cette cohérence. C'est une manière de dire que les uns et les autres sont à construire ensemble. Or, cette construction théorique peut très bien récapituler ou synthétiser (sans pour autant les reproduire) des éléments „constructifs” des processus psychologiques – en particulier, le processus par lequel un agent humain investit les choses de désir ou d'aversion (i.e. fixe ses goûts ou préférences ultimes concernant les états possibles), repère les moyens disponibles (i.e. les actions ayant une incidence causale qui sont à sa disposition) et finalement se décide au sujet de la mobilisation des moyens (i.e. choisit une action).

A. Lapidus écrit (ibidem, p. 20), en évoquant ce type de processus: „C'est ainsi dans la transition du désir et de l'aversion vers la volonté que s'achève la construction de l'ensemble complet sur lequel portent nos préférences [...]”. Il me semble que cela n'est pas éloigné „par principe” de la théorie classique, qui rend nécessaire de construire ensemble les actions, les conséquences et les croyances. Ce qui est ici visé comme le passage à la volition à partir de l'aversion et du désir paraît recouper la manière dont le sujet de la décision sélectionne une action au terme d'un processus qui fait intervenir des raisons; mais la théorie de la décision doit justement s'efforcer d'opérer la synthèse cohérente des raisons de cette sélection d'une action.

Lorsqu'on la compare avec les manières courantes de parler, on remarque que la théorie de la décision ne considère que des „conséquences”, qui ne sont pas forcément des „résultats” spécifiquement associés à l'action. Par exemple, en théorie de la décision, il n'y a jamais d' „inaction” qui permettrait d'apprécier, par différence, les „résultats” de l'action (au sens courant: ce qu'elle produit, qui ne se produirait pas en son absence); il n'y a jamais que des actions à comparer entre elles et ce que l'on décrirait comme une forme d' „inaction” dans la conversation ordinaire doit toujours être décrit (ou, pour employer une expression à la mode, „recadré”) en termes d'action. De plus, les conséquences résultent simultanément de l'action de l'agent, des événements naturels et, si l'agent n'est pas seul, des actions des autres. Dans le cas général, ce ne sont donc pas seulement les „conséquences de l'action” – si l'on entend par là le résultat spécifique de la seule „action”.

De plus, l'action, considérée du point de vue de la théorie de la décision, n'est pas définie indépendamment des conséquences. Actions et conséquences sont définies ensemble et de manière corrélée. Il s'agit bien d'une construction théorique récapitulant ce qui doit être, dans le monde réel, le résultat d'un certain processus psychologique réflexif des agents au sujet de la manière de penser leurs actions. Par contraste, dans les manières courantes de parler, les énoncés décrivant les conséquences sont le plus souvent formés indépendamment

des énoncés décrivant les moyens ou les actes. Il serait curieux, dans l'action concrète, de décrire le résultat que l'on veut obtenir d'une manière qui dépende de la façon dont on décrit le moyen envisagé; cela arrive peut-être dans certains cas, mais ce n'est pas habituel, et l'on peut penser qu'il s'agit alors d'une manière de parler brièvement en évitant des descriptions plus lourdes qui restent en principe possibles.

Par exemple, si je dis que je vais à la pharmacie la plus proche que je pourrai trouver, il est vrai que la conséquence implicitement visée (le fait de recevoir certains produits des mains de tel pharmacien sans avoir perdu trop de temps) dépend apparemment de l'action qui y mène (le choix du trajet le plus court, selon une certaine stratégie d'exploration du territoire); de même, l'action que je décris apparaît finalisée par l'obtention du résultat, mais en réalité, je sais fort bien que je peux la décrire d'une autre manière, certes plus compliquée, en décrivant la série d'opérations physiques et de choix par laquelle je compte me rendre à la pharmacie.

En théorie de la décision, l'action est précisément la correspondance qui s'établit entre des événements extérieurs (exogènes, si l'on veut) et les conséquences que l'on peut énumérer; ce n'est rien d'autre. Dans un second temps, lorsqu'il est question d'*interpréter* la théorie (et l'on ne doit pas manquer de le faire si la théorie doit avoir un quelconque intérêt), il est vrai que les actions ainsi définies sont habituellement *identifiées* avec des actions au sens ordinaire (diverses initiatives des agents suivies de gestes de ces agents dans le monde physique). Cette configuration assez particulière du rapport avec l'expérience, cet aspect contre-intuitif de la théorie expliquent peut-être l'extrême lenteur de la pénétration des conceptions décisionnelles précises dans les contextes pratiques. Par exemple, la description des actions en droit reste souvent vague, tributaire des représentations courantes de l'action, sans explicitation complète des problèmes de choix typiques qui sous-tendent ces représentations courantes.

Objectifs des agents et rationalité instrumentale: tout n'est pas donné d'avance

Face à l'incertitude, les objectifs poursuivis par les agents (ou plutôt, qui servent à représenter leur comportement sous l'hypothèse de maximisation) sont des objectifs composites. Ils éloignent la représentation de l'action d'un schéma instrumental simple de type moyen-fin (comme l'a souligné John Skorupski [2001]). La manière d'arbitrer entre les différentes choses auxquelles on attribue de la valeur ne relève pas elle-même de la rationalité instrumentale sous la forme élémentaire du constat de la correspondance entre un but et un moyen. Ici encore, on rencontre dans la théorie classique ce qui doit être considéré comme une reconstruction théorique de ce qui est effectivement poursuivi par

l'acteur à travers ses actes. Et l'on trouve effectivement chez Hume, comme le souligne A. Lapidus (ibidem, p. 41) la claire conscience d'une distance (occupée selon sa philosophie par une configuration passionnelle) entre la structure des plaisirs et cet autre plan, celui des désirs ou des préférences¹⁹. On peut noter par exemple que la référence à la coutume sert à expliquer, chez Hume, des écarts *a priori* surprenants entre ces deux registres (A. Lapidus parle à ce propos de „déformation possible de la structure des plaisirs” – par exemple, les cas dans lesquels la vue du plus grand bien possible n'influence pas les hommes).

Par ailleurs, la théorie classique vise à systématiser des rapports aux objets qui sont effectivement présumés; sinon, l'application de la théorie n'a pas d'intérêt pour l'explication des conduites. C'est ce qui doit conduire, me semble-t-il, à relativiser la portée du contraste établi par A. Lapidus (ibidem, p. 19): „[...] ce n'est pas, comme on pourrait l'imaginer dans le cadre de l'analyse contemporaine, notre raison qui repère les objets qu'elle propose à nos passions de comparer, au risque de se heurter à ses propres limites cognitives, mais au contraire, nos passions qui investissent les objets [...]”.

Si la théorie de la décision a une visée explicative, il me semble qu'elle doit privilégier les éléments qui ont un rôle dans ce qui est à expliquer. Si l'on a un modèle d'aide à la décision qui demande à des agents qui n'en ont pas le temps et qui ne s'y intéressent pas de comparer entre elles un très grand nombre de choses, c'est que le modèle est surdimensionné. Mais c'est alors un défaut, non pas une propriété nécessaire de l'approche décisionnelle retenue. Il me semble que la même remarque doit s'appliquer aux modèles explicatifs.

L'écart entre l'objectif au sens formel (ce que le choix des actions maximise) et les conséquences préférables

Dès que l'on introduit de l'incertitude, dès qu'il y a une certaine distance entre l'objet du choix et l'objet ultime des préférences, il n'est plus possible d'interpréter immédiatement les choix comme l'instrument de l'obtention de „ce qui est préférable”; on ne peut faire abstraction des opérations de comparaison ou d'agrégation des conséquences possibles de chacune des actions possibles. Le choix fondé sur l'espérance d'utilité, en particulier, n'est optimisateur que relativement à une fonction-objectif dont la maximisation sous contrainte peut très bien mener en pratique à une situation jugée très mauvaise par l'agent, alors que d'autres choix possibles auraient conduit à des situations qu'il juge meilleures.

¹⁹ En effet, nos états affectifs apparaissent largement causés, selon la doctrine de Hume, par diverses associations d'idées, d'une manière qui, comme le souligne R. Sugden ([2005], p. 115), rend difficile sous ces hypothèses la rationalisation des variations de nature et d'intensité de nos sentiments.

On peut observer que la théorie de la décision considère dans ce cas une forme originale de sélection du préférable, directement relative aux actions. Mais les actions ne sont pas en elles-mêmes la source ultime de la motivation, selon la théorie de la décision classique; les actions apparaissent désirables ou non au vu du profil de leurs conséquences; c'est de celles-ci, mais non d'elles seules (car une opération d'agrégation des conséquences possibles est par ailleurs nécessaire) que les actions tirent leur valeur.

Pour le cas du choix en situation de risque ou d'incertitude, ces éléments donnent à penser que la théorie de la décision aborde la question de la rationalité en tâchant de dessiner une intuition de la cohérence dans l'attitude pratique face aux états possibles du monde, en privilégiant le rapport aux objectifs individuels²⁰. Un raisonnement relevant immédiatement du schéma fin-moyen n'est pas possible: il faut définir une certaine perspective de l'acteur sur les résultats possibles d'actions envisageables, et définir sur cette base une règle de choix. La théorie reflète à ce niveau une certaine construction théorique sur la base des désirs des agents.

Dans la mesure où cette règle de choix prend la forme de l'optimisation d'une fonction – objectif, on est tenté de la décrire en termes instrumentaux. Mais si l'on s'en tient à l'idée de bon sens selon laquelle l'objectif de l'agent ne peut être différent de ce qui le satisfait, les remarques qui précède suggèrent plutôt que l'on a affaire à une *règle de choix* qui n'est pas exactement *le but de l'agent* (le but – ou point idéal – étant plutôt la satisfaction finale, non entièrement prévisible), mais dont la définition doit tenir compte du but (la satisfaction finale) ou, selon une autre description, des *objectifs* de l'agent (les qualités désirables ou indésirables des conséquences, qui „orientent” l'action, à l'instar des plaisirs et de la douleur chez Hume).

Il en va ici de même que pour la rationalité instrumentale dans l'usage d'un dispositif technique (un outil) ou d'une technique sociale ou corporelle. Par exemple, si je dis qu'une séance d'entraînement est le meilleur moyen de préparer une victoire sportive le lendemain, je veux dire qu'il y a de bonnes chances d'obtenir par ce moyen le but désiré. Je ne nie pas alors qu'il soit possible d'aboutir finalement à un constat d'échec (par exemple si l'entraînement se passe mal et cause des blessures). Mais je veux dire que, par comparaison avec d'autres stratégies envisageables (journée de repos, journée d'amusement...), le rapport avec le résultat désiré est plus favorable (i.e. jugé meilleur par moi selon une perspective qui est mienne et en tenant compte à ma manière des différents éléments qui sont en jeu). Le but par rapport auquel l'action apparaît instrumentale est bien la victoire sportive et non, par exemple, un indice agrégé de la valeur des résultats pondérée par les probabilités; un tel indice ne fait

²⁰ C'est la thèse défendue dans mon [1996] et reliée dans mon [1997] au modèle canonique général de l'explication de l'action intentionnelle (modèle de Churchland).

qu'exprimer une règle de comparaison des mérites des différentes stratégies possibles, du point de vue de l'obtention du but. Mais c'est cet indice et non le but (le résultat idéal) qui apparaît déterminant comme norme effective du choix. La complexité inhérente à toute décision en situation d'incertitude interdit que l'on puisse la comprendre par référence à un but simplement couplé avec un moyen.

Ajoutons que l'objectif est bien une suite possible de l'action (un état du monde jugé favorable), non pas la satisfaction, grâce au choix de l'action, d'une préférence qui porterait en dernier lieu, sur l'action elle-même (car si tel était le cas, je ne serais pas prêt à admettre qu'une autre action, moins favorable *a priori*, puisse éventuellement conduire à l'obtention de l'objectif final, alors qu'il serait irrationnel de le nier ici, puisque mon objectif – ce qui est investi du plus grand désir – est tout de même la victoire sportive).

Signification de l'attribution d'une fonction-objectif

La lecture d'A. Lapidus met en évidence la fonction d'interprétation (ou peut-être de modélisation) de l'approche de Hume: la transition entre deux configurations passionnelles n'est pas elle-même une passion, mais „notre façon de comprendre le passage de l'une à l'autre” (p. 19). Or, cette ambition interprétative est également celle de la théorie classique, comme on peut le remarquer notamment en considérant ce que signifie l'attribution à des agents d'une fonction-objectif.

A propos de la procédure d'attribution aux agents concrets d'une fonction-objectif, il convient d'observer qu'il ne s'agit que d'une procédure d'interprétation. Or, on peut penser que cette interprétation est importante d'un point de vue épistémologique, pour les sciences sociales. En effet, dans la plupart des familles de modèles du comportement, surtout en ce qui concerne l'espèce humaine, on tente d'expliquer la conduite des agents à partir d'une sorte de compromis compréhensible entre quelques motifs essentiels, qui sont identifiables à des aspects distincts des états du monde (par ex. le loisir et l'argent, dans une théorie de l'offre de travail, les avantages de la conquête et les inconvénients des pertes dans le cas d'une offensive militaire, etc.). Ce compromis étant relativement simple dans certains cas, il peut apparaître comme une sorte de but. Sous certaines descriptions au moins, il est crédible en tant que résumé d'états mentaux réels des agents. Dans la mesure où l'on cherche à expliquer et à prévoir les conduites de cette manière, il est compréhensible que l'on se donne un objet qui ait la structure correspondante (un agent, une fonction-objectif).

Toutefois, dans le cas où le risque ou l'incertitude intervient, nous avons vu que la fonction-objectif reposait nécessairement sur une agrégation des possibles et des chances, en sorte qu'elle ne peut jamais consister purement en l'expression d'un objectif ou de la synthèse opérant un compromis entre plusieurs objectifs. Il est possible que l'agent „agisse comme si” il maximisait telle fonction objectif

sans pourtant que cette fonction – objectif exprime à ses yeux un objectif „de compromis” consciemment visé.

Dans le cas certain, on peut observer que l’interprétation des comportements observés en termes d’optimisation de l’objectif n’est légitime que sous une hypothèse très forte, d’après laquelle les choix sont la sélection du préférable. Cette hypothèse exclut les phénomènes tels que la faiblesse de la volonté²¹.

Enfin, le type d’interprétation „instrumentale” qui est parfois rendu possible par les conditions imposées aux préférences concerne en fait une structure d’interprétation de l’action, plutôt que l’action elle-même. En effet, il y a une liaison nécessaire entre l’interprétation de l’action comme action instrumentale (i.e. en termes de maximisation d’une fonction-objectif) et l’interprétation de l’action comme initiative orientée vers le préférable.

On peut le voir de la manière suivante, en raisonnant pour le cas certain. D’un côté, l’objectif de l’action instrumentale ne peut être que l’obtention tendancielle du préférable: c’est bien parce que l’action est supposée favoriser (les choses étant vues *ex ante*) l’obtention d’un résultat préféré (investi de désir) que l’action apparaît comme un instrument pour l’acteur (on n’utilise un instrument que parce que l’on veut ou vise quelque chose, or ce que vise l’agent non schizophrène est identiquement ce qu’il préfère – sinon, on ne voit pas pourquoi il ne changerait pas d’objectif visé).

Mais d’un autre côté, l’action ne peut être traitée comme instrumentale (au sens formel de la possibilité d’une représentation en termes d’optimisation d’une fonction-objectif ou de saturation d’une structure de préférences) que parce que les préférences ont tout d’abord été supposées telles que l’obtention du raisonnablement „préférable” par cette voie, et relativement à ces préférences, ait un sens défini (notamment grâce aux postulats de cohérence et de complétude concernant les préférences). Ainsi, la recherche du préférable et le caractère formellement instrumental prêté à l’action vont de pair. Ce sont deux aspects corrélés d’un dispositif théorique d’explication de l’action.

3. Les limites effectives de la théorie classique et l’utilité d’une relecture de Hume

La critique de la critique d’A. Lapidus est l’occasion de souligner que certains aspects de la théorie classique apparaissent effectivement comme des limites, en sorte qu’ils peuvent apporter un soutien légitime aux tentatives pour reformuler la théorie de la décision en s’inspirant de certaines descriptions de Hume.

²¹ Eventuellement, cela pourrait ne pas poser problème, si l’on retenait une approche naturaliste de la décision (comme chez certains économistes travaillant à la lisière de la sociobiologie), renonçant à interpréter l’action en termes de choix intentionnel ou volontaire.

L' intervention d'une dimension exploratoire dans la formation des préférences ou des choix

La dimension adaptative des préférences a été soulignée dans la théorie de la découverte des goûts proposée jadis par R. Cyert et M. De Groot [1975]. Mais cette voie d'étude délaissée reste sans doute à développer, aujourd'hui encore. La parenté entre cette approche et la théorie néo-humienne de Diaye et Lapidus est indirectement confirmée par le reproche adressé par ces derniers à la critique de R. Sugden (Diaye et Lapidus [2005b], p. 120). Cet auteur aurait retenu un test de la rationalité bloquant tacitement toute révision des préférences dans la dynamique des passions²². On voit par là que Diaye et Lapidus, apparemment guidés par la doctrine du désir comme dernier mouvement de l'esprit dans le processus de choix, ont véritablement en vue une théorie de l'évolution des préférences au cours de ce processus.

Par ailleurs, la théorie de l'action „recadrée” proposée dans le cadre d'une approche évolutionniste des sciences sociales (Fillieule [1998]) met en avant la manière dont les agents, en acquérant de l'information, et à préférences données, rectifient „le cadre prérequis pour qu'une optimisation puisse être effectuée”. La dimension exploratoire du choix a alors des conséquences non seulement sur les choix eux-mêmes, mais aussi sur la procédure qui conduit aux choix²³.

On peut, bien sûr, s'intéresser dans une perspective de ce genre à ce que dit Hume de la „coutume”, qui contribue avec la pratique et l'habitude à la détermination des „proportions que nous devrions respecter quand nous préférons un objet à un autre” (TNH II).

En dehors de l'économie, la dimension exploratoire apparaît également importante pour comprendre certaines interactions politiques ou administratives.

²² Selon R. Sugden ([2005], p. 114, dans la continuité d'analyses de John Broome), le test de rationalité appuyé sur une théorie de la rationalité est négatif, lorsqu'il n'est pas possible de „sauver” la théorie (face à une réfutation apparente) en individualisant plus finement les objets du choix (jusqu'au point où l'autorisent les principes retenus pour déterminer quelles différences entre options sont insuffisantes pour justifier une préférence). En d'autres termes, il y a une absence de rationalité lorsque toutes les explications causales vers lesquelles on doit se tourner pour rendre compte des choix ne peuvent en même temps valoir comme des raisons.

²³ Si l'on suit cette approche, il faut sortir du programme de recherche comme celui qu'avait défendu George Stigler, privilégiant l'intégration de la recherche d'information dans un programme d'optimisation donné et invariant. R. Fillieule souligne ([1998], p. 115) que le „recadrage” (la modification des paramètres du programme de décision au fil de l'acquisition de connaissances) „signifie également que le modèle laisse une place à l'erreur : si un agent modifie son cadre de décision, cela veut bien dire qu'auparavant il ne possédait pas une information exacte et complète sur la situation” – ce qui doit refléter, selon l'auteur, l'omniprésence de l'erreur dans la vie économique. L'erreur ici considérée est corrélative de la nouveauté dans l'activité économique, „omniprésente et très délicate à formaliser”, dans les termes de B. Walliser ([2002] p. 158) qui signale que cela concerne notamment les biens en présence.

Par exemple, pour comprendre l'„implémentation expérimentale” au sens de R. Matland [1995]. Dans ce type de mise en œuvre d'une politique par une autorité, les acteurs sociaux impliqués sont attentifs aux premiers résultats obtenus, ainsi qu'à l'expertise et à l'information obtenues grâce aux premières étapes, d'une manière qui fait évoluer les préférences.

On doit toutefois rappeler que les économistes et les politologues résistent souvent à l'hypothèse d'une modification des préférences fondamentales des agents. En sciences économiques, la critique est souvent motivée par des raisons épistémologiques (c'est se faire la partie trop belle que d'expliquer des changements sociaux en postulant de manière *ad hoc* une modification des préférences). Dans la critique de la théorie de la démocratie délibérative développée par Calvert et Johnson [1998], cela prend un tour normatif: il est arbitraire de juger souhaitable que les préférences fondamentales des acteurs se modifient.

L'incomplétude des préférences liée à l'apparition de cas nouveaux dans la vie sociale

Plusieurs approches récentes, en théorie politique particulièrement, font ressortir la nécessité d'examiner l'élaboration sociale d'objets de référence, notamment pour étudier la construction de la coordination sociale en présence de cas nouveaux qui se présentent de manière imprévue. Dans le prolongement de remarques influentes de David Kreps [1990] sur les limites de la théorie du choix rationnel qui tiennent à l'énumération préalable des finalités et des possibles (alors qu'il y a dans la vie sociale une part importante de la nouveauté et de l'imprévisible), certains auteurs ont été amenés à développer des approches théoriques en termes de „rationalité située”, dans lesquelles on admet que, dans des interactions qui se jouent en plusieurs étapes, il peut y avoir un sens à indexer chaque étape par un „contexte” spécifique (ayant un caractère de nouveauté ou d'imprévisibilité pour les acteurs), même si la structure décisionnelle de l'interaction reste la même de période en période (Calvert et Johnson [1999]).

Cela permet d'étudier des liaisons intertemporelles entre les étapes de l'interaction, pour des préférences fondamentales fixes, et pour une structure de jeu invariante. En particulier, on cherche à mieux comprendre par cette voie la manière dont peut se constituer un répertoire culturel des agents, constituant par degrés une sorte de „point focal” (au sens de T. Schelling) utile à leur coordination.

Certes, le „contexte” du choix est alors supposé inscrit dans les circonstances extérieures de l'interaction plutôt que dans l'état d'esprit des acteurs sociaux. Il me semble toutefois que cette différence importe moins que le rapprochement qui demeure possible avec l'approche défendue par A. Lapidus. En effet,

à cause de la sollicitation donnée par des variations dans un „contexte” extérieur, on admet que les agents expérimentent une évolution de leur manière de considérer les choses, et d’investir progressivement différentes configurations sociales d’un intérêt plus grand, ou moins grand. Les variations du „contexte” extérieur déterminent alors une évolution du „contexte du choix” au sens de la configuration des désirs privilégiée par l’approche néo-humienne d’A. Lapidus. Il s’agit bien alors, remarquons-le, de la construction graduelle d’issues (ou d’états du monde) graduellement investis par l’intérêt des agents. Il s’agit bien de ce qui finalise l’action et non pas seulement d’une évolution dans le classement des actions (même si une telle évolution en résulte aussi). Il me semble que cela illustre et prolonge le courant d’idées dont A. Lapidus nous a aidé à cerner l’origine chez Hume²⁴.

Conclusion

Si le contraste peut apparaître si grand entre la théorie de Hume et la théorie du choix rationnel, c’est probablement parce que la théorie du choix rationnel est couramment appréhendée non pas comme une matrice pour proposer des explications mettant en forme les raisons de l’action, mais comme une théorie qui serait en quelque sorte intrinsèquement mathématique, et à laquelle on demanderait simultanément de „s’appliquer” aux choix observés²⁵;

²⁴ Je songe en particulier à l’attention accordée à juste titre par A. Lapidus aux passages de Hume qui concernent la séparation des passions dans le *Traité de la nature humaine*, II et dans la *Dissertation sur les passions*. Les passions peuvent „se remplacer à tour de rôle”, étant alternativement opérantes, à cause du fait que l’esprit passe de l’une à l’autre au cours du temps. Comme l’observe A. Lapidus (ibidem, p. 52), cette séparation „représente la modalité typique de la coexistence de multiples contextes de choix”. Du point de vue de l’explication des actions, il semble y avoir une parenté étroite entre le fait de dire que les acteurs évoluent successivement dans divers contextes de choix qui font évoluer leur intérêt pour diverses actions (à cause de la liaison de ces actions dans les circonstances avec des arguments permettant la coordination réussie avec autrui), comme chez Calvert et Johnson, et le fait de dire (comme il le faudrait si l’on suivait A. Lapidus) que les acteurs ont en eux une pluralité de potentialités pour l’évaluation des actions, et qu’elles sont activées à tour de rôle au cours du temps au gré des circonstances. La seule différence notable réside dans le fait que dans la première approche, on insiste davantage que dans la seconde sur le fait que l’évolution est le résultat de l’exposition à des circonstances *nouvelles* ; mais il se peut bien, après tout, que cette nouveauté reflète le réveil d’aspirations antérieurement manifestées sous d’autres formes. Le rôle de la thématique de la nouveauté est surtout ici heuristique : c’est à partir des problèmes liés à la nouveauté des situations que l’on en est venu à suivre la piste d’une évolution endogène et contextualisée des stratégies.

²⁵ Ce n’est pas le lieu d’examiner ici la pertinence de cette approche d’une manière générale. Disons simplement qu’elle peut avoir pour attrait la compatibilité avec la versatilité interprétative de la théorie de la décision, capable de servir de point d’appui à des théories

cette demande demeurant sans réponse (de manière peu surprenante à vrai dire), on se trouve alors conduit à reprocher à la théorie classique son irréalisme, son inaptitude à tenir compte du travail critique et constructif de l'agent lui-même, etc. Je pense que la présente controverse est indirectement liée, pour cette raison, à l'habitude prise par certains auteurs (qui s'éloignent de la tradition de l'individualisme méthodologique compréhensif tout en en reprenant les outils techniques) de considérer la théorie de la décision comme une branche des mathématiques (dépourvue d'interprétation empirique) et les sciences qui s'appuient sur elles – comme l'économie ou la „théorie politique positive” – comme des sciences formelles séparables d'éventuelles „interprétations” empiriques liées à leurs „applications”. C'est un point de vue que, pour ma part, je ne partage pas²⁶. Corrélativement, il me semble qu'il ne faut pas exagérer la distance qui existe, au niveau des visées fondamentales, entre la théorie humienne et la théorie classique de la décision.

La théorie de Hume tire son attrait maintenu de la description psychologiquement plausible de l'enrichissement graduel, par un agent, de ses propres centres d'intérêt. On peut effectivement espérer progresser dans la voie de la plausibilité psychologique en cherchant à élaborer une approche de la décision privilégiant cette dimension exploratoire.

Toutefois, on ne peut perdre complètement de vue le fait que la théorie classique de la décision offre une systématisation qui apporte, par rapport aux représentations courantes de la décision, des gains du point de vue de la clarté et de la cohérence. Dans la mesure où le but de Hume lui-même était essentiellement de fournir des explications de la conduite humaine, ces gains ne peuvent pas être comptés pour rien lorsqu'on compare sa théorie aux constructions ultérieures. Pour cette raison, un „retour à Hume” est envisageable à cause des aperçus psychologiques demeurés sous-exploités que l'on doit à Hume, mais ne s'impose pas avec évidence pour des raisons de principe tirées de l'analyse normative de la décision.

substantielles très diverses. Mais par un autre côté, et d'une manière plus décisive selon mon jugement, cette approche risque de favoriser la substitution de procédures de choix imaginaires à la décision réelle, et corrélativement, d'appuyer des reproches à la théorie qui ne vaudraient que si la théorie prétendait (déraisonnablement) que la décision réelle „se passe comme elle le dit” (i.e. comme dans la tête du lecteur d'un traité de théorie de la décision) dans la série réelle des états mentaux des décideurs. V. à ce propos, dans le contexte des discussions sur l'évolution de la science économique, P. Demeulenaere [1996] (et mon compte rendu [1999]).

²⁶ Selon mon interprétation, la théorie de la décision est d'emblée pourvue d'interprétations qui conditionnent sa valeur en tant qu'explication de l'action (je pense que ce point de vue recoupe largement celui de M. Paquette [2005]) – je veux dire par là que l'interprétation de la partie formelle ou mathématique (s'il y en a une) fait partie de la théorie – et je considère les sciences qui s'appuient sur elles comme des sciences empiriques.

Mon commentaire initial de Hume a semblé illustrer la recherche, dans ses textes, d'une anticipation de ce qui est devenu par la suite une théorie calculatoire de la rationalité pratique. Il est vrai que, sur des points importants, cette théorie est plus proche des aspirations scientifiques systématiques de Hobbes que de l'anthropologie si subtile de Hume et de sa phénoménologie élaborée des émotions morales²⁷. Si mon commentaire a pu donner l'impression de rabattre le propos du philosophe écossais sur une simple construction mathématique, il mérite en effet d'être critiqué, et plus vivement sans doute que dans les remarques d'A. Lapidus ; je dois cependant insister sur le fait que tel n'était pas exactement mon propos. Je ne m'intéressais pas tant à l'anticipation chez Hume d'une construction mathématique qu'à la préfiguration, dans sa philosophie, d'un traitement des raisons de l'action du type de celui que l'on associe d'ordinaire à cette construction mathématique (typiquement, un raisonnement sur le plus grand bien conduit en termes d'espérance maximale de bien, en tenant compte des probabilités des bénéfiques ultimes, avec séparation conceptuelle des probabilités et des bénéfiques).

Les auteurs qui considèrent la théorie de la décision essentiellement comme une entreprise de „formalisation” (séparable par principe de toute question d'interprétation empirique ou anthropologique), ou simplement comme une branche des mathématiques, pourraient en effet développer une approche rétrospective dans laquelle on se soucierait seulement de trouver chez les auteurs du passé (même chez ceux qui, comme Hume, n'adoptent pas un point de vue calculatoire) l'esquisse de raisonnements „formalisables” et, dans les faits, formalisés un peu plus tard. Mais tel n'était pas mon point de vue. Je ne pense pas du tout, en ce qui me concerne, que la pertinence et l'apport de la théorie du choix rationnel puissent être appréciés indépendamment de l'interprétation que l'on en donne en termes de raisons des dispositions à agir ou des actions. Et c'est bien dans le registre de la compréhension de certaines raisons de l'action que je trouvais la contribution de Hume véritablement décisive, même si (comme le rappelle justement R. Sugden [2005], sa théorie de l'association des idées rend difficilement concevable une structure globalement ordonnée et rationnelle de la décision.

Il me semble que c'est principalement sur le terrain identifié en dernier lieu – celui de la nouveauté et de l'exploration dans la décision – qu'il y a lieu d'évaluer l'apport nouveau de théories à dominante psychologique, initialement suscitées par les controverses autour de la lecture de Hume. Il va sans dire que je souhaite vivement que cet apport soit positif.

²⁷ Je dois à Laurent Jaffro d'utiles observations à ce sujet.

Références

- Becker G. et Mulligan C., 1997, *The Endogenous Determination of Time Preference*, „Quarterly Journal of Economics”, août, pp. 729-758.
- Calvert R. et Johnson J., 1998, *Rational Actors, Political Argument, and Democratic Deliberation*, Annual meeting of the American Political Science Association (disponible sur Internet).
- Calvert R. et Johnson J., 1999, *Interpretation and Coordination in Constitutional Politics*, (in:) E. Hauser et J. Wasilewski (dir.), *Lessons in Democracy*, Jagiellonian University Press and University of Rochester Press.
- Cléro J.-P., 1998, *Hume. Une philosophie des contradictions*, Paris, Vrin.
- Cozic M., 2005, *Fondements cognitifs du choix en rationalité limitée*. Thèse pour le doctorat de philosophie, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV).
- Cyert R.M. et De Groot M., 1975, *Adaptive utility*, (in:) R.H. Day et T. Groves (dir.), *Adaptive Economic Models*, New York, Academic Press.
- Diaye M.-A. et Lapidus A., 2005a, *A Humean theory of choice of which rationality may be one consequence*, „European Journal for the History of Economic Thought”, 12 (1), mars, pp. 89-111.
- Diaye M.-A. et Lapidus A., 2005b, *Why rationality may be a consequence of Hume's theory of choice*, „European Journal for the History of Economic Thought”, 12(1), mars, pp. 119-126.
- Demeulenaere P., 1996, *Homo Oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*. Paris, PUF. Coll. „Sociologies”.
- Demeulenaere P., 1998, *Les ambiguïtés constitutives du modèle du choix rationnel*, (in:) Saint-Sernin et al. [1998].
- Gilboa I., Schmeidler D., 1995, *Case-Based Decision Theory*, „The Quarterly Journal of Economics”, 110 (3), août 1995, pp. 605-639.
- Giraud R., 2004, *Une théorie de la décision pour les préférences imparfaites*, Université Panthéon-Sorbonne (Paris-I, France), Thèse pour le doctorat de sciences économiques.
- Kreps D., 1990, *Corporate Culture and Economic Theory*, (in:) Alt J. and Shepsle K. (eds.), *Perspectives on Positive Political Economy*, Cambridge University Press.
- Landemore H., 2004, *Hume. Probabilité et choix raisonnable*, Paris, PUF, coll. „Philosophies”.
- Lapidus A., 2000, *La rationalité du choix passionnel: en quête de l'héritage de David Hume*, „L'Année sociologique”, 50 (1), pp. 9-84.
- Le Menestrel M. et Van Wassenhove L., 2001, *The Domain and Interpretation of Utility Functions: An Exploration*, „Theory and Decision”, 51, pp. 329-349.
- Luce R.D., 1956, *Semiorders and a Theory of Utility Discrimination*, „Econometrica”, 24.
- Martin Th. (dir.), 2003, *Probabilités subjectives et rationalité de l'action*, Paris, CNRS éditions.
- Matland R. E., 1995, *Synthesizing the Implementation Literature: the Ambiguity-Conflict Model of Policy Implementation*, „Journal of Public Administration Research and Theory”, 5(2), pp. 145-175.
- Paquette M., 2005, *La délibération dans les théories axiomatisées de la décision*. Thèse pour le doctorat de philosophie, Université du Québec à Trois-Rivières.
- Picavet E., 1995, *Approches du concret. Une introduction à l'épistémologie*, Paris, Ellipses.
- Picavet E., 1996, *Choix rationnel et vie publique*, Paris, PUF. Coll. „Fondements de la politique”.
- Picavet E., 1997, *L'explication de l'action intentionnelle*, (in:) Andréani T. et Rosen M., *Structure, système, champ et théories du sujet*, Paris, L'Harmattan.
- Picavet E., 1999, *Book Review: „Homo œconomicus and Histoire de la théorie sociologique”, by Pierre Demeulenaere*, „Philosophy of the Social Sciences”, 29 (3), pp. 441-449.
- Picavet E., 2001, *Histoire et théorie: le cas du „problème de l'action collective”*, (in:) Y.-C. Zarka (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?* Paris, PUF.

-
- Saint-Sernin B., Picavet E., Fillieule R. et Demeulenaere P. 1998, *Les Modèles de l'action*. Paris, PUF, coll. „Sociologies”.
- Skorupski J., 2001, *Rationality – instrumental and other*, (in:) Boudon R., Demeulenaere P. et Viale R., *L'explication des normes sociales*, Paris, PUF.
- Sugden R., 1991, *Rational Choice: A Survey of Contributions from Economics and Philosophy*, „Economic Journal”, 191, juillet.
- Sugden R., 2005, *Why Rationality is not a consequence of Hume's Theory of Choice*, „European Journal for the History of Economic Thought”, 12 (1), mars, pp. 113-118.
- Walliser B. 2002, *Les modèles économiques*, (in:) P. Nouvel, *Enquête sur le concept de modèle*, Paris, PUF, coll. „Science, histoire et société”.

Jan Kurowicki

Akademia Ekonomiczna
we Wrocławiu

University of Economics
in Wrocław

HUMANISTYKA JAKO ZABAWA

Humanities as a Play

Słowa kluczowe: zabawa, anty-zabawa, humanistyka, filozofia, idea, model teoretyczny, władza, mikrowładza.

Key words: play, anti-play, humanities, philosophy, idea, theoretical model, power, micro-power.

Streszczenie

W niniejszym artykule staram się wykazać, iż mimo powagi i znaczenia swych zadań humanistyka może być ujmowana jako zabawa. Takie jej postrzeganie wyłania się, gdy patrzy się nań z perspektywy historii naszej kultury umysłowej. Ucieleśnieniem bawienia się w humanistyce jest działalność intelektualna Sokratesa; jej zaprzeczeniem – Jorge, bohater *Imienia róży* Umberto Eco.

Abstract

I'm showing here that in spite of gravity and meaning of their own tasks humanities can be taken as a play. This way of their perception appears when somebody looks at them from a perspective of the history of ours mental culture. Sokrates's intelektuall activity is a personification of having fun in humanities: it's negations- Jorge, the character of *The name of the Rose* by U. Eco.

1. Zabawa i anty-zabawa

Tytuł tych rozważań wygląda na prowokację. Wszak P. Valery pisał, że ludzie bawią się tylko wtedy, gdy znudzenie nie położyło jeszcze kresu temu, co zapoczątkowała bezinteresowna ochota. I – jak zgodnie mówią J. Huizinga i R. Caillois – zabawa wyraża się w dobrowolnych czynnościach lub zajęciach, które same dla siebie są celem¹. Ma też ustalone granice i dokonuje się albo według obowiązujących reguł, albo – jak w zabawach zakładających improwizację – bez nich. Towarzyszyć im zwykło uczucie radosnego napięcia. Po jej natomiast zakończeniu wszystko może i powinno zacząć się od tego samego punktu, jakby niczego ona nie dawała i nic z niej bezpośrednio nie wynikało.

¹ J. Huizinga, *Homo ludens*, Warszawa 1985; R. Caillois, *Gry i ludzie*, Warszawa 1997.

Czy jednak do tego miałyby się sprowadzać humanistyka? Czy badanie fundamentalnych problemów człowieka, istotnych dlań wartości, jego dzieł, historii, psychiki, funkcjonowania w społeczeństwie i kulturze to zabawa jeno? Co to ma wspólnego z grą w kości, w piłkę, w chowanego czy z bawieniem się lalką, w policjantów i złodziei albo w lokomotywę? Przecież dotyczy istotnych zagadnień ludzkiego losu i wymaga powagi oraz szczególnych, niekiedy złożonych środków intelektualnych, aby je rozwiązywać.

Zabawa jednak, o jakiej tu mowa, nie wyklucza powagi. Oto wychodząc z założenia, że filozofia jest samouctwem, J-F. Lyotard uważa, że filozofowanie, a także nauczanie filozofii trzeba rozpocząć wciąż od nowa, jak zabawowe igraszki. Samouctwo to jest bowiem podobne do zabawy dziecka np. klockami lego, z których buduje ono rozmaite figury, potem rozsypuje je i zaczyna od początku. Podobieństwo to zresztą – jego zdaniem – idzie dalej, bo tekst filozoficzny pisze się, „zanim się będzie wiedziało, co i jak należy powiedzieć, i jeśli to możliwe, żeby się tego dowiedzieć. Pisanie filozoficzne wyprzedza to, czym powinno by być. Jest, jak dziecko, niedojrzałe, niepewne. Kiedy rozpoczynamy, nie dysponuje ono niezawodnością w dosięganiu samych myśli, aż do ich wyczerpania. Ale owe myśli są tu, pod ręką, uwikłane w to, co nie pomyślane i usiłujące się wypłatać z niewłaściwego języka dzieciństwa”². Uprawianie więc filozofii i jej nauczanie wymagają powrotu do dziecięcości myślenia, czyli do ciągłego rozpoczynania, anamnezy względem istniejących już ustaleń (łącznie z własnymi) i wytrwałości, więc swoistego zapamiętania się w zabawie. Tym bardziej zaś jest to konieczne, że wszystkich nas „świat” uczy myśleć zaskorupiałymi idomami: szybkości, używania, narcyzmu, sukcesu, współzawodnictwa, spełnienia. A one są zgodne z regułami wymiany ekonomicznej, władającymi wszystkimi aspektami życia. Bezradna jest tu dialektyka czy dialogika; zostaje więc agonistyka. Na szczęście – powiada Lyotard – „Myślenie dysponuje być może większą dziecięcością w wieku lat trzydziestu pięciu niż osiemnastu”³ i w tym cała nadzieja.

Tak właśnie można ujmować nie tylko samą filozofię, ale i całą humanistykę. I są liczne tego powody. Zabawa bowiem nie tylko jest w niej obecna od samych jej początków, lecz i cała w jej obrębie działalność poznawcza może być pojmowana jako zabawa. Ma ona jednak – jak pokażę to dalej – niewiele wspólnego z beztróskim zbywaniem problemów czy z kapryśnym, irracjonalnym igraniem sprawami ludzkimi. Aby to w pełni stało się wyraźne, należy zauważyć, że jest też w niej obecna anty-zabawa, przejawiająca się w traktowaniu humanistyki jako swoistej praktyki intelektualnej, wytwarzającej i stojącej na straży niepodważalnych zasad, prawd i wartości. I gdy każda zabawa zakłada

² J-F. Lyotard, *Pismo w sprawie nauczania filozofii*, (w:) idem, *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa 1998, s. 137.

³ Ibidem, s. 143.

dystans wobec realnego życia i bezinteresowne i granie dla niego samego, to w humanistycznej anty-zabawie przeciwnie: dystans zastępuje pełna emocjonalnego zaangażowania, religijna lub ideologiczna wiara.

Za synonim uprawiania humanistyki jako zabawy można uznać działalność Sokratesa. Ale uosobienia anty-zabawy określić łatwo nie podobna. Tyle ma ona bowiem różnorodnych wcieleń, że nie daje się zamknąć w jednej wyrazistej postaci. Niemniej, dla potrzeb tych rozważań, uznajmy, że anty-zabawa, poniekąd wzorcowo, przejawia się w działalności Jorgego – ślepego mnicha z powieści U. Eco, *Imię róży*. Pełnił on funkcję kustosa klasztornej biblioteki i bronił dostępu do zaginionej, drugiej księgi *Poetyki* Arystotelesa, która traktowała o komedii i wyzwalającej roli śmiechu w dążeniu do prawdy. Przyjrzyć się tedy początkowi działalności ich obu, bo pozwoli to zobaczyć coś istotnego dla teoretycznej praktyki w całych dziejach humanistyki. Potem jednak pokażę, że uprawianie jej jako zabawy czy anty-zabawy nie powinno być sprowadzane do działań uosabiających je postaci, gdyż są to zjawiska daleko wykraczające poza plan osobowy.

2. Sokrates i ślepy strażnik śmiechu

Sokrates – wiadomo – starał się dochodzić do poznania w sposób swoisty: poprzez i granie myślami, postawami duchowymi i emocjami swych rozmówców. A dyskusje z nimi były dla niego szczególnego rodzaju spektaklami intelektualnymi o wartkiej i intrygującej fabule. Odbywały się w nich pojedynki na słowa i argumenty; myślowe pogonie i ucieczki, swoiste gry w chowanego, w kotka i myszkę. Ale też – w odpowiednio dobranych momentach – pojawiał się śmiech, jowialny humor, nawet ośmieszanie partnerów i ich myśli. Stopniowo jednak, krok po kroku, odsłaniała się dzięki temu wiedza, a kimś, przed kim jawiła się ona, zdawał się niekoniecznie Sokrates, lecz któryś z jego rozmówców, choć to właściwie, tak naprawdę, on ją odsłaniał. Spektakle te wszakże były czymś więcej niż tylko atrakcyjnym dla ich uczestników i słuchaczy sposobem przekazywania własnych przemyśleń tego filozofa. Nie stanowiły też tylko literackich form, z których analityczny umysł mógł wyłuskać prawdę, i granie zaś pominąć. Przeciwnie: owe spektakle, jako całość, były s a m y m i t y m i p r z e m y ś l e n i a m i, ale w postaci płynnej, szukającej kształtu i – w momencie znalezienia go – umykającej od skrępowania nim, by podążać ku innemu kształtowi, zaledwie wyłaniającemu się na horyzoncie myślenia, by potem biec dalej i dalej. Dobrze zresztą rozumiał to uczeń Sokratesa – Platon, który nie tylko przedstawił w swych dialogach zapamiętane przez siebie sokratejskie igraszki intelektualne, ale i sam przejawiał postawę podobną wobec wszelkich problemów humanistycznych i ich rozwiązań. Nie dlatego bowiem dialogi pisał, żeby

– jak sądzą niektórzy – literacko uatrakcyjnić swe poglądy, ale z tego powodu, że ich rzeczywista treść stanowiła jedność z formą.

Wierzył więc, po pierwsze, iż aby dotrzeć do idei stanowiących naturę świata, trzeba uruchomić wzrok duszy, która jest ślepa, gdy zadowala się tylko potocznymi, bezkrytycznymi sędami i opiniami. Po drugie zaś doskonale zdawał sobie sprawę, że kiedy przed tym wzrokiem idea się pojawia, to nigdy w pełnym kształcie i w odpowiednim dla niej miejscu w hierarchii idei. Jej dookreślanie i artykułowanie, a potem szukanie dla niej właściwego miejsca to złożony i niejednorodny proces, którego każdy poszczególny moment jest pełen luk i niesie poczucie poznawczego niedosytu. Powody te sprawiały, że poznawanie było dla Platona (jak i wcześniej dla Sokratesa) rzeczą wymagającą dystansu i swobodnej gry wyobraźni intelektualnej. Nie było konieczne przy tym arbitralne odrzucanie wszystkich sądów wiedzy potocznej, czy przeświadczeń religijnych – jako z góry obarczonych fałszem. Platon uważał, że należy je także wnikliwie rozpatrzeć, by nie uronić z nich najmniejszej iskierki ze światła idei, które jakoś im się mogły przytrafić przez nieznaną kaprys Demiurga.

I tu właśnie odsłania się pole do gier intelektualnych. W ich trakcie Sokrates (później Platon) sięga nie tylko po pojęcia i logiczne zasady operowania nimi, ale i po to, co znajduje pod ręką: po zdarzenia życiowe, przysłowia, popularne w jego czasach powiedzonka, by uczynić z nich środki intelektualnego igrania. Sięga też po anegdoty, opowieści, mity, swobodne figury wyobraźni przedstawiającej i uznane wówczas rezultaty poznania pojęciowego, aby dopomóc wyłonieniu się idei i jej samookreślaniu się w dialogu i poprzez niego. I bawi się. A że jest to zabawa, zauważył już w *Poetyce* Arystoteles, który dialogi widział jako formy mimu, krotochwili, one zaś z kolei same są dlań formą komedii⁴. Czasami jednak nic z tego bawienia się nie wychodzi. Wtedy, jak np. w *Hippiaszu większym*, kiedy to po żmudnej dyskusji nad istotą piękną tyle z niej wynika, że jest ono „rzeczą trudną”, ociera pot z czoła, macha ręką i pewnie oddaje się przyjemniejszym zajęciom⁵. Jednakże przez cały czas – jak w najprawdziwszej zabawie – mamy tu do czynienia z wyłanianiem się i tworzeniem swoistych, intelektualnych światów wyłączonych z rzeczywistości życiowej, w których odbywają się igraszki, określone przez reguły logiki, dialektyki i retoryki, ale też przez – godny agory – jowialny humor. Skrzy się więc dowcip i rozlega śmiech. Uczestnicy dialogów stopniowo, krok po kroku, dystansują się względem swych życiowych interesów, zgiełku codzienności, przeświadczeń etycznych, zapatrywań religijnych czy politycznych i budzi się w nich wzrok duszy. A to, co on postrzega – przy pomocy Sokratesa – zamienia się w poznanie. Ono zaś staje się światłem, by poznający mógł ujrzeć idee w ich autentycznej wielkości.

⁴ Arystoteles, *Poetyka*, Wrocław 1983.

⁵ Platon, *Hippiasz większy*, Warszawa 1957.

Inną natomiast jest postawa Jorgego – ślepego mnicha z *Imienia róży*, który reguluje i reglamentuje dostęp do zbiorów klasztornej biblioteki, zwłaszcza manuskryptów inspirujących poszukiwania poznawcze. Sokrates, jak tu w skrócie pokazałem, otwierał wzrok duszy. Jorge zaś nie tylko stracił wzrok cielesny, ale do tego stopnia zaślepiała go namiętna wiara w pewniki i prawdy Kościoła, że poddanie ich próbie śmiechu i zabawy uważał za zbrodnię. Nie tylko więc jego dusza nic nie widzi i widzieć nie chce, lecz on sam działa tak, by wśród ludzi uprawiających poznanie panowała ciemność ślepców. Jorge nie mógłby więc być partnerem Sokratesa, co najwyżej jednym z wrogich mu sędziów, którzy skazali go na śmierć.

Bohater *Imienia róży* szczególnie bronił dostępu do zaginionej księgi Arystotelesa o komedii. Nie tylko bowiem traktowała ona o pewnym gatunku teatralnym, ale też wyrażała określone podejście poznawcze do świata. Polegało ono na tym, że używając komediowego śmiechu i podążając za jego karnawałowym rozigraniem, spłaszczano się i wywracało na opak wszelkie aksjologiczne i metafizyczne hierarchie bytu. Tym samym kwestionowało się ich konieczność. Formami więc właściwymi np. grotesce czy satyrze odbierało się im grozę i rozpatrywało je wedle ułomnych ludzkich miar i hierarchii. Skutkiem tego świat, człowiek i jego sprawy jawiły się jako odczarowane z boskiego sacrum. Stawały się zwykłe jak czynności życiowe i fizjologiczne. Odślaniała się ich śmieszność w zderzeniu z ich ujęciem w żywotach świętych pańskich, poematach heroicznym czy w tragediach. Do tego odczarowania zresztą przyczyniała się, jak czytamy w *Imieniu róży*, nie tylko sama księga o komedii, ale wszystko, co było duchowym dokonaniem Arystotelesa. Ona to jeno wierzchołek góry lodowej. Zło bowiem tkwi dla Jorgego już w samym autorytecie Stagiryty, równym autorytetowi Biblii i Ojców Kościoła, co zagraża ustalonemu porządkowi rzeczy, i sprawia, że to, co jest stosowne na społecznych nizinach, co do głosu dochodzi jeno w szaleństwie karnawałowym, zostaje podniesione u niego do rangi sztuki. Jego księga, gdyby była dostępna i czytana, wyniosłaby komedię i jej zabawowość na szczyty. „Wtedy – powiada Jorge – przeobraziłoby się w operację umysłu to, co w bezrozumnym geście wieśniaka jest jeszcze, i na szczęście, operacją brzucha. [...] Ale z tej księgi niektóre zepsute umysły [...] dobyłyby najskrajniejszy sylogizm, że śmiech jest celem człowieka! Śmiech odrywa na jakiś czas wieśniaka od strachu. Lecz prawo narzuca się poprzez strach, którego prawdziwym imieniem jest trwoga przed Bogiem. [...] I z tej księgi mogłaby się zrodzić nowa i niszczyielska dążność do zniszczenia śmierci przez wyzwolenie od strachu”⁶.

W przeciwieństwie do Sokratesa i Platona, działalność Jorgego jako humanisty to pełnienie specyficznej funkcji strażnika śmiechu. Polega ona na kształtowa-

⁶ U. Eco, *Imię róży*, Warszawa 1987, s. 548.

niu takich postaw poznawczych, których nosiciele poruszają się po już przetartych myślowych drogach, jakie wskazały i zaakceptowały autorytety kościelne. Pilnuje tedy ten ślepy mnich, by poznający tak byli zdyscyplinowani, aby odmienne drogi nawet się im nie przyśniły. A kiedy – broń Boże – choćby we śnie się pojawiają, wówczas jego świętym obowiązkiem jest zniszczenie ich. Bez przebierania w środkach. I Jorge to czyni. Umie bowiem wyzwalać strach przed sobą większy niż przed Bogiem; potrafi inspirować morderstwa albo też sam się ich dopuszcza. „Lękaj się, Adso, proroków i tych, którzy gotowi są umrzeć za prawdę, – mówi dlatego do swego ucznia Wilhelm, jedna z głównych postaci utworu – gdyż zwykle pociągają za sobą na śmierć licznych, często przed sobą, często zamiast siebie. Jorge spełnił dzieło diabelskie, gdyż miłował swoją prawdę w sposób tak lubieżny, że ważył się na wszystko, byle zniweczyć kłamstwo. Jorge lękał się drugiej księgi Arystotelesa, gdyż być może naprawdę nauczała ona zniekształcania oblicza wszelkiej prawdy, byśmy nie stali się ofiarami naszych własnych urojeń. Być może zadaniem tego, kto miłuje ludzi, jest wzbudzenie śmiechu z prawdy, wzbudzenie śmiechu prawdy, gdyż jedyną prawdą jest zdobyć wiedzę, jak wyzwalać się z niezdrowej namiętności do prawdy”⁷.

To ważne stwierdzenia. Mówią one, że ów ślepy mnich bronił nie prawdy przed śmiechem, bo ona sama śmieje się swą obecnością, lecz o b l i c z a prawdy, które, jako obiekt niezdrowej namiętności, jawi się jako wzniosła i niewzruszona świętość. Wiedza zaś o tym, jak się od tej namiętności wyzwolić to znajomość sztuki zdobywania dystansu do niej i dokonywania poprzez to jej odczarowania. W pełni odpowiada to intencjom sokratycznych dialogów. Gdy bowiem przyglądamy się ich strukturze i zawartości, widać, że są one czymś więcej niż lokalnym, historycznym zjawiskiem z kultury starogreckiej.

Nie należy bowiem ich roli sprowadzać do sposobu artykułowania humanizmu Sokratesa oraz idealizmu Platona. Ich wewnętrzna dramaturgia i treściowa zawartość to właśnie p r a k t y k a zdobywania dystansu do prawdy, aby nie stała się ona niezdrową namiętnością. Ale – zarazem – by była ona sposobem żywej obecności prawdy w kulturze. Dlatego dialogi te są otwarte jak oczy platońskiej duszy i tworzą własną realność – realność intelektualnej zabawy. W jej obrębie wszystko poddawane jest próbie wątplenia i argumentów. I wszystko ma wymiar ludzki. Rozsypują się tu autorytety religijne, polityczne lub pedagogiczne, stając się tylko obiektami igrania, aby właśnie wzbudzić śmiech prawdy. To był powód, dla którego zarzucano Sokratesowi, że nie wierzy w bogów, jest złym obywatelem i deprawuje młodzież, gdy on przecież tylko to, co warte poznania humanistycznego, czynił obiektami intelektualnymi, które umiejscawiał na zupełnie innym pułapie: wysoko nad zwykłym życiem. Tam, gdzie mieści się także umowny i niezwykły świat zabawy.

⁷ Ibidem, s. 567.

3. Zabawa i tworzenie modeli teoretycznych

Jednakże i świat idei, o którym mówił Platon, to nie szalony wymysł filozofa, bajdurzenie, ale coś arcyważnego i zupełnie realnego. Świat ten bowiem to – jak to dzisiaj ujmuje metodologia nauk – obrazowe określenie gatunkowych i rodzajowych kategorii, których układy i relacje składają się na określone modele teoretyczne i teorie. Człowiek, bogowie, natura, liczby, figury geometryczne, państwo, gospodarstwo, religia, ale i prawo, prawda, dobro, piękno albo miłość, nienawiść, strach, jak i konie, drzewa, ozdoby, czy życie lub śmierć etc. etc. – to właśnie idee. Ich zaś znaczenia – jak pokazują sokratejskie igraszki w platońskich dialogach – nie zawierają się bezpośrednio w potocznie funkcjonujących nazwach, lecz w pojęciach oraz relacjach między nimi. Trzeba się jednak mocno natrudzić w teoretycznej zabawie, by odpowiedni model skonstruować. A niekiedy nic z tego nie wychodzi, więc wysiłek zdaje się stracony. Gdy się wszakże powiedzie – znajdujemy się daleko od punktu wyjścia, w świecie Demiurga, który jest dostępny wyłącznie dla wzroku duszy, czyli rozumu teoretycznego. I tam dopiero odbywają się autentyczne igraszki intelektualne.

Oczywiście Platon nie mówił wprost o świecie teorii. W jego czasach i we właściwej im kulturze było to niemożliwe. Był jednak pierwszym, kto tak dobitnie ukazał odrębność tego, co myślane pojęciowo, od tego, co narzuca się jako zdroworoządkowa oczywistość nazw i określeń. Miał też świadomość nie tylko kłopotów z tworzeniem pojęciowej klarowności idei, ale i z odkrywaniem oraz wyrażaniem właściwych relacji między nimi. Wszak w jego czasach udało się to zrobić w pełni jedynie w geometrii. A nic innego nie mogło wówczas sprostać jej rygorom. Niemniej doskonale wiedział, do czego zmierza. Stąd aprobata dla sokratejskich zabaw. Także akceptacja obecnej w nich ironii i dystansu, nie pozwalającego na zasklepienie w osiągniętym stadium poznania, na wiązanie się z jego treściami ślepą miłością, i uznanie wiedzy raz osiągniętej za pełną i skończoną. Przeciwnie: to, co osiągnięte, było dlań tylko momentem gry. Stąd m.in. w jego *Prawach* stwierdzenie, że nie widzi wielkiej przepaści między warcabami a „tyimi studiami”⁸.

Jak trafnie jednak zauważa Ortega y Gasset w swej *Ewolucji teorii dedukcyjnej* – już to stwierdzenie zawiera intuicję o znaczeniu uniwersalnym. Wszak nieprzypadkowo jej treść na różne sposoby powtarza się w historii poznania. Bez niej byłaby niemożliwa nauka oraz filozofia nowożytna, potem – współczesna. Oto, dla przykładu, Kartezjusz i Leibniz nie tylko sami zajmowali się szachami i hazardem, lecz zachęcali także swych uczniów (w tym matematyków), by – i to jak najpoważniej! – zainteresowali się oni grami. I nawet prawda nie była dla nich czymś, co wynosiło się ponad te „przyziemne” gry. Wszak określo-

⁸ Platon, *Prawa*, Warszawa 1957.

ne teorie są prawdziwe, gdyż spełniają „reguły gry teoretycznej”, które narzuciły one sobie, aby – jak mówi Ortega – w swoim porządku uzyskać doskonałość⁹.

Jednakże owe gry toczą się nie tylko wewnątrz danego modelu, ale w nieustannym wysiłku tworzenia następnych. Humanistykę bowiem, jako zabawę, charakteryzuje to, że po zakończeniu jednej gry, może zacząć się kolejna, bo – po pierwsze – przedmioty jej badania (zawsze zresztą – jak okazuje się wcześniej lub później – ujmowane fragmentarycznie) zmieniają się w toku historii społeczeństwa i kultury. Po drugie – ten sam badany w niej obiekt może być interpretowany przez rozmaite modele teoretyczne. Po trzecie wreszcie – dany model może mieć nie znane, w momencie jego tworzenia, zastosowania interpretacyjne wobec obiektów nie branych pod uwagę w punkcie wyjścia. Każda więc z wymienionych tu okoliczności sytuuje zawsze badacza niejako na początku drogi, jakby nic ani ostatecznego, ani pewnego nie zostało osiągnięte. I tak to określa bohater *Imienia róży* – Wilhelm: „Porządek, jaki nasz umysł wymyśla sobie, jest niby sieć albo drabina, którą buduje się, by czegoś osiągnąć. Ale potem trzeba drabinę odrzucić, gdyż dostrzega się, że choć służyła, była pozbawiona sensu”. I nieco dalej dodaje: „Trudno jest pogodzić się z myślą, że nie może być ładu we wszechświecie, gdyż stanowiłby obrazę dla wolnej woli Boga i dla Jego wszechmocy. Tak więc wolność Boga jest naszą zgubą, a przynajmniej zgubą naszej psychy”¹⁰.

W języku nieteologicznym i bardziej nowoczesnym można to ująć tak: humanistyka stanowi wyspecjalizowany instrument poznania. Buduje swe modele poniekąd tak, jak kartograf tworzy mapy. I tak jak on nie musi przewidywać, kto, gdzie i kiedy ich użyje, tak twórcy modeli kończą swe zadanie na poziomie konstruktów. W tym kontekście staje się anachronizmem klasyczny ideał prawdy. Jak trafnie bowiem zauważa W. Mejbbaum – jej zadaniem nie jest kolekcjonowanie prawd o modelowanym obszarze świata, chociaż zdania, że określony model zapewnia lepszą albo gorszą orientację na wskazanym przezeń wycinku, mogą być prawdziwe. „Zdania te wszakże – powiada – należą nie do nauki, lecz do wiedzy o niej. Nauka nie jest prawdą, podobnie jak świnia nie jest tłuszczem. Wolno tylko zaryzykować twierdzenie, że nauka obrasta w prawdę jak świnia w tłuszcz”¹¹. Platon ze swym zamiłowaniem do gry intelektualnej, ale i poczuciem humoru, nie byłby, sądzę, tym aforyzmem dotknięty. Odpowiada on bowiem głębokim jego intuicjom.

Ale nie sposób być humanistą przez całą dobę. Przychodzi moment, kiedy odkłada się jej teoretyczne zabawki na bok i z regionu intelektualnego igrania przechodzi się do „tu i teraz”. Znikają wtedy wątpliwości, napięcia, błędzenie za

⁹ J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, Gdańsk 2004.

¹⁰ U. Eco, op. cit., s. 568.

¹¹ W. Mejbbaum, *Człowiek w świecie wartości*, Szczecin 2000, s. 118.

trafną nazwą, określeniem idei i jej właściwą miarą w hierarchii, za modelem i obszarami jego stosowania. W „tu i teraz” wiemy, co robić, jak i o czym myśleć, co nas czeka, a co musimy czy możemy sobie darować. Otaczają nas realia znane i obliczalne, choć nie zawsze stwarzają one komfort pewności. W takim momencie nawet Sokrates musiał być innym człowiekiem niż ten, którego znamy z legend o nim i z dialogów Platona. Humanistyka wprawdzie niby także jest w tym świecie obecna, ale trwa zawieszona w opustoszałej przestrzeni zabawy. „Tu i teraz” bowiem zdaje się nie potrzebować ani idei, ani ich światła.

Oto Brecht przyłapuje naszego bohatera właśnie w takiej sytuacji. Czyni to w opowiadaniu *Ranny Sokrates*. Jak czytamy: „Rankiem przed bitwą [pod Delion z Persami – J.K.] Sokrates przygotowywał się do krwawej rozprawy, jak mógł najlepiej – to znaczy żuł cebulę, co miało zdaniem żołnierzy wzmacniać odwagę. Jego sceptycyzm w wielu dziedzinach skłaniał go do łatwowierności w wielu innych; był przeciwnikiem filozofii spekulatywnych, zwolennikiem zaś praktyk doświadczalnych, nie wierzył zatem w bogów, wierzył natomiast w cebulę”¹². Oczywiście, Brecht w swej złośliwości przesadził – Sokrates nie tyle był przeciwnikiem w s z y s t k i c h filozofii spekulatywnych, ile pustego myślowo, gołosłownego mędrkowania. A to nie to samo! Niemniej autor opowiadania trafnie wychwycił, że jego bohater nie wierzył wprawdzie w bogów, ale mógł, owszem, w swoim „tu i teraz” wierzyć właśnie w wyzwalającą odwagę moc cebuli. Więc kpi sobie z niego, pisząc, że uprawiał „praktykę doświadczalną”, kiedy żuł ją przed bitwą. Nie ma w tym jednak nic do śmiechu. Gdy bowiem opuszczamy regiony własnej profesji, a jej reguły i rygory zostawiamy na boku, by wejść w sytuacje życia prywatnego czy publicznego, jesteśmy skazani na wąskie, przypadkowe doświadczenie życiowe i wiarę w oczywistości, które uznaje nasze otoczenie. Dlatego w „tu i teraz” z naiwnością dziecka możemy wierzyć we wszystko, zatem i w to, że cebula wyzwala odwagę, choćbyśmy jeszcze przed chwilą kwestionowali analogiczne życiowe przesady.

Sytuacja może się zmienić tylko wtedy, gdy temu, co zawiera się w wszelkich obszarach „tu i teraz”, odmówimy statusu realności poznanej i uczynimy je przedmiotem intelektualnej zabawy. Tak postępuje wspomniany wyżej Eco. Oto w „Dopiskach na marginesie *Imienia róży*” wyjaśnia, dlaczego napisał powieść nie o teraźniejszości, a o średniowieczu: „Skoro moja wyobraźnia – powiada – obcuje ze średniowieczem na co dzień, najlepiej napisać powieść, która rozgrywa się najzwyczajniej w świecie, właśnie w średniowieczu. Jak powiedziałem w jednym z wywiadów, teraźniejszość znam wyłącznie z ekranu telewizyjnego, natomiast średniowiecze – bezpośrednio. Kiedyś zdarzyło się, że rozpaliliśmy ognisko na łące, i żona oskarżyła mnie, że nie umiem patrzeć na iskry, które wzbijają się między drzewa i mkną po świetlistych kreskach. Po przeczytaniu

¹² B. Brecht, *Ranny Sokrates*, (w:) idem, *Opowiadania z kalendarza*, Warszawa 1953, s. 74.

rozdziału o pożarze oznajmiła: »Więc jednak patrzyłeś na iskry!« Odparłem: »Nie, ale wiedziałem, jak widziałby je średniowieczny mnich«¹³.

Eco odmawia więc uznania teraźniejszości za coś poznanego, zatem chyba nie wierzyłby, jak Sokrates, w magiczną moc cebuli. To bowiem, co potocznie uchodzi za wiedzę o niej, jest dlań wątpliwe, gdyż albo jawi się, jako migotliwe doznanie zmysłowe (iskry z ogniska), albo jest zapośredniczone przez filtry mediów (telewizyjny ekran), które współtworzą oczywistości wiedzy potocznej. Inaczej natomiast istnieją dlań obiekty z obszarów mediewistyki, którą zajmuje się profesjonalnie. Jego wyobraźnia obcuje z nimi bezpośrednio, tzn. żywi się licznymi dokumentami na ich temat, które rozumie dzięki określonej metodologii, bez pomocy życiowych doświadczeń i aktualnej wiedzy potocznej. Jedno i drugie ulega tu zawieszeniu. W tym momencie jednak rodzi się pytanie: czy dzięki tak rozumianej bezpośredniości uzyskuje autor dostęp do prawdy o średniowieczu, czy też tylko otwierają się przed nim podwoje do intelektualnej zabawy, której rezultat zawsze pozostaje problematyczny? Raczej to drugie – odpowiada. Wszelka bowiem narracja – jak pisze – czyni zawsze autora więźniem własnych założeń, których wartość ma tylko charakter instrumentalny.

Ludzie oczekują jednak czegoś więcej. Nie zadowala ich prowizoryczność poznania humanistycznego i brak gwarancji jego prawdziwości. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego. Celnie bowiem zauważył w swoim czasie St. Ossowski, że w swym codziennym i publicznym życiu taki, na ogół, mają oni stosunek do wiedzy, jak pijak do latarni: nie szukają w niej światła, a tylko oparcia. Nie obchodzą więc ich modele i teorie. Idzie im tylko o to, by jej opinie dawały grunt pewności dla podejmowanych działań. Takie wobec niej oczekiwania upowszechniły się bowiem od dawna: od czasów oświecenia, kiedy to poznawczy autorytet Kościoła zastąpiony został autorytetem nauki i naukowców. Autorytet ten spłynął również na humanistykę jako na dziedzinę akademicką. Jak jednak ma ona mu sprostać, pozostając, jak za czasów Platona, zabawą? Pytanie to zdaje się mało zabawne i trudno na nie w prosty sposób odpowiedzieć.

Po to bowiem, by jakkolwiek moment świata ludzkiego mógł być poznawany; poznanie zaś artykułowane w modelach, w których odbywa się zabawa według określonych reguł, muszą być spełnione przynajmniej trzy warunki. Po pierwsze – niezbędne są takie okoliczności społeczne, w których poznający są wolni od bezpośredniego nacisku religijnego i ideologicznego. Po drugie – konieczne jest dysponowanie odpowiednią aparaturą pojęciową. Po trzecie wreszcie – przedmiot poznania musi być pozbawiony wszelkich uwikłań sakralnych i aksjologicznych.

Warunek pierwszy wymaga jakiejś przynajmniej względnej autonomii życia intelektualnego, a także istnienia niezależnych ośrodków wytwarzania i upo-

¹³ U. Eco, op. cit., s. 598.

wszechnienia duchowych wytworów. Historia poznania bowiem to nie tylko i nie tyle dzieje wolnych, rozigranych swą prawdziwością idei, ale dzieje społeczne, które ideom pozwalają (bądź nie pozwalają) istnieć poza głowami twórców, a przedtem – w ogóle pojawić się w ich świadomości. Ich wytwarzaniu zawsze więc towarzyszą społeczne „koryta”, którymi one płyną. Gdy brak odpowiednich – powstają zatory i idee dławią siebie same lub też łatwo znajdują się ich fanatyczni strażnicy, jak choćby opisany tu Jorge z *Imienia róży*.

Wymóg drugi – posiadania aparatury pojęciowej – wydaje się tak oczywisty, iż z pozoru nie ma tu o czym mówić. Tymczasem trzeba, bo kształtuje się ona mozolnie w złożonym procesie społecznej historii kultury. Patrząc od strony czyisto intelektualnej, rzec można, że proces ten polega na przechodzeniu od wyobraźni przedstawiającej do pojęciowej. Co to jednak właściwie znaczy – w pełni zdał sobie sprawę właśnie Platon, gdy z mgły zdroworoządkowych wierzeń i wyobrażeń, zaczął wyciosowywać pojęcia, aby świeciły przez nie idee, czyli czyste treści teoretyczne. Jednakże dopiero po upływie wielu wieków uzyskały one w poznaniu (głównie w naukach matematyczno-przyrodniczych) status idealizacji, których pełny sens uwidacznia się w modelach idealizacyjnych.

Warunek trzeci z kolei, czyli konieczność pozbawienia przedmiotu poznania uwikłań w sacrum i różnorakie wartości, także nie był (i nie jest po dziś) łatwy do spełnienia. Nie osiąga się go poprzez zbiór procedur oczyszczających dany przedmiot poznania, lecz skutkiem społecznych i kulturowych procesów, w które humanistyka była i jest uwikłana. Doświadczał tego już Sokrates, kiedy analizując problemy ludzkiego istnienia, usiłował wywikłać je z kontekstu starogreckich mitów, albo gdy badając relacje między obywatelem i państwem, dążył do rzeczowego, a nie moralizującego ich ujęcia. Czyniąc zaś jedno lub drugie, musiał posługiwać się często rozmaitymi wybiegami, uprawiać swoistą grę, aby zamierzony cel osiągnąć. I nie zawsze mu to wychodziło, bo już samo rozumienie przez niego przedmiotów poznania zawierało bezwiednie pył wzniecony przez bogów z Olimpu lub ślady obiegowych przeświadczeń aksjologicznych jego czasów. I tak jest po chwilę obecną, choć zmieniły się góry, na których usadowieni są bogowie, a wartości, które nam towarzyszą, dalekie od tych z pięknych czasów Sokratesa.

4. Skrępowanie człowieka i wolność humanistyki

Porzućmy jednak na chwilę omawiane tu sprawy i sięgnijmy po książkę z pozoru nie na temat, po *Nadzorować i karać* M. Foucaulta (Warszawa 1994). Sądzę, że pozwala ona na próbę sformułowania odpowiedzi na pytanie: jak humanistyka ma sprostać autorytetowi nauki, pozostając jednocześnie zabawą. Oto dewizą tej książki jest stwierdzenie, które może wydać się szokujące: „dusza jest

więzieniem ciała”. Niezależnie bowiem od deklarowanego światopoglądu, ludzie zwykle sądzą, że dusza rozlewa się wewnątrz ich ciał tak, jak ciepło po wypiciu lampki wina. Albo też, że stanowi ona strukturę człowieka jestestwa. Tymczasem dla Foucaulta pojęcie duszy wiąże się z działaniami władzy i tworzeniem określonych środków przemocy, by jednostki sobie podporządkować. Autor bada więc historię tortur i więzień, dzieje wojskowych, więziennych, szkolnych, fabrycznych dyscyplin i technik podporządkowywania ludzi. Obraz zaś, jaki się z tej książki wyłania, krótko można podsumować tak: kiedyś, powiedzmy w średniowieczu i później, aż po wiek XVIII, kara za nieposłuszeństwo normom obyczaju lub prawa była aktem zemsty za naruszenie osobistego autorytetu władcy. Później, gdy charakter władzy się zmieniał, kara staje się środkiem dyscyplinowania jednostki. Przeobraża się także sposób funkcjonowania zasad normujących ludzkie postępowanie.

Władza oto dzieli się na część widoczną (rządy, prezydenci, parlamenty itp.) i mniej widoczną, która rozpościera się w całym organizmie państwa. Określa ją Foucault jako mikrowładzę. Jej bogate i zróżnicowane systemy wcielają się w struktury biurokracji. I ta druga władza jest wszechobecna. Obserwuje wszystko i kontroluje, a jednocześnie lubi pozostawać ukryta. Widoczne są tylko uosabiające ją instytucje: szkoły, sądy, armie, policje, kościoły, przedsiębiorstwa itp. Gremia zaś kierownicze tych instytucji, usytuowane na szczycie państwa, są dane niejako na widelcu. I – przynajmniej pozornie – wszystko daje się z nimi zrobić. Można je powoływać, odwoływać, kompromitować czy dokonywać na nie zamachu. Ale nie sposób postąpić tak z machiną mikrowładzy i jej funkcjonariuszami. Można zatem nie bać się prezydenta, a drzeć przed majstrem w fabryce; lekceważyć ministra sprawiedliwości, ale lękać się prokuratora czy więziennego nadzorcy; naśmiewać się z prymasa, ale się korzyć przed katechetą lub proboszczem; uważać za durnia generała, lecz zamierać ze strachu przed kapralem; lekceważyć sędziów, lecz korzyć się czy płaścić przed kontrolerem biletów w autobusie itp.

Cała ta machina i jej funkcjonariusze służą zaś jednemu: dyscyplinowaniu nas, kontroli, nadzorowi. I robi to skutecznie przez manipulację naszymi ciałami i umysłami, aby wyrażały one karną gotowość do określonych zachowań. Ciało – tresowane w wojsku, szkole, zamykane w więzieniach, bite i poniewierane, skazywane na groźbę głodu i chłodu itp. – oto główny przedmiot, na którym pracuje mikrowładza. Skutkiem tej pracy kształtuje się w każdym z nas struktura określonych stanów wyobraźniowo-emocjonalnych i intelektualnych. Składają się na nie obrazy i ich układy, które odpowiadają lękom, uprzedzeniom czy gotowości do podporządkowania się lub uległości. Ale też odwrotnie: owym stanom odpowiadają formy dzielności i odwagi, radości, nadziei, marzenia etc. etc. Stany intelektualne natomiast to wytworzone w procesie społecznego funkcjonowania ludzi i ujęte w pojęciowe systemy znaczeń strategie zachowań, wybiegów,

zabezpieczeń, dzięki którym starają się oni „wychodzić na swoje”. Towarzyszy im zaś cała gama wyobrażeń piękna, dobra i prawdy lub ich zaprzeczenia. Sprawiają one, że np. stójkowy nie musi wyciągać pałki, aby wbić nam do głowy prawidłowe zachowanie się na ulicy; powoduje też, że np. żołnierz bezwiednie wypręży się na widok starszego stopniem, a więzień wykona polecenia klawisza jak robotnik majstra; zaś uczeń na widok nauczyciela przestaje się garbić. To wszystko i temu podobne „zrobi się samo”. Tak też „samo się powie”, choćbyśmy Bóg wie, co naprawdę myśleli. Nasze ciała, a przez ich dyscyplinowanie i manipulację nimi – wrażliwość i umysły podporządkowują się. Z pozoru tylko i wyłącznie z poczucia przyzwoitości, powinności, honoru, estetyki, dobrego smaku. A naprawdę dlatego, że stoi za tym rakowata sieć struktur mikrowładzy. I dusza właśnie to – zdaniem Foucaulta – coś kształtującego się pomiędzy naszym ciałem i jego stosunkami a instrumentarium mikrowładzy; coś uwewnętrznianego w każdym momencie życia, co oplata człowieka od środka, jak gęsta i mocna sieć. Wciela się ona w myśli i odczucia i przejawia w postawach życiowych i działaniach. A czyni to tak, że nie zawsze jasno i wyraźnie zdajemy sobie z tego sprawę.

W tym właśnie kontekście trzeba widzieć humanistykę, poruszane wyżej problemy i postawione przed chwilą pytanie. Po tym, co wyżej powiedziano, może się raczej здаwać, że na jej terytoriach znika i zanika miejsce dla ironicznego dystansu Sokratesa i Platona, a otwiera się przestrzeń dla Jorgego – ślepego strażnika śmiechu. Aby się o tym przekonać, nie trzeba sięgać w zbyt odległą przeszłość. Historia społeczna XIX i XX w. pokazuje, że swoje sukcesy zawdzięcza humanistyka koniecznościom, jakim od czasów nowożytnych po współczesne musi sprostać władza, aby człowieka wpasować w coraz bardziej skomplikowane tryby maszynierii państwa i społeczeństwa. Jednakże, by uzyskać w nich maksymalną efektywność, niezbędna okazała się wiedza o ludziach, na podstawie której tworzy się odpowiednie metody ich okiełznania. Nic więc dziwnego, że rozwojowi nowożytnego i nowoczesnego państwa towarzyszy, pełen błyskotliwych sukcesów, rozwój nauk humanistycznych, zwłaszcza pedagogiki, psychologii, socjologii, no i odpowiedniej do tego filozofii, która to państwo uświęca i legitymizuje.

W istotę wszakże humanistyki (zwłaszcza współczesnej) wpisana jest pewna sprzeczność. Z jednej oto strony rozwija się ona, ponieważ potrzebna jest wiedza do ociosywania spontaniczności ludzi, manipulowania nimi, by bez zgrzytów funkcjonowała społeczna maszynieria. Z drugiej jednak – aby wypracowywać stosowne do tego techniki i odpowiednio posługiwać się nimi – niezbędne jest chłodne, zdystansowane, obiektywne poznanie, zwłaszcza systemy teoretyczne i modele, na podstawie których techniki te będą używane. Poznanie humanistyczne zatem nie może być zmanipulowane, lecz musi być wolne. Sęk w tym, że twórcy tego poznania, zanim do niego przystąpią, sami są wytworem

stosowania owych technik wobec siebie. Są bowiem, jako dojrzały uczestnicy życia społecznego, zdyscyplinowani już i okiełznani; bezbronni też wobec rozmaitych form manipulacji, bo nawet ich sobie nie uświadamiają. Systemy mikro władzy zatem wykluczają wolność, gdy równocześnie stanowi ona niezbywalny warunek twórczości teoretycznej, niezbędnej dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. I jest zabawnie – tak, jakby najpierw kształtowało się Jorgego i zarazem żądało, by był on rozigranym intelektualnie Sokratesem.

Sprzeczność ta znajduje swój wyraz instytucjonalny w akademickim funkcjonowaniu humanistyki i jej nauczaniu. Z jednej oto strony rozmaite uniwersytety i akademie stanowią społeczne narzędzia dyscyplinowania i kształtowania. Ich działanie określone jest przez biurokratyczne systemy zarządzania i zbiurokratyzowane reguły praktyki naukowej i dydaktycznej. W ramach jednego i drugiego istnieje hierarchia władzy i autorytetów. Szczebel, jaki w niej zajmuje jednostka, zależy od posiadanego przez nią stopnia naukowego lub wyników w nauce i roku studiów. Ich osiąganie jest sformalizowane, tak samo jak przebieg zajęć dydaktycznych, egzaminy i kolokwia. Kształt dokonań intelektualnych musi odpowiadać z góry określonym rygorom jasności i konstrukcji, które określają panujące w danym ośrodku autorytety, tak jak egzaminy i kolokwia muszą sprostać standardom opanowania wiedzy. Próby ominięcia ich albo brak podporządkowania skutkuje marginalizacją lub eliminacją z uczelni. Jest więc jasne, że – przynajmniej na pierwszy rzut oka – nie ma tu miejsca dla humanistyki, jako zabawy.

Z drugiej wszakże strony – humanistyczne ośrodki akademickie nie są fabrycznymi taśmami produkcyjnymi do wytwarzania publikacji i absolwentów. Są żywymi organizmami, których zasadą istnienia jest ścieranie się różnorodnych praktyk intelektualnych i dydaktycznych. Tak więc – na szczęście – autorytety są podzielone i niekiedy odsądzają się od czci i wiary. Kto nie dogada się więc z jednym, znajdzie porozumienie z innym. Rygory zaś pisania prac, zdobywania stopni, uprawiania dydaktyki bywają traktowane mniej lub bardziej swobodnie, a czasami od nich się odstępuje, gdy służy to rozwiązaniu jakiegoś problemu teoretycznego lub aplikacji. Niemniej znamienym faktem jest to, że zwłaszcza w wieku XIX i XX wiele znaczących publikacji i teorii humanistycznych ukształtowało się bądź poza obrębem określonych dyscyplin, bądź zgoła poza ośrodkami akademickimi. Przykłady są aż nazbyt liczne i znane, bym musiał je tu wymieniać. Dosadnie o tej sytuacji wypowiadał się m.in. A. Schopenhauer, który wspomniawszy losy I. Kanta zmieniającego w trwodze i psującego drugie wydanie swych dzieł, aby tylko zachować akademickie stanowisko, pisze słowa, odnoszące się nie tylko do filozofii, lecz do całej nowożytnej i współczesnej humanistyki: „Filozofia uniwersytecka z reguły na pozór tylko wojuje [i się bawi – J.K.]; jej prawdziwym celem jest nadanie samym podstawom myślenia studentów takiego kierunku, jaki ministerstwo mianujące profesorów uważa za właści-

wy. Z punktu widzenia racji stanu może to być nawet całkiem słuszne; tylko wynika stąd, że taka uczelniana filozofia jest drewnianym pajacykiem¹⁴.

Zauważona jednak wyżej sprzeczność nie przekreśla humanistyki jako zabawy. Ukazuje jedynie, że jej bawienie się napotyka na opory i bariery. Są one jednak i muszą być pokonywane nie tyle dla poznawczej satysfakcji jej twórców, lecz – mówiąc cynicznie – z powodów praktycznych: by skutecznie wpisywać ludzi w określone role społeczne. Jej więc rozigrana wolność służy zniewalaniu i jednocześnie demaskowaniu zniewolenia oraz poszukiwaniu dróg istnienia w wolności. Dlatego – ze względu na tę drugą rolę – musi budzić ona podejrzliwość, nawet wrogość rozmaitych strażników śmiechu. Takie jej uprawianie wymaga więc odwagi i gotowości do ponoszenia porażek w życiu akademickim i społecznym. Dlatego zapewne na jednego Sokratesa przypada co najmniej dziesięciu ślepych strażników śmiechu i – na dodatek – pięciokrotnie więcej jego pomagierów. Ważniejsze jest jednak to, że i dzisiaj postawa sokratejska jest możliwa i obecna.

Atoli w humanistyce, tak dawnej, jak i współczesnej, nic wielkiego nie powstało bez kontekstu autentycznej kultury literackiej i artystycznej jej twórców. To bowiem, co było głośne na ateńskim rynku i wydarzało się dzięki umysłom Sokratesa i Platona, dzisiaj stanowi barwny i bogaty wielość, w który trzeba się zasłuchać, aby wyzwolić się z wszelkiej – jak powiada Wilhelm z *Imienia róży* – „niezdrowej namiętności do prawdy” i usłyszeć jej śmiech. Nie chodzi tu jednak o to, by apelować do humanistów, aby przyswajali kulturę artystyczną i literacką. Jej posiadanie bowiem nie musi automatycznie sprawiać, że preferować będą oni postawę Sokratesa, a nie Jorgego. Bywa wszak często odwrotnie. Sam Jorge przecież niewątpliwie ją opanował, co czyniło go zresztą bardziej niebezpiecznym wrogiem humanistyki jako zabawy, niż gdyby był burakiem intelektualnym czy durniem, który dochrapał się wysokich akademickich apanaży.

Rzecz w czym innym: owa kultura stanowi integralną część humanistyki i dopiero wraz z nią tworzy się i istnieje niejako samopas ów cudowny i wolny świat zabawowego rozgrywania umysłu. Jest bowiem rzeczą paradoksalną, że im bardziej ludzkie ciało pogrąża się w więzieniu duszy, tym większą swobodę zyskuje literatura, sztuka i tworzenie idei. Pokazuje to wyraźnie historia kultury od schyłku średniowiecza po współczesność. Stopniowo bowiem, ale też i rewolucyjnymi skokami, ludzie oplata gęstniejąca sieć zależności społecznych i politycznych oraz stosunków gospodarki towarowo-pieniężnej. Dławią one zabawową spontaniczność karnawału, możliwość manifestowania i wykorzystywania fizycznej przewagi jednostki nad innymi; tłumią też niepoohamowane pragnienia realizacji popędów czy żywiołowe odruchy buntu. Pojawia się natomiast racjonalna kalkulacja, ogłada i bezkresna nuda bytowania, która tylko dlatego nie daje znać o sobie w sposób ciągły i zbyt dokuczliwy, że to, co człowiek traci w wymiarze

¹⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2., Warszawa 1995, s. 232.

cielesnym i realnym, rozkwita i rozwija się dlań w wymiarze intencjonalnym – w regionach wyobraźni przedstawiającej i pojęciowej. Na zewnątrz zaś, poza nim, rzeczywistość intencjonalna ucieleśnia się najpierw w klasycznej czy barokowej muzyce i plastyce, w powieści łotrykowskiej albo libertyńskiej, w rozigranej dramaturgii Szekspira, w chłodzie dzieł Machiavellego o mechanizmach władzy i w kartezjańskim racjonalizmie, by potem wcielać się w coraz to inne i nowe dzieła kolejnych epok i czasów aż do momentu dzisiejszego.

Można by więc powiedzieć, że do tych regionów wyobraźni przesunęły się też klasyczne Ateny Sokratesa i Platona, a rozigrane artystycznie i myślowo dialogi, spory i szermierki słowne prowadzi nie jakaś osoba, która posiadała umiejętność otwierania wzroku duszy, ale – od początku czasów nowożytnych – czyni to każde nowe dzieło wyobraźni czy intelektu, gdy tylko pojawi się w kulturze. Niezależnie od tego, czy posiada ono, czy nie ma pieczęci instytucjonalnej. I właśnie ono jest rzeczywistym moderatorem zabawy, choć równie dobrze zrodzić się mogło w jej trakcie, ale też – skutkiem impulsów od niej dalekich: konieczności ekonomicznych czy społecznych, przymusów akademickich, zapotrzebowania ideologicznego lub politycznego, czy wreszcie z poszukiwania środków psychicznej kompensacji.

Jak jednak mówiłem na początku tych rozważań, sokratejskie dyskusje stanowiły coś więcej niż tylko sposób przekazywania przemyśleń filozofa i wizerunek jego dróg dochodzenia do poznania. Te intelektualne spektakle zabawowe były s a m y m i t y m i p r z e m y ś l e n i a m i, ale w postaci płynnej, szukającej kształtu i – w momencie znalezienia go – umykającej od skrepowania nim, by podążać ku innemu kształtowi, zaledwie wyłaniającemu się na horyzoncie myślenia, by potem biec dalej i dalej. Tak też samo dzieje się i z zabawą, jako humanistyką, od końca średniowiecza po dziś. W niej bowiem również idee, ustabilizowane w postaci tworców artystycznych, literackich czy teoretycznych, nie są czymś zakrzepłym, lecz płynnym w nurtach zabawy intencjonalnej, w niekończącej się pogoni za skończoną formą i pełnią.

I to – zwłaszcza dla nas – powinno być oczywiste. Jak trafnie bowiem pisał dominikanin (!) J.M. Domenach: „Tak jak nie można określić granic ducha europejskiego, nie można też określić jego treści. U jego podstaw leży odrzucanie wszelkich ograniczeń. Jako »kontynent wiecznych pytań« (Stanley, Hoffmann), Europa nie zadowolila się nigdy żadną odpowiedzią, a nowoczesność, jaką zaproponowała światu, świadczy o nieustannym kwestionowaniu własnych struktur. Jej geniusz polega na – jak wyraził się Marks o burżuazji – rozmywaniu, rozpraszaniu wszystkiego, co pewne i potwierdzone. Taka dążność niszczy ją, ale i buduje na nowo”¹⁵. I tę właśnie Europę przenika i dopełnia humanistyka jako zabawa. Nie ma w niej prawd i wartości raz na zawsze danych, barier i granic nie do pokonania. Mimo że ciało ludzkie szamoce się w więzieniu duszy bez szans na wybawienie.

¹⁵ J.-M. Domenach, *Europa: wezwanie dla kultury*, Warszawa 1992, s. 52.

Piotr Wasyluk

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

FILOZOFIA HISTORII JAKO FILOZOFICZNA REFLEKSJA NAD DZIEJAMI. MIEJSCE I ROLA FILOZOFII HISTORII W MYŚLENIU FILOZOFICZNYM

Philosophy of History as Philosophical Reflection over the History. Place and Significance of Philosophy of History in Philosophical Thinking

Słowa kluczowe: historiozofia, filozofia
dziejów, historia, proces dziejowy, sens.

Key words: historiosophy, philosophy of
history, history, historical proces, sense.

S t r e s z c z e n i e

Artykuł dotyczy miejsca i roli filozofii dziejów w całości myślenia filozoficznego w jego historycznym rozwoju. Kluczowe staje się tu określenie przedmiotu zainteresowania tej dyscypliny filozoficznej w jej specyficznych, historycznych ujęciach, a także wskazanie teoretycznych przesłanek do rozróżnienia terminów „historiozofia” i „filozofia dziejów” jako pojęć odrębnych znaczeniowo.

A b s t r a c t

Article concerns theoretical and practical part of philosophy of history and historiosophy in general philosophical meaning in its historical development. The key of this article is to show specific object of historiosophy in its evolution. Very important in this case is to indicate theoretical premises of using historiosophy and philosophy of history as notions with different significance.

Filozoficzna refleksja nad ludzką historią zawsze zajmowała wiele miejsca w literaturze filozoficznej. Jej inspiracją była zarówno sama filozofia, jak też dziedziny blisko z nią związane. Szukając źródeł myślenia filozoficznego w kontekście faktów historycznych i szerzej – procesu dziejowego, należałoby sięgnąć do uznania podmiotowości człowieka w świecie, a więc tego, co można nazwać świadomością historyczną. Jan Patocka symbolicznie ustanawia cezurę dziejową, wskazując epokę historyczną i przedhistoryczną. W tej drugiej podmiotowość człowieka, a więc nadawanie sensowności egzystencji ludzkiej było raczej ograniczone do ciągłej walki o utrzymanie życia biologicznego. Nie oznacza to,

że człowiek przedhistoryczny nie odczuwał istnienia sensu egzystencji – wręcz przeciwnie – „przecież świat jest dla niej [ludzkości – P.W.] jako uporządkowany i usprawiedliwiony – doświadczenie śmiertelności, kataklizmów żywiołowych i społecznych nie wstrząsa nim, dla jej sensowności wystarcza, że bogowie zarezerwowali dla siebie to, co najlepsze: wieczność w sensie nieskończoności”¹. Życie zgodne z rytmem natury, symboliczny świat bóstw wpływających na losy ludzi nie pozbawia człowieka przedhistorycznego sensu w ogóle. Sens egzystencji jest tu jedynie postrzegany jako zewnętrzny wobec jednostki, jako ten, który decyduje o nim w sposób naturalny, jako to, co naturalnie sensowne. Człowieka przedhistorycznego określa zgoda, człowieka historycznego – jej brak. Przyjmując odpowiedzialność za swój los, człowiek historyczny stawia problem sensu na nowo. Ludzkość historyczna nie stara się uniknąć odpowiedzi na pytania o zakres wolności czy zakres przestrzeni, którą sam tworzy i powiększa. Podporządkowanie przyrodzie zastępuje jej podbojem, życie społeczne nabiera cech wzajemnej współpracy a często rywalizacji – życie staje się bardziej ryzykowne. „Tak samo bardziej ryzykowne jest owo wyraźnie pytające poszukiwanie, jakim jest filozofia, niż owo mgliste odgadywanie, jakim jest mit. Jest bardziej ryzykowne, ponieważ tak samo jak działanie jest ono inicjatywą, która się zrzeka siebie samej w tym samym momencie, kiedy zostaje wyraźnie uchwycona – oddaje się w ręce nie kończącego się współzawodnictwa poglądów, które pierwotne zmysły myślicieli prowadzi do czegoś nieoczekiwanego i nieprzewidzianego, Jest bardziej ryzykowne, ponieważ całe życie indywidualne i społeczne wciąga w sferę zmiany sensu, w sferę, w której musi ono całe zmienić swą strukturę, ponieważ zmienia swój sens. Właśnie to oznacza historia”².

Podobną próbę określenia początków myślenia historycznego³ daje Mikołaj Bierdiajew, który stawiając pytanie: co to jest to, co historyczne?, wskazuje trzy etapy narodzin człowieka historycznego. Pierwszy – to organiczne trwanie, w którym myśl jest statyczna i nie potrafi jeszcze objąć dynamiki dziejowej. W okresie drugim harmonia trwania zostaje zaburzona przez kataklizmy i katastrofy. Zdaniem Bierdiajewa następuje wówczas rozszczepienie przedmiotu i podmiotu, który traci poczucie integralnego trwania w przedmiocie. To właśnie w tym okresie zaczyna rodzić się pierwsza refleksja nad poznaniem historycznym, a jednocześnie przeciwstawione zostaje to, co historyczne historyzmowi. Historyzm właściwy nauce nie pozwala wyjaśnić tajemnicy tego co historyczne, wręcz odrzuca wszelkie możliwości jego wyjaśnienia. W celu odnalezienia sensu ludzkiego istnienia człowiek musi przekroczyć owo rozdwojenie, znaleźć we-

¹ J. Patocka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 84.

² Ibidem, s. 87.

³ W tym miejscu świadomie nie będziemy dokonywać dystynkcji metodologicznych, czy źródła refleksji nad dziejami możemy nazywać historią czy filozofią historii.

wewnętrzny sens tego, co historyczne, a więc tego, co autentycznie ludzkie. To właśnie trzeci etap, „kiedy po przeżyciu upadku określonego ładu historycznego, po przeżyciu momentu rozszczepienia i rozdzielenia, można przeciwstawić te dwa momenty – moment bezpośredniego trwania w historii i moment rozszczepienia z nią, aby przejść w trzeci stan ducha, który nadaje szczególną ostrość świadomości, szczególną możliwość refleksji i równocześnie dokonuje się szczególne zwrócenie ludzkiego ducha ku tajemnicy tego, co historyczne”⁴.

Filozoficzna refleksja nad ludzką historią została więc zrodzona z chęci wyjaśnienia sensu ludzkiego istnienia, stała się narzędziem refleksji nad możliwością przekroczenia przypadkowości egzystencji, poszukiwania ładu, praw i mechanizmów procesu dziejowego. W kontekście filozoficznym dzieje stają się podstawą ontologiczną do rozważań nad kondycją człowieka. Historia staje się kontekstem dla ukazania statyki i dynamiki bytu. Rozważana jest koncepcja czasu i podejmowane są próby jego wartościowania. Historia zaczyna być pojmowana jako nauka o czasie, „który upłynął nasycony ludzkimi działaniami oraz obiektywnymi, utrwalonymi w kulturze rezultatami tych działań”⁵. Czas okazuje się narzędziem wartościowania działań zbiorowych i indywidualnych, które same przez się stają się obiektywizacją pewnych wartości, nawet wtedy, kiedy przez historyka odczytywane są jako aksjologicznie obojętne. Ów aksjologiczny kontekst wikła refleksje nad historią w kontekst filozoficzny, a konkretniej – metafizyczny. Filozofia historii, a może metafizyka historii zaczyna uwzględniać dwa aspekty refleksji. Rozpatruje dzieje w ich statyce i dynamice. Bardzo trafnie zauważa to Marek Wichrowski, który pisze, że „pierwsza, wsłuchując się w byt, wyłania z niego atrybuty istotne, spełniające warunki prawdy, uniwersalności, niezmienności i wieczności. Ta druga, nie ignorując orzeczeń uniwersalnych (np. praw logiczno-ontologicznych), zabiega o poznanie przemijającego, zmiennego, zanurzonego w czasowości bytowania zjawisk”⁶.

Dynamika i statyka dziejów to dwa filozoficzne konteksty oceny procesu dziejowego. W historycznych sporach nad dziejami ścierały się ze sobą, czasami dążąc do zniesienia jednego z nich, czasem uzupełniając się. Mimo to, oba mają swoje uzasadnienie w filozofii dziejów. Dialektyka procesu dziejowego może skutecznie łączyć oba paradygmaty, poszukiwać zmienności mechanizmów dziejowych w stałości ich występowania – dynamika procesu zmian podlega ocenie zgodnej ze stałymi prawami historycznymi prezentowanymi przez wiele szkół filozofii dziejów. Bo przecież „trwanie kojarzone często z dynamiką oznaczać

⁴ M. Bierdajew, *Sens historii*, Kęty 2002, s. 11.

⁵ Z. J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 11.

⁶ M. Wichrowski, *Spór o naturę czasu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 9.

może zarówno bierną niezmienność, jak i swoistą niezmienność tego, co się spełnia w procesie stawania się, bądź istnieje w nim jako cel: jest tedy – wciąż mówię o trwaniu – w jednym i drugim przypadku ciągłością nieprzerwaną. Ale trwać może przemijanie również ciągle i nieciągle lub to, co przeminęło, jeśli się w pamięci ostaje jawnej lub niejawnej albo i poza pamięcią jako rzecz, która zgubiła się w przestrzeni lub w czasie, ale odnaleźć się może. [...] Akt tedy trwania nie jest – choć być może – opozycyjną wyłącznie alternatywą dynamiki, lecz i jej współlokatorem⁷ – pisze Jakub Litwin.

Problematyka filozofii dziejów – jak widać – obejmuje swoim zakresem bardzo szerokie pola zainteresowań. Ich wskazanie pozwoli skonstruować nam w miarę precyzyjną definicję tej dziedziny filozoficznej. Nie każda refleksja nad dziejami zasługuje bowiem na określanie jej filozofią dziejów bądź historiozofią. Zwróciliśmy już uwagę na kluczowe dla owej refleksji pojęcie sensu. To on wytycza ogólnofilozoficzne ramy zainteresowania dziejami, ale – jak również pisaliśmy – metafizyczne ramy wytyczone przez statykę i dynamikę dziejową. Można więc powiedzieć, że sens dziejów to pewien proces powiązanych ze sobą wydarzeń, które układają się w pewien schemat pozwalający stwierdzić ich wartość lub ją zanegować. Pozwala on stwierdzić ogólne kierunki rozwoju dziejów bądź im zaprzeczyć, jak też zdecydować o ogólnej ocenie wydarzeń dziejowych. Jak pisze Zbigniew Kuderowicz, to właśnie próba spełnienia obu tych postulatów tworzy wielość koncepcji filozofii dziejów, dzięki którym proces dziejowy ma stać się bardziej zrozumiały, a zatem – sensowny. „Filozofia dziejów, nawet gdy przeczy ogólnemu sensowi historii, usiłuje wytłumaczyć przebieg dziejów, a zarazem ocenić ich składniki. Intencja rozjaśniania dziejów przez nadanie lub odmówienie im ogólnego sensu wyznacza kierunek zainteresowań historiozoficznych⁸”.

Poznanie najbardziej ogólnych właściwości procesu dziejowego staje się naczelnym postulatem rozważań nad ludzkimi dziejami. W ten sposób filozoficzna dyskusja nad historią może dotrzeć do schematów jej analiz, elementów podstawowych, sił i prawidłowości nią rządzących. Jak zauważa Grzegorz Mitrowski, „filozof w przeciwieństwie do historyka, nie tyle opisuje, ile wyjaśnia, poszukuje »ostatecznej« przyczyny lub celu – co jest niczym innym jak wartościowaniem szeroko pojętego doświadczenia. Dlatego w większym stopniu mówi on nie o rzeczywistym zachowaniu, lecz ideale zachowania się człowieka⁹”. Ta filozoficzna perspektywa wyróżnia filozofię dziejów spośród innych dziedzin historycznych. Dlatego też może często pomniejsza się jej znaczenie dla badań historycz-

⁷ J. Litwin, *Przedmowa*, (w:) *Zagadnienia historiozoficzne*, pod red. J. Litwina, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 7.

⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 5.

⁹ G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, Czas*, Katowice 1993, s. 53.

nych. Dla historyka liczą się bowiem fakty i ich interpretacja, a dla filozofa dziejów są one ważne o tyle, o ile wspomagają wizję, która się konstruuje. Nie oznacza to jednak, że filozofia dziejów zrywa zupełnie ze światopoglądem historycznym. Można zaryzykować twierdzenie, że bez niej refleksja historyczna byłaby bardzo uboga. To właśnie filozofia dziejów pozwala spojrzeć na ludzkie dzieje z perspektywy szerszej niż ta, która sprowadza się do obiektywnego badania faktów. Pozwala określić, czym jest prawda historyczna i czy w ogóle można o niej mówić. W tym sensie rozum historyczny nie mógłby funkcjonować bez rozumu historiozoficznego¹⁰.

Nie można jednak wyjaśnić różnic między myśleniem historycznym, czy historią a filozofią historii bez chociaż ogólnego ujęcia, czym jest ta pierwsza i w jak ją rozumieć. Oczywiście pominiemy tu szczegółowe analizy definicji historii, które w toku jej rozwoju nabierały coraz to nowych znaczeń w zależności od rozwoju metod i zakresu zainteresowania tej nauki. Chodzi nam tylko o wskazanie ogólnych ram definicyjnych. Jak pisze Jerzy Topolski, „w ciągu wieków termin historia przybierał co najmniej dwa zasadnicze znaczenia: odpowiednika dziejów (*res gestae*) oraz określenia relacji o tych dziejach (*historia rerum gestarum*)”¹¹. W pierwszym znaczeniu ramy historii wyznaczone są przez samo pojęcie dziejów, które można tu rozumieć – jak pisze amerykański historyk Philip Bagby – jako zdarzenia przeszłości¹². Nawet to znaczenie nie jest przez samych historyków traktowane jednoznacznie. Jeżeli stosujemy to znaczenie bez określenia jakiegoś zakresu chronologicznego czy rzeczowego, dzieje rozumieć będziemy jako całość zaszłych w przeszłości faktów albo jako świadomość historyczną, czyli zespół wyobrażeń ludzkich na temat dziejów i wypływających z nich wniosków. Kiedy jednak pojęcia tego używamy z przymiotnikiem określającym przynajmniej jeden z tych zakresów, termin ten będzie oznaczał po prostu „dzieje”.

Historia rozumiana jako *historia rerum gestarum* również ma co najmniej dwa zakresy znaczeniowe. Z jednej strony może oznaczać procedurę badawczą rekonstruującą dzieje (metodologia historii) bądź rezultaty tej rekonstrukcji wyrażone w postaci ustalonych przez historyka twierdzeń o dziejach. W innym, bardziej współczesnym znaczeniu próba wyjaśnienia pojęcia „historia” polega na rozróżnieniu między historią traktowaną jako dzieje i jako nauka (wiedza), uży-

¹⁰ Pojęcia rozumu historiozoficznego używa Marek Wichrowski pod wpływem filozofii Diltheya, a pojmuje go jako dynamiczną strukturę, wspólną część wszystkich dotychczasowych wizji historiozoficznych, łączących w całość problematykę spekulatywną; można go traktować jako wytwórcę wszystkich pytań, które rodzi refleksja nad dziejami.

¹¹ J. Topolski, *Metodologia historii*, wyd. 3, Warszawa 1984, s. 49.

¹² Bagby używa pojęć „historia” i „dzieje” w ujęciu metodologicznym, które służyć ma do odróżnienia pracy i dokonań historyków od samych zdarzeń historycznych. Zob. P. Bagby, *Kultura i historia*, Warszawa 1975, s. 58.

wając pojęcia „historiografia”, który ma zdaniem wielu historyków znaczenie pomocnicze, choć niezwykle istotne¹³.

Podsumowując, można zatem określić trzy zasadnicze znaczenia terminu „historia” – historia jako całość przeszłych wydarzeń (dzieje), historia jako czynność badawcza (metodologia) i jako rezultat tych czynności, czyli zbiór twierdzeń o dziejach (historiografia).

Teraz możemy podjąć próbę przedstawienia definicji filozofii dziejów czy też – jak chce inna tradycja – historiozofii. Jak pokazaliśmy, historia jako nauka (w powyższej próbie wyjaśnienia terminu „historia” dwa ostatnie oznaczają historię jako naukę), opierając się na historycznych źródłach, wnika do zdarzeń, które już minęły, a które stanowią ciąg wzajemnie zależnych faktów i wydarzeń. Jak pisze Wichrowski, „jej spojrzenie jest z zasady selektywno-aspektowe, a obrazy dziejów fragmentaryczne – przedmiotem naukowych dociekań historyka bywa skrawek przeszłości, lecz nie ludzka przeszłość w ogóle”¹⁴. To filozoficzna refleksja nad dziejami próbuje dzieje ludzkie przedstawić właśnie jako całość. Jak staraliśmy się wykazać wcześniej, różnica między historią a jej refleksją filozoficzną polega na poszukiwaniu sensu, a więc wzniesieniu się ponad naukowe, fragmentaryczne ujęcie zdarzeń historycznych – poszukiwaniu tego, co było *w ogóle* a nie *w szczególe*. „O poznanie tego, »co było w ogóle«, zabiega właściwa historiozofia, tj. spekulatywna filozofia historii, która formułuje tezy dotyczące całego przebiegu dziejów (prawa, trendy, przeznaczenia, sensy, prawidłowości, cele, uwarunkowania) oraz buduje schematy perspektywne. Poczynania nauk historycznych poddaje analizie tzw. krytyczna filozofia historii. Wspólnie z metodologią krytyka filozoficzna wyjaśnia położenie nauk historycznych na mapie wiedzy i określa ich naturę, rozważa specyficzny problem prawdy, bada obiektywność i skuteczność sposobów wyjaśniania historycznego. ma wyraźne nastawienie epistemologiczne – z reguły nieufne wobec wszelkiej spekulacji nad sensem *rerum gestarum*”¹⁵.

Nie oznacza to jednak, że owo rozróżnienie jest dogmatycznie traktowane zarówno przez filozofów, jak i historyków. Przemiany filozofii, a zatem i filozoficznej interpretacji historii każą przewartościować stosunek filozofów do *res gestae*, a także historyków do *rerum gestarum*. Przemiana postmodernistyczna, kwestionując tradycyjne postawy myślenia filozoficznego, wpływa automatycznie na filozoficzne podstawy respektowane także przez historyków, a jednocześnie zbliża historię do historiozofii. „Opierając się na założeniu, że jedyną godną uwagi jest przeszłość historyczna (tekstowa) wykreowana przez historyka, narratywistyczna

¹³ Nie jest naszym zamiarem pomniejszanie roli historiografii, ponieważ oczywiste jest, że odgrywa ona ogromną rolę w pracy historyka, jednak ukazanie – nawet syntetyczne – specyfiki historiografii i etapów jej rozwoju wykraczałoby poza zakres tego opracowania.

¹⁴ M. Wichrowski, op. cit., s. 9.

¹⁵ Ibidem, s. 9.

filozofia historii »zabiła« dzieje (*res gestae*) jako przedmiot badań historycznych, pozostawiając jedynie analizę ich interpretacji, a więc pisarstwa historycznego (*rerum gestarum*). Przeszłość – jak już twierdzili filozofowie końca XIX wieku, tacy jak Nietzsche czy Dilthey – jako bezpośredni przedmiot naszego poznania, nie istnieje. To obserwatorzy historycy powołują ją do istnienia¹⁶. Domniemywać można, że próby uwolnienia historii od filozoficznej spekulacji nie mają najmniejszego sensu. Tendencja scjentyistyczna w naukach historycznych zwalnia historyka od wielu wysiłków związanych z filozoficzną spekulacją nad dziejami, ale jednocześnie może pozbawiać szerszego spojrzenia na dzieje, np. na problem istnienia bądź nieistnienia prawdy, do której się zmierza, przekonania o istnieniu obiektywnej, zewnętrznej wobec historyka rzeczywistości czy w końcu o wartości źródeł historycznych. Poszukiwania łączności między naukami historycznymi a filozofią nie wpłyną na autonomię nauk historycznych, mogą jedynie dać historykom narzędzia, których do tej pory nie uwzględniali w swoich badaniach. Uzupełnienie krytyki o spekulację – być może nazbyt prowokacyjne – rzeczywiście może zburzyć dotychczasowe tradycyjne postawy, ale jednocześnie pozwala postawić inne wartości poznania historycznego przed ideę prawdy. W tym znaczeniu krytyczna i spekulatywna filozofia historii mogą się uzupełniać, a nie wykluczać. Pisze o tym sam Jerzy Topolski, zauważając, „że muszą się znaleźć historycy, których głównym zadaniem będzie nie narracja faktograficzna, lecz narracja podporządkowana tropieniu prawidłowości, budowaniu konstrukcji teoretycznych, odkrywaniu struktur ludzkiego działania i formułowaniu praw. Obok nich muszą istnieć historycy dbający o budowanie powiązanego wewnętrznie, również nie oderwanego od inspiracji teoretycznej, obrazu dziejów¹⁷. Te zadania mogą być skutecznie zrealizowane właśnie dzięki historiozofii wskazującej na prawa, trendy, przeznaczenia, sensy, prawidłowości, cele i determinanty procesu dziejowego rozpatrywane zarówno w megahistorii, panhistorii, ale także w makrohistorii i mikrohistorii¹⁸.

Biorąc pod uwagę wszystkie te analizy i podkreślając silne, historyczne związki filozofii dziejów z naukami historycznymi, możemy podjąć próbę skonstruowania definicji historiozofii bądź – według innej tradycji – filozofii dziejów.

¹⁶ E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii*, (w:) E. Domańska J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 24.

¹⁷ J. Topolski, *Metodologia...*, s. 560.

¹⁸ Pojęć tych używa Czesław Bartnik, a za nim Marek Wichrowski, nadając im określony, filozoficzny sens. *Megahistoria* to w tym znaczeniu dzieje rodzaju ludzkiego od czasów przedludzkich, *panhistoria* to dzieje ludzkie wraz z wszechświatem, *megahistoria* to historia zbiorowości, a *mikrohistoria* to życie jednostki. W tej perspektywie – zdaniem Wichrowskiego – obiektu dociekań historiozoficznych należałoby szukać raczej w dwóch pierwszych obszarach, rzadziej w trzecim i czwartym, co w kontekście wielości stanowisk filozofii i prób wyjaśniania procesu dziejowego i wielości jego determinant może być raczej założeniem wymagającym szerszej dyskusji.

Biorąc pod uwagę szeroki filozoficzny, jak również historyczny kontekst rozważań nad dziejami, historiozofią bądź też filozofią dziejów możemy nazwać taką dyscyplinę filozoficzną, która zarówno w sposób spekulatywny, jak też krytyczny poszukuje wyjaśnienia istoty procesu dziejowego w jego dynamice, ale i w ujęciu statycznym. Refleksja ta bierze pod uwagę szereg uwarunkowań owego procesu z uwzględnieniem jego sensu, praw nim rządzących, przeznaczenia, prawidłowości, celu, a także determinant. Przedmiotem badań są same dzieje, sposób ich postrzegania przez ludzi, a także różne sposoby jego interpretacji. Do najważniejszych pytań, które stawia historiozofia, można zaliczyć następujące:

- Czy dzieje mogą być przedmiotem doświadczenia?
- Czy można zauważyć jakiś konkretny schemat zmiany dziejowej?
- Czy istnieje sens dziejów?
- Czy sens dziejów istnieje w nich samych, czy poza nimi?
- Jakie są determinanty procesu dziejowego?
- Czy przemiany dziejowe można wartościować?
- Czy zmiana dziejowa związana jest ze wzrostem wartości pożądanych, czy z ich ubytkiem?

Jak wspomnieliśmy wcześniej, kluczowe dla filozofii dziejów jest pojęcie sensu dziejów. Jak pisze Zbigniew Kuderowicz, „dyskusja nad sensem dziejów ważna jest z co najmniej dwu powodów teoretycznych: 1) służy określeniu kierunków dziejów względnie zaprzeczeniu ich ogólnej tendencji i 2) decyduje o ocenie wydarzeń i epok. Z dążeń do spełnienia tych obu postulatów powstają koncepcje sensu dziejów, czyli pojęcia lub zasady, w świetle których proces dziejowy ma stać się zrozumiałym i możliwym do oceny. Filozofia dziejów, nawet gdy przeoczy ogólnemu sensowi historii, usiłuje wytłumaczyć przebieg dziejów, a zarazem ocenić ich składniki. Intencja rozjaśniania dziejów przez nadanie lub odmówienie im ogólnego sensu wyznacza kierunek zainteresowań historiozoficznych”¹⁹.

Kiedy zatem stawiamy historiozoficzne pytanie o sensowność procesu dziejowego, będziemy mieli na myśli przede wszystkim kierunek dziejów, ich wartość, a także podmiot, który ów sens odczytuje bądź tworzy. W najogólniejszym ujęciu historiozofia to ontologia dziejów (*res gestae*), ale również epistemologia dziejów (*rerum gestarum*) i ich aksjologia. W pierwszym przypadku historiozofia (filozofia dziejów) pyta o naturę rzeczywistości dziejowej i społecznej, a w ujęciu dynamicznym – o naturę zmienności rozwoju i czasu, które wpływają na rozumienie ogólnych tendencji rozwojowych ludzkich dziejów. Pytania te są również pewną płaszczyzną dla formułowania filozoficznych pytań o naturę ludzkiego istnienia, która w kontekście historiozoficznym odgrywa niebagatelną rolę. Czym jest człowieczeństwo, czym jest i jaka jest ludzka natura oraz – w końcu – jakie jest miejsce człowieka w świecie przyrodniczym i społecznym? Pytania te

¹⁹ Z. Kuderowicz, op. cit., s. 5.

pozwalają dokładniej ocenić naturę procesu dziejowego. „Ich ważność dla filozofii dziejów jest oczywista; wszak tłumaczą działalność ludzką, motywy nią rządzące i granice jej skuteczności, a bez tego interpretacja procesu dziejowego nie byłaby możliwa”²⁰. Należy również dodać, że związki filozofii dziejów z ontologią zawsze były dość ścisłe, ale też symetryczne. Ontologia, formułując ogólne przesłanki, często inspirowała rozwiązania historiozoficzne, tak jak historiozofia, interpretując sam proces dziejowy, wpływała na ontologiczne koncepcje natury człowieka czy problematykę zmienności i rozwoju.

Pojmowanie historiozofii w drugim znaczeniu, jako epistemologii dziejów, wskazuje na silne związki z tą klasyczną dyscypliną filozoficzną. Czym jest historyczne wyjaśnianie, czym jest obiektywizm i wartościowanie w poznaniu historycznym, co w poznaniu historycznym jest dostępne podmiotowi, czy próba powiązania kryteriów prawdy z kryteriami wartości wiąże filozofię dziejów z teorią poznania, a w szczególności z filozofią nauki? Przemiany w interpretowaniu procesu dziejowego podlegały bezpośrednio sporom teoriopoznawczym, jakie ujawniały się w historycznym rozwoju filozofii. Z jednej strony model wyjaśniania dedukcyjno-nomologicznego Carla Hempela, oparty na założeniu, że jakiegokolwiek wyjaśnianie zdarzeń jest możliwe wyłącznie wtedy, kiedy ukazuje, jak przejawiają się przez nie uniwersalne prawa i prawidłowości, z drugiej – collingwoodowski model wyjaśniania racjonalnego, który każe uwzględniać perspektywę hermeneutyczną dla pełniejszego rozumienia historii i procesów w niej zachodzących, dostarczały inspiracji teoretycznych samej historiozofii (np. teoria kumulatywistyczna czy pozytywistyczne koncepcje dziejów), a jednocześnie pozwoliły ukształtować metodologię historyczną jako odrębną dyscyplinę naukową. Nawet obecnie mamy do czynienia ze zmianami, które oddziałują zarówno na filozofię, jak i filozofię historii. Wiąże się je z filozofią postmodernistyczną, która kwestionuje tradycyjne ujęcia problematyki epistemologicznej. Jak pisze Topolski, „zaczęło się opuszczanie solidnej budowli filozoficznej mającej precyzyjne oparcie w klasycznym rozumieniu prawdy i lustrzanej (*mirror*) koncepcji języka rozumianego jako adekwatne narzędzie pozwalające mówić o rzeczywistości wprost. Konstruowanie na zasadzie zakwestionowania czegoś i sceptycyzmu, w zamian za dotychczasowe fundamenty, wysunęło idee tolerancji, pluralizmu i wolności na czoło przed ideę prawdy”²¹.

Wzajemne inspiracje filozofii dziejów i epistemologii czy epistemologii historycznej wskazują na stałą tendencję do sublimowania pytań stawianych przez teoretyków tych trzech dyscyplin, odnoszących się do historycznego wyjaśniania, obiektywizmu i wartościowania czy narracji i interpretacji. Tam, gdzie poznanie

²⁰ Ibidem, s. 19.

²¹ J. Topolski, *Wprowadzenie*, (w:) E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem...*, s. 3.

stanowi najistotniejszy składnik światopoglądu filozoficznego, problematyka interpretacji wiedzy, hierarchii rodzajów poznania, kryteriów prawdy i dostępności poznania wywiera istotny wpływ na historiozofię. „Nie powinno zatem zaskakiwać, że napięcia powstające na skutek ścierania się różnych tradycji myślowych od czasu do czasu znajdują wyraz w dyskusjach, które dotyczą problemów powstających na gruncie krytycznej filozofii historii”²².

Związki filozofii dziejów z ontologią i epistemologią, czyli z najbardziej klasycznymi dyscyplinami filozoficznymi, wydają się naprawdę małe, jeżeli spojrzymy na jej „uwikłanie” w sferę wartości. Perspektywa aksjologiczna stanowi najważniejszy punkt odniesienia dla historiozofii zarówno wtedy, kiedy spojrzymy na problem podmiotu dziejów, ich przedmiotu, jak i samego badacza, który konstruując wizję dziejów wartościuje ich przebieg, mechanizmy, prawidłowości i cele. Już samo pojęcie sensu dziejów zawiera w sobie element wartości filozoficznej. Zatem problem wartości występuje tak w samym kontekście wydarzeń historycznych, jak również na etapie odniesienia do poszczególnych składników procesu dziejowego i przy konstruowaniu konkretnych koncepcji dziejowych. Już samo pojęcie czasu historycznego wypełnionego wydarzeniami przeszłości ukazuje silny związek z aksjologią. Jak pisze Zdzisław Czarnecki, „zachodziły w nim bowiem procesy, ujawniały się indywidualne i zbiorowe działania, które z jednej strony same były obiektywizacjami jakichś wartości, z drugiej zaś, właśnie z tego powodu, pozostają zawsze, choć w zróżnicowanym stopniu, w jakiejś relacji do preferencji aksjologicznych samego historyka”²³. Tak więc, z jednej strony, sama natura dziejów może być poddana wartościowaniu uzależnionemu od przyjęcia określonego światopoglądu filozoficznego (np. materialistyczna bądź idealistyczna wizja świata), z drugiej, należy brać pod uwagę system wartości samego badacza, który to system sam w sobie jest pewnym fragmentem rzeczywistości i ma ogromny wpływ na przyszłe rozwiązania teoretyczne. „Łatwo dostrzec – pisze Topolski – że za każdą oceną właściwą, wyrażoną w sposób bardziej wyraźny lub bardziej ukryty, kryje się określony pogląd danego badacza na proces dziejowy, czyli daje znać o sobie wiedza pozaźródłowa w swej funkcji systemu wartości”²⁴. Jak widać, problem wartości jest integralnie związany z problematyką dziejową. Z jednej strony jest on zdeterminowany przez bliskość wydarzeń w określonym doświadczeniu historycznym podmiotu poznania, z drugiej, związany z zakresem uogólnień teoretycznych dotyczących mechanizmów dziejowych zarówno w sferze materialnej, jak też duchowej, a więc bezpośrednio dotyczącej wartościowania.

²² *Encyklopedia filozofii*, pod red. T. Hondericha, t. 1, Poznań 1998, s. 339.

²³ Z. J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 25.

²⁴ J. Topolski, *Metodologia...*, s. 539.

Wspomnieliśmy wyżej, że nie każdą refleksję nad historią można uznać za filozoficzną. W myśleniu historiozoficznym najistotniejsze jest poszukiwanie istoty procesu dziejowego, a więc poszukiwanie jego sensu. Nawet bardzo ogólny przegląd stanowisk filozofii dziejów pozwala zauważyć, że ta naczelna wartość filozoficznej refleksji nad dziejami zależna była od systemu aksjologicznego dominującego w określonym okresie historycznym. Konstruowanie wizji optymistycznych, dominujących chociażby w koncepcjach oświeceniowych, czy skrajnie pesymistycznych, np. w okresach wielkich kryzysów społecznych i historycznych, staje się manifestacją aprobowanych społecznie wartości. Pojęcia „postęp” i „regres”, używane do określania schematów zmiany historycznej, same w sobie są elementami światopoglądu wartościującego, gdyż mówią o doskonaleniu się ludzkości bądź też jej stopniowym upadku. Można powiedzieć, że to przez odniesienie się do wartości ludzkie życie w swym wymiarze jednostkowym, jak też społecznym nabiera określonego sensu, tworzy pewną strukturę znaczeń. „Te także, determinując jego świadomość, konstytuują go jako podmiot określonych działań, czyli wyznaczają ich intencjonalność. Działania, nie tylko wyróżniających się spośród innych ze względu na właściwą im formę, czyli wartości, ale również i treści”²⁵. Proces dziejowy nabiera zatem sensu, o ile odczytywany jest przez podmiot owych dziejów jako istniejący bądź nie istniejący, bo i negowanie jego istnienia też jest wartościowaniem. Dla historiozofa pytaniem zasadniczym w tym kontekście staje się pytanie o to, czy zmianę historyczną można obiektywnie wartościować i czy kierunek ten związany jest ze wzrostem, czy pomniejszaniem wartości pożądaných. Należy również dodać, że stosunek między filozofią dziejów a odniesieniem do wartości jest symetryczny. „Zakładany system wartości – jak zauważa Kuderowicz – wyznaczał sposób hierarchizacji wydarzeń dziejowych i rozumienie ich tendencji rozwojowych. Natomiast postawa wobec współczesności, ocena czasów aktualnych i minionych decydowały wielokrotnie o tym, jakich wartości broniono i jaki system aksjologiczny budowano”²⁶. Ma to również swoje odniesienie praktyczne, bo poszukiwanie kryterium prawdziwości ocen dziejowych zaspokajać winno potrzeby intelektualne i moralne ludzi stawiających pytania o sens ludzkich dziejów. Jako że stanowi ramy odniesienia, pozwala konstruować tę część światopoglądu, która ma wymiar konkretny, staje się punktem orientacyjnym w procesie, który możemy nazwać tradycją rodzaju ludzkiego, a konstruowany jest dzięki przeszłości, teraźniejszości i określaniu horyzontów przyszłości. Aktualne odniesienia sensu spięte są niejako klamrą przeszłych wydarzeń i antycypacji przyszłości. „Biorąc pod uwagę

²⁵ A. Zachariasz, *Idea postępu i jej kryzys we współczesnej kulturze europejskiej*, (w:) *W kregu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, pod red. Z. Czarnieckiego, Lublin 1992, s. 69.

²⁶ Z. Kuderowicz, op. cit., s. 20.

kontekst dziejowy, odpowiadając sobie na pytanie, czym jest świat i społeczeństwo, czym jest człowiek – odpowiadamy także na pytanie, co jest naczelnymi wartościami nadającymi im sens²⁷.

W niniejszym opracowaniu często zamiennie używaliśmy dwóch terminów – „historiozofia” i „filozofia dziejów”. Rzeczywiście, w literaturze poświęconej filozoficznemu aspektom dziejów często pojęć tych używa się zamiennie. Moglibyśmy przyjąć te dystynkcje, gdyby nie określały one jednak pewnej specyfiki tej refleksji filozoficznej. Oba te pojęcia, mimo pewnych podobieństw (dotyczą filozoficznych ujęć procesu dziejowego), wskazują na pewne tradycje problematyki filozofii historii. Mówi się, że pierwszym historiozofem był św. Augustyn. To on zwalczył cykliczną koncepcję czasu, a wprowadzając czas linearny, umożliwił refleksję dziejową. Mimo że nie traktował problematyki dziejowej jako dyscypliny samodzielnej, sformułował jej zakres zainteresowania. Wprowadzenie czasu linearnego dało możliwość rozpatrywania dziejów jako procesu rozwojowego, w którym zjawiska pojawiają się w sposób niepowtarzalny i nowy. Jednakże to nie św. Augustyn użył pojęcia „historiozofia”. Jego twórcą był August Cieszkowski, który w *Prolegomenie do historiozofii* wskazał na specyficzny wymiar historiozofii i to – jak się okazuje – inny niż w ujęciu filozofii dziejów. Używanie zamiennie terminów „historiozofia” i „filozofia dziejów” nie jest poważnym błędem. Jeżeli jednak wskazujemy na pewne tradycje i specyfikę ujęcia problematyki, wyodrebnienie różnic staje się niezbędne. August Cieszkowski, wprowadzając termin „historiozofia”, nadał mu bardzo określony charakter – miała to być absolutna wiedza historii, a jej pole zainteresowań nie miało ograniczać się wyłącznie do zdarzeń przeszłych, ale wybiegać w przyszłość, przewidywać przyszłe zdarzenia. Sam Cieszkowski, umieszczając historię pomiędzy „przeczuwaniem” a „spełnieniem”, gdzie fakty zmieniają się w czyny, pisał, że to właśnie oznacza punkt zwrotny dla filozofii dziejów i nowego jej ujęcia. „Ten punkt zwrotny staje się następnie teorią, absolutną wiedzą historii, czyli, obiektywnie rzecz wyrażając, »mądrością dziejów powszechnych«. Następnie zaś, przez stworzenie pojęcia organizmu historycznego, zdobyliśmy prawo do tej nazwy, skoro widać jasno, że dotychczasowe filozofie dziejów były tylko systemami tymczasowymi i wywodami z pomysłowych twierdzeń filozoficznych, ale bynajmniej nie ściśle spekulatywnym rozwinięciem dziejów w ich organicznej idealności, jak to Hegel z filozofią jako taką zrobił²⁸. W tym kontekście miała być ona wiedzą, która przenika plany Opatrzności wobec człowieka i świata, umieszczając historie jako samodzielną siłę sprawczą.

²⁷ J. Szczepeński, *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje*, (w:) *Zagadnienia historiozoficzne*, pod red. J. Litwina, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 19.

²⁸ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 1972, s. 31.

Inaczej rzecz ma się z filozofią dziejów, która traktowana była jako fragment filozofii zajmujący się siłami, przebiegiem i sensem historii. Jako samodzielna dyscyplina pojawiła się stosunkowo późno, bo na przełomie XVII i XVIII wieku, mimo że wiele elementów filozoficznej refleksji nad dziejami można znaleźć znacznie wcześniej, bo już w filozofii starożytnej. „Nazwę »filozofia dziejów« wprowadził w połowie XVIII wieku znany filozof francuskiego Oświecenia Voltaire. Laicyzacji tej problematyki towarzyszyło ustanowienie filozofii dziejów jako specjalnego działu filozofii, w którym świadomie rozważa się pytanie o sens dziejów i poszukuje jego rozwiązania w analizie wydarzeń społecznych i kulturalnych, ich przebiegu oraz powiązań”²⁹. Tak więc filozofia dziejów, urastając do rangi samodzielnej dyscypliny filozoficznej, stawała się osnową dla rozwoju innych dyscyplin naukowych, takich jak psychologia, socjologia, historia, a także metodologie nauk, w tym metodologia historii. Jak można zauważyć, starała się ona uwolnić od tłumaczenia dziejów w kategoriach religijnych (co nie znaczy, że wątki eschatologiczne w niej nie występowały). Jednakże proces jej rozwoju jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej skorelowany był z rozwojem nauk.

W tym kontekście można zaryzykować twierdzenie, że mimo tego samego przedmiotu zainteresowań, historiozofię i filozofię dziejów różni sposób jego ujęcia. Dla historiozofii charakterystyczna jest absolutyzacja dziejów, które często podlegają jakiejś providencji ujmowanej bądź to w kategoriach religijnych (św. Augustyn), bądź w kategoriach świeckich (Cieszkowski, Hegel). Filozofia dziejów natomiast stara się proces dziejowy tłumaczyć, odwołując się do czynników kulturowych i społecznych, eliminując ów historiozoficzny absolutyzm dziejów. Określa to jednocześnie dwie tradycje filozoficznej refleksji dziejowej. „Ogólnie rzecz biorąc, niemal wszystkie koncepcje wyjaśniające dzieje zawierają się między dwoma skrajnymi stanowiskami, które najlepiej chyba oddają, używane już poprzednio, terminy: »fatalizm« i »woluntaryzm«; zawierają się zatem między biegunami swego rodzaju *continuum* rozwijającego się od stanowiska widzącego podstawowe siły sprawcze dziejów poza człowiekiem i jego działaniem do stanowiska, które ową siłę sprawczą widzi w swobodnym działaniu obdarzonych szczególnymi siłami jednostek”³⁰. Obie tendencje tworzące dwie określone tradycje filozoficznej refleksji nad dziejami determinują na pewnych poziomach analizy użycie dwu odmiennych pojęć – „historiozofia” i „filozofia dziejów”. W konkretnych rozwiązaniach poszukiwanie sensu dziejów i mechanizmów zmiany, a także aksjologiczne do nich nastawienie będzie skutkowało bogactwem stanowisk, szkół i kierunków filozofii dziejów i historiozofii. To podstawowe rozróżnienie pozwala na wskazanie stanowisk pesymizmu i optymizmu historycznego, kierunków zakładających heteronomiczny i autonomiczny sens dziejów, pro-

²⁹ Z. Kuderowicz, op. cit., s. 6.

³⁰ J. Topolski, *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Poznań 2004, s. 27.

widencjalistycznych i antyprovidencjalistycznych, a także szereg kierunków wskazujących na konkretne determinanty procesu dziejowego, takie jak naturalizm, kulturocentryzm, socjocentryzm czy aksjocentryzm. Szczegółowe ich omówienie wykraczałoby poza ramy niniejszego opracowania, dlatego pozwalam sobie jedynie je zasygnalizować.

Problematyka dziejowa od samego początku powstania filozofii zajmowała w niej wiele miejsca, inspirując i czerpiąc inspiracje, opisując ogólne tendencje rozwojowe, wykorzystując doświadczenia z przeszłości i kreśląc wizje przyszłości. Określała sens ludzkich dziejów, utożsamiając go ze stanami przeszłymi (Rousseau, Spengler), ale także z przyszłymi (Toffler, F. Bacon). Nie oznacza to jednak, że współcześnie rola filozoficznej refleksji nad dziejami została umniejszona przez szybki rozwój wiedzy naukowej. Wręcz przeciwnie. Nauki społeczne, takie jak socjologia, psychologia czy ekonomia, ograniczające się często do metod empirycznych i ilościowych, zwracają się coraz częściej do filozofii dziejów z jej uogólnieniami i syntezami. Stanowi ona również punkt odniesienia do wyjaśniania procesów społecznych tak w wymiarze psychologicznym, jak i społecznym, których nie sposób ująć metodami znanymi z nauk społecznych. Na każdym etapie rozwoju wiedzy da się zauważyć zwrot ku myśleniu filozoficznemu, a przyczyny tego – jak pisze Jan Szczepański – są „bardzo podobne do tych, które powodowały zainteresowanie książkami Troeltscha, Spenglera, Arnolda Toynbee i innych, mianowicie brakiem odpowiedzi naukowych na pytania »nieuniknione« i domagające się odpowiedzi natychmiastowych»³¹. To przecież filozofia tworzy podstawy ontologiczne i epistemologiczne do zrozumienia procesów zachodzących w świecie, nadaje im sens i określa ramy odniesień i uzasadnień. Wiele rozwiązań historiozoficznych inspirowało teoretyków z takich dziedzin, jak socjologia, psychologia, historia, ekonomia, a także przedstawiciele nauk przyrodniczych. Mimo że filozofia dziejów (historiozofia) nie należy do klasycznych działów filozofii, ma swoje miejsce w dyscyplinach filozoficznych, inspirując je i sama będąc inspiracją dla filozofii, jak też innych nauk. Bo przecież filozofię historii można określić, „posługując się określeniem otwierającym, nie zamykającym: że polem jej badań może być i powinna najpełniejsza i najbardziej różnorodna dynamika tego, co nazwać by można »ludzką kondycją« albo »ludzką egzystencją«, albo »losem ludzkim« – zarówno z perspektywy makro-, jak i mikrologicznej oraz onto- i epistemologicznej»³².

³¹ J. Szczepański, op. cit., s. 13.

³² J. Litwin, *Przedmowa, (w:) Zagadnienia historiozoficzne...*, s. 7.

Adam Grzeliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolas Copernicus University
in Toruń

LUDZKA NATURA I SPOŁECZNOŚĆ LUDZKA. DAWID HUME O POCZĄTKACH PAŃSTWA

Human Nature and Human Society. David Hume on the Origins of the State

Słowa kluczowe: Hume, filozofia polityki, państwo, prawo natury, natura ludzka, Hobbes, Locke.

Key words: Hume, philosophy of politics, natural law, human nature, Hobbes, Locke.

S t r e s z c z e n i e

Artykuł rekonstruuje najważniejsze elementy filozofii polityki Dawida Hume'a dotyczące możliwość ukonstytuowania się państwa. Zdaniem szkockiego filozofa warunkiem wyjścia ze stanu natury jest określenie praw własności, które w dalszej konsekwencji prowadzi do stworzenia prawa pozytywnego oraz wskazania reguł sprawowania władzy. Hume wskazuje na psychologiczne przesłanki powstania państwa, odnajdując je w naturalnej dla wszystkich ludzi motywacji egoistycznej i ograniczonej życzliwości. Wizja powstania państwa, wynikająca ze sposobu, w jaki Hume rozumiał udział rozumu i namiętności w ludzkim doświadczeniu, stanowi jednocześnie kontynuację krytycznego namysłu nad filozofią praktyczną wywodzącą się w brytyjskiej filozofii od Locke'a i Hobbesa.

A b s t r a c t

The article reconstructs the main elements of David Hume's philosophy of politics regarding establishing the body politic. According to the Scottish philosopher the principal condition of abandoning the natural state of people is determining the laws of property. In consequence it leads to creating the positive laws and the rules of politic power. Hume points out the psychological circumstances of setting up body politic such as natural egoistic motivation and limited benevolence. The vision presented by Hume has its origins in his view on the relation between reason (with its instrumental role) and passions (motivating human behaviour) in human nature. In spite of his criticism toward political philosophy of Hobbes and of Locke, Hume's philosophy is a natural continuation of the critical strain found in his predecessors.

Postulowany przez Hume'a na samym początku pisarskiego dorobku całościowy opis ludzkiej natury, obejmujący jej najróżniejsze aspekty, rozpisany jest na kilka dzieł, a nawet należałoby przyjąć, że cały dorobek szkockiego filozofa

podporządkowany został temu przedsięwzięciu. Nauka o ludzkiej naturze, wzorowana na eksperymentalnej filozofii Newtona, wolna od wszelkiej oderwanej od życia spekulacji i respektująca zasady zdrowego rozsądku obejmuje także twórczość eseistyczną filozofa. Wymóg zgodności tworzonej nauki z codziennym doświadczeniem, a także studia nad historią Wielkiej Brytanii ukazały Hume'owi wątpliwości wobec wcześniejszych teorii powstania społeczeństwa. Wysuwane przez Hume'a wątpliwości dotyczyły zarówno wizji przedstawionej przez Hobbesa, w której organizm państwowy powstaje jako efekt ścierania się partykularnych interesów i dążenia ludzi do panowania nad innymi, w którym legitymizacja władzy jest jej siłą i skutecznością, jak i Locke'owskiej teorii kontraktualizmu, głoszącej konieczność dobrowolnej umowy pomiędzy członkami społeczeństwa. Obu teoriom Hume zarzuca spekulatywny charakter i niegodzenie się z faktami historycznymi.

„Cokolwiek faktycznie się zdarza – pisze Hume, nawiązując do wcześniejszych teorii – uwzględnione jest w ogólnym zamiarze Opatrzności; z tej racji nawet największy i najbardziej prawowity książę nie może rościć pretensji do jakiejś szczególnej świętości i nienaruszalności swej władzy; pretensji większej niż podrzędny sędzia czy nawet uzurpator albo rozbójnik czy pirat. Ten sam boski nadzorca, który kierując się mądrymi racjami, obdarzył władzą Tytusa czy Trajana – bez wątpienia z racji równie mądrych nadał ją Borgii czy Angrii. Te same przyczyny, które dały początek władzy suwerena w każdym państwie, podobnie ustanowiły w nim każde pomniejsze prawo i każdą ograniczoną władzę. A zatem policjant w stopniu nie mniejszym niż król urzęduje z boskiego nadania i posiada niewzruszone prawa”¹.

Dla szkockiego sceptyka zaufanie pokładane w czuwającej nad ludzkim światem Opatrzności może być co najwyżej pobożnym życzeniem, jednak nie może gwarantować zaistnienia, a tym bardziej trwałości obecnego w nim ładu. Ufność taką odnajdziemy zdaniem Hume'a nie tylko we wcześniejszych teoriach, których twórcy głosili konieczność odwołania się do religii jako gwaranta norm moralnych, ale nawet wśród teorii, które jawnie z tą tradycją zrywały. Przykładem może być z jednej strony opis funkcjonowania społeczności przedstawiony przez Mandeville'a w *Bajce o pszczołach*, jak i Hobbesowski *Lewiatan*. Wedle Mandeville'a dobro społeczne powstaje jako wynik egoistycznego postępowania ludzi, z kolei przedstawiony przez Hobbesa sposób funkcjonowania władzy opiera się na przekonaniu, że żywione przez poszczególnych ludzi pragnienia górowania nad innymi mogą doprowadzić do społecznego ładu, wzajemnie się równoważąc. Zarówno zatem odwołania do Boskiego nakazu jako ostatecznego regulatora ludzkich powinności, jak i przeświadczenie, że istnieje jakiś me-

¹ D. Hume, *O umowie założycielskiej*, przeł. M. Filipczuk, „Principia” 2002, t. XXXII-XXXIII, s. 33.

chanizm w nieznanym bliżej sposób harmonizujący ludzkie namiętności, są zdaniem Hume'a niewystarczające.

W jaki sposób należałoby zatem wyjaśnić powstanie ludzkiej społeczności? Przejścia od stanu naturalnego do społecznego nie można uzasadniać racjami rozumowymi, bowiem zdaniem szkockiego filozofa chociaż rozum może określać warunki prowadzące do zaistnienia pewnego stanu rzeczy, to jednak nie ma wpływu na motywacje działań – czynnikiem motywującym ludzką działania są uczucia, sam rozum zaś, jak czytamy w *Traktacie o naturze ludzkiej*: „jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”². Dlatego też odwołanie do domniemanej umowy, jaka miałyby być warunkiem powstania społeczności, które czyni w *Drugim traktacie o rządzie* Locke³, ukazuje zdaniem Hume'a stan modelowy i przedstawia racjonalny warunek doskonałego społeczeństwa, ale nie odpowiada na pytanie o to, jak w rzeczywistości społeczeństwo takie mogłoby powstać.

Pierwotnych motywów tworzenia społeczności Hume upatruje w naturalnej sympatii (*natural affection*), pożądaniu płciowym oraz egoizmie. Naturalna sympatia – termin zapożyczony za pośrednictwem F. Hutchesona z filozofii Shaftesbury'ego – u poprzedników Hume'a oznacza motywację postępowania, którego celem jest dobro innej osoby bądź całej społeczności⁴. Dlatego można je przeciwstawić motywowi egoistycznemu, który jest podstawą czynów prowadzących do dobra osoby je podejmującej. Sposób, w jaki Hume traktuje oba rodzaje motywacji, unieważnia jednak prowadzone wcześniej dyskusje nad ludzką naturą, przeciwstawiające pojęcie dobra zasadzającego się na naturalnej sympatii pojęciu zła wywodzącego się z motywacji prywatnych. Jednocześnie podważone zostają dotychczasowe jednostronne sposoby opisu ludzkiej natury, które przedstawiały człowieka jako istotę z gruntu dobrą (Hobbesa i Mandeville'a) albo dobrą (czynili tak Shaftesbury i Hutcheson). Oba motywy postępowania są zdaniem Hume'a rudymenarnymi wyznaczeniami ludzkiej natury, oba prowadzą do powstania społeczności, lecz żadnego nie można utożsamić z dobrem bądź złem⁵.

W przeciwieństwie do egoizmu motywującego czyny mające na względzie własne dobro osoby, naturalną sympatię Hume określa mianem „ograniczonej życzliwości”. Dlaczego? Spór o charakter człowieka, jaki na początku XVIII wieku toczyli filozofowie, upatrując w nim istotę z gruntu egoistyczną albo całkowicie

² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, s. 188.

³ J. Locke, *Traktat drugi*, (w:) *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 170.

⁴ Por. S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, Ohio 1967, s. 57.

⁵ Hume pisze zatem, że „czy uczucie egoistyczne uznamy za występne, czy za cnotliwe, to nie ma wpływu na tę sprawę, skoro tylko ono samo może się powściągać. Tak więc, jeśli ono jest cnotą, człowiek staje się uspołeczniony przez tę cnotę; jeśli zaś jest czymś występny, to ten występek ludzki ma ten sam skutek.” (*Traktat...*, t. II, s. 289.)

altruistyczną, musi pozostać zdaniem Hume'a nierozstrzygnięty. W pierwszym przypadku zakładano, że pomimo faktu, że poszczególni ludzie kierują się jedynie motywami prywatnymi, wzajemna konkurencja pomiędzy nimi przysłuży się do społecznego dobra. W przeciwstawnej do niej wizji ludzkiej natury, której modelowy przykład stworzył w Anglii wspomniany Shaftesbury, naturalnym dla wszystkich motywem postępowania jest kierowanie się dobrem ogólnym, wszystkie zaś od niego odchylenia należy traktować jako stan przejściowy.

Hume łączy oba wątki, zauważa jednak, że siła motywacji do działania, którego cel jest nieegoistyczny, zależy od stopnia ścisłości relacji pomiędzy jednostką a jej otoczeniem. Naturalną sympatię pomiędzy ludźmi wyznaczają zdaniem Hume'a trzy podstawowe rodzaje więzów: a) opartych na relacjach pokrewieństwa, b) odnoszących się do wspólnego terytorium, c) zasadzających się na więzach przyjaźni. Relacje te, odwołujące się do zasad kojarzenia wyobraźni (związku przyczynowo-skutkowego, styczności w czasie i przestrzeni, podobieństwa), sprawiają, że chociaż trudno byłoby sobie wyobrazić, aby postępowanie człowieka było całkowicie egoistyczne, mające na uwadze jedynie własny interes jednostki, to stosunek do innych ludzi w dużej mierze pozostaje stronniczy.

Sposób oceny czyjeś postępowania należy zdaniem Hume'a przedstawić w sposób następujący.

Punktem wyjścia wszelkiej oceny moralnej jest konstatacja, że dobro i zło dotyczy człowieka bezpośrednio. Jedynym miernikiem dobra jest stopień doświadczanej przyjemności bądź przykrości. Rozpatrując swoje związki z innymi ludźmi, zauważamy jednakże, że często źródłem przyjemności jest uznanie ze strony innych, że celem postępowania może być także dobro bliskich osób. Należałoby uznać, że jakkolwiek pomiędzy interesem jakiejś osoby a dobrem pewnej ograniczonej liczby bliskich jej ludzi dochodzi nieraz do konfliktów, to jednak w wielu sytuacjach dopiero w relacjach z innymi może ona zrealizować swe dobro.

„To zjawisko podwójnego oddźwięku uczuciowego i związana z tym tendencja do wywoływania sympatii może przyczynić się do tego, iż powstanie przychylność, jaką z natury rzeczy żywimy dla naszych bliskich i znajomych. Przez nawyk i pokrewieństwo wczuwamy się głęboko w uczucia innych ludzi. Wyobrażenia stawia nam przed oczy losy, jakie spotykają, jak sobie przedstawiamy, tych ludzi bliskich; i myśl o tych losach działa na nas, jak gdyby to były nasze własne”⁶.

W ten sposób powstaje cała sfera obyczajów, która nie musi jeszcze przyjmować formy skodyfikowanej, właściwej prawodawstwu. Obejmuje ona np. „powszechny zwyczaj, że kobiety noszą raczej nazwisko swych mężów, niż że mężowie noszą nazwisko swych żon; podobnie na tej samej zasadzie opiera się to, że dajemy pierwszeństwo tym, których honorujemy i szanujemy”⁷.

⁶ Ibidem, t. II, s. 156.

⁷ Ibidem, s. 96.

Zwyczaj nadaje kształt regułom postępowania w społeczności. W przeciwieństwie do ocen wydawanych z prywatnego punktu widzenia, reguły te są ustalone obyczajem, pozwalając nie tylko na przewidywanie ludzkich zachowań, ale także umożliwiając współdziałanie pomiędzy ludźmi. Ocena czyjegoś zachowania jest zobiektywizowane obyczajem regulującym zachowanie członków społeczności, którzy pełnią w niej różnorakie role. Innego zachowania oczekuje się po ojcu, innego po sąsiedzie, jeszcze innego po nauczycielu. W tym przypadku możemy ocenić czyjeś zachowanie, zaś widok dobrze wypełnianej przez kogoś roli budzi przyjemne uczucia. „Hume’owskim cnotliwym człowiekiem – pisze w swej monografii J. B. Stewart – jest zatem ten, kto dobrze wpisuje się w społeczność i jest użyteczny zarówno w stosunku do siebie, jak i innych. Co więcej, [...] jest prawdopodobne, że każdy człowiek będzie doznawał odczucia obowiązku by być towarzyski i użyteczny zgodnie z różnymi moralnymi rolami, które pełni”⁸.

Czy jednak na zasadzie podobnej jak w przypadku chociażby związków rodzinnych można zharmonizować motywy kierujące działaniami całych grup tworzących społeczeństwo? Hume jest przekonany, że tak, ale tylko pod warunkiem, że spełnione zostanie kryterium bezstronności sądu moralnego. Konstatacja ta prowadzi Hume’a do przedstawienia projektu bezstronnego obserwatora: sąd wartościujący czyjeś postępowanie oparty jest na emocjonalnej dyspozycji człowieka zwanej przez Hume’a zmysłem moralnym, zaś rolą rozumu w ocenie moralnej jest zapewnienie warunków bezstronnej oceny czynów. „Tylko wówczas, gdy rozważamy jakiś charakter w sposób ogólny – pisze Hume – nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego, jest on przyczyną takiego wzruszenia czy uczucia, które go czyni dobrym czy złym moralnie”⁹. Konieczność takiej oceny czynów nie dotyczy jednak sfery obyczaju, ale prawa pozytywnego i jest konieczna dopiero w zorganizowanej ludzkiej społeczności.

Przejście od obowiązków moralnych na płaszczyznę polityki dotyczy tej sfery ludzkiego życia, która nie może być regulowana jedynie poprzez naturalną skłonność do oddźwięku uczuciowego. W odróżnieniu od naturalnych cnót moralnych sprawiedliwość wyznaczająca reguły własności oraz zakres sprawowania władzy państwowej Hume określa mianem cnoty „sztucznej”: „Jakkolwiek reguły sprawiedliwości są *sztuczne*, to nie są one *dowolne*. I nie jest rzeczą niewłaściwą nazywać je prawami natury, jeżeli przez słowo „naturalny” rozumiemy to, co jest wspólne dla całego rodzaju, lub nawet, jeżeli ograniczymy jego znaczenie do tego, co jest nierozłącznie związane z danym gatunkiem”¹⁰.

⁸ J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York - London 1963, s. 105.

⁹ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 263.

¹⁰ Ibidem, s. 278.

Sztuczny charakter obu porządków polega na tym, że w odróżnieniu od charakterystyki moralnej człowieka, zarówno prawa własności, jak i stosunki władzy w obrębie państwa mogą różnić się w zależności od odmiennych warunków, chociaż wyrastają z tych samych zasad natury ludzkiej. Nie oznacza to jednak ich dowolności, ale rozwój i zmienność w dziejach.

Zdaniem Hume'a pierwotne społeczności oparte były na więzi rodzinnej, bowiem tylko pokrewieństwo (najpierw ze względu na pociąg płciowy, następnie na zainteresowanie wspólnym potomstwem) zapewnić mogło spójność społeczną przed wprowadzeniem prawa i konwencji określającej reguły sprawiedliwości. W odróżnieniu od zbyt odległego interesu, jakim jest sam wzgląd na dobro społeczności, mające swe podłoże w zwierzęcej naturze człowieka pociąg płciowy i instynkt macierzyński nie wymagają udziału rozumu, lecz tworzą osobną klasę uczuć „z przyrodzenia tkwiących w naszych naturach, takie jak życzliwość i złość, jak umiłowanie życia, jak czułość dla dzieci”¹¹.

Motywy prowadzącym do zawiązania społeczności nie może być kierowanie się interesem publicznym, zbyt odległym od bezpośrednich motywacji poszczególnych ludzi w początkowej fazie rozwoju społeczności. Określenie wartości dobra społecznego możliwe jest dopiero po powstaniu społeczności, zaś jedynymi dającymi się wskazać motywami prowadzącymi do jej stworzenia są egoizm i ograniczona życzliwość. Oba motywy wyznaczają dążenie do przyjemności związanej z trzema rodzajami przedmiotów: a) wewnętrznym zadowoleniem umysłu, b) zewnętrznymi przymiotów ciała i c) „zadowoleniem z posiadania pewnych rzeczy, które zdobyliśmy naszą pilnością i powodzeniem”¹².

Dlatego zdaniem Hume'a powstanie społeczności regulowanej sztucznie, konwencjonalnymi zasadami sprawiedliwości wiąże się nie z pragnieniem jednoznacznej i obiektywnej oceny moralnej, ale z koniecznością dystrybucji trzeciego rodzaju dóbr w sytuacji, gdy nie ma ich wystarczająco dużo, aby zaspokoić potrzeby pierwotnej społeczności opartej na więzach krwi. Wraz z powiększaniem się ludzkiej społeczności naturalne więzi pomiędzy ich członkami przestają być czytelne, zaś ograniczona życzliwość powstała na mocy oddźwięku uczuciowego przestaje równoważyć motyw egoistyczny. Co więcej, zasady sprawowania władzy oraz wymóg w pełni obiektywnej oceny moralnej są zdaniem Hume'a wtórne wobec praw własności. „Nie można wątpić, że konwencja, której mocą zostaje określona własność i zapewniona stałość posiadania, jest najbardziej nieodzowna spośród wszelkich warunków, by zawiązało się ludzkie społeczeństwo; nie można też wątpić, że gdy nastąpi zgoda co do ustalenia i przestrzegania tej reguły, to niewiele albo zgoła nic nie brak do tego, by zaprowadzić doskonałą harmonię i porozumienie”¹³.

¹¹ Ibidem, s. 191.

¹² Ibidem, s. 283.

¹³ Ibidem, s. 288.

Powiększenie ludzkiej społeczności, której towarzyszy spadek ilości dóbr, prowadzi do sytuacji, w której ludzie zaczynają dostrzegać korzyści płynące ze współpracy, polegające na powiększeniu siły, sprawności w zdobywaniu dóbr, a jednocześnie powiększaniu wspólnego bezpieczeństwa. Procesowi temu towarzyszy coraz większa konieczność wprowadzenia reguł sprawiedliwości i w konsekwencji zinstytucjonalizowania życia społecznego. Powstanie rozwiniętego społeczeństwa możliwe jest tylko na podstawie troski o własny interes. Dlatego pierwszą i podstawową regułą sprawiedliwości jest zasada stałości posiadania, która początkowo opiera się, zdaniem Hume'a, na niejasnym poczuciu wspólnego interesu i chęci zagwarantowania dostępu do już posiadanych przedmiotów. Na czym polega uprawnienie do ich posiadania? Hume wymienia pięć reguł własności. Pierwszą z nich jest aktualne posiadanie przedmiotów, co jest naturalne, gdy pamiętamy, że reguła ta wyznacza początkowy stan społeczny, przed którym nie istniały reguły sprawiedliwości, a zatem nie sposób nawet uznać, czy przedmioty zostały zdobyte w sposób właściwy. Kolejne reguły własności to zawłaszczenie, zasiedzenie, akcesja i dziedziczenie. Pierwsze dwie odnoszą się do określenia własności przedmiotów, które wcześniej pozostawały dostępne dla wszystkich, bądź tych, których własności nie sposób wyznaczyć inaczej niż przez ich aktualne użytkowanie. Akcesja i dziedziczenie dotyczą z kolei przyrostu dóbr – albo mniej czy bardziej bezpośrednio wytworzonych przez kogoś, albo odziedziczonych w obrębie rodziny. Wszystkie te reguły są w bezpośredni sposób zrozumiałe, pozostając w zgodzie z ludzkimi skłonnościami.

Konwencjonalny charakter zasad sprawiedliwości pojawia się wraz z możliwością redystrybucji dóbr, które wiąże się zarówno z prawem przenoszenia posiadania za zgodą właściciela (które daje możliwość handlu) oraz – w dalszej kolejności – prawem dotrzymywania przyrzeczeń.

Rekonstruując warunki przejścia od naturalnego stanu ludzkości do stanu politycznego, Hume odwołuje się do pojęcia prawa naturalnego. Podobnie jak wcześniej Locke, pod pojęciem „prawa natury” rozumie on rozumowo zrekonstruowane, wspólne dla wszystkich ludzi zasady postępowania o charakterze normatywnym¹⁴. Jednocześnie w teorii Hume'a naturalny charakter tego prawa zyskuje jeszcze jeden sens: o ile dla autora *Dwóch traktatów o rządzie* prawo natury jest dostępne jedynie dzięki racjonalnemu namysłowi nad możliwością istnienia społeczeństwa, o tyle Hume stara się odpowiedzieć na pytanie o genezę społeczności, a stąd poszukuje jej źródeł nie w racjonalnych regułach, ale w naturalnych ludzkich skłonnościach i popędach. Hume zgodziłby się z opisem sprawiedliwego obywatelskiego państwa projektowanymi pod koniec XVII stulecia przez Locke'a. Ukazuje jednak, że powstanie takiej społeczności nie byłoby możliwe w sposób nagły, gdy ludzie porzuciliby swe skłonności i uprzedzenia i zaczęli

¹⁴ J. Locke, *Traktat drugi...*, s. 167.

postępować racjonalnie, kierując się wspólnym pożytkiem. Rozwój społeczny polega raczej na wyrabianiu nawyków, kształtowaniu postaw, na powolnym procesie cywilizacji. Stąd przedstawiona przez Hume'a ludzka społeczność jest tworem dynamicznym.

W szczególny sposób ukazuje to trzecie prawo natury (poza stałością posiadania i dobrowolnym przenoszeniem własności), jakim jest prawo dotrzymywania przyrzeczeń. W stanie natury nie istnieje żaden motyw, który przymuszałby ludzi do jego ścisłego respektowania. Przykładem jest dla Hume'a sytuacja, w której pod wpływem przemocy rezygnuje się ze spełnienia danego przyrzeczenia. Dopiero powstanie władzy wymusza dotrzymywanie przyrzeczeń.

Przywołane wcześniej klasyczne stanowiska Hobbesa i Locke'a ujmowały pojawienie się władzy albo jako wynik wyłonienia się suwerennego władcy, który w zamian za zapewnianie bezpieczeństwa obywateli sprawuje nad nimi zwierzchność, albo też władza zostaje mu powierzona na mocy umowy obywatelskiej. Władza Hobbesowskiego suwerena nie wymaga jednak legitymizacji innej niż skuteczność oparta na sile – rządzący nie zawiera z nikim żadnej umowy, lecz sprawuje władzę tak długo, jak pozwala na to zaprowadzony przez niego ład. Natomiast zgodnie z głoszoną przez Locke'a zasadą powiernictwa władza udzielona jest jedynie warunkowo i wymaga – milczącej bądź udzielonej jawnie – zgody obywateli. W przypadku niewywiązywania się rządu z umowy, tę ostatnią można rozwiązać. Stanowisko to Hume streszcza w sposób następujący: „Wszyscy ludzie, urodzili się wolni i równi; władza państwowa i zwierzchność społeczna może powstać tylko za zgodą ludzi; zgoda ludzi, gdy ustanawiają władzę, narzuca im nowe zobowiązanie, nieznanne prawom natury. Ludzie więc zobowiązani są okazywać posłuszeństwo swej władzy tylko dlatego, że to przyrzekli; i gdyby nie dali swego słowa bądź wyraźnie, bądź milcząco na to, że będą okazywali posłuszeństwo, to posłuszeństwo to nie stałoby się nigdy częścią ich moralnego obowiązku”¹⁵.

Właściwy szkockiemu filozofowi zmysł krytyczny każe mu dostrzec zalety takiego rozwiązania, lecz jednocześnie potraktować je jako rozwiązanie modelowe i uznać za idealną realizację prawa natury, nie zaś za najczęściej spotykany w dziejach stan natury, który stanowi lepsze lub gorsze jego przybliżenie. Stan taki może zostać osiągnięty co najwyżej w drodze stopniowej ewolucji politycznej. Teoria Hume'a ma charakter przede wszystkim deskryptywny, nie zaś normatywny, i dostarcza z jednej strony opisu ewolucji ustrojów politycznych, z drugiej zaś rekonstruuje odnajdowane w ludzkiej naturze psychologiczne podstawy powstania władzy politycznej i jej przemian. Pouczająca w tym względzie jest uwaga samego Hume'a: „Jakkolwiek zadaniem naszych obowiązków społecznych jest zmuszać do przestrzegania naszych obowiązków naturalnych, to przecież

¹⁵ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 353.

pierwszym (pierwszym w czasie, nie zaś co do swego dostojęstwa i mocy) motywem do utworzenia i przestrzegania jednych i drugich nie jest nic innego niż własny interes”¹⁶.

Analizując psychologiczne podstawy przejścia od stanu naturalnego, dla którego charakterystyczny byłby brak władzy państwowej i regulowanie współżycia między ludźmi egoizmem i naturalną życzliwością, do stanu państwowego, Hume usiłuje wykazać, jak możliwe jest respektowanie reguł sprawiedliwości w oparciu o własny interes. Sceptyczny wobec wizji nagłego „uspołecznienia” ludzi do tego stopnia, aby kierowali się jakimś odległym wspólnym dobrem, które gwarantowałyby również pomyślność osobistą obywateli, Hume upatruje źródeł władzy państwowej w sytuacji konfliktu pomiędzy różnymi społecznościami. Każda taka społeczność, pozostawiona samej sobie, mogłaby długo obywać się bez władzy, dopiero sytuacja konfliktu rodzi konieczność powołania władzy zwierzchniej. To właśnie w stanie wojny posłuch, jakim obdarza się przywódcę, jest w najściślejszy sposób zgodny z prywatnym interesem jednostki, w dużej mierze gwarantując jej życie i zdrowie. Prowadzi to Hume’a do konkluzji, że wojskowe „obozy są prawdziwymi matkami miast”¹⁷, zaś pierwotną formą władzy jest monarchia absolutna przenosząca posłuch właściwy wojnie w czas pokoju. Ponieważ jednak niezmienna natura ludzka powoduje, że często ludzie przedkładają interes prywatny nad publiczny, monarchia może przerodzić się w tyranie. To właśnie nadużycia władzy absolutnej stają się za kolei przyczyną powstania ustroju republikańskiego.

Niezależnie od charakteru władzy, na straży przestrzegania reguł sprawiedliwości – prawa stanowionego – stoją urzędnicy państwowi. Zdaniem Hume’a lud nie musi w pełni rozumieć odległego celu rozwoju państwa, jakim byłoby zagwarantowanie dobra społecznego. Nawet jeśli miałyby ono oznaczać najlepszą realizację dobra obywateli, pogodzenie dobra wspólnego z pomyślnością jednostek, to w codziennej praktyce jest to cel tak odległy i niejasny, że często przesłaniają go partykularne interesy i skłonność do sięgania po dobra bliższe i bardziej dostępne, choć sprzeczne z dobrem społecznym. W osobach urzędników państwowych dochodzi do zjednoczenia oby interesów – społecznego i prywatnego. Urzędnicy państwowi powinni kierować się dobrem społecznym we własnym swym interesie, jeżeli nawet nie posiadają wystarczającej pobudki, aby podporządkować swe postępowanie dobry ogólnemu w bezpośredni sposób.

Tak chyba należy rozumieć uwagę Hume’a, który w jednym z listów pisał: „mój pogląd w kwestii zasad sprawowania władzy bliższy jest wigom; zdanie na temat osób, które powinny rządzić – bliższe jest torysom”¹⁸.

¹⁶ Ibidem, s. 356.

¹⁷ Ibidem, s. 352.

¹⁸ Cyt. za: M. Filipczuk, *Problematyka polityczna w esejach Davida Hume’a*, „Principia” 2002, t. XXXII-XXXIII, s. 23.

Z jednej zatem strony Hume jest przekonany o koniecznym charakterze ewolucji politycznej, w której w naturalny sposób wyłaniają się doskonalsze formy sprawowania władzy, z drugiej jednak strony, pozostaje przeciwnikiem zmian i opowiada się za istniejącym *status quo*. Jakkolwiek postulowane przez Berkeleya bierne posłuszeństwo obywateli uznaje za zbyt daleko idące respektowanie woli prawodawcy, to jednak swobodna zmiana władzy – zarówno gdy idzie o osoby sprawujące najwyższe urzędy, jak i formę władzy w ogóle – nie wydaje mu się możliwa. Liberalnej wizji nakreślonej przez Locke’a zarzuca bowiem Hume charakter spekulatywny i nierespektowanie zasad zdrowego rozsądku, gdy idzie o możliwość powstania postulowanego przezeń państwa, dostrzega jednak, że możliwa jest bardzo powolna zmiana prowadząca w kierunku realizacji tej wizji. Jej szybkość zależy raczej od wychowania obywateli, ich stopniowego nawyknięcia do określonej formy rządów, nigdy zaś nie powinna prowadzić do nagłych rewolucyjnych przemian. Pozytywny skutek tych ostatnich jest wątpliwy, zaś najpewniejszy – stan anarchii, z którego z powrotem należy odbudowywać społeczność, poczynając od ustroju monarchicznego. Kiedy Hume pisał swój *Traktat o naturze ludzkiej*, od wojny domowej, jaka przetoczyła się nad Anglią, upływało niemal sto lat, lecz mimo to z kart tego dzieła wyciera wciąż obawa przed powrotem do stanu wojny. I chociaż może nie jest to zdaniem Hume’a stan dla człowieka naturalny, jak chciał Hobbes, to jednak najpewniej towarzyszący rozkładowi życia politycznego.

„Lecz chociaż w pewnych przypadkach może być usprawiedliwione zarówno ze stanowiska zdrowej polityki, jak i moralności, iż ktoś się opiera władzy najwyższej, to przecież jest pewne, że w zwykłym biegu spraw ludzkich nic nie może być bardziej zgubne i zbrodnicze niż taki opór; i że poza wstrząsami, które zawsze towarzyszą rewolucjom, taki opór prowadzi wprost do podważenia wszelkiej władzy i że wywołuje powszechną anarchię i naruszenie porządku życia społecznego”¹⁹.

Zachowawcze stanowisko filozofa należałoby tłumaczyć jego przekonaniem, że jakkolwiek wizja nakreślona przez Locke’a jest słuszna co do zasad, to jednak jej pełna realizacja pozostaje odległa. Wskazane przez Hume’a zasady legitymizacji władzy podporządkowane są naczelnej zasadzie, jaką jest zachowanie dotychczasowej formy sprawowania rządów. Są to w kolejności: długie posiadanie, aktualne posiadanie władzy, podbój, sukcesja, wreszcie prawa pozytywne. Hume sprzeciwiał się zmianie władzy niepodyktowanej realną potrzebą i wyznawał zasadę, w myśl której jedynie naprawę złe rządy powinny prowadzić do zmian. Pierwsza z powyższych reguł nie musi odnosić się zresztą jedynie do dynastycznej władzy królewskiej, bowiem także zwolennicy ustroju republikańskiego często powołują się na swe starożytne korzenie.

¹⁹ D. Hume, *Traktat...*, t. II, s. 369.

Co ciekawe, Hume przekonuje, że o wartości sprawowanej władzy politycznej nie decyduje sposób, w jaki została ona osiągnięta, ale jej skuteczność. W tym miejscu myśl Hume'a zdradza silne tendencje utylitarystyczne. Choć Hume upatruje początków władzy w konieczności zagwarantowania respektowania naturalnego prawa do posiadania, to jednak reguły własności tym różnią się od zasady pochodzenia władzy, że w odniesieniu do nich decyduje sposób nabycia własności. Natomiast legitymizacja władzy sprowadza się do zdolności do wprowadzenia posłuchu i wymuszenia na poddanych przestrzegania zasad sprawiedliwości.

Czytając zawarte w *Traktacie* uwagi Hume'a na temat źródeł posłuchu, trudno oprzeć się wrażeniu, że odpowiadają one zapotrzebowaniu ówczesnych czasów: lata trzydzieste XVIII stulecia to okres względnego spokoju w polityce wewnętrznej Anglii, zjednoczonej już ze Szkocją mocą aktu o unii z 1707 r., okresu rozpoczętego od powołania na tron Wilhelma Orańskiego zapoczątkowującego panowanie dynastii hanowerskiej. Hume, zwolennik stabilnej polityki, starał się uzasadnić panujący porządek polityczny opierający się na równowadze sił pomiędzy parlamentem i królem oraz pomiędzy popierającymi obie siły stronnictwami wigów i torysów. Teoria Hume'a stanowiła dobre uzasadnienie prawa do tronu całej dynastii, jakkolwiek powołanie na tron Wilhelma Orańskiego wielu współczesnych filozofa mogło uznać za niezgodne z prawem.

Typowa dla Hume'a niechęć do jałowych rozumowych konstatacji prowadziła go do wniosku, że nawet jeśli uznamy, iż zasady państwa republikańskiego, a dokładniej państwa o konstytucji mieszanej, w której, jak w Wielkiej Brytanii, panuje równowaga sił pomiędzy parlamentem i królem, stanowi możliwy właściwy model sprawowania władzy, to jednak dziedzina polityki dotyczy „sztucznych” urządzeń ludzkiego świata. Oznacza to niemożność określenia z góry dróg prowadzących do najlepszej jego realizacji. Hume zbyt trzeźwo patrzył na świat, posiadał też zbyt rozległą wiedzę historyczną, aby zadowolić się przedstawieniem racjonalnego konstruktów, jakim była dlań wizja Locke'a. Hume jako psycholog i historyk zadowalał się stwierdzeniem, że o sposobach kreowania lepszego świata należy wypowiadać się bardzo ostrożnie i tylko na podstawie posiadanego doświadczenia. Ocena rządów może być dokonywana niejako wstecz, natomiast przepowiadanie przyszłości i bieżącą działalność polityczną należałoby uważać za rzecz dużo bardziej ryzykowną i niepoddającą się apriorycznemu rozumowaniu.

Zachowawcze czy wręcz konserwatywne stanowisko Hume'a jest wynikiem szerszego spojrzenia na ludzką naturę, jakie odnajdujemy w całym *Traktacie o naturze ludzkiej*. Całe ludzkie doświadczenie daje się jego zdaniem sprowadzić do operacji rozumu i do sfery emocjonalnej. Rozum może jednak albo odkrywać prawa konieczne, lecz dotyczące jedynie dziedziny samej teorii (właściwym dlań przedmiotem byłyby zdaniem Hume'a czysta matematyka), albo wypowiadać się o „faktach i istnieniu”, lecz wiedza na ten temat zawsze jest jedynie mniej czy

bardziej prawdopodobna i oparta na doświadczeniu²⁰. Jednak nawet w tej dziedzinie rozum, podległy namiętnościom, nie stanowi czynnika motywującego do działania. Dla Hume'a – sceptyka ludzka racjonalność pozostaje zawsze racjonalnością instrumentalną. Stąd dość trudno byłoby poszukiwać u Hume'a optymistycznych tonów właściwych myśli oświecenia. Rozum nie jest w stanie wskazywać celów ludzkiego postępowania, ustępując pola namiętnościom. Co najwyżej może podpowiadać środki do zrealizowania celów dyktowanych przez uczucia. Kto wie, czy właśnie na płaszczyźnie politycznej, a nie tylko w zanegowaniu możliwości dotychczasowej klasycznej metafizyki z jej twierdzeniami na temat Boga i duszy, nie ujawnia się z największą mocą sceptycyzm Hume'a.

Jednym z ciekawszych rysów Hume'owskiej teorii politycznej jest jego krytyczna postawa w stosunku do partii politycznych. Dokonując przeglądu powodów powstawania rozmaitych partii i stronnictw, Hume dzieli partie na personalne i realne. Pierwsze z nich opierają się na silnych więzach pomiędzy ich członkami i przywództwem, pomimo że nie istnieją żadne przesłanki merytoryczne różniące dane stronnictwo od innych. Partie realne z kolei opierają się na korzyści, jaką mogą odnieść członkowie danej partii. O ile jednak partie personalne mają zwykle krótki żywot, o tyle partie oparte na uczuciu prowadzą do zabobonu, w konsekwencji zaś – do nieustannych waśni, a nawet wojen religijnych.

„Partie oparte na zasadach – pisze Hume – zwłaszcza na zasadach abstrakcyjnych, znane są dopiero czasom współczesnym i są, być może, najbardziej niezwykłym i niewytłumaczalnym fenomenem, jaki dotychczas pojawił się w zakresie spraw ludzkich”²¹. Zasady te, wyjaśnia dalej szkocki filozof, dotyczą albo wskazania tego, kto powinien rządzić, nie dotyczą wtedy zasad spekulatywnych, lecz *de facto* walki politycznej, albo dotyczą po prostu światopoglądu, a wtedy spór jest zgoła bezprzedmiotowy. Hume, sam będąc agnostykiem, nakłanianie kogoś do przyjęcia jakiegoś światopoglądu traktował jako rzecz całkowicie niezrozumiałą. „Tam jednak, gdzie różnicy zasad nie towarzyszą przeciwstawne działania i gdzie każdy mógłby iść własną drogą, nie przeszkadzając sąsiadowi, jak ma to miejsce we wszystkich sporach religijnych – jakież to szaleństwo, jakież obłądzenie rodzi tak nieszcześnie, fatalne podziały?”²².

Hume nie poddaje w wątpliwość modelu wypracowanego przez Locke'a. Uznając jednak, że to nie abstrakcyjne rozumowanie, ale indywidualne rozumienie czyjegoś interesu mobilizuje ludzi do działania, zauważa, że w gruncie rzeczy spór o zasady sprawowania władzy jest często jedynie sposobem ukrycia partykularnych interesów partii spór ten prowadzących. Nie kwestionuje tym

²⁰ Zob. np. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2004, s. 25.

²¹ D. Hume, *O partiach w ogólności*, „Principia” 2002, t. XXXII-XXXIII, s. 64.

²² Ibidem.

samym istnieniu prawa natury, które dla Locke'a oznaczało wypracowane przez rozum zasady praktyczne niezależne od wszelkich okoliczności zewnętrznych. Zauważa jednak, że zarówno partie personalne, jak i oparte na uczuciu prowadzą się do zbędnych walk światopoglądowych. Hume był wnikliwym czytelnikiem *Lewiatana*. Podobnie jak Hobbes, bardzo krytycznie odnosił się do wszelkiego skoligacenia władzy i światopoglądu. Co więcej, analiza wiedzy przeprowadzona zarówno w *Traktacie*, jak i *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* kazała mu odrzucić wiele twierdzeń dotychczasowej metafizyki, które okazują się niedowodliwymi tezami światopoglądowymi, natomiast wszelkie sankcje religijne, jakie miałyby wiązać ze sferą polityki, należy jego zdaniem uznać za element realnej walki politycznej. Podobnie jak w Hobbesowskim *Lewiatanie* sfera ludzkich działań, w tym także działalność polityczna, jest (a dla Hume'a wręcz powinna być) pozbawiona odwołań do transcendencji.

W teorii Hume'a, podobnie jak w najważniejszych wcześniejszych brytyjskich rozprawach z zakresu teorii polityki, można ujrzyć niczym w lustrze charakter czasów, w których powstały. Hobbesowski *Lewiatan* stanowił wyraz strachu przed wojną domową, jaka w połowie XVII stulecia pustoszyła kraj; *Drugi traktat o rządzie* Locke'a wychwalał zdobycze tzw. rewolucji chwalebnej z 1689 r., prowadzące do zmniejszenia zakresu władzy królewskiej względem brytyjskiego parlamentu. Pisarstwo polityczne Hume'a przypada zaś na okres względnej stabilizacji pod rządami Jerzego II i przywództwem wigów w parlamencie. Pomimo odmiennej sytuacji politycznej, Hume wyciąga wnikliwe wnioski z dokonań poprzedników prowadzących do usamodzielnienia się refleksji nad polityką, oderwania skuteczności działań politycznych od realizowania czyjegoś światopoglądu.

Andrzej Kucner

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

GENEZA NIHILIZMU A WCZESNE SPORY O KLASYCZNY IDEALIZM NIEMIECKI NA PRZEŁOMIE XVIII I XIX WIEKU

The Origin of Nihilism and the Early Dispute on German Idealism at the Turn of the 18th and 19th Century

Słowa kluczowe: filozofia wiary, idealizm niemiecki, irracjonalizm, F. Jacobi, M. Mendelssohn, nihilizm, panteizm, B. Spinoza.

Key words: philosophy of faith, German idealism, irrationalism, F. Jacobi, M. Mendelssohn, nihilism, pantheism, B. Spinoza.

Streszczenie

W artykule zrekonstruowano i przeanalizowano wczesną fazę sporów o nihilizm. Podstawowym zagadnieniem jest w nim więź między rozwojem nihilizmu a wieloma odmianami niemieckiego idealizmu na przełomie XVIII i XIX wieku.

Pierwszą część poświęcono badaniom nad pochodzeniem pojęcia nihilizmu. Część druga dotyczy recepcji filozofii Immanuela Kanta i zwróconych przeciwko niej zarzutów nihilizmu. W trzeciej części autor podejmuje zagadnienie sporu o panteizm. Głównym inspiratorem toczących się wówczas dysput filozoficznych był przede wszystkim F. H. Jacobi. Wszelkim odmianom idealizmu i racjonalizmu usiłował on przeciwstawić własną filozofię wiary (*Glaubensphilosophie*). W historyczno-filozoficznych dociekaniach podjęto zagadnienie recepcji filozofii B. Spinozy w tradycji niemieckiego oświecenia.

Abstract

The article is reconstruction and analysis of the early phase of disputes about the nihilism. The essential problem in the paper constitutes the bond between the development of the nihilism and many varieties of the German idealism at the turn of the 18th and 19th century.

The first part of the article is devoted to the research on the genesis of comprehending the nihilism. The second part concerns the reception of Immanuel Kant and the accusations of the nihilism directed against it. In the third part the author takes the problem of the pantheism controversy. F. H. Jacobi was a chief initiator of many philosophical debates taking place then. His philosophy of the faith (*Glaubensphilosophie*) was returned against all idealism and the rationalism. A problem of the reception of philosophy of B. Spinoza in the tradition of

Panteizm Spinozy był ważnym źródłem sporów o ateizm i nihilizm.

German enlightening was taken in historical and philosophical inquiry. Pantheism of Spinoza was an important source of atheism and nihilism controversies.

1. Nihilizm a niemiecki idealizm

Rozważając mnogość przypadków, w których pojęcie nihilizmu stawało się elementem lub z czasem przedmiotem dysput filozoficznych, trudno jednoznacznie wskazać na jego twórcę bądź twórców. Z tego względu w dotychczasowych badaniach zwykle analizuje się różnorodne okoliczności i sposoby użycia tego terminu. Istotne jest tu jeszcze jedno wstępne zastrzeżenie: dzieje czysto instrumentalnego zastosowania pojęcia nihilizmu w sporach filozoficznych nie są jeszcze historią samego nihilizmu jako odrębnej doktryny filozoficznej. Pierwotnie za pomocą tego pojęcia wyrażano przede wszystkim dezaprobatę komentowanego lub ocenianego stanowiska, wskazywano na jego konsekwencje, niekiedy używano go jako narzędzia krytyki. W rezultacie w żadnym przypadku nie było ono zasadniczym i samodzielnym celem dociekań. Z tym przekonaniem koresponduje opinia Ottona Pöggelera. Według niego pojęcie nihilizmu było pojęciem podstawowym w sporach o klasyczny niemiecki idealizm. Istotną rolę w tych dyskusjach odegrał Hegel, który kwestię spełnienia zachodniej metafizyki w samowiedzy absolutu połączył właśnie z dociekaniem nad nihilizmem. „Tym samym – dodaje Pöggeler – dyskusja o nihilizmie już w pierwszych początkach (*ersten Anfängen*) znalazła się w wymiarze, którego nie osiągnęła zwykła krytyka kultury. Zapomniane początki dyskusji o nihilizmie mają więc znaczenie właśnie dla filozoficznego roztrząsania problematyki nihilizmu”¹.

Ta uwaga Pöggelera jest wskazaniem właściwego punktu wyjścia do badań. Zgodnie z nią, osiągnięciem Hegla w odróżnieniu od jego poprzedników było ujęcie i osadzenie nihilizmu w perspektywie *stricte* filozoficznej, uczynienie zeń autonomicznego problemu filozoficznego. Trzeba zatem przyjąć, iż właściwej genezy pojęcia nihilizmu użytego w sensie filozoficznym należy szukać w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych sporach, rozwijających się głównie wokół i w obrębie niemieckiego idealizmu. W takim kierunku idą również sugestie m.in. Alberta Camusa, który łącząc nihilizm z „buntem metafizycznym” przeciwko absurdowi (jakkolwiek pojmuje on to określenie), jego początki sytuuje właśnie w XVIII wieku².

¹ O. Pöggeler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, (w:) *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, wybór i oprac. S. Gromadzki i J. Niecikowski, WFiS UW, Warszawa 2001, s. 21.

² Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, WWL Muza, Warszawa 2002, s. 39.

Rezultaty dotychczasowych badań niemieckich historyków filozofii rzucają pewne światło na dzieje i sensy pojęcia nihilizmu. H. Thimm łączy to pojęcie z twórczością Jacoba Hermana Obereita (1725-1798), zaś O. Pöggeler – z dociekaniem Daniela Jenischa (1762-1804), Friedricha Schlegla (1772-1829), szczególnie zaś Friedricha Heinricha Jacobiego (1743-1819)³. Warto jednak zastrzec, iż tego rodzaju wnioski nie są ostateczne, w żadnym bowiem przypadku samo pojawienie się pojęcia nihilizmu nie łączyło się wówczas ani z jego odrębną analizą, ani choćby z próbą wyjaśnienia istoty samego nihilizmu. Było ono używane przede wszystkim instrumentalnie, głównie jako wyraz negatywnej oceny zwróconej przeciwko krytykowanym stanowiskom filozoficznym, w większym więc stopniu odzwierciedlało sporny charakter poruszanych kwestii filozoficznych aniżeli dążenie do uchwycenia nihilizmu jako takiego. W rezultacie poniższe rozważania w większym stopniu rekonstruują dzieje pojęcia nihilizmu, a nie jego doktryny, mają więc w części charakter historyczno-filologiczny, w części zaś – filozoficzny.

2. Daniel Jenisch i spór o Kanta

Prawie do lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia w rozmaitych historyczno-filozoficznych analizach niemal powszechnie przyjmowano, iż pojęcie nihilizmu po raz pierwszy pojawiło się w pismach Friedricha Jacobiego⁴. Tymczasem sądzenie o nihilizm – jak wskazuje Otto Pöggeler – występuje przed Jacobim u Daniela Jenischa, autora m.in. pierwszego pełnego niemieckiego przekładu *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, w wydanej w Berlinie w 1796 r. pracy *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*. Był to tekst, który Jenisch przygotował na konkurs ogłoszony przez Berlińską Akademię Nauk. Został w nim dostrzeżony i wyróżniony. Zasadniczym celem pracy Jenischa była analiza oraz popularyzacja zasad filozofii krytycznej Immanuela Kanta. Jak zauważa Steffen Dietzsch, był to „najbardziej godny uwagi wówczas komentarz do pism Kanta”⁵. Obok też pozytywnych znalazły się w nim także i zarzuty, były jednak skierowane nie przeciwko poglądom samego Kanta, lecz przeciw niektórym kierunkom

³ Prawdopodobnym źródłem – co sugeruje H. Timm - mogła być praca J. H. Obereita *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie* (1787). Por. W. Müller-Lauter, W. Goerd, *Nihilizm*, (w:) *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy...*, s. 8; O. Pöggeler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, (w:) *ibidem*, s. 33.

⁴ Zob. np. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, WN PWN, Warszawa 1999, s. 33.

⁵ S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, WP, Warszawa 2005, s. 112.

ich recepcji. Owa krytyka kwestionowała wartość oraz zasadność skrajnego, „bezwarunkowego” idealizmu transcendentального uczniów i komentatorów oryginalnych pism królewieckiego filozofa. Zawarty w tej polemice zarzut nihilizmu odnosił się do wykładni idei „rzeczy samej w sobie”, która ograniczając poznanie do sfery fenomenalnej, rzekomo „anihiluje” (unicestwia) w poznaniu właściwą rzeczywistość⁶. Jenisch wykazywał przy tym, iż cały system krytyczny Kanta składa się wyłącznie z pojęć „wywiedlnych”, a więc takich, które odnoszą się do sfery zmysłowości (doświadczenia), nie mogą więc prowadzić do problematyzacji przekonania o istnieniu zewnętrznego świata⁷. Istotny i zasadny komentarz do wywodów Jenischa, potwierdzający wyłącznie instrumentalny sens pojęcia nihilizmu, formułuje Michael A. Gillespie. Według niego Jenisch, posługując się pojęciem nihilizmu, nie miał na myśli jakiegokolwiek rozwiniętej jego koncepcji, taka bowiem wówczas po prostu jeszcze nie istniała⁸. W swoich wywodach dążył więc raczej do wskazania i skutecznego obalenia błędnych kierunków recepcji filozofii Kanta niż do wyjaśnienia, czym jest nihilizm jako taki.

Warto też wspomnieć, iż nie był Jenisch wyłącznie obrońcą i popularyzatorem idei Immanuela Kanta. Po raz pierwszy obaj zetknęli się ze sobą na królewieckiej Albertynie, na której w latach 1780-1785 Jenisch studiował teologię i jako *amanuensis* Kanta dość blisko z nim współpracował. Od tego czasu początek bierze zarówno fascynacja osobą oraz twórczością Kanta, jak i stopniowe dążenie do ukształtowania własnego krytycznego stanowiska w stosunku do filozofii swego mistrza. Znamienne było, że z jednej strony Jenisch uznawał Kanta za największego niemieckiego filozofa, za – jak o nim mówił – „najgłębszy umysł stulecia”, z drugiej jednak to uznanie nie przeszkodziło mu w osobliwej próbie satyrycznego „zdyskredytowania” niektórych konsekwencji jego twórczości. Wskazywał tutaj m.in. na wątpliwą wartość pokrewieństwo emancypacyjnych dążeń ówczesnej żydowskiej elity intelektualnej i wolnościowego przesłania filozofii praktycznej Kanta⁹.

⁶ O. Pöggeler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, (w:) *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy...*, s. 33. Pöggeler sceptycznie jednak zastrzega, że także Jenisch nie był pierwszym, który posłużył się pojęciem nihilizmu. Por. też W. Müller-Lauter, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu...*, s. 67-68. Na marginesie warto zauważyć, że różnorodna obecność nihilizmu w sporach filozoficznych schyłku oświecenia ma ścisły związek z pojęciami anihilacji czy unicestwienia, które wyrażają charakter jakiegoś szczególnego momentu zmiany, swoistość bycia czy poznania w odniesieniu (nawiązaniu) do nicości.

⁷ S. Dietzsch, op. cit., s. 113.

⁸ M.A. Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago London 1995, s. 65.

⁹ Znany i upowszechniany był napisany w 1795 roku pod pseudonimem Gottschalcka Neckera utwór D. Jenischa, zatytułowany *Berlin. Eine Satyre*, w którym autor usiłował ośmieszyć zainteresowanie filozofią kantowską ze strony berlińskich Żydów. W jednym z fragmentów pisał: „[...] Patrzcie! Dwie damulki żydowskie! / Słyszycie? Jak o Kantowskiej filozofii /

3. Friedrich Heinrich Jacobi i jego „Glaubensphilosophie”

Szczególne role w upowszechnieniu pojęcia i problematyki nihilizmu przysługują wspomnianemu już Friedrichowi Heinrichowi Jacobiemu. Jego głębokie zaangażowanie w liczne, osiemnastowieczne spory (m.in. o istotę panteizmu Barucha Spinozy i szerzej – o ogólną wymowę oraz znaczenie spinozizmu, o rzekomy panteizm Gottholda Ephraïma Lessinga, a ponadto o charakter filozofii teoretycznej i praktycznej Immanuela Kanta, o ostateczną wymowę i konsekwencje teorii poznania Johanna Gottfrieda Fichtego oraz o idealizm Friedricha Schellinga) pokazuje, w jak różnorodnych okolicznościach pojawiały się kolejne posądzenia o nihilizm, które z czasem nabrały charakteru „oręża” w walce z przeciwstawnymi poglądami¹⁰. Warto tu podkreślić, że choć Jacobi pojęcia nihilizmu nie wymyślił, a jedynie w szczególny sposób je upowszechnił, to jego postać oraz twórczość filozoficzna tworzą oś, wokół której rozwija się istotna część wczesnej historii pojęcia nihilizmu oraz dyskusji nad jego możliwymi znaczeniami¹¹. Z filologicznego punktu widzenia warto zauważyć, iż Jacobi używał nie tylko tego pojęcia, lecz zamiennie posługiwał się także terminem „ateizm”. W sporach z Fichtem pojawiało się także pojęcie „chimeryzmu” (*Chimärismus*). W każdym razie – jak zauważa Bruno Hillebrand – to właśnie Jacobi trwale splótł ze sobą pojęcia idealizmu, ateizmu oraz nihilizmu¹².

Zrozumienie fenomenu Jacobiego i jego szczególnej roli w sporach o niemiecki idealizm wymaga szerszego spojrzenia na jego postawę światopoglądową

jedna drugiej w małe uszka gdacze? / Och, pani siostrze, och, być filozofem / to przecież rzecz najmilsza w świecie. / On widzi wszystko inaczej. / Spójrz, jak chrześcijański ludek / do kościoła spieszy, bo nie wie, / że Bóg to tylko »idea«. / Nie wiedzą, że kościół, że kapłan, / a na dodatek oni sami / są tylko zjawiskami. / A dzięki krytyce rozumu / zmądrzeli tacy jak my...” [D. Jenisch], *Berlin. Eine Satyre*, „Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks” 1795, t. 1; cyt za: S. Dietzsch, op. cit., s. 110. Dietzsch podkreśla zarazem, iż ten berliński teolog i kaznodzieja, wzbudzający w swoich czasach liczne kontrowersje, stał się zarazem ważnym popularyzatorem idei jedności w odczytywaniu zasadniczego przesłania filozofii krytycznej swego mistrza.

¹⁰ Jeśli nawet na podstawie badań wskazuje się na konkretne postaci, to przy obecnym stanie wiedzy właściwie nie jest możliwe ostateczne rozstrzygnięcie kwestii genezy samego pojęcia nihilizmu. Można jedynie zasadnie przypuszczać – co sugeruje wspomniany już W. Müller-Lauter – że termin ten Jacobi przejął od Jenischa. Możliwe jest jednak, że miał on inne, starsze pochodzenie, np. francuski, rewolucyjny rodowód. Por. W. Müller-Lauter, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu...*, s. 68.

¹¹ Próbę wskazania zasadniczych sporów, w których Jacobi posługiwał się zarzutem nihilizmu, podejmuje m.in. protestancki teolog Theobald Süß w pracy, *Der Nihilismus bei F. H. Jacobi*, (w:) *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrsg. v. D. Arendt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, s. 65-78.

¹² Por. B. Hillebrand, *Ästhetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1991, s. 11.

i filozoficzną. W swojej twórczości unikał typowych dla niemieckiej filozofii drugiej połowy XVIII wieku wzorców akademickiego filozofowania. Jego przekonania ukształtowały idee m.in. Jean-Jacquesa Rousseau i Charlesa Bonneta. Swoją posiadłość w Pempelfort w okolicach Düsseldorfu uczynił ważnym forum wymiany myśli. Utrzymywał stałe kontakty z Goethem, Wielandem, braćmi Humboldtami czy francuskimi encyklopedystami¹³. Zaangażowanie w liczne spory światopoglądowe oświecenia oraz biegła znajomość dominujących w tym czasie poglądów nie przeszkodziło Jacobiemu w ukształtowaniu przeciwnego epoce własnego stanowiska „filozofii wiary” (*Glaubenphilosophie*). Działo się to w obliczu sporów o panteizm, o idealizm transcendentálny oraz o wszelką zracjonalizowaną, spekulatywną metafizykę. Jacobi konsekwentnie występował w nich jako zwolennik irracjonalnej filozofii życia i zarazem jako przeciwnik istotnych nurtów ówczesnego idealizmu i racjonalizmu (spinozjańskiego, kantowskiego, fichteńskiego czy schellingańskiego)¹⁴.

Ogólną przesłanką stanowiska Jacobiego było przekonanie, że zasadniczym źródłem pewnego i prawdziwego poznania jest wiara, zaś rozum – jako fundament dyskursywnego i spekulatywnego zarazem myślenia – zasadniczo fałszuje lub ogranicza jej przedmioty. Uważał on, że Bóg jest bytem, którego nadzmysłowa natura wymyka się możliwości czysto racjonalnego (logicznego) poznania. Każde filozoficzne usiłowanie wyjaśnienia jego istoty i wynikające z tego spekulatywne stanowiska są z gruntu fałszywe. W pierwszym rzędzie wynika to z powierzchowności poznania wyrażonego w pojęciach i przyjętego na podstawie logicznego dowodzenia. Nie jest ono w stanie uchwycić samej istoty bytu, lecz jedynie ją pośrednio przedstawia. W rezultacie, ograniczając racjonalnie (tzn. pojęciowo i formalnie) nieskończoną naturę Absolutu, wszelkie odmiany idealistycznej metafizyki wiodą do osobliwie pojętego ateizmu.

Wedle Jacobiego, „właściwe” użycie rozumu polega na tym, by niezależnie od autorytetów, formalnych pojęć oraz wszelkich teorii i postulatów spekulatywnego myślenia, jedynie w sferze własnych wewnętrznych przeżyć poszukiwać genezy prawdziwego poznania. Wiara jako całkowicie pozaracjonalne źródło warunkuje autentyczną wiedzę, której alternatywą jest czyste poznanie pojęcio-

¹³ Szerzej np. *Digitale Bibliothek. Philosophie von Platon bis Nietzsche*, Bd. 2, ausgewählt u. eingeleitet v. F.P. Hansen, Directmedia, Berlin 1998, s. 27485 i n.; zob. także K. Hammacher, K. Christ, *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Düsseldorf als Zentrum von Wirtschaftsreform, Literatur, und Philosophie im 18. Jahrhundert*, Droste Verlag, Düsseldorf 1985; J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 22-25.

¹⁴ W tym miejscu konieczne wydaje się zastrzeżenie, iż swoistość postawy światopoglądowej Jacobiego wzbudzała kontrowersje wokół jej charakteru. Jak zauważa J. Piórczyński, nierzadkie były wątpliwości o w ogóle filozoficzną wymowę jego idei. Por. J. Piórczyński, op. cit., s. 10-12.

we, stanowiące zasadniczą przyczynę złudzeń, a w ich następstwie nihilizmu. Dzieje się tak, gdyż w abstrakcyjnym myśleniu, rządzącym się własnymi immanentnymi prawami, ulega unicestwieniu cały faktyczny, realny świat. Poznanie zamyka się wówczas wyłącznie w sferze swoich własnych wytworów i celów.

Z nastawieniem znamionnym dla filozofii życia zauważa Jacobi, iż autentyczny obraz świata jest tożsamy z sumą pozaracjonalnych (a ściślej przedracjonalnych), subiektywnych przedstawień, stanowiących zarazem jedyny świat człowieka. Temu właśnie światu przeciwstawiają się abstrakcyjne konstrukcje, będące wytworem apriorycznego myślenia. Ich opozycyjny charakter uzasadniał m.in. potrzebę oddzielenia filozofii teoretycznej od autentycznej wiary; czystego, spekulatywnego myślenia od autentycznych, pierwotnych aktów poznawczych. Kluczową wartość zawdzięczają one temu, iż są zwrócone ku zewnętrżności, ujmują więc realne, zmysłowe, bezpośrednie dane. Zarazem jednak w tych aktach człowiek zwraca się ostatecznie ku temu, co nadzmysłowe¹⁵. „Ponieważ – pisze Jacobi – wszystko to, co znajduje się poza związkiem rzeczy uwarunkowanych, zapośredniczonych w sposób naturalny, znajduje się także poza sferą naszego wyraźnego poznania i nie może być zrozumiane za pomocą pojęć, przeto tego, co nadnaturalne, nie możemy przyjąć w żaden inny sposób, jak tylko tak, jak nam jest dane, a mianowicie – jako fakt – to jest”¹⁶.

W autentycznych i zarazem bezpośrednich aktach poznawczych ujawnia się ich swoistość, tzn. naturalność, pierwotność, indywidualność, niepowtarzalność i nieredukowalność do jakichkolwiek innych form poznania. Tym samym prawdziwa wiedza zawiera się w jednostkowych, źródłowych, wewnętrznych przeżyciach, całkowicie wolnych od roszczeń spekulatywnego umysłu i wymogów myślenia systemowego.

Stanowisko Jacobiego już w wyjściowym założeniu było właściwie niezgadnialne z jakąkolwiek odmianą oświeceniowej metafizyki. Zmierzało do uprawomocnienia filozofii wolnej od formalno-racjonalnych przesłanek na rzecz świadomości znaczenia pierwotnej wiary, naturalnej intuicji poznawczej i bezpośredniości oraz prawdziwości takiego poznania. W konfrontacji z nimi uznanie rozumu za fundament poznania i jednocześnie ładu świata niosło ryzyko zakwestionowania autentycznej religii, wiary i wynikającego z nich porządku moralnego. Treścią swoich idei Jacobi głęboko się wpisał w nurt filozofii życia i pod pewnym względem antycypował poglądy m. in. Henri Bergsona

¹⁵ Por. T. Süß, op. cit., s. 67-68.

¹⁶ Cyt za: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wybór i wstęp T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemiek, PWN, Warszawa 1973, s. 133.

4. Nihilistyczne kontrowersje wokół sporu o panteizm

Pojęcie *Pantheismusstreit* stało się symbolem wielokierunkowych sporów i dyskusji, w jakie na przełomie XVIII i XIX wieku uwikłali się liczni niemieccy filozofowie. Zarzut nihilizmu, sformułowany w tzw. sporze o panteizm przez F. H. Jacobiego, zmierzał m.in. do zakwestionowania wartości rzekomo ateistycznej Spinozjańskiej metafizyki¹⁷. W toczącej się wówczas dyskusji, roznieconej i podtrzymywanej głównie przez Jacobiego, rozwijającej się z czasem zaskakująco żywo, zabrał głos Moses Mendelssohn (1729-1786). Pośmiertnie włączono w nią nawet Gottholda Ephraima Lessinga (1729-1781)¹⁸. Wzięli w niej także udział m.in. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Johann Gottfried Herder (1744-1803) i Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Ci dwaj ostatni zdecydowanie jednak odrzucili posądzenie o ateizm, skierowane przeciwko panteizmowi Barucha Spinozy¹⁹.

Zasadniczym głosem w dyskusji F. H. Jacobiego była praca *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*²⁰ (1785) oraz *Wieder Mendelssohns Beschuldigungen, betreffens die Briefe über die Lehre des Spinoza*²¹. Sam zaś Mendelssohn przedstawił swoje racje na temat spinozyzmu w powstałej w tym samym roku rozprawie *Morgenstunde, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*²² oraz wydanej rok później *An die Freunde Lessings*²³.

¹⁷ W lakonicznym ujęciu swoje stanowisko m.in. w tej kwestii Jacobi wyraził następująco: „I. Spinozyzm jest ateizmem.

II. Filozofia kabalistyczna jako filozofia nie jest niczym innym, jak nierozwiniętym lub na nowo zagmatwanym spinozyzmem [...].

IV. Każda droga dowodzenia (Demonstration) wiedzie ku fatalizmowi. [...]

VI. Częścią wszelkiego ludzkiego poznania i działalności jest wiara”.

Zob. *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik*, hrsg. v. Fritz Mauthner, Georg Müller, München 1912, s. 170-171.

¹⁸ Stanowisko Lessinga, który niemal do śmierci publicznie nie wypowiadał się o swojej przychylności dla poglądów Spinozy, rozpowszechnił sam Jacobi. Por. *Filozofia niemieckiego oświecenia...*, s. 132.

¹⁹ Por. m.in. M. Heinz, *Herdera z Jacobim spór o Sinozę*, (w:) *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy, Z. Zwolińskiego, Wyd. Genensis, Warszawa 2004, s. 25 i n.

²⁰ *Jacobis Spinoza-Büchlein...*, s. 52-190.

²¹ Wydana w Lipsku w 1786 r. jako odpowiedź na stanowisko Mendelssohna. Por. *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik...*, s. 247-320.

²² Pierwsze wydanie: Berlin 1785 (Christian Friedrich Voß). Planowana początkowo druga część wykładów nigdy jednak nie powstała. Zob. M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. In Gemeinschaft mit F. Bamberger, H. Borodianski, S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss herausgegeben von I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch*, Fortgesetzt von Alexander Altmann, Bd. 3.2, Akademie-Verlag, Berlin 1929 [od 1974: Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog)].

²³ Berlin 1786. Wydane pośmiertnie przez Johanna Jakoba Engela. Por. *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik...*, s. 191-246 (pol. wyd.: Aureus, Kraków 2006).

Spór o panteizm (spinozizm) nie był wyłącznie następstwem inicjatywy Jacobiego. Warto pamiętać, że dyskusje nad ateistyczną czy – jak w tym przypadku z czasem sądzono – nihilistyczną wymową doktryny spinozizmu są właściwie tak stare, jak ona sama. Nie sposób przedstawić w tym miejscu historii wszystkich kontrowersji wokół spinozizmu, ale warto podkreślić, iż w dziejach jego niemieckiej recepcji dominowało wyraziste, krytyczne nastawienie.

Wśród postaci, które istotnie przybliżyły Spinozę niemieckiej filozofii oświeceniowej, należy wymienić teologa Gottfrieda Arnolda (1666-1707), autora pracy *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testament bis 1688* (Frankfurt am Main 1729)²⁴. W utworze tym Arnold nie tylko rekonstruował stanowisko Spinozy, lecz rozważał również formułowane w stosunku do niego zarzuty ateizmu oraz analizował wartość metody, jaka legła u podstaw panteistycznego monizmu. Wielkim zwolennikiem spinozizmu a zarazem twórczości G. Arnolda był Johann Christian Edelmann (1698-1767), autor dialogu *Moses mit aufgedecktem Angesichte, von vorigen beiden Brüdern betrachtet*, wydanego w 1740 r.²⁵

Kwestia spinozizmu elektryzowała niemieckich filozofów przez następne dwadzieścia lat. Przykładem była twórczość Johanna Gottfrieda Herdera, który co najmniej od lat sześćdziesiątych XVIII wieku sukcesywnie wypracowywał własne stanowisko na temat filozofii Spinozy. Zainicjowana przez Jacobiego publiczna dyskusja jedynie przysłużyła się ostatecznemu sformułowaniu i upowszechnieniu poglądu Herdera. Został on wyłożony w dialogu *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System* (1787). Stanowisko Herdera – jak już wspomniano – było generalnie przychylne Spinozie, którego pogląd stał się nawet ważną inspiracją Herderowskiej koncepcji Boga z okresu weimarskiego. Zgodnie z nią, Bóg jest wprawdzie bytem transcendentnym (to wbrew Spinozie), objawiającym się jednak przez człowieka stanowiącego integralną część natury. Kluczem do zrozumienia tego złożonego związku jest idea jedności ludzkości i natury, będącej rezultatem istnienia Boga jako jednego i najwyższego bytu. Trzeba podkreślić, że celem Herdera było nie tyle uprawomocnienie czy obrona samego panteizmu, co raczej zniesienie zasadniczej opozycji między klasycznym teizmem a panteizmem²⁶. W większym stopniu dążył on do uzasadnienia własnej odmiany monizmu i koncepcji „religii człowieczeństwa” niż tylko do obrony Spinozy. Przy okazji jednak przeciwstawiał się identyfikowaniu panteizmu z ateizmem i otwarcie sprzeciwiał się stanowisku Jacobiego²⁷.

²⁴ Zob. G. Arnold, *Dzieje kościoła i kacerzy bezstronnie opisane* (fragm.), (w:) *Filozofia niemieckiego oświecenia...*, s. 235 i n.

²⁵ Por. ibidem, s. 64 i n.

²⁶ Szerzej np. T. Namowicz, *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień przelomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku*, OBN im. W. Kętrzyńskiego, Olsztyn 1995, s. 86-87.

²⁷ Por. J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System*, (w:) *Herders Werke. Nach den besten Quellen revidierte Ausgabe*, Hrsg. und mit Anmerkungen begleitet von H. Düntzer, G. Hempel, Berlin [b.r.w.], s. 33-34, 84-85.

Rozwijający się w latach osiemdziesiątych XVIII wieku „spór o Spinozę” był zarazem częścią szerszej i toczącej się właściwie przez całe oświecenie filozoficznej dyskusji nad relacją między Bogiem a człowiekiem oraz nad metafizycznie rozważanymi zasadami ładu świata. Jednym z istotnych wątków sporu o panteizm była wspomniana polemika wokół ostatecznego kształtu poglądów Gottholda Ephraima Lessinga (1729-1781). W przekonaniu F. H. Jacobiego, wyrażonym w *Über die Lehre des Spinoza...*, Lessing opowiedział się właśnie za ateistycznym w swej wymowie spinozjańskim panteizmem²⁸. Warto dodać, że stanowisko G. E. Lessinga w sprawie panteizmu było znane z kilku źródeł, m.in. z rękopisów nieukończonej pracy *Das Christentum der Vernunft* (pisanej ok. 1753 i wydanej w 1784 r.); ponadto ze skierowanej do M. Mendelssohna *Über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott* (1763, wyd. w 1795 r.) oraz z relacji samego Jacobiego z rozmów, jakie prowadził z Lessingiem niedługo przed jego śmiercią. To ostatnie źródło stało się zasadniczym powodem publicznego sporu o panteizm, jaki rozgorzał w latach osiemdziesiątych XVIII wieku.

Dla zrozumienia stosunku samego Jacobiego do spinozizmu reprezentatywna wydaje się jego wypowiedź w *Über die Lehre des Spinoza...*: „Oglądać Boga może tylko ten, ku któremu Bóg zwróci swe oblicze; ten natomiast, od kogo Bóg odwróci swą twarz, neguje go i musi go zanegować. Tak stało się ze Spinozą. Jego wszechświat jest taki sam dzisiaj, wczoraj i zawsze. Ten w samej swej podstawie bezsensowny wszechświat sam jest tumanem, mgłą pełną istot, które nie istnieją; każda z nich, a zatem ich całość, jest jedynie zmieniającą się nicością. Dlatego też można by powiedzieć, że spinozizm zaprzecza nie tyle istnieniu jakiegos Boga, ile raczej istnieniu rzeczywistego i prawdziwego świata.

[...] Rozum [...] jako postrzeżenie i założenie Boga, zna to, co najwyższe w człowieku. Jeśli chce wyjść ponad to, to popada w logiczny emanatyzm, to jest dochodzi do nicości, która wszystko zmienia w nicość. To stało się dla mnie jasne, jak również to, że dlatego właśnie spinozizm jest ateizmem”²⁹.

W filozofii Spinozy widział Jacobi nieuprawniona spekulację, która wiodła do zakwestionowania najwyższego bytu (Boga, Absolutu) w następstwie jego redukcji do zamkniętego cyklu przemian bez początku i końca, uwarunkowanego immanentnie i pozbawionego jakiegokolwiek elementu stwarzania. Bóg Spinozy – jak uważał Jacobi – to sama natura, która podlega nieustannym zmianom na mocy własnych immanentnych praw. Pozbawiona jest zarówno absolutnego początku i końca (przyczyn sprawczych i celowych), jak również jakiegokolwiek transcendentnego wymiaru swojego istnienia. Z formalnego punktu widzenia, cała koncepcja była wytworem spekulatywnego myślenia, w którym całkowicie

²⁸ *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik...*, s. 54 i n.

²⁹ Cyt za: *Filozofia niemieckiego oświecenia...*, s. 135-136; por także s. 125, 132. Zob. *Jacobis Spinoza-Büchlein...*, s. 170-171.

zanikał również transcendentny oraz indywidualny sens ludzkiego bycia. Zamiast tego ludzką egzystencję ujęto w ramy fatalizmu i ateizmu. Fatalistyczny charakter istnienia wyrażał się w przekonaniu o całkowitej przynależności człowieka do przyczynowo-skutkowego porządku istnienia, ateizm zaś stanowił sedno wizji Boga-Natury (*Deus sive natura*).

Komentując tę krytykę, trzeba podkreślić, iż Jacobi zmierzał do wykazania ujawniającej się na rozmaite sposoby jednostronności i „systemowości” Spinozjańskiego sposobu myślenia. Polegał on na racjonalnym (spekulatywnym) i zarazem redukcjonistycznym ujmowaniu kwestii istoty Absolutu oraz złożoności świata i człowieka, na konsekwentnym dążeniu do sprowadzenia różnorodności form poznania oraz doświadczenia ludzkiej egzystencji do tych, które spełniały roszczenia spekulatywnie zorientowanego umysłu. W rezultacie Jacobi widział w twórczości Spinozy wszelkie skrajne następstwa całkowicie fałszywego – jak sądził – przekonania o autonomiczności rozumu. Nie dążył wprawdzie do ostatecznego zakwestionowania jego znaczenia, lecz w swojej krytyce ukazywał problematyczne konsekwencje jego samouprawnienia. Spinozjański panteizm był znamienym przykładem tego, jak Kartezjańską ideę autonomii myślenia doprowadza się do ateistycznej i nihilistycznej skrajności. Z czasem stanowisko Spinozy stało się dla Jacobiego osobliwym probierzem wartości i konsekwencji innych poglądów (np. Fichtego, Kanta czy Schellinga)³⁰.

Jeszcze jeden znamieny rys poglądów Jacobiego zasługuje tutaj na omówienie. W przypadku krytyki tych filozofii, którym zarzuca ateizm czy z czasem nihilizm, Jacobi wielokrotnie i wyraźnie oddziela przesłanie twórczości filozoficznej Spinozy, Kanta, Fichtego czy Schellinga od ich osobistej postawy światopoglądowej. Wychodzi tu z założenia znamiennego dla filozofii życia, iż między teoretycznym sensem myślenia a jego praktycznym wymiarem nie powinny istnieć żadne istotne różnice. Tymczasem w przypadku każdego z wymienionych myślicieli istnieje radykalna opozycja między tezami ich filozofii a autentyczną, indywidualną postawą życiową. Znamienne dla stanowisk filozoficznych rozstrzygnięcia są następstwem immanentnych dla nich, przyjętych *a priori* zasad, w jednostkowych przekonaniach wyraża się zaś zasadniczo różny od czystej filozofii, złożony, autentycznie przeżywany duchowy stosunek człowieka do świata³¹. Z takiego punktu widzenia nihilistyczny charakter ujawnia właściwie wszelka filozofia pojęta jako forma dyskursywnego, abstrakcyjnego i systemowego zarazem myślenia, w niej bowiem całkowicie się zaciera niepowtarzalność zjawisk świata i sposobów jego przeżywania. Szczególna rola spinozjańskiego panteizmu wyraża się w tym, że przedmiotem systemowej wykładni stał się nie

³⁰ Por. W. Müller-Lauter, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu...*, s. 75-76.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 77.

tylko człowiek czy świat, w jakim żyje, lecz również Bóg wraz z jego możliwymi ekstensjami istnienia.

*

Rozważanie genezy nihilizmu w związku ze sporem o panteizm wydaje się istotne nie tylko z powodów historyczno-filozoficznych. Jeżeli nawet osobliwość stanowiska Jacobiego ujawnia się głównie na tle filozofii i umysłowości przełomu XVIII i XIX wieku, to jednak ukierunkowuje i warunkuje późniejsze charakterystyczne rozstrzygnięcia filozofii życia. Mam tu na myśli np. wyrazistą analogię między przekonaniem Jacobiego o fundamentalności poznania bezpośrednio a późniejszym krytycznym nastawieniem rozmaitych odmian filozofii życia do rozumu analitycznego, sformalizowanej wiedzy i sztywno, metodologicznie uwarunkowanej nauki.

Spory, które zostały tu przeanalizowane, inicjują właściwą historię nihilizmu. Niewątpliwie odrębnej uwagi wymagają wspomniane dyskusje nad idealizmem Fichtego czy Schellinga, w których po raz kolejny ujawnia się szczególnie inicjatywa Jacobiego. W każdym przypadku posądzenia o nihilizm z jednej strony ujawniały konsekwentne stanowisko autora *Woldemara*, z drugiej zaś – jego krytyczny dystans do wszelkich odmian filozoficznego idealizmu i aprioryzmu.

Wśród wielu dysput, jakie zainicjował Jacobi, warto dostrzegać ich historyczny charakter. W tym przypadku dokumentują one stopniowe „wrastanie” zapytania o nihilizm we właściwy dyskurs filozoficzny. Te same spory – widziane jednak w szerszej perspektywie – uzmysławiają całkowicie relacjonistyczny charakter owych prób zgłębienia istoty nihilizmu.

Jeszcze jeden wątek wymaga zaakcentowania. Pierwsza faza sporów o nihilizm ujawnia trwałą więź samego nihilizmu jako symbolu pewnej postawy filozoficznej oraz anihilacji jako szczególnego aktu, w którym na rozmaite sposoby i w różnorodnych kontekstach dokonuje się zasadnicza problematyzacja niemal dowolnego przedmiotu myślenia. W dłuższej perspektywie ów związek przesądzi o wielości odmian i złożoności nihilizmu.

Józef Kożuchowski

Wyższe Seminarium Duchowne
w Elblągu

Theological Seminary
in Elbląg

JOSEFA PIEPERA INTERPRETACJA ŚMIERCI I UMIERANIA

Joseph Pieper's Interpretation of the Death and Dying

Słowa kluczowe: antropologia, kara, nadzieja, nieśmiertelność, J. Pieper, śmierć, umieranie.

Key words: anthropology, punishment, hope, immortality, J. Pieper, death, dying.

Streszczenie

Artykuł prezentuje koncepcję śmierci pióra najwybitniejszego znawcy myśli św. Tomasza w Niemczech w XX wieku. Sformułował ją zasadniczo w czterech następujących dziełach: *Tod und Unsterblichkeit* (1979), *Unsterblichkeit – eine nicht – christliche Vorstellung* (1959), *Tod und Unsterblichkeit* (1959), *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund* (1967). Nawiązywał do tej problematyki w trzech innych pracach: *Über den Begriff der Sünde* (1977), *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund* (1967), *Über platonischen Mythen*.

Interpretację śmierci i umierania wyznacza u Piepera, potwierdzana przez współczesne nauki empiryczne jako słuszna, realistyczna koncepcja człowieka (której podwaliny położyli Arystoteles i Tomasz) oraz wizja egzystencji ludzkiej wyrażona w metaforze pielgrzymowania.

Śmierć postrzega Pieper jako zjawisko naturalne, a zarazem przeciwne naturze ludzkiej – efekt procesu, któremu z konieczności podlega każdy człowiek (element bierny śmierci).

Abstract

The article presents the idea of death of the most remarkable expert of St. Thomas in Germany in the twentieth century. This idea was formulated in three writings: *Tod und Unsterblichkeit* (1979), *Unsterblichkeit – eine nicht – christliche Vorstellung* (1959), *Tod und Unsterblichkeit* (1959). He also referred to this subject in three other works: *Über den Begriff der Sünde* (1977), *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund* (1967), *Über platonischen Mythen*.

Interpretation of the death and dying is assigned by the realistic conception of human (confirmed by modern empiric studies as a right conception, based on Aristotle and Thomas) and the vision of human existence expressed by pilgrimage's metaphor.

Pieper sees the death as a natural phenomenon, but opposite to human nature. The death is a result of a process, which is essential for each person (this is a passive element of death). Paradoxically at the same time it is appeared by the free act, always conscious, and come from a human soul. Its author is

Jednocześnie paradoksalnie śmierć jawi się jako akt najbardziej wolny, zawsze świadomy, pochodzący z głębi osoby. Czyni on człowieka spełnionym, czyli doskonałym, pod warunkiem że oznacza decyzję dobrą, właściwą, tj. wskazuje na przejście do rzeczywistości wyższej.

Pieper akcentuje inne jeszcze elementy śmierci i umierania, a czyni to w polemice z trzema nurtami myśli współczesnej (oświecenie i idealizm niemiecki, współczesna teologia protestancka, spojrzenie Heideggera), które z perspektywy antropologii Tomasza naznaczone są błędnymi rozwiązaniami. Myśliciel z Munster podkreśla więc, iż śmierć nie jest pozornym, lecz przeciwnie – rzeczywistym zjawiskiem, dosięga bowiem całego duchowocieleśnego człowieka (polemika z myślą oświecenia i idealizmem niemieckim). Nie gąśnie wszakże cały człowiek, nadzieja na przezwyciężenie śmierci zakłada niezniszczalność duszy ludzkiej (spór z teologią protestancką), lęk przed śmiercią złagodzić może dostrzeżenie w niej elementu kary, a nie jego negacja (polemika z Heideggerem).

Swymi analizami o śmierci i umieraniu Pieper ubogaca współczesną myśl niemiecką z dwóch powodów: po pierwsze, prezentuje ostateczne sytuacje życia ludzkiego w kontekście nadziei na ich przezwyciężenie; po drugie, śmierć ukazuje jako spełnienie egzystencji.

make undone (what means perfect) if the act is a good and right decision and points to switch to higher reality.

Pieper emphasizes other components of the death and dying. He compares them with three trends of modern thoughts: Enlightenment and German idealism, modern Protestant theology and Heidegger's point of view. They all, from the perspective of Thomas's anthropology, are marked by incorrect solutions. So the thinker from Munster emphasizes the fact that the death is not apparent, but realistic phenomenon. The death also reaches all spiritual and physical human (this is a polemic with the enlightenment thought and German idealism). Human does not fade, what is opposite to materialism and some Protestant trends. Moreover the hope for overcoming the death assumes indestructibility of human soul (this is the matter in dispute with Protestant theology). When the element of punishment is noticed, not is negation, the fear of the death can be softened (this is a polemic with Heidegger).

Pieper's analyses about the death and dying enrich modern German thought because he presents them in the context of hope for overcoming the death, and he shows the death as a fulfillment of existence.

Wstęp

Śmierć jest najwyższą formą ludzkiego aktu.

R. Spaemann¹

U Josefa Piepera należy uwzględnić dwa istotne elementy problematyki śmierci i umierania.

Pierwszy sprowadza się do ukazania śmierci jako zjawiska naturalnego, a zarazem przeciwnego naturze. Pieper wyróżnia tzw. element bierny umierania (wraz z charakterystycznym dla tego stanu oddzieleniem duszy od ciała) i element czynny, rozumiany jako akt osobowy w postaci zakończenia drogi pielgrzy-

¹ R. Spaemann, *Osoby*, Warszawa 2001, s. 350.

ma, podjęcia wezwania i najbardziej wewnętrznej, wolnej decyzji oraz spełnienia egzystencji. Z tym ostatnim łączy się zagadnienie sądu po śmierci.

Drugi problem dotyczy sporów, które Pieper toczył z innymi, współczesnymi ujęciami (oświecenie niemieckie i idealizm, niektóre nurty współczesnej teologii protestanckiej, myśl Heideggera), a trzeba podkreślić, iż zajmował się nimi w sposób bardzo intensywny, ukazując to, co w perspektywie filozofii Tomasza prezentowało się jako błędne. Poprzez odwołanie się przede wszystkim do myśli Akwinaty, ale także do wyników współczesnych badań nauk przyrodniczych, sformułował swe własne stanowisko względem śmierci.

Za ważne kwestie, które Pieper wyakcentował w powyższych polemikach, należy uznać po pierwsze, że śmierć jest czymś rzeczywistym, jako że umiera człowiek (polemika z oświeceniem i idealizmem niemieckim), po drugie – może on żywić nadzieję na przewyciężenie śmierci, która to nadzieja ma swe podstawy w fakcie niezniszczalności duszy (polemika z teologią protestancką), po trzecie – podważanie negatywnego wydzźwięku śmierci w postaci kary wzmaga tylko lęk przed nią (spór z Heideggerem).

Spojrzenie na śmierć odczytuje Pieper poprzez realistyczną koncepcję człowieka Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz wizję życia ludzkiego, jaką przybliża metafora pielgrzymowania. Zagadnienie śmierci prezentuje on w perspektywie nieśmiertelności i umierania rozumianego jako spełnienie życia ludzkiego.

Podstawą napisania tego artykułu były teksty źródłowe w przekładzie autora, czyli następujące dzieła Piepera: *Tod und Unsterblichkeit* (1979), *Unsterblichkeit – eine nicht – christliche Vorstellung* (1959), *Tod und Unsterblichkeit* (1959), *Über den Begriff der Sünde* (1977), *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund* (1967). Ważne uzupełnienie tych tekstów stanowiły autoryzowane rozmowy z B. Waldem – najwybitniejszym uczniem Piepera i kontynuatorem jego myśli. Pozwalają one żywić przeświadczenie o zgodnej z zamysłem myśliciela z Munster interpretacji jego spojrzenia.

Śmierć jako zjawisko naturalne i zarazem przeciwne naturze

Zdaniem św. Tomasza „śmierć w pewnym sensie jest zgodna z naturą, a w pewnym sensie także przeciwna naturze”². Rzeczywiście, śmierć z uwagi na stronę biologiczną człowieka jawi się jako zjawisko naturalne. Życie ludzkie to proces, w którym jest miejsce na narodziny, rozwój, ale również koniec – cząsteczki materialne, zorganizowane w postaci ludzkiego ciała, rozpadają na elementy składowe. Śmierć w tym sensie ukazuje się jako rzeczywistość zgodna

² J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1979, s. 92.

z naturą człowieka i właściwa dla niej³. To ostatnie sformułowanie należy odpowiednio rozumieć. Trzeba odróżnić przymus umierania od jego możliwości⁴. „Śmierć jest naturą” (św. Tomasz), bowiem została w nią wpisana jako możliwość, a nie konieczność. Staje się tu bardziej zrozumiała śmierć Jezusa. Umarł On nie dlatego, że musiał (nie podlegał przecież konieczności umierania), ale że chciał. Zgodnie z tym, co mówi tradycja religijna, także pozachrześcijańska, przymus umierania ukazuje śmierć jako karę, czyli zdarzenie nie tylko nienaturalne (nie zawarte w samej konstytucji ludzkiej natury), ale przeciwne naturze, związane z jakąś prawiną i z jakimś pragrzechem.

Jednocześnie stale żywymy przekonanie, iż śmierć człowieka nie jest czymś naturalnym i to pomimo wszelkich dowodów i argumentów, według których wszystko, co się narodziło, przemija i umiera. My bowiem nie jesteśmy tylko istotami biologicznymi, ale również duchowymi, istniejącymi ze względu na siebie samych. Z uwagi na to, śmierć odczytujemy jako karę, czyli pełną udręki rzeczywistość przychodzącą do nas z zewnątrz, wbrew naszej woli, naszym oczekiwaniom i wbrew naszej nadziei⁵.

Naturalnie, śmierć spostrzegana z punktu widzenia duszy ludzkiej tym bardziej jawi się jako coś nienaturalnego czy wręcz przeciwnego naturze. Jak wiadomo, natura duszy jako zasady życia wyraża się w ożywianiu ciała i utrzymywaniu go przy życiu. Cała jej energia kieruje się ku tej funkcji i ku temu zadaniu. Wskutek śmierci traci ona swą siłę, którą strzegła ciało przed rozpadem. Jej funkcja ożywiania zostaje gwałtownie przerwana i unicestwiona⁶.

Śmierć bierna

Ustanie życia nie zawisło od wyboru.

M. Aureliusz

Śmierć, zgodnie ze spostrzeżeniem fizjologii definiującej ją jako nieprzywracalną utratę życia, jest faktem nieuniknionym. Następuje bowiem w wyniku rozkładu ludzkiego organizmu (ciała), czyli stanowi efekt procesu, nad którym nie mamy żadnej władzy. Człowiek w tym sensie jest skazany na śmierć. Okazuje się nie tyle osobą, ile materialnym, rozkładającym się przedmiotem⁷. Nic w tym dziwnego, zważywszy, że śmierć jest zjawiskiem przyrodniczym. Każdy człowiek

³ Ibidem, s. 68.

⁴ Ibidem, s. 106.

⁵ Ibidem, s. 74–75.

⁶ Ibidem, s. 104.

⁷ M. A. Krapiec, *Ja człowiek*, Lublin s. 447; *Aktualne problemy eschatologii*, (w:) *Od wiary do teologii*, pod red. J. Królikowskiego, Kraków 2000, s. 247–250.

mu podlega, jako że w pewnym sensie jest tworem przyrody. Odraza, której doświadczamy w obliczu takiej śmierci, jest w pełni zrozumiała. Gdyby śmierć wyznaczały tylko takie treści, okazywałyby się zdumiewająco nic niemówiącymi. Umieranie bowiem jawi się nie tylko jako czysto fizjologiczne zakończenie życia, oznacza także akt kierowany przez człowieka i to taki, w którym rozporządza on swoją duszą, tzn. swym życiem i sobą samym⁸.

Śmierć jako spełnienie. Czy człowiek po śmierci wybiera Boga?

Nie ma śmierci przedwczesnej.
J. Pieper⁹

Śmierć w aspekcie czynnym zachodzi w sytuacji rozpoczynającego się rozdzielenia duszy i ciała¹⁰. Śmierć człowieka w sensie biernym, co już zaakcentowano, nie pozwala mu się wyróżnić spośród świata przyrody. Dlatego nade wszystko trzeba podkreślić jej rys czynny, albowiem bez śmierci tak pojętej człowiek byłby rzeczą, a nie osobą przeżywającą świadomie najważniejsze momenty i stany swojego życia¹¹.

Nie tylko w następstwie śmierci naturalnej, będącej wynikiem starości, ale również w przypadku zgonu gwałtownego, np. na skutek wypadku, infekcji, raka, przestępstwa, samobójstwa, umieranie następuje zarazem od wewnątrz, jako rezultat życia, jako ostatni krok na drodze rozpoczętej narodzinami¹². W całej rozciągłości widoczne jest tu złudzenie co do możliwości wyzwolenia się z lęku przed śmiercią, jakie Epikur uwydatnił w sofizmacie: „największe zło, śmierć, nie dotyka nas ani trochę, gdyż póki jesteśmy, nie ma śmierci, a odkąd jest śmierć, nie ma nas”¹³. Zatem koniec człowieka nie tylko się dzieje i dokonuje, ale jest również dokonywany przez każdego umierającego bez wyjątku¹⁴. W nim każdy człowiek podejmuje ostateczną (nieodwołalną) decyzję co do swego bytu jako całości, w sensie przede wszystkim akceptacji lub odrzucenia Boga. Jak prezentuje się ta wyjątkowej rangi decyzja? Otóż jawi się ona, zgodnie z tym co podkreśla J. Pieper, jako akt najwyższy, wypływający z głębi osoby i najbardziej wewnętrzny. Jest to akt zawsze świadomy. Można nieświadomo-

⁸ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 27.

⁹ *Ibidem*, s. 128.

¹⁰ *Ibidem*, s. 133.

¹¹ M. A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 733.

¹² J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 40.

¹³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1988, s. 113.

¹⁴ J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, (w:) idem, *Tradition als Herausforderung*, München 1963, s. 78.

mie zasnąć, co często zresztą się zdarza, ale jest niemożliwe, aby nieświadomie umrzeć¹⁵. Jesteśmy przymuszeni do tego aktu, ale nie do jego rodzaju. „Wymuszona konfrontacja ze śmiercią otwiera nagle rozszerzające się w nieskończoność pole wolności”¹⁶. Człowiek może bowiem zdecydować dowolnie, wybierając pełne dobro (Bóg) lub siebie (piekło). Akt ten okazuje się więc w pełni wolny. Naturalnie, jeżeli oznacza wybór Boga, warunkuje spełnienie.

Jaka decyzja otwiera nadzieję spełnienia?

Jakkolwiek wszelkie umieranie jest wewnętrznie ukierunkowane na spełnienie, to jednak nie w każdym przypadku to spełnienie ma miejsce. Każdy człowiek w momencie tzw. przejścia ma doskonałą możliwość powzięcia w pełni suwerennej decyzji. Spełnienia siebie nie uzyskuje wszakże przez sam tego rodzaju akt. Realizuje się ono wyłącznie dzięki dobrej, właściwej, owocującej zbawieniem decyzji. Dopiero taka bowiem czyni doskonałym tego, kto ją podejmuje¹⁷.

Jak pogodzić takie spojrzenie z teologicznym punktem widzenia, według którego ostateczne spełnienie (zbawienie) rozumie się jako dar ofiarowany przez Boga? Jak uczy bowiem Kościół, to Bóg powołuje człowieka do siebie¹⁸. Zrodzić się może dlatego wątpliwość, czy ukazane zapatrywanie nie jest zbyt śmiałe. Zabrzmi to może w równej mierze zaskakująco, co interesująco, ale takie właśnie zdanie podziela teologia. Wielcy Ojcowie Kościoła (Tomasz z Akwinu, Jan Damasceński) porównują ostatnią decyzję człowieka do decyzji anioła w chwili gdy musiał on nieodwołalnie opowiedzieć się za lub przeciw Bogu, a tym samym zakończyć *status viatoris*¹⁹.

Czy człowiek rozstrzyga o swym spełnieniu?

W aspekcie filozofii rozwiązanie, o jakim traktuje powyższy paragraf, okazuje się również uzasadnione. Bóg bowiem jest do końca uczciwy, jeśli pozostawia człowiekowi wolność w momencie ostatecznym. Dlatego pozwala mu jeszcze raz dokonać wyboru, gdy stanie on przed Jego obliczem na sądzie. Naturalnie, człowiek nie zadecyduje o tym, że go Bóg przyjmie. Tym niemniej byłoby zaprzeczeniem życia ziemskiego, gdyby nie wybierał bezpośrednio po swej śmierci. W każ-

¹⁵ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 126.

¹⁶ *Ibidem*, s. 135.

¹⁷ *Ibidem*, s. 130–131.

¹⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 247.

¹⁹ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 126.

dym razie w takim momencie staje się zdolny podjąć dojrzałą decyzję i wybrać Boga (wpływ mieć tu będzie również udzielone przez Chrystusa światło²⁰).

Uzasadnienie perspektywy spełnienia po drugiej stronie życia

Jeżeli tylko wybór człowieka okaże się usprawiedliwiony i uzasadniony na sądzie („wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za dobre uczynki” – 2 Kor. 5,20), tym samym dostąpi on pełni poznania, pełni wolności, pełni miłości. Za życia dane mu było bowiem tylko w stopniu ograniczonym zrealizować te fundamentalne wartości, jakkolwiek przejawiał pod tym względem nienasycone pragnienia. W rezultacie pozostawał bytem potencjalnym i zawsze czuł się niespełniony.

Tymczasem bez perspektywy uzupełnienia aktów osobowych (poznania, wolności, miłości) i bez konkretnej możliwości ich spełnienia, człowiek nie byłby bytem racjonalnym i naturalnym²¹. Odniesienie takie wyznacza charakterystyczny rys pątnika zorientowanego na urzeczywistnienie całości swego bytu.

Kiedy śmierć jest spełnieniem?

Dziś śmierć rozumie się jako coś naturalnego. Mówi się po prostu, że śmierć i życie tworzą całość. W tym sensie śmierci nie można uznać za spełnienie. Przecież okazuje się ona czymś złym – oznacza ból pożegnania, zniszczenie. Śmierć jako spełnienie się człowieka należy odpowiednio rozumieć. Wówczas jawi się jako spełnienie, jeżeli – co słusznie podkreśla Pieper – stanowi przejście do rzeczywistości wyższej, do ostatecznej egzystencji człowieka, czyli do życia doskonałego²².

Interpretacja śmierci a koncepcja człowieka

Nikt nie wątpi w słuszność stwierdzenia Sokratesa, że śmierć i umieranie to oddzielenie duszy od ciała. Jeżeli tak rzecz się przedstawia, wówczas interpretacja powyższego zjawiska zależy od tego, jak rozumie się w egzystencji ziemskiej wzajemną relację ciała i duszy. Znaczy to, że spojrzenie na śmierć wyznacza koncepcja człowieka. Jeżeli więc twierdzi się, że odniesienie to nie tworzy

²⁰ *Aktualne problemy eschatologii*, (w:) *Od wiary do teologii...*, s. 333.

²¹ M. A. Krapiec, *Ja człowiek*, s. 450–453.

²² Na podstawie rozmowy z prof. B. Waldem, wrzesień 2005.

jedności bytowej, ponieważ ciało i dusza są istotowo odrębne, a jedynie ta ostatnia jest właściwym człowiekiem (Platon, Kartezjusz, Schopenhauer), wówczas w śmierci zachodzi coś, co nas nie dotyczy, czyli człowiek w niej się nie angażuje.

Tymczasem umieranie osiąga całego duchowo-cielesnego człowieka – to on ponosi śmierć. Dotyka ona jego całego i on cały w niej bierze udział – z duszą i ciałem. Te ostatnie nie są bowiem oddzielnymi rzeczywistościami, lecz przeciwnie – należą do siebie z racji samej natury. Są zaprzyjaźnione ze sobą już od początku i uzależnione od siebie nawzajem, nie tylko ciało od duszy, ale także dusza (pod względem rozwoju swego życia) od ciała.

Badania empiryczne z zakresu antropologii, medycyny i psychologii konstatują tego typu odniesienia czynnika duchowego i cielesnego w człowieku i potwierdzają każdego dnia trafność dawnego zdania o duszy jako formie ciała (*anima forma corporis*). Człowiek zatem – zgodnie z tym, o czym orzeka z dawien dawna obecny w tradycji europejskiej i szeroki nurt zachodniej antropologii – ukazuje się bytem złożonym, jednością zespoloną z duszy i ciała.

Interpretacja śmierci (a dokładniej umierania) zależy od tego, jak rozumie się złączenie ze sobą w życiu ziemskim dwóch parametrów osoby, czyli duszy i ciała, które podczas umierania oddzielają się od siebie. Jeżeli twierdzi się, że to złączenie nie tworzy jedności bytowej, wówczas śmierć jawi się w ten sposób, że dusza jak żeglarz w trakcie lądowania (umierania) pozostawia swoją łódź (tzn. ciało) jako coś, czego już więcej nie potrzebuje. Jeżeli natomiast uznaje się, iż ciało i dusza wspólnie tworzą właściwego człowieka, wtedy śmierć nie może być pojmowana tylko jako uwolnienie duszy z więzienia (z ciała) czy też wyłącznie jako naturalny proces. Musi być ona nazwana rozdarciem czegoś, co z natury przynależy do siebie. Śmierć ukazuje się tu więc jako zniszczenie, nieszczęście, katastrofa²³.

Śmierć jako zakończenie drogi człowieka pielgrzyma i podjęcie najbardziej wewnętrznej decyzji

Prawdziwy mędrzec pragnie śmierci.

Platon²⁴

Pieper przywołuje szczególne znaczenie śmierci w perspektywie metafory pielgrzymowania. Śmierć bowiem – jak już podkreślono – jest nie tylko przerwaniem funkcji życiowych. Charakteryzuje się zawsze zakończeniem *status viatoris*, czyli końcem egzystencji, wyraźnie ostatecznym aktem – wykonaniem, przypie-

²³ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. s. 61–72.

²⁴ I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 99.

czętowaniem, doprowadzeniem do końca całej egzystencji, dokonaniem całości życia. Śmierć taka nie okazuje się przedwczesna albo nie w porę.

Wyrażenie „zakończenie drogi” należy zatem odpowiednio rozumieć. Informuje ono nie o samym dobiegnięciu do końca naszego pielgrzymowania. Oznacza także dotarcie do celu, akcentuje moment „przejścia”, a zatem „nie-końca”. Innymi słowy: „zakończenie drogi” równoważne jest z podjęciem najbardziej wewnętrznej decyzji. Śmierć bowiem jako zewnętrzne zdarzenie przybyć może znienacka, nagle i nieoczekiwanie. Jednakże ostateczną decyzję (bez niej nie jest możliwe spełnienie życia), do której wraz ze śmiercią biologiczną zostaniemy wezwani i przymuszeni, również podejmuje się zawsze świadomie i to w jednej chwili²⁵.

Kto zatem śmierć rozumie jako zakończenie wewnętrznej drogi, ten zarazem twierdzi, że dusza jest niezniszczalna.

Przymuszenie, wolna decyzja a wezwanie w chwili śmierci

*Nieraz Bóg objawieniami umacnia,
aby nie bać się w momencie śmierci.
Grzegorz Wielki²⁶*

W śmierci nie tylko dokonuje się koniec, lecz człowiek sam jako osoba go czyni. Czyni go zaś nie z tej wyłącznie racji, że jest istotą zdolną i powołaną do podjęcia ostatecznej decyzji, ale również z tego powodu, że nie może jej uniknąć. Rozłączenie bowiem duszy i ciała okazuje się procesem, którym człowiek nie może dysponować. Jako istota stworzona wraz ze swym wszelkim lękiem (typowym dla takiej istoty), z całą dynamiką naturalnej żądzy życia broni się przed ową przemożną siłą prowadzącą do zniszczenia jego osoby. Istota ludzka bowiem jest nie tylko duszą, ale ciałem i duszą istotowo zjednoczonymi ze sobą, a śmierć uderza w osobę.

Jednocześnie w trakcie obrony przed tą śmiercią, a być może i w ostatnim jej momencie, dociera do człowieka wezwanie (*Aufforderung*), a nawet przymuszenie do podjęcia ostatecznej decyzji i dokonania wolnego wyboru. Człowiek zatem jako umierający powinien własną śmierć przyjąć w wolnej decyzji. Jednocześnie może w tym momencie bez jakiegokolwiek przymusu zadecydować tak albo inaczej. Przymus nie ma już teraz dostępu do samego aktu, który podejmie, czyli do decyzji jako takiej, ale naturalnie ostatecznej. Po raz pierwszy i jedyny w życiu okazuje się on wezwany oraz uzdolniony do tego rodzaju roz-

²⁵ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 69–83.

²⁶ Grzegorz Wielki, *Dialogi*, Kraków 2000, s. 352.

strzygnięć. Słusznie zatem Pieper podkreśla, iż najwyższym aktem ziemskiego życia jest ten, który je kończy²⁷.

Śmierć – grzech a sąd. Zbieżność ujęcia chrześcijańskiego z platońskim

*Bliskość śmierci wyzwala
największą moc oczyszczającą.
J. Pieper²⁸*

Kwestię tę przybliży Pieper w swej książce *Über den Begriff der Sünde*. Sądu po śmierci wszakże, jego zdaniem, nie należy przede wszystkim rozumieć jako rzeczywistości przychodzącej z zewnątrz. Bóg nie może więc jawić się jako osoba, która nie kocha człowieka i dlatego go karze. Sąd Boży polega na tym, iż Bóg wprowadzie odstępę od danego człowieka, czyni to jednakże dlatego, że człowiek ten od wewnątrz nie jest zdolny Go kochać. Sąd nie okazuje się karą, lecz oddzieleniem od Boga. To ostatnie wszakże ma swe źródło w człowieku, a dokładniej mówiąc – w trwaniu przez niego w grzechu śmiertelnym²⁹. Grzeszyć śmiertelnie oznacza kierować najwyższe uszanowanie i największą miłość nie ku Bogu, lecz ku sobie. Z reguły kto kocha coś w szczególny sposób, chce owo coś mieć na zawsze. Podobna prawidłowość dochodzi do głosu w przypadku grzechu śmiertelnego.

Niekończąca się kara rozumiana jest jako logiczny skutek śmiertelnego grzechu będącego konsekwencją świadomego odrzucenia Boga pod wpływem decyzji woli. W istocie rzeczy odkrywamy w grzechu śmiertelnym „intencję wieczności”.

Pieper podkreśla, że naukę o sądzie po śmierci podnosi nie tylko chrześcijaństwo, judaizm czy też ten lub ów nowożytny myśliciel. W związku z tym usiłuje nam również uzmysłwić, iż chrześcijaństwo nie jest jakąś irracjonalną propozycją. Owszem, w chrześcijaństwie prawda o sądzie została sformułowana jaśniej i w sposób ostateczny. Spotykamy się z nią także w świętej tradycji innych ludów, czego potwierdzeniem są rozważania Platona zaprezentowane w *Gorgiaszu* i *Fedonie*. Ich rdzeń sprowadza się do konstatacji, iż zarówno czyny sprawiedliwe, jak i niesprawiedliwe nie okazują się czymś przemijającym, przeciwnie – pozostawiają po sobie trwałe znamiona na duszy, które przetrwają

²⁷ J. Pieper, *Tod...*, 1963, s. 78–79; *Aktualne problemy eschatologii...*, s. 321; D. Reaney, *Śmierć wieczności*, Warszawa 1993, s. 148.

²⁸ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 134.

²⁹ J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, München 1967, s. 114.

śmierć. Na podstawie wyłącznie tych czynów spotka ją na tamtym świecie nagroda lub kara ze strony sprawiedliwego sędziego. A zatem dusza, która w egzystencji ziemskiej kochała dobro i żyła w pełni sprawiedliwie, według Platona natychmiast po śmierci dostąpi radości oglądania Boga, zamieszka na Wyspach Szczęśliwych. Dusza uleczalnie chora, tzn. taka, która żyła po części sprawiedliwie, a po części niesprawiedliwie, celem oczyszczenia jej z nieprawości zostanie tylko czasowo ukarana, aby następnie otrzymać nagrodę, na jaką zasługuje. Jeżeli zaś okaże się nieuleczalnie chora, gdyż żyła zupełnie niesprawiedliwie, dopuszczając się karygodnych występków, będzie musiała doznawać niekończącą się wieczną karę w Tartarze³⁰.

Dlaczego ujęcie śmierci u Heideggera nie jest pełne?

Heidegger pomija najważniejszy aspekt śmierci.

J. Pieper

Jak już podkreślono, w śmierci należy wyróżnić dwa istotne momenty: pierwszy – obiektywne zdarzenie rozdzielenia duszy i ciała (proces naturalny), drugi – akt osobowy jako wolna i ostateczna, wypływająca z głębi osoby decyzja, która warunkuje jej dopełnienie. Owszem, umieranie ludzkie – jak podkreśla Pieper – jest czymś więcej aniżeli tylko zjawiskiem przyrodniczym i zwykłym przerwaniem funkcji życiowych (tzw. biernie przeżycie śmierci). Tym niemniej jego powagi nie można nie podkreślać i nie zauważać, twierdząc, że śmierć jest np. czymś pozornym i uludą – jak twierdzi się w systemach idealistycznych. Śmierć, powodując zniszczenie elementu cielesnego osoby, wywołuje wstrząs, z którym w parze idzie cierpienie³¹.

Tymczasem Heidegger swoim wyobrażeniem śmierci jako „mojej własnej” lub jako „wolności ku śmierci” zbyt przesłonił, zdaniem Piepera, jej element konieczności i pasywnego zdania się na nią. Z tego powodu Sartre postawił autorowi książki *Byt i czas* słuszny zarzut, twierdząc, że śmierć jest jednak faktem, po prostu obiektywnym zdarzeniem, który podobnie jak narodziny wymyka się człowiekowi w sposób zasadniczy³². Owszem, Pieper rozważania Heideggera

³⁰ J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, (w:) *Darstellungen und Interpretationen*, Hamburg 2002, s. 348–349.

³¹ D. Reaney pisze np. iż śmierć jest uludą, ponieważ umiera tylko ego, a nie świadomość. Por. D. Reaney, op. cit., s. 190.

³² J. Pieper, *Tod...*, 1963, s. 79–80. Rzeczywiście Heidegger akcentuje przede wszystkim moment śmierci jako „mojej możliwości”. Właściwie opatruje go słowem *Sterblichkeit* – śmiertelność. Ta ostatnia, będąc cechą istotną, strukturalną oraz konieczną naszego bytu, przenika nas na wskroś i nie można jej uniknąć. Natomiast sama śmierć (*Tod*) to u Heideggera również zda-

o śmierci uznaje za wnikliwe, tym niemniej nie tylko powyższy jego zarzut okazuje się właściwy.

Myśliciel z Münster uważa za dziwne to, że Heidegger nie poświęcił ani jednego słowa dawnemu rozumieniu zakończenia *status viatoris*. Akcentuje ono przecież, że w umieraniu podejmujemy najgłębszą decyzję, która – jeśli jest słuszna – warunkuje spełnienie życia ludzkiego. Tym samym – jak podkreśla Pieper – jakkolwiek autor *Bytu i czasu* omawia wszelkie możliwe aspekty śmierci („koniec” jako zakończenie, dokończenie, ustanie, bycie u końca itd.), to jednocześnie pomija najważniejszy jego element³³.

Dlaczego śmierć u Heideggera okazuje się mitologią?

Obraz śmierci od strony pojęciowej u Heideggera nie jest precyzyjny. Dla niego śmierć jest czymś, gdzie ukryte jest życie, albo też jawi się jako schron, do którego ono wstępuje. Jest to wszakże mitologiczny sposób wyrażania się, ponieważ Heidegger nie mówi – tak jak czyni to Pieper (także Platon i Tomasz z Akwinu) – o tym, co dzieje się potem z duszą, ani nie zaznacza, na co powinna się kierować nadzieja człowieka. Heidegger odcina się od wszystkich tych kwestii i pozostawia czytelnika z bardziej lub mniej poetycko-mitologicznym rodzajem mowy, w świetle którego śmierć byłaby schronem bytu³⁴.

Śmierć – grzech – kara a postawa zdecydowania u Heideggera

Kara najbardziej ostateczna, czyli kara piekła nie może być rozumiana jako coś zasądzonego z zewnątrz. Istnieje bezpośredni i ścisły związek pomiędzy winą, karą i śmiercią. Ta ostatnia spotyka nas jako rezultat grzechu, a więc jako kara. Śmierć jest owocem wyznaczonym już przez sam grzech. Innymi słowy – grzech nie tylko zasługuje na śmierć, lecz sam jest śmiercionośny. Okazuje się tu więc, że ostatecznego odrzucenia, określanego przez teologię tradycyjną jako

rzenie przyrodnicze – przychodzące do nas z zewnątrz, ale jest nieistotne kiedy nastąpi. Można powiedzieć, że M. Heidegger zajmuje stanowisko podobne do stoików. Marek Aureliusz stwierdził wszakże, iż niezależnie od tego, kiedy umieramy, tracimy tyle samo, nie możemy utracić tego, czego nie mamy, nie mamy zaś przeszłości, bo już jej nie ma i nie mamy przyszłości, jako że jeszcze jej nie posiadliśmy.

³³ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 131.

³⁴ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2006. Jak bezsensowna jest ta formuła – podkreśla Wald – widzimy po humorystycznym błędzie, jaki popełniono w trakcie przekładu. W angielskim tłumaczeniu pojęcie „śmierci jako schronu” rozumie się jako góry, po których się wspinamy.

śmierć wieczna (piekło), nie należy traktować jako tylko retoryczną metaforę. Nie można też odrzucenia tego postrzegać jako osąd wydany z zewnątrz. W tego rodzaju karze urzeczywistnia się dokładnie to, czego chce sama wola w grzechu śmiertelnym: oddzielenia od Boga. Kto zaś wyobrażałby sobie to oddzielenie jako obraz więzienia, ten musi wiedzieć, że więzienie to nie jest zaryglowane od zewnątrz, lecz od wewnątrz, a zatem stanowi rezultat decyzji człowieka³⁵.

Według Heideggera jedyną godną postawą wobec śmierci jest zdecydowanie (*Entschlossenheit*). Czyni ono wolnym w obliczu własnej śmierci, przyjmując się je bowiem w takim przypadku jako odziedziczoną, ale również wybraną możliwość. Jak z powyższych stwierdzeń wynika, Heidegger nawołuje do heroicznego sprzeciwu w stosunku do tradycyjnej interpretacji ludzkiego umierania. Konieczność śmierci nie może być wyobrażana jako zrządzenie. Należy ją odczytać w ten sposób, że sami uprzednio wybieramy śmierć w autonomicznej wolności. Wszakże fascynacja tą ideą wydaje się wynikać z błędnego mniemania i zwodniczego pozoru, że dzięki wezwaniu do wolności i oporu zupełnie i nagle zniknie ponura ciemność śmierci, rzekomo charakterystyczna dla dawnego prezentowania jej jako kary. W rzeczywistości może dziać się tylko odwrotnie. Właśnie w tej filozofii śmierć potęguje myśl o karze, a ponadto wzmacnia lęk. Umieranie ukazuje się bowiem nieprzeniknioną ciemnością. Tymczasem akcentowanie śmierci jako kary uzmysławia również pozytywny aspekt śmierci, gdyż podkreśla, że to co złe, staje się dobrem³⁶.

Spór Piepera z oświeceniem

Pieper dyskutował z koncepcją śmierci w niemieckiej myśli oświecenia, dla której w zasadzie nie była ona rzeczywistą katastrofą i czymś złym, ale przeciwnie – zjawiskiem nierzeczywistym, zwykłym przejściem na tamtą stronę, przy czym przejście to miało nie naruszać rdzenia naszej istoty³⁷. Według bowiem filozofii oświecenia życie po drugiej stronie śmierci jest niczym innym niż kontynuacją życia doczesnego mocą własnego ducha. Taką wizję śmierci odnotowuje Pieper jako wielkie kłamstwo. Wpływ musiała mieć na to praca M. Mendelssohna *Phädon* (czyli rzecz o nieśmiertelności duszy), skoro była najszerzej chyba znaną książką w czasach współczesnych autorowi i stanowiła próbę nowej interpretacji platońskiego dialogu *Fedon*. Jej autor wszakże był zdania, że dla Platona życie po śmierci polega na samym egzystowaniu duszy w nieskończoność mocą własnej naturalnej władzy. Tymczasem, według genialnego ucznia Sokratesa, kwestia ta w żadnym

³⁵ J. Pieper *Über den Begriff...*, s. 114–115; idem, *Tod...*, 1979, s. 65.

³⁶ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 71–73.

³⁷ Ibidem.

przypadku tak się nie przedstawia. O losach duszy po śmierci rozstrzyga sąd, który nagradza sprawiedliwych, a nikczemnych skazuje na wieczną śmierć³⁸.

Pieper wbrew temu, co twierdziło na temat śmierci oświecenie, podkreśla, że umiera cały człowiek i dlatego okazuje się ona czymś w postaci gwałtu. Jest to zatem zjawisko nienaturalne i złe. Śmierć przecież niszczy osobę, powoduje nie tylko rozpad ciała, ale i utratę zasadniczej siły duszy, wyrażającej się w ożywianiu ciała. Siła ta bowiem na skutek śmierci zostaje gwałtownie przerwana i zniszczona. Kto więc wypowiada się o nieśmiertelności w ten sposób jak oświecenie, uchybia właściwemu fenomenowi umierania i śmierci. Zarazem w kontekście tak rozumianej śmierci Pieper (podobnie jak Platon i Tomasz z Akwinu) utrzymuje, że w człowieku istnieje jednak coś, co jest niezniszczalne.

Naturalnie niezniszczalna w człowieku jest jego dusza. Główny argument pozwalający w ten sposób ją spostrzegać znajduje Pieper w myśli Platona i Tomasa. Właśnie w tej myśli dusza wykazuje zdolność do poznania prawdy, czyli urzeczywistnienia czegoś, co nie jest zmienne, przeciwnie – ukazuje się niezależne od wszelkiego materialnego procesu. Prawda bowiem nie podlega uwarunkowaniom czasu, prezentuje się jako coś absolutnego, wiecznego. Dusza jako zdolna do jej poznania musi zatem wykazywać się bytem absolutnym, posiadać byt niezależny od ciała, być czymś, co utrzymuje się w trwaniu poza rozpadem ciała³⁹.

Polemika Piepera z teologami protestanckimi

Pieper tematykę śmierci i nieśmiertelności rozpatruje również w polemice ze współczesną teologią protestancką, która w swej argumentacji odwołuje się przede wszystkim do Biblii, a także w pewnej mierze do myśli Heideggera oraz egzystencjalizmu. Polemikę tę uznaje Wald za istotną kwestię w rozważaniach Piepera o śmierci. Myśliciel z Münster ujmuje ją w aspekcie nadziei na nieśmiertelność. U Piepera ściśle łączy się ze sobą temat śmierci i nadziei, ponieważ tylko ufający może być rozumiany jako ten, który wykracza ponad śmierć, osłabiając jej realność nacechowaną grozą⁴⁰.

Teologia protestancka inaczej spostrzega ten problem aniżeli dotychczasowa tradycja chrześcijańska⁴¹. Nieśmiertelność określa jako grób zaprzeczony (*Thielicke*)⁴². Jej zdaniem Nowy Testament uczy, że umiera nie tylko ciało, ale i dusza. Przeświadczenie o nieśmiertelności duszy traktuje się jako jedno z naj-

³⁸ Ibidem, s. 183–189; G. Reale, *Historia filozofii*, t. II, Lublin 1996, s. 222–230.

³⁹ J. Pieper, *Tod...*, 1979, s. 184–185.

⁴⁰ Ibidem, s. 184–190.

⁴¹ Na podstawie rozmowy z prof. Waldem, 2006.

⁴² J. Pieper, *Unsterblichkeit – eine nicht – christliche Vorstellung*, (w:) idem, *Tradition...*, s. 95.

większych nieporozumień chrześcijaństwa. Dwie racje składają się na to, aby w ten sposób twierdzić. Utrzymując, że jest w nas coś nieśmiertelnego, po pierwsze – osłabia się, a wręcz podkopuje realność śmierci; po drugie – czyni się rzeczą bezprzedmiotową wiarę w zmartwychwstanie. Dla teologów protestanckich, spośród których najbardziej radykalne sądy wyraża Oscar Cullmann, nieśmiertelność duszy nie wypływa z jej natury, lecz pozyskuje ją Chrystus: „wiara chrześcijańska nie zna nieśmiertelności, lecz zmartwychwstanie, tzn. *nowe stworzenie*”⁴³.

Pieper toczy dyskusję z protestanckimi teologami przede wszystkim w swym wykładzie *Unsterblichkeit – eine nicht – christliche Vorstellung*, ale podejmuje ją również w *Tod und Unsterblichkeit* i *Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund*. Podkreśla zatem, że gdyby teolodzy protestancy odrzucili to rozumienie nieśmiertelności, które prezentuje oświecenie i niemiecki idealizm, wówczas ich pogląd byłby słuszny, albowiem spojrzenie idealistyczne i oświeceniowe nie mają nic wspólnego z nauką klasyczną Platona i Tomasza z Akwinu. Spojrzenie to zakłada, iż śmierć nie dotyka duszy, która sama z siebie istnieje dalej, ciesząc się lepszym życiem, jako że przeszła od mniej doskonałej do doskonalszej i duchowej egzystencji⁴⁴. Za odrzuceniem tezy o nieśmiertelności duszy przemawia według tych teologów Nowy Testament, akcentujący tylko zmartwychwstanie. Zdaniem jednak Akwinaty niezliczone są świadectwa Pisma Świętego, które potwierdzają nieśmiertelność duszy ludzkiej.

Jeżeli jednak – jak konstatuje Pieper – wykluczy się perspektywę niezniszczalności duszy, wówczas nie można w sposób uprawniony wypowiadać się o nadziei przezwyciężenia śmierci. Nadzieja ta nie może mieć w takim przypadku swego rzeczywistego uzasadnienia, okazuje się ideą złudną, pozbawioną podstaw. Gdyby bowiem dusza nie była niezniszczalna z natury, tzn. na mocy stworzenia, człowiek nie mógłby się cieszyć Bożym darem zmartwychwstania i życia wiecznego⁴⁵. Innymi słowy, wprawdzie przezwyciężenie śmierci dokonać się może jedynie mocą sił nadprzyrodzonych, nie byłoby jednak możliwe, gdyby dusza nie była ze swej istoty niezniszczalna⁴⁶.

Często podnoszona teza teologii protestanckiej, iż dusza podobnie jak ciało umiera, upoważnia niestety do tego, aby z pewną konsternacją stwierdzić, że w teologii tej konstatuje się dokładnie to samo, co głosi światopoglądowy materializm, według którego umieranie jest prawdziwym zakończeniem istnienia, a nie jakimś utajonym kontynuowaniem i dalszym życiem⁴⁷.

⁴³ Ibidem, s. 93.

⁴⁴ J. Pieper, *Tod...*, 1963, s. 73.

⁴⁵ J. Pieper, *Unsterblichkeit...*, s. 122; również na podstawie rozmowy z prof. Waldem, marzec 2007.

⁴⁶ J. Pieper, *Unsterblichkeit...*, s. 122.

⁴⁷ Ibidem, s. 94.

Wzbogacenie współczesnej myśli niemieckiej

Pieper swoimi analizami o śmierci wzbogaca współczesną myśl niemiecką po pierwsze dlatego, że rozpatruje ją w kontekście nadziei na nieśmiertelność. Czytając Heideggera, widzimy, że bardzo szczegółowo wypowiada się on o śmierci jako o najbardziej ekstremalnej możliwości ludzkiego bytu. Jednocześnie wyraziście stwierdza, że temat nieśmiertelności nie przynależy do filozofii; podkreśla, że filozofia, która rozumie siebie jako filozofię, nic nie może powiedzieć na ten temat. A zatem temat nieśmiertelności będzie mógł być rozpatrywany raczej tylko w teologii dogmatycznej.

Dla idealistycznej filozofii niemieckiej zagadnienie nieśmiertelności nie stanowiło żadnego problemu, przeciwnie – uchodziło za prawdziwie centralny dogmat. We współczesnej filozofii dzieje się odwrotnie, nie ma bowiem żadnej odpowiedzi dotyczącej nieśmiertelności, jako że pozostawiło ją wierze i teologii.

Ten bowiem nurt współczesnej niemieckiej filozofii, który wykazuje zależność od Heideggera, milczy na temat nieśmiertelności i umierania rozumianego jako spełnienie. Również inny znaczący nurt współczesnej filozofii (zdominowany przez wpływ nauk szczegółowych) rozpatrywanie zagadnienia nieśmiertelności i umierania w aspekcie spełnienia traktuje jako nieprzynależące do filozofii. Wprawdzie wielu autorów snuje rozważania o śmierci, ale nie o umieraniu i nieśmiertelności, wykluczając ten ostatni temat ze swych analiz⁴⁸.

Pieper ubogaca problematykę śmierci we współczesnej filozofii niemieckiej z tej racji, że ukazuje śmierć jako spełnienie.

⁴⁸ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, kwiecień 2007.

Barbara Grabowska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

IDEAŁ CZŁOWIEKA WEDŁUG JOHNA STUARTA MILLA

An Ideal of Man in John Stuart Mill Philosophy

Słowa kluczowe: liberalizm, człowiek, obywatel. Key words: liberalism, man, citizen.

Streszczenie

Artykuł jest próbą naszkicowania ideału człowieka według J.S. Mill'a. Omawia cechy, które zdaniem tego filozofa powinna posiadać wartościowa jednostka. Przedstawia proces samodoskonalenia się ludzi oraz przeszkody, jakie napotykają na tej drodze. Prezentuje również stanowisko Mill'a w sprawie możliwości realizacji jego wizji człowieka w kontekście oceny współczesnego mu społeczeństwa.

Abstract

The goal of an article is to present an ideal of a man, which we can find in the works of J.S. Mill. The article presents elements, which are characteristic for a valuable human being, process of self-flourishing of people and obstacles they meet. It shows also Mill's standpoint toward the possibility of realisation of his vision of man in the context of society of his times.

*Spośród dzieł, na doskonaleniu i upiększaniu,
których ludzie słusznie spędzają życie,
najdonioślejszym jest z pewnością sam człowiek.¹*

John Stuart Mill uważany jest za jednego z klasyków liberalizmu. Panuje opinia, że liberałowie troszczą się przede wszystkim o tzw. wolność negatywną. Domagają się wyzwolenia jednostki od ograniczeń nakładanych przez państwo czy społeczeństwo, nie mówią jednak nic na temat tego, jak wykorzystać zdobytą w ten sposób wolność. Sądzę jednak, iż analizując prace J.S. Mill'a, można znaleźć pewne wskazówki dotyczące właściwych wyborów, a nawet naszkicować ideał człowieka propagowany przez tego filozofa. Postaram się pokazać,

¹ J. S. Mill, *O wolności*, Wydawnictwo „Akme”, Warszawa 1999, s. 74.

jakie cechy uważa autor *O wolności* za szczególnie pożądane i w jaki sposób można je wypracować. Zamierzam również odpowiedzieć na pytanie o możliwość realizacji propagowanej przez Milla wizji człowieka i wskazać stojące przed nią trudności. Pisząc o samorozwoju jednostki, wspominam również o zaleceniach J.S. Milla odnośnie właściwej postawy obywatelskiej i jej związku z ideałem indywidualnym.

Dla J.S. Milla ideałem człowieka jest jednostka o silnym charakterze, zdolna w znacznym stopniu do uformowania samej siebie. Człowiek taki powinien przede wszystkim dysponować siłą i energią pozwalającą na samodzielne zaprojektowanie swojego życia, a także – przynajmniej do pewnego stopnia – i siebie samego. Oczywiście autor *O wolności* zdaje sobie sprawę z faktu, iż to, kim jesteśmy i jak potoczył się nasz los, zależy również od wielu okoliczności niezależnych od nas samych, lecz jego zdaniem: „choć okoliczności kształtują nasz charakter, to jednak własne nasze życzenia mogą przyczynić się wielce do ukształtowania tych właśnie okoliczności”². Nie jesteśmy skazani na określone życie. To, co osiągniemy i kim się staniemy, w dużym stopniu zależy od nas. Na przykład osoba urodzona i wychowana w środowisku o niskim poziomie wykształcenia nie musi wcale powielać tego wzorca. Może znaleźć przyjaciół i znajomych ceniących intelektualną spekulację i zachęcających ją do rozwijania swoich zdolności na tym polu. Napotka na większe niż inni trudności, ale w ten sposób wyrobi sobie charakter. Patrząc z szerszej perspektywy, można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że trudniejszy start może przynieść jej dodatkowe korzyści w przyszłości.

Nie bez powodu Mill pisze: „wykształcenie jest tylko jednym z warunków umysłowego doskonalenia się, drugim równie nieodzownym są energiczne ćwiczenia czynnej energii, pracy, pomysłowości, rozsądku, samoopanowania, a naturalnym bodźcem do tego ćwiczenia są trudności życiowe”³. Nieudanego życia nie można usprawiedliwiać „obiektywnymi trudnościami”, bo większość z nich człowiek jest w stanie pokonać, jeśli tylko ma dość chęci i sił. Przeszkody, jakie napotykamy, dają nam możliwość kształtowania swojego charakteru i stania się wartościową jednostką. Osoba, która nigdy czy też prawie nigdy nie spotkałaby się z taką sytuacją, nie byłaby wcale szczęściarzem, lecz człowiekiem o słabym charakterze. Zabrakłoby jej bodźców do działania, a nawet do myślenia. Nie miałyby okazji wyrobić sobie wymienionych wcześniej cech takich, jak pomysłowość czy samoopanowanie, które pojawiają się w wyniku naszych zmagania z nieprzyjazytnym światem.

Jak widać, niezwykle istotna dla Milla jest aktywność, liczy się nie tylko myślenie i refleksja, lecz i działanie. To jedyny sposób ludzkiego doskonalenia się.

² J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej*, PWN, Warszawa 1966, t. II, s. 789.

³ J.S. Mill, *Autobiografia*, Spółdzielnia Wydawnicza „Wiedza”, Warszawa 1946, s. 119.

Zarówno talenty praktyczne, jak i umiejętność spekulatywnego myślenia można rozwinąć przez praktykę. Każde działanie musi być jednak poprzedzone analizą celów i interesów, na podstawie której możliwe będzie dokonanie właściwego wyboru. W tym celu niezbędne jest przedstawienie ich sobie we właściwej perspektywie. Nie należy koncentrować się na tym, co wydaje się nam w tej chwili najbliższe, lecz wybrać to, co rzeczywiście jest dla nas ważne, nawet jeśli przyniesie korzyści dopiero po pewnym czasie. Mill daje przykład człowieka znęcającego się nad rodziną. Zdecydował się on na natychmiastowe zaspokojenie swojej żądz władzy, mimo że w ten sposób pozbawia się szansy na trwałe szczęście rodzinne, które przyniosłoby mu więcej pożytku. Nie umie on zapanować nad sobą i traci większe i trwalsze dobro na rzecz krótkotrwałej, lecz natychmiastowej przyjemności. Niestety, nie jest łatwo przekonać ludzi o szkodliwości takiej krótkowzroczności. „Jest to to samo, co robakowi czołgającemu się po ziemi wyklądać, o ile byłoby lepiej dla niego, gdyby był orłem”⁴ – stwierdza dobitnie Mill.

Bez właściwego rozpoznania swoich prawdziwych interesów trudno myśleć o wyborze właściwej drogi w życiu. Zidentyfikowanie naszych własnych celów jest niezbędne również w procesie kształtowania charakteru. Ten, kto nie potrafi stwierdzić, czego na prawdę chce i co pragnąłby osiągnąć, łatwo daje sobą kierować. To inni ludzie lub splot okoliczności układa jego życie. Takiemu człowiekowi: „[...] potrzebna jest tylko mała zdolność naśladowania. Ten, kto sam swój plan układa, rozwija wszystkie swoje zdolności. Musi on obserwować, by widzieć, rozumować i sądzić, by przewidywać, działać, by zebrać materiały potrzebne do decyzji, rozróżniać, aby móc decydować, a gdy się zdecydował zachować stałość i panować nad sobą, by trzymać się podjętej decyzji”⁵.

Przytoczony powyżej cytat zawiera wyliczenie tych ludzkich cech i umiejętności, które uważa Mill za szczególnie ważne. Są to: zdolność obserwacji, rozumowanie i sądenie, przewidywanie, podejmowanie właściwych decyzji, stałość i konsekwencja. Należy je w sobie doskonalić, ale do tego niezbędna jest samodzielność w myśleniu i w działaniu, odwaga dokonywania własnego wyboru, nawet wbrew innym czy panującej opinii. Ten warunek okazuje się w praktyce niezwykle trudny do spełnienia. Społeczeństwo promuje raczej postawy przeciwne – bierność, konformizm, bezkrytyczne powielanie przyjętych wzorców. W tej sytuacji życie według własnego pomysłu wymaga odwagi, a na to nie każdy potrafi się zdobyć. Nic zatem dziwnego, że ideałem charakteru staje się dla wielu brak charakteru. W rezultacie: „[...] zamiast wielkiej energii kierowanej byстрыm rozumem i silnych uczuć mocno kontrolowanych przez posłuszną sumieniu wolę,

⁴ J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, (w:) *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1995, s. 125.

⁵ J.S. Mill, *O wolności*, s. 74.

daje ona w rezultacie słabą energię i nikłe uczucia, które można przystosować zewnętrznie do przepisów bez współdziałania silnej woli lub rozumu”⁶. Tymczasem, że ma charakter możemy powiedzieć jedynie o takim człowieku: „[...] którego pragnienia i popędy są wyrazem jego natury rozwiniętej i zmodyfikowanej własną pracą”⁷. Otoczenie stara się kształtować jednostki słabe, bo takie nie są niebezpieczne dla innych i łatwo nad nimi zapanować. Jednak bycie w pełni człowiekiem wymaga czegoś wręcz przeciwnego.

Nieprzypadkowo, jak sądzę, Mill pisze o konieczności wyrobienia sobie silnego charakteru, nie wymieniając jego konkretnych cech. Ma to być przecież przedmiotem indywidualnego wyboru każdej jednostki, a zatem powinno pojawić się wiele różnych opcji⁸. Nie jest więc istotne, czy chcemy być uczonym i rozwijać w sobie potrzebne do tego cechy, takie jak na przykład umiejętność koncentracji, cierpliwość, bezkompromisowość w dążeniu do prawdy itp.; czy na przykład politykiem i kłaść nacisk na zdolności przywódcze, umiejętność zjednywania sobie innych i zdolność do osiągania kompromisów. Ważne jest tylko to, by pielęgnowane cechy wynikały z naszych własnych preferencji, a nie były skutkiem zewnętrznych nacisków i aby mieć dość zapału i cierpliwości do pracy nad sobą.

Już na tym etapie rozważań widać wyraźnie, iż pożądane są takie cechy ludzkie, jak aktywność, chęć i odwaga działania, gotowość i zdolność do pokonywania trudności. Celem posiadającej je jednostki powinno być ukształtowanie samej siebie i swojego charakteru stosownie do własnych wyobrażeń na temat dobrego życia. Wymaga to wysiłku od niej samej, ale istotne jest także stworzenia sprzyjającego klimatu społecznego. Podstawowym warunkiem, bez którego niemożliwe są jakiegokolwiek działania zmierzające do opisanego wcześniej celu, jest przyznanie ludziom odpowiedniego zakresu indywidualnej wolności, ponieważ: „[...] ludzka zdolność postrzegania, sądzenia, rozróżniania i odczuwania, działalność umysłowa, a nawet skłonności moralne doskonałą się tylko przy dokonywaniu wyboru. [...] Władze umysłowe i moralne, podobnie jak fizyczne, doskonałą się tylko dzięki ich używaniu”⁹. Nie może wyrobić sobie charakteru ten, kto o niczym nie decyduje. System polityczny i społeczny wymagający jedynie ślepego posłuszeństwa kształtuje automaty, a nie świadome swojej indywidualności jednostki. W warunkach braku lub niedostatecznego zakresu wolności ludzkie zdolności nie zostaną rozwinięte należycie. Mogą one co najwyżej szukać ujęcia w dążeniach zastępczych. Umysł „pozbawiony możliwości rządzenia sobą daje znać o swojej indywidualności, próbując rządzić drugimi”¹⁰ – pisze Mill. To z pewnością nie służy doskonaleniu charakteru, przeciwnie – wypacza go.

⁶ Ibidem, s. 85-86.

⁷ Ibidem, s. 76.

⁸ Oczywiście dopuszczenie są tylko warianty zgodne z zasadą nieszkodzenia innym.

⁹ J.S. Mill, *O wolności*, s. 74

¹⁰ J.S. Mill, *Poddaństwo kobiet*, s. 380.

Kształtowaniu się jednostki nie sprzyja również wszechobecna presja opinii publicznej: „W naszych czasach, począwszy od klasy najwyższej do najniższej, każdy żyje jak gdyby pod okiem wrogiej i przerażającej cenzury. Nie tylko w rzeczach, które dotyczą innych, ale i we własnych sprawach jednostka i rodzina nie stawia sobie pytania: co wolę? lub co bardziej odpowiadałoby mojemu charakterowi i skłonnościom? lub co dałoby wystarczającą szansę pomyślnego rozwoju najlepszym i najwznioślejszym pierwiastkom mojej istoty? Natomiast pytają sami siebie: co zgodne z moją pozycją społeczną? co czynią zwykle osoby mające moje stanowisko i majątek lub (gorzej jeszcze): jak postępują zwykle osoby wyższe ode mnie stanowiskiem i zamożniejsze?”¹¹ – zauważa Mill. W tej sytuacji samodzielne myślenie i działanie zastąpione zostaje przez bezrefleksyjne powielanie gotowych i aprobowanych społecznie wzorców. Jedyłą ambicją zaś staje się dorównanie bogatszym i bardziej poważanym. Snobizm zastępuje samodoskonalenie się. Nie sprzyja to, rzecz jasna, rozwojowi jednostki. Gorzej – ludzie nie tylko sami nie wykorzystują stojących przed nimi możliwości, ale i starają się uniemożliwić to innym. Wszelkimi sposobami próbują narzucić swój styl życia i zwalczają wszystkich, którzy odważyliby się wyłamać z tego porządku. Każdy przejaw autentycznej indywidualności jest tłamszony w zarodku.

Zdaniem Milla nie wynika to z jakiegoś szczególnego fanatyzmu, lecz raczej z przyzwyczajenia, lenistwa i wygodnictwa. Wrogość w stosunku do odmiennych poglądów i zachowań jest przypuszczalnie rezultatem obrony przed naruszeniem spokoju i samozadowolenia konformistów. Prawdziwe indywidualności dawałyby przykład innego sposobu życia – trudniejszego i wiążącego się z pewnym ryzykiem, lecz zarazem bardziej wartościowego i ciekawszego. To zmuszałoby żyjącą „tak jak się żyje” większość do refleksji, do oceny swojego życia i porównywania go z alternatywnymi możliwościami. Wyeliminowanie „odmieńców” lub przynajmniej zepchnięcie ich na margines i napiętnowanie, pozwala spać spokojnie i cieszyć się bez przeszkód, wprawdzie nie własnym, lecz za to powszechnie akceptowanym stylem życia.

Niesprzyjające warunki społeczne nie usprawiedliwiają jednak bierności i poddania się presji otoczenia. Przecież, jak wcześniej wspominałam, charakter kształtuje się najpełniej poprzez pokonywanie trudności. Nie można czekać na bardziej sprzyjający czas, bo jeśli wszyscy tak postąpią, to taki czas nigdy nie nadejdzie. Zatriumfuje zbiorowa miernota. Wobec powszechnego konformizmu i średniactwa dążenie do indywidualności, a także wspieranie takich działań, staje się wręcz obowiązkiem. Jak stwierdza Mill: „nigdy nie było więcej potrzeby otoczenia jednostkowej niezależności myśli, mowy i postępowania jak najsilniejszą obroną, by utrzymać oryginalność umysłu i indywidualność charakteru, będące jedynym źródłem wszelkiego rzeczywistego postępu i większości zalet czynią-

¹¹ J.S. Mill, *O wolności*, s. 77.

cych ludzką rasę tyle wyższą od stada zwierząt”¹². W świetle tych słów obrona indywidualności może być uznana wręcz za obowiązek nie tylko wobec siebie, ale i wobec całej ludzkości. Miałaby ona polegać na wspieraniu wszelkiego nieposłuszeństwa w stosunku do panujących opinii i zwyczajów. Cenna i zasługująca na ochronę staje się każda odmienność, nawet jeśli jest tylko przejawem ekscentryczności. Najważniejszy jest sam fakt bycia innym. Już to może chociażby dodawać odwagi jednostkom, które nie chcą się do końca podporządkować.

Kolejny raz okazuje się, że ważnym elementem Millowskiego ideału człowieka jest odwaga. Jest ona potrzebna, aby zmierzyć się z trudnościami, aby podejmować ryzyko związane z wyborem, a może przede wszystkim po to, by być zdolnym iść własną drogą nawet wtedy, gdy spotyka się to z dezaprobatą ze strony innych. Trzeba jednak pamiętać, że walka kształtująca ludzki charakter, to walka z przeciwnościami, a nie z innymi ludźmi. W *Zasadach ekonomii politycznej* Mill krytykuje taki sposób życia, którego głównym celem jest wybitcie się ponad innych za każdą cenę. Nie akceptuje on dążenia do sukcesu wszelkimi możliwymi środkami, także nieuczciwymi i krzywdzącymi innych. Uważa, że ci, którzy uznają taki stan za właściwy społeczeństwu, nie mają racji. Jest to bowiem jedynie skutek uboczny postępu gospodarczego, charakterystyczny dla jednej z faz tego procesu. Należy go eliminować, a nie podnosić do rangi zasady regulującej stosunki międzyludzkie.

Nagroda za podjęcie wysiłku samodoskonalenia się nie będzie raczej powszechne uznanie. Osiągnięcia w tej dziedzinie przynoszą satysfakcję przede wszystkim samym zainteresowanym. Docenić je może ewentualnie jeszcze wąska grupa osób podobnie myślących. Nie należy oczekiwać, że taka motywacja zachęci wielu. Okazuje się jednak, że do zrobienia pierwszego kroku, do przełamania bierności wystarczą niekiedy mniej szlachetne pobudki, takie jak na przykład chęć wzbogacenia się. Milla najbardziej niepokoi bezczynność, bo taka postawa nigdy nie zaowocuje rozwojem jednostki. Natomiast działanie, nawet jeśli nie jest motywowane bezpośrednio dążeniem do samodoskonalenia się, pozwala mieć jakąś nadzieję. Dlatego też: „bardziej pożądane jest, by energia ludzkości była zajęta walką o bogactwo, tak jak poprzednio była zajęta walką wojenną, póki najwybitniejszym umysłem nie uda się wychować innych do wyższych celów, niż żeby rdzewiała i znajdowała się w zastoju. Gdy umysły nieokrzesane wymagają prostackich bodźców, pozwólmy im je mieć”¹³. Nawet prostackie bodźce mogą sprawić, że człowiek zacznie do czegoś dążyć, będzie chciał coś osiągnąć i w tym celu pracować. Można liczyć na to, że z czasem dostrzeże on cele inne niż majątek i przestanie mieć umysł „nieokrzesany”. Z pewnością natomiast nie poprawi on swojej kondycji intelektualnej, nic nie

¹² J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej*, t. II, s. 784.

¹³ Ibidem, s. 485-486.

robiąc. Wtedy jego energia i zdolności są marnotrawione i po pewnym czasie mogą nawet zaniknąć.

Aktywność jest, obok odwagi, istotna dla kształtowania się jednostki. Jednak cele, do których dążą ludzie, nie są dla Milla całkowicie równorzędne. Wcześniej wspominałam o tym, że sposobów na życie może być wiele i najważniejsze, aby były one nasze własne. Okazuje się jednak, że nie wszystkie są równie godne polecenia. W *Utylitaryzmie* czytamy, że lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnią oraz że lepiej być smutnym Sokratesem niż szczęśliwym głupcem¹⁴. Tadeusz Kotarbiński twierdzi, iż celem życia według Milla jest: „[...] szczęście płynące z posiadania wysokiej inteligencji i szlachetnego charakteru i sprawiające, że te skarby mają wyższą wartość od najpełniejszego zaspokojenia potrzeb zwierzęcych”¹⁵. Życie poświęcone działalności intelektualnej stoi wyżej niż na przykład pogoń za przyjemnościami. Wybór jest oczywisty, ale tylko dla tych, którzy poznali obie możliwości. Dlatego też ludzie potrzebują wychowania pozwalającego im poznać stojące przed nimi alternatywy, tak aby mogli dokonywać właściwych wyborów.

Można jednak mieć poważne wątpliwości, czy wszystkich, a przynajmniej większość da się w ten sposób wychować i rozbudzić w nich „wyższe potrzeby”. Mill ma świadomość trudności, na jakie napotyka realizacja tego zadania. Zauważa, że: „zdolność do przeżywania szlachetniejszych uczuć jest u większości ludzi rośliną nader delikatną. Na to, aby zmariała, nie trzeba nawet wrogich oddziaływań. Wystarczy, jeśli się jej nie podtrzymuje. U większości ludzi młodych zdolność ta znika szybko, jeśli ich sposób życia, ich środowisko nie sprzyjają jej ćwiczeniom”¹⁶. To samo dotyczy również upodobań intelektualnych. Niezwykle łatwo popaść w niszczącą dla rozwoju umysłowego przeciętność. Jeśli omawiane zdolności znikną czy też zostaną znacznie zredukowane, to czy odpowiednia edukacja może jeszcze cokolwiek zdziałać? Czy jest szansa na rozwój prawdziwej indywidualności? Co może skłonić ludzi do wyrwania się z kręgu bierności i przeciętności?

Boźcem do działania może okazać się współzawodnictwo, potrzeba wyróżnienia się, bycia lepszym od innych w jakiejś dziedzinie. To skłania ludzi do podejmowania wysiłku i nie pozwala im zadowolić się już osiągniętymi rezultatami. Jak już wcześniej wspominałam, Mill nie uważa tego za szczególnie szlachetne, ale dostrzega znaczenie rywalizacji dla postępu. Między innymi dlatego nie wierzy w powodzenie projektów socjalistycznych. Uważa, iż w takim społeczeństwie

¹⁴ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, (w:) *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 1959, s. 18.

¹⁵ T. Kotarbiński, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, (w:) *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 35. Kotarbiński uważa, że Mill łączy epikureizm z elementami stoicyzmu i doktryny chrześcijańskiej.

¹⁶ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 18-19.

kwitłoby jedynie lenistwo i wygodnictwo. Pisze wprost: „chronienie przed współzawodnictwem jest chronieniem próżniactwa, umysłowej tępoty, oszczędzania sobie konieczności tego, by być równie inteligentnym jak inni ludzie”¹⁷. Przytoczone słowa potwierdzają postawioną wcześniej tezę, że niezwykle ważne jest zrobienie pierwszego kroku, uświadomienie sobie potrzeby doskonalenia się, nawet jeśli przynajmniej początkowo motywowane jest to chęcią wzbogacenia się czy też odniesienia zwycięstwa w rywalizacji z innymi. Wprawdzie samodoskonalenie się nie jest w takiej sytuacji postrzegane jako cel sam w sobie, a co najwyżej środek do realizacji innych dążeń, ale zawsze można mieć nadzieję, że z czasem jego znaczenie zostanie należycie docenione.

Pewną rolę do odegrania mają również osoby ponadprzeciętnie wyedukowane, kulturalne i stojące na wyższym szczeblu rozwoju intelektualnego. Można nawet stwierdzić, iż są one niejako zobowiązane do wskazywania innym właściwej drogi, do podpowiadania, jakiego wyboru dokonać. Jednak ich rola powinna się ograniczać tylko do doradzania. Nie wolno im niczego nakazywać czy też przymuszać do jakiś działań ani środkami prawnymi, ani żadnymi innymi metodami. W przeciwnym wypadku takie działanie traci sens – nie uczy podejmowania decyzji, lecz posłuszeństwa i ślepego podporządkowania się autorytetom. Działaliby oni wtedy tak samo, jak tyranizująca jednostki opinia publiczna. I mimo że inne wzorce staraliby się narzucić, to nawet najszlachetniejsze ideały nie byłyby dla poddanych presji ludzi ich własnymi. Tymczasem nie chodzi o stworzenie jakiegoś konkretnego typu człowieka, lecz o wyrobienie w ludziach potrzeby samodoskonalenia się i niezbędnych do tego umiejętności. Oczywiście Mill ceni bardziej na przykład oddawanie się działalności intelektualnej od życia poświęconego całkowicie zarabianiu pieniędzy, ale w ramach tej działalności także istnieją różne możliwości. Jest przecież wiele dziedzin wiedzy, którymi można się interesować. Niejeden zawód pomaga rozwijać swoje zdolności intelektualne.

Człowiek, który zdecydował się na jakiś rodzaj takiego życia, powinien jednak uważać na środowisko, w którym się obraca. Zadawanie się z nieodpowiednimi ludźmi może mieć bowiem zgubne skutki dla naszego rozwoju intelektualnego. „Człowiek mądry nie powinien nigdy utrzymywać stosunków z ludźmi niewyintelektualizowanymi, chyba że może wejść pośród nich jako apostoł”¹⁸ – przestrzega Mill w *Autobiografii*. Należy zatem szukać raczej towarzystwa lepszych od siebie, bo tylko oni mogą okazać się pomocni w osiągnięciu kolejnych szczebli na drodze doskonalenia swojej osoby, chociażby przez sam przykład. Czy jednak do poszukiwania takiego towarzystwa skłonić nas może impuls współzawodnictwa? Najłatwiej przecież zwyciężać gorszych od siebie, na tle

¹⁷ J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej*, t. II, s. 546-547.

¹⁸ J.S. Mill, *Autobiografia*, s. 152-153.

osób przeciętnych szybciej można zabłysnąć. Mill liczy na to, że raz obudzonej ambicji nie da się zaspokoić byle czym, że kto raz zasmakował zwycięstwa, będzie się starał zwyciężyć ponownie, tym razem wśród mocniejszych konkurentów.

Czy jednak zawsze, a przynajmniej dość często można spodziewać się rozbudzenia w ludziach, pobudzanych początkowo „prostaczkimi” bodźcami, jakichś szlachetniejszych potrzeb? Jaki poziom rozwoju jednostki można uznać za przynajmniej zadowalający? Nie należy przecież oczekiwać, że wszyscy oddadzą się uprawianiu spekulatywnej wiedzy, czyli zajęciu szczególnie cenionemu przez samego Milla. Kiedy można zatem stwierdzić, że człowiek wzniosł się już ponad poziom zbiorowej miernoty i stał się świadomą swoich możliwości autokracją jednostką? Zdaniem Milla człowiek, który poznał różne sposoby życia, nie będzie się wahać, co wybrać. Zdecyduje się na życie pozwalające na rozwój zdolności intelektualnych. Można przypuszczać, że zakosztowawszy tego choć raz, nie będzie on chciał już nigdy powrócić do poprzedniego stanu¹⁹.

Analizując położenie robotników, Mill zauważa, iż nastąpił wzrost wykształcenia, inteligencji i poczucia niezależności członków tej klasy. Nie można już więc traktować ich protekcjonalnie. Zresztą oni sami nie pozwolą na taki sposób rządzenia sobą. Przykład ten pokazuje, że po osiągnięciu pewnego poziomu rozwoju intelektualnego pojawia się chęć samodzielnego decydowania o swoim losie. Gotowość do wzięcia odpowiedzialności za własne życie jest wskaźnikiem przekroczenia granicy oddzielającej ludzi bezrefleksyjnie powielających powszechnie akceptowany sposób życia od tych, którzy poszukują własnej drogi. Musi temu oczywiście towarzyszyć także zdolność do podejmowania decyzji i ich konsekwentnej realizacji. W przeciwnym wypadku może dojść jedynie do nieszczęścia²⁰. Można jednak przyjąć założenie, iż większość sprawnych umysłowo, pełnoletnich osób jest do tego zdolna. Nie wszyscy jednak są gotowi podjąć takie ryzyko. Ci, którzy się na to zdobędą, osiągną ów minimalny poziom „ujednostkowania”, niezbędny do dalszego doskonalenia się. Będą gotowi do dokonywania wyborów, a to stanowi konieczny warunek możliwości samorozwoju.

Doskonalenie własnej osoby przynosi wiele korzyści jednostce, ale jednocześnie jest działaniem ważnym dla całego społeczeństwa. „W miarę rozwoju swojej indywidualności każdy człowiek wyżej się ceni, a przeto może być i cenniejszy dla innych. Życie jego staje się pełniejsze, a gdy jest więcej żywotności w jednostkach, to jest jej również więcej i w masach, które się z tych jednostek składają” – pisze Mill²¹. Jak widać, pomimo silnego akcentowania indywidualności, nie uważa on człowieka za istotę żyjącą w izolacji. Przeciwnie – podkre-

¹⁹ Czy jednak rzeczywiście owe „wyższe cele” są na tyle atrakcyjne, aby skłonić jednostkę do stawienia czoła panującej opinii i zwyczajom? Czy to wystarczy, aby być gotowym znieść krytykę, czy nawet potępienie ze strony opinii publicznej?

²⁰ Dlatego też zdaniem Milla nie wszystkie ludy mogą mieć wolny rząd.

²¹ J.S. Mill, *O wolności*, s. 78.

śla konieczność współdziałania z innymi. Zdolność do tego uważa za jedną z najważniejszych cech ludzi cywilizowanych. Dostrzega również konieczność udzielania sobie nawzajem pomocy. Jednak idealny model relacji międzyludzkich powinien uwzględniać własne aspiracje każdego człowieka. Dlatego też w stosunku do innych członków społeczeństwa potrzebna jest: „[...] zdolność życia jak równy z równym, bez żądania dla siebie czegokolwiek innego niż to, na co się wszyscy swobodnie zgodzą”²². Człowiek, który odkrył stojące przed nim możliwości autokracji i stara się z nich korzystać, powinien zdobyć dzięki temu poczucie własnej wartości i wyjątkowości, lecz jednocześnie musi również cenić innych i uznawać ich za równych sobie. Nie wolno mu domagać się dla siebie jakichś szczególnych praw. Odkrycie własnej indywidualności jest zarazem odkryciem indywidualności innych. Stąd postulat relacji, które umożliwiają współdziałanie bez ograniczania wolności: „Celem postępu powinno być nie tylko pozostawienie ludzi w takim położeniu, by byli zdolni do działania bez innych, ale także by umieli pracować z innymi lub dla innych w stosunkach nie opartych na zależności”²³.

Konieczne okazuje się zarówno wyzwolenie jednostek spod tyranii społecznej, jak i powtórne włączenie ich w oparte na nowych zasadach relacje z innymi ludźmi. W związku z tym: „głównymi podstawami moralnymi życia teraźniejszego powinny być: sprawiedliwość i roztropność, poszanowanie praw cudzych i uzdolnień każdego do radzenia o sobie samym”²⁴. Podstawy szczęścia społeczeństwa i jednostki stanowią zaś, zdaniem Milla, takie cechy, jak szanowanie samego siebie, panowanie nad sobą i liczenie na własne siły. Idealna społeczność to społeczność indywidualistów dążących do własnych celów, ale zdolnych do współdziałania z innymi, a nawet do pomocy im, gdyby zaistniała taka konieczność. Przy czym argumentem zachęcającymi ich do takiej prospołecznej postawy może być interes własny, ponieważ: „[...] człowiek dzięki samej tylko wyższości inteligencji zdolny jest do zrozumienia wspólnoty interesów wiążącej go ze społeczeństwem, w skład którego wchodzi”²⁵.

Spółczeństwo dobrowolnie współdziałających indywidualistów wymaga jednak osiągnięcia przez jego członków odpowiedniego poziomu intelektualnego i moralnego. Co do tego – jak wcześniej wspominałam – Mill jest pesymistą. Nie oczekuje w najbliższej przyszłości upowszechnienia się propagowanego przez siebie ideału. Osiągnąć go mogą nieliczne jednostki, nierzadko zresztą wbrew społeczeństwu. Opisuując przemiany, jakie dokonały się w Anglii, autor *O wolności* zauważa nawet, iż to, co najistotniejsze, czyli stan umysłowy i mo-

²² J.S. Mill, *Poddaństwo kobiet*, s. 328.

²³ J.S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej*, t. II, s. 505-506.

²⁴ J.S. Mill, *Poddaństwo kobiet*, s. 369.

²⁵ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, s. 89.

ralny ludzkości, nie uległy znaczącej poprawie, mimo zrealizowania niektórych popieranym przez niego reform²⁶. Projektując instytucje polityczne, nie należy opierać się na przekonaniu, że obywatele kierować się będą jakimiś wzniosłymi zasadami. Wprawdzie Mill uważa, iż można liczyć na pewną sumienność, a nawet bezinteresowność ludzi, ale nie można oczekiwać, aby wystarczyło to do stabilnego funkcjonowania państwa i rządu²⁷. Należy również pamiętać, iż wspomniane pozytywne cechy występują jedynie w społecznościach dojrzałych do rządu reprezentatywnego. Oznacza to, iż można mówić o pewnym minimalnym poziomie „dojrzałości obywatelskiej”, bez którego niemożliwe są formy organizacji politycznej nie oparte na przymusie bezpośrednim. Ludy do tego niezdolne nazywa Mill niedojrzałymi, zacofanymi, a nawet barbarzyńskimi. Despotyzm zaś uznaje za dopuszczalny jako metodę rządzenia nimi. Innym właściwym sposobem sprawowania władzy jest całkowite podporządkowanie ludów niedojrzałych państwu bardziej cywilizowanemu. Obie te formy rządzenia powinny jednak mieć charakter przejściowy i zmierzać konsekwentnie do polepszenia losu rządzonych, a przede wszystkim umożliwić im rozwój pozwalający w przyszłości na stworzenie rządu reprezentatywnego.

Jak rozpoznać, że lud jest już do tego przygotowany? Na to pytanie Mill nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Wymienia takie cechy, jak: „stopień oświaty tego ludu, suma tkwiącej w nim trafności sądu i zręczności praktycznej”²⁸. Konieczny jest pewien poziom rozwoju umysłowego, jednak nie jest to warunek wystarczający. Niezbędne jest również to, aby ludzie na tyle orientowali się w kwestiach politycznych, aby nie dali się łatwo zwieść hasłom populistycznym i nie złożyli władzy w ręce jednego człowieka. Bez tego nie dojdzie do powstania postulowanej formy rządu. Ważne jest również poszanowanie prawa, przejawiające się brakiem społecznego przyzwolenia na popełnianie przestępstw. To jest z kolei gwarancją trwałości państwa.

Przedstawiona charakterystyka ludu cywilizowanego zawiera przynajmniej niektóre cechy składające się na ideał obywatela według tego filozofa. Są to: pewien poziom wykształcenia i rozwoju intelektualnego, umiejętność właściwej oceny sytuacji, orientacja w rzeczywistości politycznej i jej mechanizmach. W społeczeństwie, w którym przynajmniej część obywateli nie posiada wymienionych przymiotów, nie może powstać i utrzymać się wolny rząd, czyli forma władzy umożliwiająca swobodny rozwój indywidualizmu. Niektóre z omawianych cech są jednocześnie niezbędne do wkroczenia na drogę samodoskonalenia się. Trudno na przykład dokonywać wyborów bez umiejętności wydawania trafnych sądów. A zatem oba prezentowane ideały są ze sobą ściśle związane – indywi-

²⁶ J.S. Mill, *Autobiografia*, s. 159.

²⁷ J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, s. 126.

²⁸ *Ibidem*, s. 45.

dualny rozwój czyni ludzi bardziej predysponowanymi do podlegania rządowi reprezentatywnemu i pozwala im w pełni docenić zalety tej formy sprawowania władzy. Z kolei rząd reprezentatywny stwarza najlepsze warunki dla doskonalenia się jednostek, a świadoma swoich możliwości jednostka widzi w nim najlepszą gwarancję swoich praw i wolności.

Millowski ideał człowieka to jednostka świadoma swoich możliwości, zdolna do dokonywania wyborów, aktywna i stale doskonaląca się przez działanie i przezwyciężanie trudności. Do tego niezbędne są pewne kompetencje i zdolności intelektualne, bez których nie można właściwie rozpoznać sytuacji i podjąć odpowiedniej decyzji. Ważna jest również konsekwencja w dążeniu do obranego celu²⁹. Przydatna okazuje się także odwaga, ponieważ społeczeństwo raczej przeszkadza, niż sprzyja rozwojowi indywidualności. Te wszystkie cechy pozwalają człowiekowi wyrobić własny charakter, stać się w pewien sposób swoim własnym dziełem. Dzięki temu staje się on aktywnym kreatorem własnej osoby nieustającym w wysiłkach zmierzających do samodoskonalenia się. Mill zdecydowanie więcej uwagi poświęca propagowaniu aktywności i zachęcaniu do pracy nad sobą niż wskazywaniu jakiegoś konkretnego celu czy celów godnych wyboru. Nie bez powodu Isaiah Berlin stwierdza, że zdolność dokonywania wyborów, zdaniem autora *O wolności*, odróżnia człowieka od zwierząt. Człowiek sam decyduje nie tylko o środkach, ale i o celach, do których chce dążyć³⁰. W wyniku tych wyborów kształtuje on swój własny charakter, a jednocześnie tworzy coś zupełnie nowego i do końca nieprzewidywalnego³¹. Owa spontaniczność i pojawiająca się dzięki niej nowość sprawiają, że nie da się nawet wyliczyć wszystkich możliwych celów, do których mogą dążyć ludzie.

Sądzę jednak, że chociaż Mill nie wymienia konkretnych sposobów życia, które uznawałby za najlepsze, to mimo wszystko ma nadzieję, iż jednostka znajdującą się już na drodze indywidualnego rozwoju nie zadowolili się byle czym. W miarę doskonalenia swojej osoby jej aspiracje powinny wzrastać i zmierzać w kierunku jakiś „wyższych” potrzeb i pragnień. Może nie od razu, może nawet niezbyt prędko, ale z czasem jej ideałem powinien stać się raczej smutny Sokrates niż zadowolony głupiec. Uważam również, że uwzględniając niechętny stosunek otoczenia do osób eksponujących i rozwijających swoją indywidualność, nagrodą za takie działania jest osobista satysfakcja. Sam proces autokreacji dostarcza człowiekowi więcej zadowolenia niż ewentualne zrealizowanie swoich pragnień. Ma to być przecież proces nieskończony, osiągnięcie postawionego

²⁹ Konsekwencja jest szczególnie istotna dla osób zajmujących się działalnością naukową, w tej dziedzinie bowiem nie można zaprzestać dociekań, dopóki problem nie zostanie ostatecznie rozwiązany.

³⁰ I. Berlin, *John Stuart Mill i cele życia*, (w:) *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994, s. 239.

³¹ *Ibidem*, s. 250.

sobie celu stanowić powinno jedynie kolejny etap. Jak stwierdza Berlin, człowiek według Milla nie jest zdolny do zaprzestania poszukiwań „prawdy, szczęścia, nowości, wolności – bez gwarancji teologicznej, logicznej albo naukowej, że może je osiągnąć”³².

Z pozoru może się wydawać, że dążenie do przedstawionego powyżej ideału nie powinno być, przynajmniej na początku, szczególnie trudne. Zwłaszcza że wśród impulsów, które mogą skłonić ludzi do podjęcia zmierzających w tym kierunku działań, wymienia Mill chęć bogacenia się czy odniesienia zwycięstwa w rywalizacji z innymi. Jednak indywidualści stanowią zdecydowaną mniejszość. Dlatego warto zastanowić się, która z wymienionych wcześniej cech jest najtrudniejsza do osiągnięcia. Jeśli chodzi o pewien minimalny poziom intelektualny konieczny do podejmowania samodzielnych decyzji, to można oczekiwać, że w społeczeństwie cywilizowanym oferującym obywatelom dostęp do edukacji większość osób dorosłych powinna się na nim znajdować. Przecież nie chodzi tu, przynajmniej początkowo, o jakieś wybitne zdolności intelektualne. Te wyrabiane są później właśnie dzięki dokonywaniu wyborów, także tych niewłaściwych, bo i na błędach można się wiele nauczyć. Sądzę, iż najtrudniejsze jest zdobycie się na pierwszy akt samodzielnego wyboru. Wymaga to przełamania wygodnej i bezpiecznej bierności oraz podjęcia ryzyka i odpowiedzialności. Tym bardziej że od tego momentu nie można już korzystać z gotowych i powszechnie aprobowanych wzorców, lecz trzeba samemu „zaprojektować” siebie, swój charakter i własne życie. Realizacja tego projektu wymaga wiele pracy, na pewno też nie obejdzie się bez licznych trudności i potknięć. Taka wizja jest z jednej strony niezwykle atrakcyjna, z drugiej jednak może okazać się wręcz przerażająca.

³² Ibidem, s. 266.

Zdzisław Kunicki

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

HEIDEGGER – POLITYKA FILOZOFII. FRANCUSKI KONTEKST SPORÓW WOKÓŁ „OKRESU NAZISTOWSKIEGO”

Heidegger – Policy of Philosophy. French Context around „Nazi Period”

Słowa kluczowe: ontologia bycia, polityka, nazizm, filozofia francuska.

Key words: ontology of being, policy, nazism, french philosophy.

S t r e s z c z e n i e

Biografia Martina Heideggera zawiera niejasne karty związane z jego przystąpieniem do partii nazistowskiej oraz sprawowaniem urzędu rektorskiego z nazistowskiej nominacji. „Okres nazistowski” wzbudził dyskusje na temat związków łączących ten polityczny gest z myślą filozoficzną. Szczególnie zaawansowane badania pojawiły się w filozofii francuskiej i przyjęły postać polityki wobec filozofii Heideggera. Jej rozwój podzielono na trzy etapy: wyciszenie, nagłośnienie oraz wzmocnienie. Stanowisko apologetyczne broniło niemieckiego filozofa oraz jego dzieło przed oskarżeniem o uleganie wpływom ideologii nazistowskiej. Stanowisko oskarżycielskie akcentowało zbliżenie osoby i dzieła z nazizmem, co ujawniło się zwłaszcza w motywach językowo-symbolicznych.

A b s t r a c t

Martin Heidegger's biography contains some cards due to his connexion with Nazi Party and performing his rectory office thank to Nazi nomination. His "nazi period" has stirred discussion about his political and philosophical connection. Particularly, far advanced research work appeared in French Philosophy, and has taken the shape policy against Heidegger's philosophy. Its progress was divided to three steps: softness, exposure and intensification. The appological statement stood up for German philosopher and his work against the accusation for his influence of Nazi ideology. The Accusing statement emphasized him and his connection with Nazi, what was extremely seen in the lingual-symbolic motive.

Biografia Martina Heideggera zawiera mroczne karty związane z zaangażowaniem w partię nazistowską oraz sprawowaniem urzędu rektorskiego w cieniu hitlerowskiego reżimu. W przypadku myśliciela, którego dzieło stało się jednym

z bardziej znaczących drogowskazów wyznaczających drogi współczesnej filozofii, trudno pominąć pytanie o możliwe związki, jakie mogłyby łączyć niejasny motyw politycznego działania z meandrami poszukiwań filozoficznych. Słusznie przypuszczano, iż w tym przypadku biografia tak mocno zrosła się z dziełem, że gest polityczny nie mógł pozostać całkowicie neutralny wobec zawitych ścieżek myślenia. Problem, jaki zainteresował badaczy, dotyczył ustalenia skali zależności oraz nadania odpowiedniej miary, która oddałaby sprawiedliwość *l'affaire de Heidegger*. W tym aspekcie spory, jakie zarysowały się wokół „okresu nazi-stowskiego”, można podzielić na dwie podstawowe i wykluczające się interpretacje: apologetyczną oraz oskarżycielską.

Pierwsza akcentowała obywatelską łatwowierność Heideggera, która w żaden potwierdzony sposób nie dotknęła jego filozofii. Dodatkowo wskazywano na istnienie usprawiedliwiającej motywacji, która mogła nim kierować, gdyż polityczna akcesja miała być szlachetnym gestem w celu ratowania „duszy”, jeśli nie niemieckiego, to przynajmniej fryburskiego uniwersytetu. Heidegger może i zbłądził, pomylił się, przeliczył swoje siły, ale krótki okres trwania w stanie politycznej naiwności znosi siłę zbyt mocnych oskarżeń. Powierzchowność zdarzeń zamyka pytania o intelektualne zaplecze dokonanego wyboru.

Po drugiej, oskarżycielskiej, stronie sporu znaleźli się mniej liczni zwolennicy tezy o jakiejś postaci odpowiedzialności nie tylko myśliciela, ale i jego myśli, o filozoficznych uwarunkowaniach nazistowskiego zaangażowania. Wskazówki potwierdzające istnienie tych powiązań odwoływały się do podwójnej argumentacji: negatywnej i pozytywnej. Pierwsza głosiła, iż polityczny akces obnażył braki Heideggerowskiej myśli, niezdolnej do oparcia się totalitarnemu szaleństwu. Defekt intelektualnego dzieła polegał przede wszystkim na braku moralnych aspektów ontologii bycia. Drugi, pozytywny typ argumentacji wzmacniał oskarżenie, wspierając się na przekonaniu o wewnętrznym przenikaniu się pojęć filozoficznych z ideologią nazistowską. Ponadto twierdzono, że biograficzno-intelektualne wydarzenie nie ograniczyło się czasowo do podejrzanego okresu, w którym Heidegger wygłaszał „mowę rektorską”. Znacznie wcześniej, przed rokiem 1933, a także po roku 1934 odnajdujemy kongruencję między określoną kategorią pojęć przypisywanych ontologii bycia a słownikiem ideologii nazistowskiej. Dystans między biograficznym incydentem a dziełem intelektualnym okazał się mniejszy. Cieniowi podejrzeń nie pomagało ani długoletnie milczenie Heideggera, ani niepełne wyjaśnienia zamieszczone w wywiadzie zarezerwowanym dla *Der Spiegel*. Wywiadu, z którym – jak się zdaje – wiązał on nadzieje na ostateczne rozstrzygnięcie narastających obiekcji. W rezultacie, zbyt wyolbrzymione oczekiwania w konfrontacji z brakiem zdecydowanego zdystansowania wobec wstydlivej i strasznej wymowy wydarzeń wzmocniły pytania o rzeczywiste powody, jakie skierowały nadzieje rektora uniwersytetu we Fryburgu w stronę narodowego socjalizmu.

Zostawiając nieco na boku argumenty wysuwane za lub przeciw Heideggerowi, chcielibyśmy zastanowić się nad złożonym procesem ujawniania „okresu nazistowskiego”. Pozostawione niejasności dotyczące powiązań filozofa z żywiołem polityki wywołały paralelny mechanizm polityki wobec filozofii Heideggera. Warto dodać, że „biograficzne obciążenia” nigdy nie budziły tylu polemik, jak w momencie przeciągania liny interpretacyjnej w stronę „obciążenia filozoficznego” i w tym właśnie wymiarze mamy do czynienia ze zjawiskiem polityki filozofii. Przyjęta strategia działania polega na systematycznie podejmowanych próbach przeniesienia, opóźnienia czy też neutralizacji rozmowy o „ogólnie” znanych, lecz i „skrywanych” faktach dotyczących uwikłania w nazizm, zwłaszcza gdy subtelna nić połączeń dotyka filozoficznej tkanki, na której zbudowane jest dzieło. Polityka filozofii znajduje szczególnie zaawansowane potwierdzenie we francuskim kontekście intelektualnym, bo też pozycja zajmowana przez niemieckiego filozofa jest wyjątkowa i trudno mówić o analogicznym zainteresowaniu w innych krajach, nie wyłączając ojczystego¹. Co charakterystyczne, jednym z istotnych czynników tej niezwyklej asymilacji była złożona sytuacja, w jakiej znalazł się po zakończeniu działań wojennych.

Trudny do wytłumaczenia „okres nazistowski” wykluczył Heideggera po wojnie z czynnego uczestnictwa w życiu uniwersyteckim, co jednakowoż zostało zrekomensowane regularnymi wizytami czołówki francuskich filozofów oraz ludzi kultury. Pierwsze kontakty, podjęte najprawdopodobniej przez Frédérica de Towarnickiego, nie zapowiadały późniejszej sławy nad Sekwaną. Niespodziewany gość udał się do domu Heideggera znajdującego się w dzielnicy Zähringen. Mimo że nie był związany ze środowiskiem filozoficznym, odegrał rolę pośrednika, przekazując korespondencję od Jeana Beaufreta². Następująca po tym fakcie wymiana listów przygotowała osobiste spotkanie, do którego doszło we wrześniu 1946 r., i zapoczątkowała przyjaźń trwałą, ale nie pozbawioną napięć³. Adresat *Listu o humanizmie* stał się prawdziwą instytucją, nadając francuskiej asymilacji Heideggera intelektualny wymiar, pomnażając liczbę tłumaczy oraz twórczych kontynuatorów. Wyznaczona linia badawcza, przy wszystkich jej zasługach, w wydarzeniach z czasów hitlerowskiego totalitaryzmu, tak przecież znaczących dla powojennych losów niemieckiego filozofa, nie dostrzegała istotnego problemu poznawczego, traktując go jedynie jako wstydlivy *passage* biograficzny, nie posiadający żadnego przełożenia na kształtowanie się i przeobrażenia, jakim ulegało „myślenie bycia”. Heidegger nie uczynił niczego, co miałoby

¹ Por. D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. I : *Récit*, t. II : *Entretiens*, Paris 2001.

² Por. F. de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, Paris 1993, s. 13-14. Trudno przesądzić, na ile podjęcie francuskiego kontaktu ze strony Heideggera było motywowane pragnieniem „uwiarygodnienia się” wobec aliantów, czego nie wykluczają niektórzy biografowie, np. R. Safranski, *Heidegger et son temps. Biographie*, trad. I. Kalinowski, Paris 1994, s. 366.

³ Por. J. Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris 1984.

uzasadniać wysuwanie jakichkolwiek oskarżeń – deklarował Beaufret⁴. W rezultacie, każda próba przekroczenia tej dominującej interpretacji naruszała nie tylko pewien rodzaj „intelektualnego konsensusu”, przypominającego polityczną strategię, jaką przyjęto w tej sprawie, ale też wyznaczała etapy rozwojowe sporów wokół „okresu nazistowskiego”. Istnieje już dość kompletny zapis faktograficzny dotychczasowej dyskusji⁵, ale wciąż dalecy jesteśmy od podsumowań, gdyż pojawiają się nowe pola kontrowersji, których przestrzeń wyznaczają trzy uzupełniające się elementy: fakty biograficzne, dzieło i jego przekład. To wokół tego trójkąta odnawiają się kolejne etapy francuskich sporów o filozoficzne odniesienia „okresu nazistowskiego”. Próba ich uporządkowania może być jedynie tymczasowa, gdyż – jak się zdaje – ostateczne wyjaśnienie „sprawy Heideggera” wciąż pozostanie zadaniem do spełnienia.

Etap pierwszy – wyciszenie

Jak potwierdza F. de Towarnicki, w powojennej Francji wstydliva przeszłość polityczna Heideggera była owiana zasłoną milczenia⁶. Ani tłumacz pierwszych tekstów Henry Corbin, ani Raymond Aron czy Emmanuel Lévinas, którzy spotkali go w okresie międzywojennym, nie wspominali o stanowisku rektorskim z nadania NSDAP. Odmienne, choć złożone stanowisko zajęł Jean Paul Sartre. Z początku nie krył admiracji dla myśli autora *Bycia i czasu*, przyznając mu istotne miejsce w egzystencjalnym przebudzeniu⁷. Na nietrafność tej kwalifikacji wskazywał czujny Beaufret⁸, którego postać stała się katalizatorem wyhamowującym wcześniejszy entuzjazm. Krytyczne uwagi Heideggera zamieszczone w *Liście o humanizmie*, zwłaszcza co do niesłusznie przydzielanego mu materializmu i ateizmu, zaowocowały systematycznym odwracaniem wcześniejszej sympatii Sartre’a. Od tego momentu mamy do czynienia ze świadomym wstrzymaniem dialogu, którego liczne ślady pobrzmiwały jeszcze w *Byciu i nicości*⁹. Narastający dystans nie przerodził się w niechęć. Francuski egzystencjalista, ponaglany przez bliskie mu komunistyczne środowisko polityczne (m.in. Francis Ponge w dziale kulturalnym *Action*), odrzucał dominujące w nim przekonanie o osobistej odpowiedzialności niemieckiego filozofa i nawo-

⁴ Ibidem, s. 87.

⁵ M. Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań 1999, s. 175-235; D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. I: *Récit*, s. 103-111; 192-215; 347-390.

⁶ F. de Towarnicki, op. cit., s. 22.

⁷ Por. J.-P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-1940*, Paris 1983, s. 224-230.

⁸ J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris 1986, s. 11-54.

⁹ Por. J.-G. Adloff, *Sartre. Index du corpus philosophique*, Paris 1981.

lujące do wymierzenia mu właściwej miary sprawiedliwości¹⁰. Tym samym opinia Sartre’a, separująca filozofię od zaangażowania politycznego, wspomagając niezmiennie w tej sprawie stanowisko Beaufreta, stanowiła istotny głos w konstrukcji polityki filozofii wobec Heideggera.

Sartre otworzył jednak dyskusję. Pod koniec lat czterdziestych (1947-1949) na łamach „Les Temps Modernes” pojawiły się przyczynki odkrywające złożone okoliczności oraz niejasne motywacje zaangażowania rektora Heideggera w ruch nazistowski. Jego uczeń Karl Löwith wyrażał zdziwienie postępowaniem Mistrza, który podczas wykładów, a także w czasie prywatnych spotkań nigdy nie zajmował się podobną problematyką, nie ujawniał politycznych przekonań, nie składał też wyraźnych deklaracji w tej materii¹¹. Pomimo powtarzanej ambiwalentności całego wydarzenia sugeruje się oddzielenie „laboratoryjnej czystości myślenia” od brudnej faktyczności „politycznego gestu”. Niewątpliwym błęd, trudny zresztą do wytłumaczenia, należy traktować jako wstydlivy przypadek, który jednakowoż nie powinien przesłonić mocy dzieła¹².

Wydaje się, że znakomicie przedstawiony przez Löwitha kontekst biograficzny nie został wsparty mocnym postawieniem problemu, by następnie wzbudzić polemiczny ferment umożliwiający rozjaśnienie „przypadku Heideggera”. Zajął się nim Eric Weil¹³. Podobnie jak poprzednik zdaje się on uwalniać myślenie bycia od totalitarnych konotacji i całą nieufność kieruje w stronę moralnej słabości człowieka. To nie twórcze dzieło, ale jego twórca wmanipulował się w niebezpieczny polityczny mechanizm, którego rażącej siły nie przewidział. Weil jednak idzie o jeden krok dalej, dlatego że w ludzkim wymiarze pomyłki należałoby poszukiwać „błędu filozofa”. Filozof Heidegger podnosił bowiem znaczenie bycia *Dasein* jako aktywnej formy egzystencji, z czym ściśle wiązało się zaangażowanie, opowiedzenie się, podjęcie decyzji. Wina filozofującego człowieka nie rozciąga się jednak tylko na okres naiwnego oddania się na usługi partii Führera, narasta bowiem moralnym garbem z powodu braku późniejszego zdystansowania¹⁴. W końcu pasaż najbardziej ciekawy – w tekście Weila pojawia się po raz pierwszy sugestia doszukująca się powiązań ontologii bycia z polityką. Co prawda nazistowski interwał, w który wplątał się Heidegger, nie posiada wspólnie dzielonej linii ideowej z dziełem, ale nie jest to wystarczający powód do jego usprawiedliwienia. Wręcz przeciwnie. Dzieło okazało się zbyt słabe, by w materii politycznej dostarczyć siły do zachowania moralnego oporu. Siły, która czerpiąc z myślowej podstawy, gwarantowałaby podjęcie politycznie właściwej

¹⁰ Por. D. Janicaud, *Heidegger en France*, t. I: *Récit*, s. 103n.

¹¹ K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, „Les Temps Modernes” 11(1946), s. 343-360.

¹² *Ibidem*, s. 344.

¹³ E. Weil, *Le cas Heidegger*, „Les Temps Modernes” 7(1947), s. 128-138.

¹⁴ *Ibidem*, s. 131.

decyzji, czyli odmowy uczestnictwa¹⁵. Nie ma wciąż mowy o wzajemnym żywieniu ontologii bycia i ideologii nazistowskiej. Akt filozoficzny i akt polityczny dzieli wąska granica negatywności, która jednakowoż pozwala podtrzymać twierdzenie, iż pędzel i malarz nie musieli się spotkać przy namalowanym płótnie. Zaangażowanie filozofa w nazizm nie posiada pozytywnych filiacji z dziełem, lecz istotnie było efektem braku jego moralnego scementowania.

W następnym etapie, nie bez wpływu Jeana Paula Sartre'a, polityczny problem nazizmu został wyparty przez spory wokół „końca humanizmu” oraz narastający wpływ marksizmu, czego echa znajdziemy m.in. w komentarzach czującego Beaufreta¹⁶. Dyskusja między zwolennikami Heideggera i Sartre'a trwała przedłużonym echem przez całe lata pięćdziesiąte, by przeobrażoną mocą wspierać wspólnie „antyhumanizm” ruchów kontrkulturowych. Były sekretarz francuskiego egzystencjalisty Bernard-Henri Lévy potwierdzał, że odrzucenie humanizmu dokonywało się pod silnym wrażeniem, jaki wywarła Heideggerowska „krytyka transcendentnego ja” Husserla¹⁷. Moda na antyhumanizm, podbudowana rewolucyjnym czynem, odegrała decydującą rolę w rewolcie studenckiej symbolizowanej majem 1968 r. Uważny Rüdiger Safranski dostrzegł w tych wydarzeniach pewną analogię do sytuacji rektora Heideggera, który odnowy uniwersytetu upatrywał w wyrwocieniu burżuazyjnego i idealistycznego systemu nauczania¹⁸. Nie ma w tej zbieżności niczego na wyrost, gdyż odrębna, ale też uzupełniająca się lektura krytyków humanizmu wychowała całe pokolenie wpływowych myślicieli francuskich, którzy czynnie włączyli się w burzliwe przemiany kulturowe i polityczne, jakie na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przetoczyły się przez francuskie życie intelektualne oraz uniwersyteckie¹⁹. Nawet gdy przyznamy rację przekonaniu o niejednorodnym obliczu tej grupy²⁰, to jednakowoż trudno całkowicie zaprzeczyć tezie postawionej przez Ferry'ego i Renauta, iż łącząc różnorodne inspiracje (Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger) ukształtowała się odpowiednio francuska odmiana nietzscheanizmu (M. Foucault), marksizmu (P. Bourdieu), freudyzmu (J. Lacan) oraz heideggerianizmu (J. Derrida). Nie sposób też zaprzeczyć, iż powyższe nurty objęły swym oddziaływaniem znaczny obszar dyskursu filozoficznego we Francji, a towarzyszący im element polityczny wpłynął pośrednio na to, że wobec niechlubnej przeszłości Heideggera powrócono do *status quo* z pierwszych lat okresu powojennego.

¹⁵ Ibidem, s. 135.

¹⁶ J. Beaufret, „Dialog z marksizmem” i „pytanie o technikę”, przeł. M. Kowalska, (w:) *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 193-215.

¹⁷ B.-H. Lévy, *Le siècle de Sartre*, s. 253.

¹⁸ R. Safranski, op. cit., s. 275.

¹⁹ Por. L. Ferry, A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1988; A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris 1993, s. 29-71.

²⁰ D. Lecourt, *Les piètres penseurs*, Paris 1999, s. 38.

Etap drugi – nagłośnienie

W cieniu nazistowskiej amnezji narastał ogromny wpływ autora *Przyczynków do filozofii*, której francuski kontekst filozofowania dodał specyfiki i niebywalej rangi. Należało się spodziewać, że dysproporcja między nadanym mu autorytetem i „cieniem jego myśli” – jak po latach określił to Dominique Janicaud²¹ – musiała doprowadzić do przesilenia. Wraz z upływem czasu okazało się, że twierdzenie Erica Weila, wskazujące na paradoksalne zjawisko grubienia *dossier* Heideggera, przy jednocześnie niezmienniej wiedzy co do podstawowych faktów, nie daje się dalej utrzymać²². Pojawiały się nieznane dotychczas dokumenty, wspomnienia świadków oraz odświeżone dane biograficzne. Wszystkie te nowe elementy zbiegły się z systematycznym tłumaczeniem tekstów na język francuski, czemu patronował niekwestionowany autorytet Beaufreta²³.

Polityka filozofii wobec Heideggera zaczęła ewoluować, przybierając postać autoryzacji, otwierającej drzwi do wąskiego kręgu upoważnionych tłumaczy. Dostęp do języka tłumaczeń stał się rodzajem klucza w grze, której stawką była obrona lub oskarżenie Heideggera. Wydaje się, że jednym z istotnych motywów językowo-translatorskiego przechylenia stały się nie tylko zawiłości słownictwa, choć ich znaczenia nie można lekceważyć, ale także pojawienie się prac niezależnych badaczy, nieskrępowanych przynależnością do grupy ortodoksyjnej. „Trzy ataki na Heideggera”, jakich dopatrzyl się François Fédier, wierny uczeń Beaufreta, dotyczyły publikacji potwierdzających istnienie nazistowskiego uwikłania, zarówno w wymiarze faktograficzno-biograficznym (zwłaszcza Bruno Schneeberger), jak i semantycznym (Th. W. Adorno)²⁴. Szczególnego znaczenia nabrały ukazujące się systematycznie przyczynki Faye’a, akcentujące językowy kod wspólny ontologii bycia oraz pojęciom totalitarnej ideologii hitleryzmu²⁵. Zacięte dyskusje wybuchły wokół nazistowskich konotacji używanych przez Heideggera pojęć *volk* oraz *völkisch*. Mimo że Fédier definiował podstawowy motyw tzw. ataków jako próbę kolejnej „infamii” rzuconej pod adresem niemieckiego filozofa²⁶, to wyraźnie widać

²¹ D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Paris 1990.

²² S. Weil, op. cit., s. 128

²³ Por. M. Heidegger, *Questions*, t. I-IV, Paris 1968-1976.

²⁴ F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, „Critique” 11(1962), s. 883-904. Ataki, do których polemicznie odnosił się Fédier, dotyczyły przede wszystkim prac wydanych w obszarze języka niemieckiego: Bruna Schneebergera, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliografie*, Bern 1960; Paula Hühnerfelda, *In Sachen Heideggers: Versuch über ein deutsches Genie*, Hamburg 1959 oraz Theodora W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt 1964. Ta ostatnia pozycja, co charakterystyczne, została wydana we Francji dopiero po książce Fariasa, *Jargon de l'authenticité*, trad. E. Escoubas, Paris 1989.

²⁵ Artykuły Jean-Pierre Faye’a zostały zebrane i wydane w 1972 r. w dwóch książkach: *Theorie du récit* oraz *Les langages totalitaires*, Paris 1972.

²⁶ F. Fédier, *Trois attaques contre Heidegger*, s. 885.

było, że poza językowo-transaltorskim bojem toczy się właściwy spór o dostęp do prawa do tłumaczenia, które byłoby „ortodoksyjnie” zgodne z kanonem wypracowanym w „szkole Beaufreta”²⁷. Od tego momentu datuje się stałe zaangażowanie w toczące się spory ze strony François Fédiera, którego ze względu na bliskość z Beaufretem można uznać za jego *porte parole*. Odpowiedź Faye’a, poza uwagami ironicznymi dotyczącymi zamkniętego kręgu „paryskich heideggerianistów”, stawiała rzeczywiste pytanie o trudne do zrozumienia powody niemalże „ślepej obrony” niemieckiego filozofa, zwłaszcza w obliczu świadome podjętego wyboru, jakiego dokonał²⁸. Wobec niepodważalnych faktów nawet Fédier, wbrew polemicznej werwie, zmuszony był tymczasowo uznać niezrozumiały charakter popełnionego błędu²⁹.

Prawdziwa burza wybuchła wraz z ukazaniem się książki Victora Fariasa³⁰. Nieprzypadkowo właśnie we Francji jej wydanie wywołało intelektualną burzę i zaciekle polemiki, które ujawniły się na łamach prasy. Christian Lambert we wprowadzeniu do francuskiej edycji książki Fariasa zwracał uwagę na wyjątkową pozycję zajmowaną przez Heideggera, którego bez zbędnych wahań można określić jako filozofa francuskiego. Skala tej asymilacji nie znajduje odpowiednika w innych krajach, a intelektualne oddziaływanie ontologii fundamentalnej nie daje się porównać z żadnym innym nurtem, z wyjątkiem marksizmu³¹.

Dotknięcie wrażliwej tkanki „zaangażowania politycznego” filozofa, które nad Sekwaną wytworzyło nawet pojęcie „hiedeggerowskiej lewicy”, nie musiało długo czekać na ripostę. Począwszy od października 1987 r. przez szpalty „Le Monde”, „Le Matin”, „Le Nouvel Observateur” czy „Libération” przewinęły się równie wielkie nazwiska francuskiej filozofii (m.in. E. Martineau, P. Aubenque, R. Pol Droit, G.-A. Goldschmidt, A. Finkelkraut, J. Baudrillard, J. Derrida), a także odpowiadające ich randze argumenty za i przeciw Fariasowi, pośrednio

²⁷ Przykładem niezwyklej wagi przykładanej do odpowiedniego tłumaczenia okazały się spory wokół IV tomu *Questions*, które podzieliły środowisko „heideggerianistów”. Po jednej stronie pozostali ortodoksyjni i wierni uczniowie Beaufreta, m.in. F. Fédier, Cl. Roëls, J.-M. Palmier, po drugiej R. Munier, H. Birault, J. Taminioux czy pozostający na boku A. Renault. Por. J. Beaufret, *À propos de Questions IV de Heidegger*, (w:) *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris 1985, s. 75-87 oraz A. Renault, „*La fin de Heidegger*” et la tâche de la philosophie, „*Les Etudes philosophiques*” 4(1977), s. 485-492. Ten sam problem pojawił się przy okazji tłumaczenia *Bycia i czasu*, gdzie bardzo popularna i jednocześnie półoficjalna edycja Emmanuela Martineau (Paris 1985) spotkała się z „ortodoksyjną” wersją François Vezina (Paris 1986). Warto dodać, że pierwsze, choć niekompletne tłumaczenie *Bycia i czasu* zawdzięczamy R. Boehmowi i A. de Waelhens’owi (Paris 1964).

²⁸ J.-P. Faye, *La lecture et l'énoncé*, „*Critique*” 1(1967), s. 291.

²⁹ F. Fédier, *À propos de Heidegger: Une lecture dénoncée*, „*Critique*” 7(1967), s. 686.

³⁰ V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, trad. M. Benarroch, J.-B. Grassem, Paris 1987. Polskie tłumaczenie, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. R. Marszałek, P. Lisicki, Warszawa 1997.

³¹ Ch. Jambert, *Préface*, (w:) Farias, *Heidegger et le nazisme*, s. 13-14.

bohaterowi jego książki. Dyskusja ujawniła, że być może niesprawiedliwie zbyt szybko zasypano znaki zapytania wokół powodów, które kazały Heideggerowi wygłosić mowę rektorską, a być może, w bliżej niewyjaśniony sposób, związać twórczość z ideologią nazistowską. Argentyński badacz, sam naznaczony polityczną tułaczką, w sposób zdecydowany wyważył zatrzaśnięte drzwi do skrywanej tajemnicy, o której „wszyscy” wiedzieli i którą należało przemilczeć na mocy niepisanej umowy. Prowadzona przez „ortodoksyjnych heideggerianistów” polityka filozofii została nie tylko zachwiana, ale wprost podważona. Nawet gdy krytykowano filozoficzną powierzchowność analiz autora spoza europejskiego kontekstu, któremu tym łatwiej było wytknąć braki w zrozumieniu złożonego kontekstu polityczno-historycznego czy wtórny charakter badań powtarzających uprzednie ustalenia Hugo Otta³², *l'affaire de Heidegger* została wzmocniona na tyle, że przyjęła znowuż postać wyzwania intelektualnego, do którego należało powrócić. Przede wszystkim wzbudziło to potrzebę dopowiedzenia rzeczy pominiętych w zbyt zgeneralizowanej narracji Fariasa; narracji, która istotnie skupiła się bardziej na wątkach biograficznych, nie pozostawiając jednak cienia wątpliwości co do istnienia poważnych poszlak potwierdzających związki znacznie głębsze i donioślejsze. Heidegger w sposób niemożliwy do podważenia posiadał w swym życiorysie „okres nazistowski”. Powróciło więc jak bumerang niezadawane długo pytanie: na ile to zaangażowanie wypływało i było uzasadniane filozoficznie?

Efektom prasowych polemik były poważne opracowania³³, których autorzy wywodzili się przede wszystkim z grupy promieniowania „francuskiego heideggerianizmu”: Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Philippe Lacoue-Labarthe czy wspomniany Dominique Janicaud oraz nieformalny przywódca grupy apologetycznej, François Fédier. Wyjątkiem była książka Jean-Pierre’a Faye’a, który znajdując się poza reglamentowanym kręgiem „heideggerianistów”, potwierdzał i rozwijał tezę o nazistowskiej „pułapce”, gdzie biograficzny fakt był tylko naskórkowym potwierdzeniem uwikłania samego dzieła³⁴. Nie należy uważać, iż prowadzone badania, będące w znacznej części polemiką z tezami Fariasa, pokrywały się z linią przynależności do grupy zwolenników lub przeciwników niemieckiego filozofa. Osamotniony Faye, niezależnie od książki Fariasa, konty-

³² Dość zmienny jest fakt, że francuskie tłumaczenie książki Otta ukazało się dopiero po jej nagłośnieniu przez Fariasa. H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Beloil, Paris 1990. Wydanie polskie: *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997.

³³ J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987; P. Bourdieu, *Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1988; Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris 1988; D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Paris 1990; F. Fédier, *Heidegger. Anatomie d'un scandale*, Paris 1988.

³⁴ J.-P. Faye, *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, Paris 1994.

nuował wcześniejsze zainteresowania, skupiając się na wątkach językowo-poetyckich łączących ukrytym węzłem myślenie bycia z figurami poety, myśliciela oraz przywódcy, do których regularnie nawiązywały propagandowe wystąpienia nazistowskich ideologów. W tym tle pojawiły się także problemy wyrastające z uniwersalnych roszczeń heideggerowskiego języka, z którego trudno było usunąć zamięzanie zupełnie lokalnych zbieżności z wydźwiękiem ideologii podkreślającej dominację rasy panów i konieczność niemieckiego przywództwa w świecie. Germański mit o przeznaczeniu, wprowadzony do filozofii pod wpływem Hansa Naumanna, wydawał się bardzo prawdopodobny³⁵.

W obozie „heideggerianistów” postawy okazały się bardzo zróżnicowane. Podczas gdy Fédier (w mniejszym stopniu także Janicaud) zdecydował się przede wszystkim na skorygowanie i przekroczenie historyczno-intelektualnej warstwy „uproszczeń” popełnionych przez Fariasa, tak by pomniejszyć wywołany przez niego „skandal”, o tyle opracowania pozostałych autorów otworzyły nowy etap w kształtowaniu się polityki filozofii. Jego istotnym rysem było podjęcie decyzji o zamknięciu dyskusji wokół „okresu nazistowskiego” jako osobistej *l'affaire de Heidegger*. Przeobrażonym przedmiotem refleksji należało uczynić związek żywiołu polityki i filozofii. Sprawa Heideggera okazała się kolejnym pouczającym przykładem potwierdzającym pokusy zastawione przez polityczne biesy grające kartami pozornych obietnic, które za polityczną deklaracją skrywają, jak zawsze, diaboliczną twarz władzy i dominacji. Ożywcza interpretacja została dość celnie zaprezentowana przez Derridę: nie mówmy dłużej o Heideggerze, ale pouczeni jego przykładem, postawmy „zadanie przemyślenia tego, co polityczne”³⁶.

Postulat zamknięcia dyskusji wokół narodowosocjalistycznych implikacji ontologii bycia został podjęty przez Fédiera. By ostatecznie wyjaśnić, zniwelować dysproporcję między zbyt długim cieniem oskarżenia a skromną wymową faktów oraz ich nieprzekładalnością na samo dzieło, postanowił zredagować i wydać *Pisma polityczne* niemieckiego filozofa³⁷. W porównaniu z wcześniejszą inicjatywą Jeana Michela Palmiera³⁸ komentowany zestaw pism był szerszy, co osłabiało twierdzenie o braku nowych elementów faktograficznych. Inicjatywa uprzystępnienia przekładu tekstów źródłowych, choć zdecydowanie spóźniona, byłaby bardziej czytelna, gdyby nie starannie wyselekcjonowany wybór pism oraz podanie podwójnego klucza interpretacyjnego. Blisko stustronicowe wprowadzenie (*Revenir à plus de décence*, s. 9-96) oraz zamieszczone

³⁵ Ibidem, s. 100-103.

³⁶ J. Derrida, *Heidegger, piekło filozofów*, przeł. E. Kamińska, C. Wodziński, (w:) *Heidegger dzisiaj*, s. 432.

³⁷ M. Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, présentation, traduction et notes par F. Fédier, Paris 1995.

³⁸ J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris 1968.

w zakończeniu notatki tłumacza (*Notes*, s. 275-321) poświęcone są w dużej mierze pouczeniu czytelników, jak czytać i rozumieć „fakty i teksty”. Wyjaśnienia nie unikają także polityki filozofii. Dowiadujemy się z nich m.in., że uczciwy człowiek (*un honnête homme*), jakim był Heidegger, nie mógł zaangażować się w totalitarny system zagłady³⁹. Następnie zostajemy zaproszeni do usytuowania całej sprawy w złożonym kontekście historyczno-politycznym, w którym choć nie wprost, to jednak pośrednio operuje się pojęciem „mniejszego zła”. Fédier wyodrębnia dwubiegunowość sceny politycznej, jaka zdominowała pierwszą połowę dwudziestego wieku. Opcje wyboru okazały się bardzo skromne, gdyż rozdarte między dwa totalitaryzmy: nazistowski i sowiecki. W rezultacie, wobec ostro zarysowanej przez meandry dziejów alternatywy – faszyzm czy rewolucja bolszewicka – należało dokonać określonego wyboru⁴⁰. Narodowosocjalistyczny krok Heideggera był opowiedzeniem się po jednej ze stron konfliktu, który dodatkowo został postawiony w momencie, gdy nieznana była okrutna twarz nazistowskiego okrucieństwa oraz niemieckiego barbarzyństwa. W latach trzydziestych nie wprowadzono jeszcze mechanizmów eksterminacyjnych wobec społeczności żydowskiej i cygańskiej, nie nadano Słowianom podrzędnego statusu niewolników⁴¹. Sam Heidegger miał ulegać administracyjnym naciskom i ograniczeniom, czemu patronowała tajemnicza postać Ernesta Kiecka, zaufanego Rosenberga. Liczne świadectwa uczniów (przynajmy, że dość selektywnie wybrane przez Fédiera, tak by jednostronnie sprzyjać Heideggerowi) potwierdzały co najmniej neutralne stanowisko, jakie zajmował wobec życia politycznego i samej aktywności w NSDAP. Ponadto, na tle politycznego zagrożenia kultury, powraca się do tezy o szlachetnym geście ratowania tego, co się jeszcze dało się wówczas uratować. Uniwersytet miałby się stać ostatnim bastionem chroniącym wrażliwą tkankę kultury przed wszechobejmującą burzą wydobywającą się z „ciemnego jądra” politycznego szaleństwa.

Przy lekturze komentarzy Fédiera trudno nie odnieść wrażenia, że apologetyczny cel prowadzi go w zaufki politycznej kalkulacji oraz relatywizacji zła, co pobrzmiwa przy szczególnie wrażliwym pytaniu o antysemityzm Heideggera, zarówno z czasów profesorskiej i rektorskiej działalności, jak i przewijaniem się tego wątku w tekstach przed i po feralnym okresie wyznaczonym latami 1933-1934. Dostrzegając wagę zarzutów o antysemityzm, odwołuje się on do klasyfikacji wyodrębniającej judeofobię od antysemityzmu rasowego. Heidegger odziedziczył pewien typ religijnego wychowania oraz teologicznej formacji naznaczonej oddziaływaniem chrześcijaństwa, skąd miał przejąć pewien rodzaj religijnej judeofobii, ale ogromny dystans, jaki trzeba pokonać między emocjonalno-symbolicz-

³⁹ Ibidem, s. 11n.

⁴⁰ Ibidem, s. 37.

⁴¹ Ibidem, s. 275-286.

ną niechęcią a rasową nienawiścią, w jego przypadku nigdy nie został przekroczony⁴². Krótko mówiąc, pewna doza powierzchownego antysemityzmu nigdy i w żaden sposób nie podzielała nazistowskiego poglądu o istnieniu rasizmu biologicznego jako usprawiedliwienia dla pogardy wobec innych narodowości. Odrzucenie powyższych zależności miałyby bronić niemieckiego filozofa przed oskarżeniem o „intelektualne współuczestnictwo” w ideologii, która doprowadziła do niewyobrażalnych zbrodni popełnionych przez hitlerowski reżim. Poza tym prowadzone przez Fédiera dywagacje nad zróżnicowanym stopniem zagrożenia antysemickich haseł, jakie pojawiały się w okresie nazistowskiego panowania, powinny być raz na zawsze zdyskwalifikowane po doświadczeniu tragicznych konsekwencji, do których doprowadziły.

Etap trzeci – wzmocnienie

Po wydaniu *Pism politycznych*, opatrzonych obszernymi objaśnieniami ich redaktora, *l'affaire de Heidegger* znowuż weszła w okres wyciszenia, które – jak można byłoby przypuszczać – oznaczało ostateczne zamknięcie księgi podejrzeń. Biograficzne fakty, dzieło oraz jego przekład nie potwierdzały wizerunku filozofa i filozofii, będących powiernikami nazistowskiej ideologii. Poczucie całościowego oczyszczenia, połączone z czasowym uspokojeniem polemik, wzmocniło efekt zaskoczenia, jakim się stała książka (dysertacja doktorska) Emanuela Faye’a, wydana pod znaczącym tytułem: *Heidegger. Wprowadzenie nazizmu do filozofii*⁴³. Kontynuując badawcze nastawienie swego ojca Jean-Pierre’a Faye’a, autor ten dąży do scalenia wszystkich wątków problemowych, jakie pojawiły się w *sprawie Heideggera*. Jak sam wyjaśnia, chodzi o połączenie analiz filozoficznych z faktami historycznymi, źródłowych tekstów z ich osadzeniem biograficznym⁴⁴. Tym samym nie kryje się, iż analogicznie do zadania zrealizowanego przez Fédiera, cel badawczy skierowany został na udzielenie kompleksowej odpowiedzi, która jednakowoż jest dokładną odwrotnością wniosków umieszczonych w komentarzach do *Pism politycznych*.

Motywy kierujące pracami Faye’a nie są wprost polemiczne wobec stanowiska apologetycznego, co potwierdza mała liczba odwołań do kluczowych reprezentantów tej grupy. Przykładowo, nazwiska Beaufret i Fédier pojawiają się sporadycznie, choć – co trzeba przyznać – w bezpośrednim kontekście wątku politycznego. Powracający regularnie i niezmiernie wrażliwy zarzut dotyczący antysemityzmu Heideggera zyskał spóźnione i pośrednie potwierdzenie w reak-

⁴² Ibidem, s. 278-279.

⁴³ E. Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris 2005.

⁴⁴ Ibidem, s. 9.

cji na skandal, jaki wybuchł przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych za przyczyną francuskiego negacjonisty Roberta Faurissona. Faye przywołuje treść listu wysłanego przez Beaufreta w październiku 1978 r., w którym podzielał on wątpliwości, czy „komory gazowe” należałoby łączyć z pojęciem ludobójstwa. Ponadto znajdziemy tam pochwałę odwagi Faurissona łamiącego cenzuralne tabu i życzenia wytrwałości w dalszej pracy. Cytowane w dalszych fragmentach, a równie niejasne wyjaśnienia Fédiera, który próbował wybronić swego mistrza, jakoby nie znającego dokładnie całej sprawy, nie wytrzymują krytyki⁴⁵. Wywołany efekt jest dokładnie przeciwny, gdyż każda negacjonistyczna deklaracja, zwłaszcza gdy jest wypowiedziana przez zwolenników Heideggera, na którego padł antysemicki cień, wzmacnia podejrzenie ukrycia winy. Jak wspomnieliśmy, wielowątkowe studium Faye’a nie ogranicza się do polemiki z „ortodoksyjnym heideggerianizmem”, lecz ustawia się jako jego całkowite przekroczenie. Przeprowadzona analiza biograficznych faktów, dzieła oraz jego przekładu prowadzi do wniosku, iż niemiecki filozof dokonał podwójnego ruchu: najpierw wyprowadził swoją twórczość z filozofii, by w jej miejsce wprowadzić „polityczną religię” nazizmu⁴⁶. Ukryte w Heideggerowskim dziele pomieszenie filozofii z mitologią nazizmu nakazuje ostrożność przy lekturze. Metoda umożliwiająca jej bezpieczne przeprowadzenie domaga się uwzględnienia ideologicznych niebezpieczeństw, które wynikają w znacznej mierze z destrukcji humanizmu oraz wykluczenia moralności⁴⁷.

Mocne tezy postawione przez Faye’a nie musiały długo czekać na odpowiedź, która nadeszła w znanej konwencji polityki filozofii. Zaczęło się od internetowych oraz gazetowych listów oburzenia. Ich powodem był protest przeciw agresywnej próbie zdyskredytowania dobrego imienia Heideggera, wprost wykluczenia jego twórczości z dyskursu filozoficznego. Efektem tej apologetycznej reakcji stała się praca zbiorowa powstała pod anonimowym, lecz wyraźnym patronatem redakcyjnym Fédiera⁴⁸. Wydarzeniu towarzyszyły perturbacje związane z procedurą wydawniczą (przeniesienie z Gallimard do Fayard), co dodatkowo wzmocniło stopień zainteresowania kolejną odsłoną „starego sporu”. Redaktor już we wstępie wyjaśnił, iż podstawowym celem całego tomu jest wskazanie na absurdalny charakter zarzutów podnoszonych przez Faye’a⁴⁹, bo też cała *l'affaire de Heidegger* od swych początków jest niczym innym, jak toczącym się wieloetapowo „fałszywym procesem”⁵⁰. Jest rzeczą charakterystyczną, że spośród tekstów zebranych w tomie (M. Amato, Ph. Arjakovsky, M. Conche, H. Crétella, F. Dastur, P. David, F. Fédier, H. France-Lanord, M. Gallou, G. Guest,

⁴⁵ Ibidem, s. 504-505.

⁴⁶ Ibidem, s. 484.

⁴⁷ Ibidem, s. 508-509.

⁴⁸ *Heidegger à plus forte raison*, Paris 2007.

⁴⁹ F. Fédier, *Avant propos*, (w:) *Heidegger à plus forte raison*, s. 13.

A. Schild) najbardziej wyważone są reprinty, które nie powstały na zapotrzebowanie chwili (m.in. M. Conche czy F. Dastur). W pozostałych przedłożeniach warstwa argumentacyjna nie ominęła pułapki reagowania pod presją politycznych emocji. Zarzut przeinterpretowania znanych wszystkim wydarzeń (M. Amato) wydaje się gatunkowo najslabszy. Bo oto Faye miałby reprezentować francuską odmianę maccartyzmu (F. Fédier), a pojawiły się też sugestie o obciążeniu związanym z konotacjami rodzinnymi, które z góry miałyby go negatywnie nastawić (Ph. Arjakovsky). Mówi się o powrocie cenzury (D. Pascal, G. Guest), zagrożeniu dla wolności badań uniwersyteckich, gdzie pewne tematy byłyby wyjęte spod dyskusji (H. France-Lanord), a nawet dostrzeżenie powrót do (sic!) praktyk inkwizytorskich (G. Guest).

Fédier przywołuje argument Leo Straussa, określane mianem *reductio ad Hitlerum*, tzn. zaliczenia do zwolenników Hitlera wszystkich, którzy mu się otwarcie nie przeciwstawili⁵¹, ale nawet w świetle opublikowanych przez niego faktów nie daje się on utrzymać. Nie wymaże się biograficzno-intelektualnej plamy, która – jak zaświadcza F. de Towarnicki – była momentem rzutującym na całe życie. Okres nazistowski to wydarzenie czasowo ograniczone, a jednak graniczne ze względu na swą wagę⁵². Nawet gdy odrzucimy najostre zarzut bycia propagandzistą rasistowskiej mitologii, to dalej pozostaje niezrozumiałe milczenie, brak wyraźnego zdystansowania się wobec straszliwej ideologii, która naznaczyła niezatartym znamieniem nie tylko Heideggerowski życiorys, ale całe stulecie. Stulecie zastygmatyzowane przez Oświęcim i Gułag. Prawdziwym problemem intelektualno-moralnym nie jest sam fakt popełnienia błędu, lecz jego wstydlive przemilczenie, a dokładniej – zastosowanie mechanizmu samoprzebaczenia⁵³.

Znajdujemy się u genezy późniejszych strategii poznawczych, które określimy mianem polityki filozofii. Nie od każdego należy oczekiwać heroizmu myślenia i działania w sytuacjach, które bez żadnych wątpliwości możemy ocenić jako graniczne, „ponad ludzkie siły”. Tym niemniej taktyka obniżania intelektualno-moralnych wymogów wobec filozofa odwołującego się do wyżyn „myślenia istotnego” staje się sama w sobie elementem trudnym do przyjęcia oraz pośrednim zarzutem wobec autorów stosujących podobne zabiegi. Apologetyczne wyjaśnienia nie mogą być zadowalające, bo przecież nie znoszą ani intelektualnego zadania rozpoznania bestialstwa, ani moralnego obowiązku męznego przeciwstawienia się nieprawości. Obu tych fundamentalnych postaw najwyraźniej zabrakło, nie tylko zresztą Heideggerowi i nie tylko wobec nazistowskiej postaci totalitarnego pokuszenia.

⁵⁰ F. Fédier, *Faux procès*, s. 21-89.

⁵¹ Ibidem, s. 42n.

⁵² F. de Towarnicki, op. cit., s. 200-201.

⁵³ F. Dastur, *À propos de l'engagement politique de Heidegger*, s. 453n.

François-Xavier Amherdt

Universite de Fribourg

Uniwersytet Fryburski (Szwajcaria)

«L'ÉTRANGER» DANS L'OEUVRE DE PAUL RICOEUR

Idea „obcego” w dziele Paula Ricoeura

The Idea of “Stranger” in Paul Ricoeur’s Work

Słowa kluczowe: etyka, gościnność, obcy.

Key words: ethics, hospitality, stranger.

Streszczenie

Idea „obcego” u Paula Ricoeura łączy się ściśle z jego biografią oraz wymiarem etycznym jego dzieła. Sam Ricoeur doświadczył poczucia obcości, gdyż wiele lat przebywał poza Francją, wykładając w Chicago. Obcość związana była z dystansem wobec paryskiego środowiska filozoficznego zdominowanego przez Sartre’a oraz strukturalizm. W samym dziele „obcy” rozpatrywany jest w perspektywie gościnności oraz wspinałomyślności. Ricoeur nawiązywał do tradycji biblijnej oraz do E. Levinasa. W porównaniu z tym ostatnim „inny” nie jest radykalną odwrotnością „ja”, lecz kimś podobnym do „ja”. Przyjęcie „obcego” posiada także konsekwencje społeczno-polityczne. Trzymając się realizmu, unika się ryzyka zamknięcia ideologicznego czy utopii „wiecznego pokoju” Kanta.

Abstract

The idea of „stranger” is strictly connected with Paul Ricoeur’s life and ethical dimension of his work. Ricoeur experienced the feeling of alienation himself because he spent many years teaching in Chicago. Alienation was a result of separating himself from the Paris society concentrated on philosophical thought dominated by the concept of structuralism and existentialist philosopher, Sartre. In the text a “stranger” is perceived as a hospitable and generous person. Ricoeur refers to biblical tradition and to the works of E. Levinas. Comparing with Levinas’ concept of a “stranger”, he is not a radical reverse, but someone very similar to “I”. Accepting a “stranger” has its socio-political consequences. Sticking to realism he escapes the risk of ideological confinement or the utopian concept of Kant’s everlasting peace.

Les considérations qui suivent n’ont bien sûr pas la prétention de fournir directement aux lecteurs des indications de vote au sujet de la consultation populaire helvétique de septembre 2006 sur la révision des lois concernant l’asile et les étrangers. Elles ne visent qu’à offrir quelques éléments de réflexion

à ceux et celles qui désirent remplir leur bulletin en prenant la mesure des enjeux humains et éthiques d'une telle votation, à travers le regard perspicace d'un sage, le philosophe français protestant Paul Ricoeur, décédé en mai 2005. Car ce dernier n'a jamais souhaité se retirer dans la tour d'ivoire d'une pensée purement abstraite, mais au contraire s'est constamment engagé sur le front des problèmes de société, tant au plan de la cité, de l'exercice du pouvoir, de la conception de l'État, de la politique et de l'université – il a été lui-même recteur de Nanterre au moment des événements de mai 1968 – qu'à celui des institutions juridiques, du rapport entre droit et morale, de l'écriture de l'histoire, du pardon collectif et du devoir de mémoire, ou de la possibilité d'un «christianisme social» à visage humain¹.

1. Un constant «de-payement»

Il vaut la peine d'ausculter la pensée de Ricoeur autour de la problématique de l'étranger pour plusieurs raisons.

D'abord, parce qu'il a enseigné de nombreuses années hors de France, notamment aux USA (à Chicago), et qu'il s'est longtemps senti comme un étranger dans le milieu philosophique parisien, dont il refusait d'épouser les modes, autant celle de l'existentialisme sartrien que du structuralisme à la Levi-Strauss.

Ensuite parce que son oeuvre ne cesse d'inviter ses lecteurs au dépaysement, en les entraînant dans des «contrées» peu familières aux «frontières» de la philosophie², en les mettant à l'école de disciplines inattendues au premier abord (psychanalyse, neurobiologie, historiographie, théorie du droit, éthique de la médecine...), et en les soumettant à des «détours» sinueux, même si, en guide

¹ En témoignent principalement, sur ces registres de l'agir social, les ouvrages suivants classés par ordre chronologique progressif: *Histoire et vérité* (Coll. «Esprit»), 3^{ème} édition augmentée, Paris, Seuil, 1955, 1964; *Political and Social Essays* (D. Stewart et J. Bienéds), Athens USA, Ohio University Press, 1974; *La Sémantique de l'action*, Paris, Éd. CNRS, 1977; *Hermeneutics and the Human Sciences* (J.B. Thompson éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1981; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Coll. «Esprit»), Paris, Seuil, 1986; *Soi-même comme un autre* (Coll. «L'Ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1990; *Amour et justice – Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J.C.B. Mohr – P. Siebeck, 1990; *Lectures 1. Autour du politique* (Coll. «La couleur des idées»), Paris, Seuil, 1991; *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Coll. «La couleur des idées»), Paris, Seuil, 1992; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Coll. «La couleur des idées»), Paris, Seuil, 1994; *Le juste 1* (Coll. «Philosophie»), Paris, Éd. Esprit, 1995; *L'idéologie et l'utopie* (Coll. «La couleur des idées»), Paris, Seuil, 1997 (trad. de *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986); *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (Coll. «L'Ordre philosophique»), Paris, Seuil, 2000; *Le Juste 2* (Coll. «Philosophie»), Paris, Éd. Esprit, 2001.

² Sous-titre de l'ouvrage cité à la note précédente : *Lectures 3*.

vigilant, il porte constamment le souci de «flécher» les différents parcours et de détailler le sens des étapes du voyage intellectuel auquel il les convie³.

Puis, parce qu'il pratique une sorte de «stylistique de la pensée hospitalière» qui fait que chacun de ses livres se présente comme la mise en dialogue d'auteurs parfois fort éloignés⁴ dont il s'attache à proposer une articulation possible, en hôte discret et prévenant, par un long et patient travail de «remembrement» au sens du «travail de relevé topographique» des concepts et niveaux de langage.

Enfin, parce que Ricoeur considère l'hospitalité comme essentielle non seulement à la vitalité de sa philosophie – il se nourrit de la pensée des autres, d'où le titre de *Lectures* d'une série de trois de ses ouvrages – mais aussi à l'entretien du monde, d'un monde ouvert que la pratique de l'hospitalité contribue à rendre large et spacieux, habitable pour le plus grand nombre. Au contraire du repli de l'individu dans les contreforts de l'ego, le geste d'hospitalité s'identifie à l'acte même d'humanisation. Le petit d'homme, d'«hospité-accueilli» dans le sein maternel, trouve son identité à condition de se muer en «hospitant-accueillant» pour les autres.

Dans ce sens-là, proche de la grande tradition biblique, dont la figure d'Abraham, au chêne de Mambré, auprès des trois mystérieux personnages divins, constitue le modèle (Genèse 18), l'hospitalité correspond quasiment à la notion de «don», que Ricoeur pose en pierre de touche de son éthique. C'est dans la surabondance du don que l'amitié et l'amour équilibrent les exigences de la justice et permettent de mettre en oeuvre la Règle d'Or, issue de l'Évangile («Fais à l'autre ce que tu voudrais qu'il te fasse»), y compris dans la vie en société⁵.

Hospitalité et don attestent que l'univers ne se réduit pas aux objets dont nous sommes entourés et dont nous risquons parfois de nous faire un «bouclier» pour mieux nous protéger, croyons-nous, de «l'inconnu». Par les attitudes fondatrices du don et de l'hospitalité, le monde s'ouvre à l'infini, dans la mesure où nous osons nous risquer loin de chez nous, comptant sur la capacité d'accueil d'hôtes inconnus, et où nous transformons des «étrangers» en hôtes⁶ bienvenus, en ne nous définissant pas d'abord comme des habitants «maîtres de notre terre».

³ Comme dans son *Autobiographie intellectuelle. Réflexion faite* (Coll. «Philosophie»), Paris, Éd. Esprit, 1995, ou dans les «notes d'orientation» placées aux carrefours de son dernier gros ouvrage, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*.

⁴ Comme par exemple la mise en tension de l'affirmation cartésienne du Cogito et de son apparente et violente réfutation par Nietzsche, dans *Soi-même comme un autre*.

⁵ Cf. l'ouvrage bilingue déjà cité *Amour et justice – Liebe und Gerechtigkeit* et l'essai *Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 69 (1989), p. 3-9.

⁶ Il est symptomatique de constater que le même terme d'«hôte» désigne à la fois la personne accueillie et accueillante, magnifique invitation sémantique à la réciprocité.

Bienvenue «parmi» nous! La préposition «parmi» exprime bien ce que l'hospitalité fait de chaque lieu: un espace où il fait bon vivre parce que d'autres, y compris l'étranger, s'y sentent bien, en vertu de cette relation primordiale, instituante, qui unit tout être humain à la terre. A cet égard, Ricoeur s'emploie toujours à conjuguer l'«avec» et le «pour» autrui de la vie en société, en définissant son éthique comme la recherche «d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans le cadres d'institutions justes»⁷.

Si l'«avec» ne va pas sans le «pour», cela implique donc que rien ne permet de limiter, au plan humain et juridique, le «faire société avec» uniquement à ceux qui seraient considérés comme habilités à en faire partie en tant qu'«autochtones», au nom du droit naturel de l'origine!⁸

2. Hospitalité et générosité

L'hospitalité authentique demande une capacité d'accueil et de réceptivité active, que Ricoeur distingue de la pure passivité. Rejoignant certains traits de la philosophie de Gabriel Marcel⁹, il souligne qu'il n'y a point d'hospitalité véritable sans la maturité d'un moi qui reçoit dans son aire, dans son ambiance, dans une zone qu'il qualifie activement et qui est son «chez soi»: «L'accueil est toujours l'autre face d'une générosité qui irradie et embrasse l'être reçu»¹⁰, ce qui exige que, pour accueillir l'autre, l'étranger ou le réfugié, il soit nécessaire que je puisse en quelque manière lui «faire place en moi».

Ricoeur s'en prend là à des penseurs comme Levinas¹¹ et Derrida qui, à force d'insister sur l'altérité de l'autre en tant qu'autre et sur le fait de «l'inconditionnalité de l'hospitalité», finissent par rendre impossible, voire inconcevable le geste de recevoir. Pour le penseur français, l'étranger ou le réfugié est à percevoir d'abord dans son altérité «en tant que semblable», au risque sinon de rendre impraticable la rencontre entre l'accueillant et l'accueilli en un lieu symbolique commun. Car si l'on suit la théorie de Levinas et Derrida, ou bien l'accueillant a l'illusion de pratiquer l'hospitalité, mais en réalité il force l'autre à se modeler sur son mode d'être, et notamment à adopter exclusivement

⁷ Cf. *Soi-même comme un autre*, pp. 202-236.

⁸ Nous empruntons cette considération sur le «parmi», l'«avec» et le «pour», ainsi que d'autres éléments de notre article, à l'essai de G. Vincent *Pensée et pratique herméneutique de l'hospitalité*, «Foi et Vie» 103 (2004), p. 11-43.

⁹ Cf. notamment les *Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel*, Paris, Aubier 1968.

¹⁰ *Le volontaire et l'involontaire, Philosophie de la volonté*, t. I, Paris, Aubier 1950; 1988, p. 76.

¹¹ Dans son opuscule *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (Coll. «Collège international de philosophie»), Paris, PUF, 1997, et dans *Soi-même comme un autre*, pp. 387-393.

sa propre langue en renonçant à celle d'origine; ou bien l'accueilli n'est contraint à aucune condition, ce qui signifie l'effacement de l'accueillant réduit à abandonner totalement ses convictions personnelles.

Entre les deux, Ricoeur dessine un chemin médian, celui de la voie praticable de l'hospitalité effective, qui échappe autant à l'excellence extrême de la «pure passivité accueillante», qu'à la totale impossibilité de l'accueil.

3. À l'exemple de la traduction

Preuve en soit la possibilité de la traduction d'une langue à l'autre, à laquelle Ricoeur tient tellement qu'il a consacré à cette problématique l'un de ses derniers écrits¹². Cette aptitude à s'engager dans une relation langagière respectueuse de la spécificité des idiomes montre que la différence entre les visions du monde véhiculées par les diverses langues n'est pas incommensurable ni insurpassable. Le traducteur se heurte-t-il parfois à de «l'intraduisible»? N'est-ce pas le reflet de l'écart existant de fait entre deux idiomes irréductiblement autres, dont la traduction s'efforce précisément de réduire autant que possible l'ampleur? De la même manière que l'hospitalité pratiquée entre des mentalités dont l'altérité demeurera toujours palpable s'exerce à combler cette distance autant que faire se peut?

Ainsi, un étranger n'est pas condamné à l'alternative doublement ruineuse de soit rester exclusivement fidèle à sa langue maternelle et donc de ne pas être intégré, soit de l'oublier et de se montrer par conséquent traître à sa culture originaire. Le fait qu'il existe d'innombrables personnes parlant deux – ou plusieurs – langues sans tomber dans la schizophrénie prouve bien qu'il faut résister à la thèse du «culturalisme» linguistique.

D'autant qu'une difficulté similaire existe déjà à l'intérieur d'une même communauté langagière, ce qu'on pourrait appeler «l'intra-traduction» nécessaire entre des personnes parlant la même langue mais se référant à des «codes» tellement différents qu'une certaine transposition s'avère indispensable, située entre les deux extrêmes de la simple répétition et de la trahison. Ce que recouvre l'expression familière «autrement dit».

Comme l'affirme Ricoeur: «Sans l'épreuve de l'étranger, serions-nous sensibles à l'étrangeté de notre propre langue?»¹³. Si donc une traduction à l'intérieur d'un même groupe linguistique se révèle possible et obligatoire, pourquoi la compréhension mutuelle entre cultures issues de langues différentes, mais susceptibles d'être traduites l'une dans l'autre, ne serait-elle pas elle aussi envisageable?

¹² *Sur la traduction*, Paris, Bayard 2004.

¹³ *Ibidem*, p. 52.

4. L'étranger, mon «semblable»

Tout dépend dès lors de la figure que revêt l'hôte. Est-il a priori l'ennemi qui me menace et auquel je dois opposer d'entrée de jeu une fin de non-recevoir, sous prétexte que la vie et les biens qui lui sont indispensables ne sauraient se partager ? Certains y tendent, au nom même de la proximité étymologique entre les mots latins «hostis» (qui donne «hostile») et «hospes» (d'où vient l'«hôte»).

C'est là qu'intervient la dialectique ricoeurienne si éclairante du Même, de l'Autre et du Semblable. C'est autour du concept de «semblable» que s'organise le champ éthique selon Ricoeur, car il nous évite à la fois l'apologie du Même et l'exaltation de l'Autre: en termes d'accueil de l'étranger, recevoir ce dernier comme «mon semblable en humanité», c'est en même temps ne pas chercher à l'assimiler à ma façon de vivre, ni le repousser comme irréductiblement incompréhensible et menaçant. La pratique langagière nous aide à nouveau sur ce terrain : je ne suis pas propriétaire de ma langue «maternelle», je la reçois de mes parents, je n'en suis que l'usufruitier et en la pratiquant, je peux l'enrichir de mots nouveaux, dont certains proviennent d'autres idiomes.

La traduction des grandes oeuvres¹⁴ n'est-elle pas une épreuve d'universalité? N'avons-nous pas, pour la plupart, découvert Tolstoï, Dostoïevski, Kierkegaard, voire Platon et Aristote, en traductions?¹⁵

L'hospitalité culturelle nous préserve aussi bien de la mémoire identitaire érigée en bouclier contre les autres que de la tradition figée en exclusivisme. La culture – en allemand «Bildung» («formation») – ne repose-t-elle pas sur une exigence de communication et d'universalisation, selon la double condition d'une pratique dialogique authentique, la «fidélité créatrice» à ses propres racines et «l'écoute interprétative» des partenaires qui me forcent au décentrement?

5. Le réalisme entre la fermeture de l'idéologie et l'utopie de la paix universelle

Dans le champ de «l'imaginaire social», Ricoeur dégage deux pôles qui focalisent l'action individuelle et collective: «l'idéologie», cristallisant des modèles confortés par la tradition, et «l'utopie», suscitant l'engendrement de schèmes

¹⁴ Exercice auquel Ricoeur s'est abondamment appliqué à ses débuts en traduisant les *Ideen* de Husserl (*Idées directrices. Pour une phénoménologie d'Edmund Husserl* (Coll. «Tel»), Paris, Gallimard 1950; 1985) et en organisant une sorte d'école pour les autres prisonniers du même camp, durant la 2^{ème} Guerre Mondiale, où les auteurs étudiés étaient... des Allemands: Goethe et Schiller, Jaspers et Husserl représentant la «vraie» Allemagne.

¹⁵ Cf. *La Parole est mon Royaume*, «Esprit» 23 (1955), pp. 192-205, 198.

capables de renouveler la réalité.¹⁶ La première forme tend à légitimer les pratiques existantes en exerçant une fonction de reproduction, avec le risque d'immobilisme (excès de «mêmeté»), tandis que la seconde encourage le lancement de certaines innovations en assumant un rôle de transformation, avec le danger d'agitation et d'instabilité (excès d'altérité). Ricoeur plaide pour une articulation réaliste des deux tendances en empruntant à R. Koselleck les notions d'«espace d'expérience» et d'«horizon d'attente»¹⁷ dont il relève la nécessaire complémentarité.

La mémoire vive du passé pousse à assumer certaines aspirations d'autrefois et à leur reconnaître une valeur inspirante pour l'aujourd'hui, notamment pour prendre une distance critique par rapport aux évidences du moment – comme à chaque époque la fixation de «seuils objectifs» concernant les flux possibles d'immigration.

Parmi les espérances anciennes dont nous héritons, Ricoeur reprend à Kant le concept de «paix perpétuelle» intrinsèquement liée au sort réservé aux étrangers et aux réfugiés: «Je me risquerai à dire que je retrouve quelque chose de l'hyperbole évangélique jusque dans l'utopie politique de la «paix perpétuelle», selon Kant: utopie qui confère à tout homme le droit d'être reçu en pays étranger «comme un hôte et non comme un ennemi», l'hospitalité universelle constituant en vérité l'approximation politique de l'amour évangélique des ennemis»¹⁸.

6. La condition d'étranger

C'est dans cette perspective de relation dialectique entre éthique et politique que s'inscrit un des textes les plus explicites de notre auteur sur la problématique de la vocation à venir, intitulé *La condition de l'étranger*¹⁹.

Puisque l'humanité se compose de communautés multiples, il s'agit de déterminer comment situer la figure de l'étranger. Sans tomber dans un angélisme naïf, Ricoeur veut tableur de façon lucide et courageuse sur «le fond de bonté de l'homme»²⁰. Pour lui, la figure d'étranger ne se confond pas avec celle d'ennemi, et la guerre ne constitue pas le lot inéluctable et unique de l'histoire.

¹⁶ En plus de l'ouvrage *L'idéologie et l'utopie* cité en n. 1, voir aussi: *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, dans: *Du texte à l'action*, Paris, Esprit – Seuil, 1986, pp. 379-392.

¹⁷ Cf. *Temps et récit*, T. III, *Le temps raconté* (Coll. «L'Ordre philosophique»), Paris, Seuil, 1985, pp. 335-359.

¹⁸ *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 625, note 29.

¹⁹ Dans: *Étranger, Étrangers*. Supplément au bulletin «Information – Évangélisation – Église en débat» 2 (mai 1996), pp. 1-14.

²⁰ Cf. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 640.

Pour une personne membre du pays où elle vit depuis sa naissance, il va de soi que le «chez nous» collectif qui prolonge son «chez soi» familial apparaît comme un espace protégé par le droit de la nation. C'est là qu'éthique et politique entrent en tension : la collectivité représentée par l'État s'arroge le pouvoir d'attribuer de manière «discrétionnaire» la nationalité, et ne connaît en fait aucune limite à sa souveraineté pour ce qui concerne l'acte politique de l'accueil. Ce qui induit une dissymétrie morale fondamentale au sein du couple autochtone / étranger.

Sans tomber à la manière de Levinas²¹ dans la dramatisation d'une «culpabilité» contractée à l'égard de la souffrance d'autrui, Ricoeur creuse la notion politique de responsabilité vis-à-vis de l'étranger, qu'il s'agisse du travailleur émigré, du demandeur d'asile ou du voyageur.

Ce dernier, par la confrontation avec son altérité, force le résidant à un décentrement et à une compréhension renouvelée de soi. L'influence joue dans les deux sens, si bien que l'étranger qui vit ici, qui a connu auparavant chez lui une autre vie, pourra se sentir moins proche de son pays d'origine, lorsqu'il y retournera, que de sa contrée d'adoption.

Alors, poursuit Ricoeur, à l'inverse du contrat politique qui tend à restreindre l'identité des contractants et à l'assimiler à la volonté générale du souverain ne supportant aucun écart, la mémoire culturelle, éthique (et biblique) jointe à l'imagination peut ouvrir à d'autres horizons bien plus larges, à des lointains insoupçonnés, comme celui de la «fiction abrahamique», à savoir que nous sommes tous fils d'Abraham : la référence aux Patriarches, précise notre auteur, dilate notre trop courte vue et rectifie la croyance à notre droit qui souvent n'est que la ratification de nos prétentions d'autochtones. Ricoeur fait ici allusion au «droit de visite» qui protège l'étranger d'une conception trop étriquée des frontières, et qui se fonde sur la commune possession de la surface de la terre, personne ne pouvant prétendre avoir originairement le droit de se trouver à un endroit du globe plutôt qu'à un autre²².

Ricoeur termine son étude en exploitant les conséquences de l'extension possible de ce «droit de visite originaire» que rien n'empêche en soi d'élargir, sinon l'étroitesse du cœur et de l'intelligence.

Il est conscient de l'interférence, dans le cas problématique de l'accueil du réfugié, entre le droit du souverain à décider la composition de sa population et donc les conditions d'accès à son territoire, d'une part, et le droit à la protection des populations persécutées, d'autre part. A ce second droit correspond un devoir d'asile du côté des pays d'accueil, poursuit-il, qui s'inscrit dans la

²¹ Cf. les critiques adressées au penseur juif à ce sujet dans *Soi-même comme un autre*, pp. 387-392.

²² Ricoeur se réfère à Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Garnier Flammarion, p. 93.

continuité du devoir de porter secours à personne en danger et dans l'ancestrale tradition, autant grecque que biblique, de l'asile.

7. Un devoir de mémoire

En ces périodes où foisonnent les prophètes de malheur, qui prédisent aujourd'hui un choc dévastateur des civilisations, il convient de faire appel à des penseurs comme Ricoeur. Celui-ci en effet n'a cessé d'en appeler aux responsabilités personnelles et institutionnelles afin de raviver et d'entretenir énergiquement, tant au niveau de la mémoire symbolique qu'à celui de l'action pratique, notre compétence hospitalière commune, – notre tradition hospitalière helvétique immémoriale, ajouterions-nous.

En essayant de faire de notre «chez nous» un «pour eux» (étrangers et réfugiés) en un premier sens. Mais aussi en envisageant de faire de leur «chez eux» un possible «chez nous», dans un mouvement salvateur de décentrement, dont beaucoup de nos ancêtres nous ont montré l'exemple.

L'obstacle ? Les convictions idéologiques en vertu desquelles nous estimons que nos identités sont trop incommunicables pour que nous puissions nous comprendre et traduire nos langues les unes dans les autres.

Le remède ? Le travail de mémoire susceptible à toute période de corriger, voire de démentir la mémoire d'une communauté donnée, lorsqu'elle se replie sur ses problèmes propres au point de se rendre «sourde aux souffrances des autres communautés»²³.

²³ *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, p. 650.

Walentyn Nikolajewicz Wandyszew

Państwowy Uniwersytet
w Sumach

University in Sumy
Russia

СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФЕНОМЕНА ЦЕННОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Spółeczny wymiar fenomenu wartości w epoce globalizacji

Social Measurements of the Phenomenon of Value during the Epoch of Globalization

Słowa kluczowe: wartości, aksjologia, jednostka, globalizm, ideały.

Key words: values, axiology, human person, globalize, ideals.

Streszczenie

Twórczość w swej istocie wymaga prze-myślenia podstaw społecznych i zmusza do zapytania o jej sens, o stosunek jej wyników do człowieka, o cele, ideały i normy, którymi w swoim działaniu musi się kierować uczony. Należy tu szczególnie pamiętać o negatywnych dla środowiska naturalnego skutkach szeregu naukowych i technicznych innowacji. Humanisci już od dawna krytykują jednostronne rozumienie wartości w świecie industrialnym. Aurelio Peccei głosi na przykład koncepcję, w której celem byłby ludzki rozwój i pełna samorealizacja człowieka.

Rozwój problemów aksjologicznych jest obecnie faktem. Wymagają one sprecyzowania kryteriów dla różnych nauk badających odmienne dziedziny wartości: przyrodniczych i społecznych. Gdy obiektywnym źródłem wartości jest praktyka, nie ma potrzeby ogra-

Abstract

Creativity inherently requires judgement of the social bases and is set by questions on sense of creativity, on the relation of its results to the person, about the purposes, ideals and norms by which the scientist in the activity should be guided. We shall recollect negative ecological consequences of some scientific and technical innovations. Humanistic the focused thinkers for a long time criticize unilateral understanding of values in the industrial world. So, A.Pechchei insisted on the concept in which basis human development would lay, self-expression and full disclosing of abilities of the human person.

Development of problems axiology is actual, requires specification of criteria for the different sciences studying different classes of values, dividing them on natural and public. If any value objectively has the source

niczać dziedziny fenomenów aksjologicznych wyłącznie do duchowego życia społeczeństwa.

Wartość jest pozytywną ważnością różnorodnych zjawisk w sferze społeczno-historycznej aktywności człowieka. Większość współczesnych uczonych uważa, że wartości, powstające w wyniku praktycznego stosunku ludzi do rzeczywistości, są obiektywne ze swej natury, gdyż nie zależą od subiektywnego rozumienia. Obiektywnie istniejąca wartość wraz ze stosunkiem wartościowym jest przedmiotem oceny społecznej, w rezultacie więc rozstrzyga się teoriopoznawczy aspekt zagadnienia wartości.

Epoka współczesna, epoka panowania ekonomii i globalnej polityki, ponownie przypomina nam, iż problem wartości jako celu dążeń i jako przedmiotu nieustannego filozoficznego namysłu, pozostaje nadal aktualny.

a practice, apparently, there are no sufficient bases to close sphere of valuable phenomena exclusively spiritual life of a society.

Value is the positive importance of those or other phenomena in system of socio-historical activity of the person. The majority of modern scientists believe, that the value arising from the practical attitude of people to the validity, it is objective by the nature for does not depend on the realized attitude to it. Value, existing objectively, within the limits of the valuable attitude, is exposed to an estimation from the social subject and, thus, the gnosiological aspect of a problem of values is fixed.

The modern epoch, an epoch of domination of economy and policy globalize, again reminds us, that a problem of values, as object of desires and as subject for permanent philosophical reconsideration, still remains actual.

Предваряя настоящую статью, следует отметить, что заинтересованное и систематическое изучение проблем теории ценностей началось в отечественной философско-социологической литературе только с середины 1960-х годов. До этого времени многообразные культурные феномены были рассматриваемы по преимуществу вне их ценностной интерпретации.

Такое положение вещей объяснимо, поскольку связано с объективными социальными причинами. Господство командно-административного стиля управления экономикой, политикой, идеологией и искусством выразилось в тенденции жесткой регламентации индивидуальной деятельности. Случилось так, что сама возможность творчества, и особенно творчества в области политики и идеологии отчуждалась от конкретного человека и становилась исключительно прерогативой, одной из функций абстрактно-всеобщего административной системы.

В силу очевидного диктата господствующих идеологических стереотипов материальные и духовные ценности не могли в полной мере служить не только всестороннему развитию личности, столь активно декларируемому официально, но и развитию личности как таковому. Ведь формирование личности немислимо вне творчества, вне права на активную жизненную позицию. В такой ситуации научное творчество весьма часто «замешивалось» на мифологии, слепой вере в авторитеты, ориентации на указания «сверху». И если творчество не приходит к необходимости глубокого осмысления своих собственных социальных оснований, не задается вопросами «в чём смысл творческой деятельности?», «каково отношение творчества и его результатов к человеку?», «какими целями, идеалами, нормами должен руководствоваться ученый в своей деятельности?» и им подобными, то это, по меньшей мере, неудовлетворительно.

А по большому счёту, при таком подходе появляется реальная опасность превращения самого творчества в разновидность просвещенного эгоизма или даже рационализованного безобразия. Достаточно вспомнить, например, негативные экологические последствия применения научного и технического творчества. Гуманистически ориентированные мыслители уже давно обратили внимание на одностороннее понимание ценностей в индустриальном мире. Так, Аурелио Печчеи отмечал необходимость «... как можно скорее перейти от концепции, ориентированной на человеческие потребности и их удовлетворение, к другому понятию, в основе которого лежало бы человеческое развитие, а главной целью стало бы самовыражение и полное раскрытие возможностей и способностей человеческой личности»¹.

В общественном стремлении превратить самое творчество в разновидность просвещенного эгоизма приводило к исключению всех смыслообразительных (аксиологических) аспектов культуры как специального объекта анализа. Тем самым культура как объект исследования фактически подменялась иными аспектами реальности.

В настоящее время достигнуты значительные успехи в философском обосновании сущности ценностных феноменов, познании духовных ценностей и их специфики, в углубленном изучении проблем ценности в западной философии и социологии, есть определённое количество работ отечественных исследователей. Тем не менее, задача разработки проблем аксиологии остаётся актуальной, что побуждает сформулировать критерии, т.е. подвести единые методологические установки под различные науки, изучающие разные классы ценностей.

Предпосылая попытке осмысления феномена ценности в русле общесоциологической теории несколько предварительных замечаний, необходимо акцентировать внимание на тех точках зрения, которые нам кажутся недостаточно обоснованными. Это, во-первых, позиция, сторонники которой полагают, что ценности суть объективные свойства вещей, коренящиеся в их собственной природе. Отсюда и соответствующее представление о разделении ценностей на естественные и общественные. Сторонники другой точки зрения считают необходимым ограничивать сферу ценностей исключительно общественным сознанием. Первая точка зрения ведет к своеобразной натурализации ценностных феноменов, к необходимости представить категорию «ценности» как универсальную, отражающую свойства и природного, и социального мира². В этом случае в сферу теоретического анализа попадают не только ценностные отношения, но и более широкие отношения – отношения «значимости». Универсализация социальной категории ведет к смешению различных уровней исследования. Понятийный аппарат, соответствующий

¹ А. Печчеи, *Человеческие качества*, Москва 1985, с. 229.

² См.: В.Л. Иноземцев, *К концепции постэкономического общества*, Москва 1998.

общесоциологическому уровню анализа, здесь, следовательно, не может достаточно адекватно отражать реально существующий феномен.

С другой стороны, ограничение ценностных феноменов сферой только общественного сознания представляется нам также малопродуктивным. Именно эту точку зрения обозначил И.С. Нарский: «...Ценности – это главным образом идеалы общественной, а на этой основе и личной деятельности»³. Если любая ценность имеет своим источником практику, и именно последняя является объективным определителем ценности, то, по-видимому, нет достаточных оснований замыкать сферу ценностных феноменов исключительно духовной жизнью общества. Потому что, и в самом деле, многообразие общественных потребностей и исторической практики является источником самых различных ценностей – материальных, социально-политических, научных, нравственных и эстетических, которые представляют собой в единстве многокрасочную палитру человеческой культуры.

Приводимые для обоснования вышеуказанной точки зрения аргументы обосновываются потребностью отделить ценностные свойства от отношений «полезности». В ареал влияния последних в условиях современного индустриального производства попадают тиражируемые в массовом масштабе товары, услуги и т.п., которые должны проявляться для человека только как средство (полезность), а не цель (ценность). Но путём искусственного сужения сферы ценностей мы не добиваемся желаемого результата: подвижная грань между «ценностью» и «полезностью» остаётся неопределённой.

Дискуссии, направленные против отождествления этих понятий правомерны лишь в той мере, в которой нецелесообразно отождествлять сущность и явление, субстанциональные и функциональные характеристики этих феноменов. На примере эволюции конкретных ценностных отношений можно показать, что сущность ценности в конкретно-исторических условиях может проявляться в форме непосредственного существования как полезность. Можно было бы привести многочисленные примеры того, как варварское применение достижений научно-технического творчества в современных условиях демонстрирует то, что порой аксиологические характеристики науки и техники оборачиваются полезностью или даже антиценностью для человеческой цивилизации.

Мы исходим из того, что ценность – явление общественное. Любой естественный или искусственный предмет, явление или событие, охваченные общественными отношениями, становятся в то же время общественным предметом, где снимается определённость его естественной природы. Его появление, существование и исчезновение не подчинены ныне только природным, естественным ритмам. Становясь необходимым элементом человеческой жизнедеятельности, общественный предмет включается

³ И. С. Нарский, *Диалектическое противоречие и логика познания*, Москва 1969, с. 214.

в социально-исторические пространственно-временные ритмы и живет до тех пор, пока удовлетворяет какие-либо общественные потребности. Не существуя вне своего естественного субстрата, он вместе с тем есть совокупность «ролей», «функций», приданных предмету человеком, который благодаря этому сам «становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»⁴.

Таким образом, ценность может быть свойством общественного предмета, не сводящегося к его естественно-природному субстрату, не включенному в контекст общественных отношений.

Ценностные свойства объектов, так или иначе, рассматриваются в русле других основных проблем различными науками. Так, этика имеет целью выяснение значения ценностей нравственных; эстетика исследует ценности художественные; социальная психология акцентирует внимание на исследовании проблем ценностных ориентации личности; политическая экономия имеет дело по преимуществу с ценностями экономическими, такими как общественная стоимость товаров и т.д. Хотя нам очевидно, что плодотворное решение конкретных вопросов невозможно без социально-философского анализа самих ценностей.

Поэтому здесь важно осознать закономерности того процесса исследования, который переводит феномен ценности в плоскость теоретического анализа философско-социологической теории. Общая социология оперирует абстрактными категориями, имеющими не непосредственное отношение к действительности, но опосредованное.

Здесь исследование опирается на эмпирическое знание, но его надлежит преломить в объекте теоретического знания так, чтобы изучаемый процесс (явление) выступил в «чистом виде» и утверждения о нем приобрели необходимый характер для всех возможных контекстов существования изучаемого явления.

Известно, что в процессе практического освоения действительности человек познаёт и преобразует окружающий мир. Результат человеческой активности проявляется в виде самого общественного предмета и его свойств, которые есть опредмеченная сущность человека в его отношении к другим людям, имеющая объективный характер. Материально-вещественные формы бытия общественного предмета и их эволюция – только телесная форма трансляции опредмеченных в нём сущностных сил человека.

Вместе с тем в общественном предмете реализуются социальные цели деятельности, образующие всегда исторически определенную *общественную форму его бытия*, благодаря которой он становится *целесообразным, осмысленным*. На каждом конкретно-историческом этапе общественного развития человек воплощает (объективирует) в общественном предмете не

⁴ К. Маркс, Ф. Энгельс, *Сочинения*, 2-е изд., т. 42, с. 121.

только цели, задаваемые прошлым историческим движением, но и формулирует, воплощает новые цели, выходя таким образом за рамки внешней целесообразности. И именно в силу последнего обстоятельства человек выступает творческим существом, реализующим в общественном предмете свои универсальные способности и потребности. Человек обладает способностью дать новые формы движения предметного мира, а посредством предметного мира – своим сущностным силам.

Именно творческая деятельность связана с созданием материальных и духовных ценностей, которые обладают новизной и значимостью. И именно в рамках отношения общественного предмета, обладающего соответствующими качествами, с одной стороны, и социального субъекта, с другой, проявляется ценность предметов для человека, ценность как феномен особой социальной значимости.

Очевидно, что ценность возникает из общественных отношений по поводу производства ценностного объекта. Именно здесь первоисточник аксиологических свойств объекта, которые проявляются, актуализируются через субъектно-объектное отношение как своеобразное «потребление» не вещества природы, а опредмеченных в общественном предмете общественных отношений. Поэтому действительная «общественная субстанция» (сущность) ценности – *общественные отношения как обмен творческой деятельностью* (**заметьте**, именно творческой деятельностью) в процессе её производства и возникновения. Важно учесть также и опредмеченные в ценностном объекте общественные отношения, складывающиеся в процессе потребления или присвоения его.

Следует различать понятия «ценность» и «значимость», ибо значимое отношение, понимаемое в широком смысле, – более универсально, оно существует вообще в живой природе (например, значение тех или иных элементов естественной среды для ориентировочной деятельности животных). Ценностные же отношения – особая группа отношений значимости, их превращенная форма, реализующаяся только в человеческом обществе и лишь благодаря этому существующая как социальный феномен. Видимо, правильнее говорить о близости понятий «ценности» и «социальной значимости», хотя это и не предполагает их тождества. Понятие «ценность», по нашему мнению, уже по объему, так как предполагает такую группу отношений социальной значимости, которые соотносятся только с прогрессивной линией общественного развития, с интересами прогрессивных сил общества. А.М. Коршунов справедливо отмечает, что «не следует всякую значимость интерпретировать в качестве ценности. Ценность есть *положительная значимость или функция тех или иных явлений в системе общественно-исторической деятельности человека. Этим самым мы ограничиваем сферу ценности, понимая ее как одну из форм значимости*»⁵.

⁵ А. М. Коршунов, *Социальное познание, ценность и оценка*, „Философские науки” 1977, № 6, с. 56.

Большинство современных авторов приходит к мнению, что ценность, возникающая из практического отношения людей к действительности, объективна по своей природе, ибо не зависит от осознанного отношения к ней. Ценность, существуя объективно, в рамках ценностного отношения, подвергается оценке со стороны социального субъекта и, таким образом, здесь для нас на первый план выступает уже гносеологический аспект проблемы ценностей.

Следует сказать, что при теоретико-познавательном отношении к действительности человек производит оценку, которая стремится зафиксировать объект, существующий вне человека и безотносительно к нему. В данной оценке не отражаются прямо и непосредственно социальные интересы и потребности оценивающего субъекта, а только знание об объекте «как таковом» в его естественных свойствах. В силу того, что любой объект познания вовлекается в общественно-историческую практику, становится общественным предметом, возникает необходимость отразить его в плане значимости для человеческой деятельности. Адекватность социальной оценки, стало быть, заключается в степени её соответствия интересам и потребностям социальных сил, интересы и социальная роль которых отвечают в данный момент прогрессивной линии развития общества.

Ситуация может быть лучше понята, если принять во внимание диалектику теоретико-познавательного и ценностного отношения к действительности. Наличие ценностных элементов в когнитивном аспекте выступает скрытой предпосылкой суждений о существующей реальности и своеобразным гарантом практической применимости научного знания. И, наоборот, знание о существующей действительности – всегда неявная предпосылка суждений о должном и мера их истинности. Иначе говоря, как в научном знании незримо присутствуют ценностные элементы, так и в ценностных суждениях – научное знание. Последнее можно продемонстрировать на примере известного высказывания Дж. Верна: «Наука должна служить только добру! Нельзя допустить, чтобы она опережала уровень нравственности»⁶. В этом суждении, несмотря на его прескриптивный характер, содержатся в «снятом» виде многообразные знания о положении науки в обществе и ее противоречивых связях с другими элементами человеческой культуры.

Современный этап развития человечества связан с осмыслением ценностей, присущих эпохе глобализм. И обратить внимание следует, по-видимому, на главное затруднения, которое испытывает современное общество, а это – отсутствие цели. Вне всякого сомнения, общество хочет быть «сильным», но быть сильным, не значит быть целенаправленным. Будучи объективной тенденцией мирового развития, глобализация ослабляет барьеры между суверенными государствами, преобразует внутренние социальные отношения, разрушает культурные табу, жёстко отсекает всяческий партикуляризм,

⁶ Цит. по: В. П. Тугаринов, *Теория ценностей в марксизме*, Ленинград 1968, с. 83.

беспощадно наказывает неэффективность и поощряет международных чемпионов эффективности.

Обеспокоенность перспективами развития современного общества, побуждает к определённым прогнозам. Всякие прогнозы нуждаются в адекватной интерпретации. Они также требуют каких-то процедур, которые позволят убедиться в значимости ответов. К тому же важна реальная потребность в ответе для современного общества, раздираемого сомнениями и противоречиями. Человечеству трудно прийти к какому-то логическому или рациональному решению, может быть потому, что проблема будущего содержит слишком много неизвестных.

Трудно однозначно сказать, находится ли современное общество на стадии своего расцвета, но то, что *существует культура эпохи глобализма*, что существуют определённые структуры культуры, несомненно. Как и всякая иная, наша культура основана на архетипах и парадигмах, то есть на значимых образах и символически значимых сценах из жизни тех, кто воплощает ценности этого общества. Те, кто привык к пониманию этих ценностей, могут оказать помощь и руководство. Но сегодняшняя ситуация в мире характеризуется разрушением почти всех традиций, а великие образы прошлого кажутся лишёнными ценности и значения. Поэтому сегодня как никогда остро – а для любого поколения это «как никогда» всегда встаёт во всей своей глобальной значимости – возникает потребность в том, чтобы найти новые образы. значимые вне всяких региональных культурных ограничений, можно сказать «транскультурные» ценности, укоренённые в общем опыте всех людей.

Ряд особенностей нынешнего этапа глобализации отмечает А.И. Уткин⁷.

- А) Глобализация затронула лишь часть мирового сообщества. Ею практически не затронуты Африка, почти вся Латинская Америка, Ближний Восток (кроме Израиля), огромные регионы Азии;
- Б) Подлинно глобальным является лишь рынок капиталов. Капитал безо всяких ограничений мигрирует между развитыми странами и за их пределами;
- В) Глобализация требует унификации условий, хотя реально этого нет. В период азиатского экономического кризиса 1998-9 гг. США били рекорды промышленного роста, Европа страдала от безработицы, а Китай шёл своим путём;
- Г) Рынок не является географически глобальным. Ряд экономических параметров ведущих стран ориентированы на внутреннее потребление.

Решающей ценностью глобального мира оказывается качество и количество услуг и товаров. Таким образом, потребительство и реклама его атрибутов стали культурой глобального мира. Такого рода представления весьма значимы. Они свидетельствуют о достигнутом уровне понимания происходящих изменений в мире. Желая ослабить прессинг негативных последствий из-за

⁷ А. И. Уткин, *Главный процесс эпохи*, „США. Канада: Экономика-политика-культура” 2001, № 3, с. 42-60.

огромных расходов энергоносителей при производстве массы товаров, производители предпринимают колоссальные усилия. Так, сокращая энергопотребление на своих нефтеперегонных и химических предприятиях, и используя энергоэффективное оборудование, компании существенно уменьшают техногенную нагрузку на окружающую среду.

Новой, *осознаваемой как ценность*, ценностью становится чистая земля, вода и воздух. Если же учесть, что сегодня происходят радикальные изменения в области создания гиперавтомобилей, потребляющих до двух литров горючего на сто километров, в области создания энергоэффективной электроосветительной и холодильной техники, строительных технологий, сельскохозяйственного производства, повторного использования сырья и материалов, утилизации мусора и т.п., то, очевидно, что грядут серьезные положительные изменения в области сохранения и улучшения окружающих нас природных условий. Так что утверждение новых ценностей стимулирует и изменения в области производственной деятельности человечества.

Глобализация находит своё выражение и в интеллектуально-информационном прогрессе. Развитие новых технологий двинулось в том направлении, где главными факторами производства стали способности и знания работников как новые, опять же *осознаваемые как ценности*, – неотчуждаемые свойства каждого человека. А прогресс техники обеспечил реальную возможность личного владения средствами создания современных информационных продуктов. Собственники гигантов материального производства, еще несколько десятилетий тому назад доминировавшие в обществе, сегодня начинают зависеть от обладателей информации и знаний, переоцененных настолько, что им становится всё легче устанавливать контроль над промышленными империями.

Здесь нельзя не отметить, что желанная независимость интеллектуального работника от владельцев собственности на материальные средства производства стала свершившимся фактом только в западных странах; там же, где недавно правили коммунисты, подавляющее большинство людей остаются в жесточайшей зависимости от новоявленных владельцев производственных мощностей и естественных ресурсов. Ценность материального здесь по-прежнему остаётся доминирующей.

Современная технологическая революция впервые в истории обеспечила удовлетворение основных материальных потребностей большинства членов общества и сделала совершенствование самого человека не только делом его личного выбора, но и главным условием его социального признания. Сегодня, когда потребность в самосовершенствовании еще не стала столь преобладающей, каким недавно было повышение уровня материального благосостояния, в обществе действует механизм, стимулирующий постоянное развитие человеком своего интеллектуального потенциала, создающий конкуренцию знаний, подчас не менее жесткую, чем конкуренция собственности.

В.Л. Иноземцев вполне справедливо замечает, что поэтому нельзя не принимать во внимание, что человечество способно в ближайшие десятилетия достичь не только качественно нового уровня технологического и интеллектуального прогресса, но и невиданного ранее накала социальных противоречий и столкновений. «На сей раз это вряд ли будут противостояния политических кланов, партий или даже отдельных общественных классов. Конфликты нового периода могут явиться из некоего сложного переплетения противоречий, возникающих между отдельными индивидами или между их сообществами, объединенными по параметрам сугубо субъективного характера»⁸.

Самое неудовлетворительное в нынешней ситуации то, что впервые в истории западных обществ на фоне возрастающего количества богатых людей общее благосостояние не возрастало. Именно в этом факте, возможно, и коренятся истоки нарастающей волны антиглобализма.

Современная эпоха, которая получила определение эпохи глобализма, хотя и отличается по своим экономическим, политическим и социальным параметрам от предшествующих, тем не менее, и она вновь напоминает нам, что проблема ценностей, как объекта вожделиний и как предмета для перманентного философского переосмысления, по-прежнему остаётся актуальной.

⁸ В. Л. Иноземцев, *К концепции постэкономического общества*, с. 481-482.

Nadieżda W. Wandyszewa-Rebro

Uniwersytet w Charkowie

University in Charkov

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА СОЦРЕАЛИЗМА: УМОЛЧАНИЯ И ПОДСПУДНЫЕ ТЕЧЕНИЯ

Teoria i praktyka realizmu socjalistycznego – przemilczenia i nurty utajone

The Theory and Practice of the Socialist Realism – Default and Latent Currents

Słowa kluczowe: realizm socjalistyczny, podmiotowość, woluntaryzm, utopia, ideał estetyczny, partyjność, ideowość.

Key words: socialist realism, subjectivity, voluntarism, utopia, aesthetic ideal, party membership, moral substance.

S t r e s z c z e n i e

Realizm socjalistyczny jest wytworem systemu społeczno-ekonomicznego, opartego na doktrynie ideowo-politycznej. Był on ściśle związany z uznaniem i próbą urzeczywistnienia ideałów komunistycznego i socjalistycznego przekształcenia społeczeństwa, jak również z rozpowszechnieniem tych ideałów na całą moralno-estetyczną dziedzinę życia społecznego. Realizm socjalistyczny cechuje dążenie do aktywnego przekształcenia bytu społeczno-ekonomicznego i światopoglądu artystycznego. W dziełach zwolenników tej metody zbyt przesadnie akcentowany jest atrybut ofiarności, a poniekąd otwarcie ignorowana wartość ludzkiego życia. W realizmie socjalistycznym eklektycznie łączą się: społeczny optymizm, estetyzm, utopizm i humanizm.

Panegoizm realizmu socjalistycznego jest swego rodzaju mistyczną religijnością, zastępującą tradycyjne ogólnodemokratyczne wartości nauki, kultury i wolności badań. Po-

A b s t r a c t

Socialist realism is generation of the certain social and economic system which was based on the ideological and political doctrine; it is closely connected with a recognition and realization of ideals of communistic and socialist transformation of society, and also with extrapolation of these ideals on all morally-aesthetic sphere of the life of society. Socialist realism is characterized by the aspiration to active alteration of social and economic life and art attitude. The attribute of sacrifice and sometimes frank ignoring of value of human life are excessively exaggerated in the works of the followers of this method. In socialist realism the utopianism and humanism are eclectically combined with social optimism and aestheticism.

The panegoism of a socialist realism is some kind of the mystical religiousness made a duty, replacing traditional all-democratic values of science, culture and freedom of

wstanie metody realizmu socjalistycznego było stymulowane przez utrwalenie ideologii utopijnego socjalizmu przez rządzącą elitę partyjną, uznanie nadrzędności podmiotowości nad obiektywnością, woli nad prawem, rozkazu nad badaniem naukowym.

M. Gorki, A. Łunaczarski, M. Bucharin, fundatorzy i propagatorzy realizmu socjalistycznego, wymagali od pisarzy nienawiści wobec „życia codziennego”, rewolucyjnego bohaterskiego patosu, stwarzania obrazu „bohatera pozytywnego” w literaturze radzieckiej, rozumiejąc, iż to „piekielnie trudne zadanie”.

W artykule poddano analizie twórczość A. Platonowa, O. Kuwajewa, A. Beka, W. Bohomołowa i in. Ukazano ścisłą łączność ideologii realizmu socjalistycznego z filozofią M. Fiodorowa. M. Gorki, który przyjął fiodorowski projekt „regulacji przyrody”, oddający jego zdaniem ideę patosu socjalistycznego „podporządkowania całej energii przyrody sprawie masy pracującej”, głosił przekonanie o możliwości nieograniczonego rozwoju człowieczeństwa aż do osiągnięcia nieśmiertelności. Łunaczarski, twórca „religii socjalizmu”, uważał, iż wiara czynnego człowieka jest wiarą w przyszłość człowieczeństwa, jest jego religią.

Актуальность и многонаправленность исследования феномена социалистического реализма в современных условиях по-прежнему не вызывает сомнений, учитывая значительное число публикаций социально-философского и литературно-критического характера. За время, прошедшее после распада Советского Союза, увидели свет сотни произведений эпохи коммунистического и социалистического переустройства общества. Подавляющее большинство этих произведений, по мнению партocrats и литературных идеологов, подчинивших себе всю духовную жизнь страны после октября 1917 года и до конца 1980-х годов, либо неправильно отображали реалии жизни, либо и вовсе были в оппозиции к генеральной линии.

Особенно сильное воздействие осуществлялось на литературный процесс в национальных республиках, где имели место попытки утверждения национальной литературы на родном языке и с учётом культурно-исторических традиций. Естественно, что центральная власть не могла позволить развиваться национально-художественному творчеству за пределами «генеральной линии». И здесь вполне можно согласиться с авторами соответствующей статьи в *Літературознавчому словнику-довіднику*, которые отмечают: «Соціалістичний

research. The occurrence of the method of socialist realism was stimulated by the statement in practice of the ruling party top of ideology of utopian socialism, the preference of subjective to objective, the will – to the law, the order – to research.

A. Gorky, A. Lunacharsky, N. Bukharin – founders and propagandists of a socialist realism demanded the hatred to „life”, revolutionary, heroic pathos, creation of the image of „the positive hero” from writers in the Soviet literature, understanding, that it is „very difficult task”.

In the article the creativity of talented Soviet writers such as A. Platonov, O. Kuvaev, A. Bek, V. Bogomolov is researched. The close connection between the ideology of socialist realism and the philosophy of Russian philosopher N. Fedorov is shown here. A. Gorky accepted Fedorov’s project of „regulation of nature”, which is in his opinion, close to socialist pathos of „submission of all energy of nature to interests of labour force”. He believes in the opportunity of boundless development of mankind and, in reaching the immortality. Lunacharsky, the creator of „the religion of socialist realism”, thought that the belief in active person is the belief in the future humanity, its religion.

реализм став однією із сторінок історії української літератури, що потребує адекватного висвітлення з позицій об'єктивного історизму»¹. При достаточном взвешенном подходе к оценкам концепции социалистического реализма обнаруживается, что во многом он повторяет стилевые художественные особенности предшествующих художественных систем. Это и неудивительно, учитывая перманентный характер исторического развития форм искусства.

Трудно перечислить всю литературу, которая отображала особенности метода социалистического реализма, но она, поистине, огромна. Достаточно упомянуть хотя бы один из библиографических указателей: «Социалистический реализм в литературе. Указатель работ советских авторов на русском языке за 1967-1972 гг.», в котором на полусотне страниц приведен перечень нескольких сотен исследований². Исследование истории становления реализма как литературно-художественного метода в Украине также свидетельствует о сложности и неоднозначности толкований этого явления. Сторонники одного подхода, а эту линию репрезентует Д.И. Чижевский, рассматривают реализм в литературе как один из закономерных этапов процесса развития украинской литературы³. Другие же исследователи, приверженные методу соцреализма, рассматривают становление украинской реалистической литературы, происходящее под влиянием русского реализма⁴.

Особой остроты тема сущности и истории развития соцреализма достигла в конце 1980-х – начале 1990-х годов, в годы перестройки. Для многих философов, социологов, литераторов этот период стал временем переосмысления, поскольку иначе нельзя было воспринять массу знаковых социально-философских, литературно-художественных и литературно-публицистических произведений, которые десятилетиями лежали в спецхранах или вовсе не были опубликованными, которые были ранее запрещены и изолированы от читателя. Поэтому, с одной стороны, ряд литераторов отстаивали и оправдывали ценности прошлого, поскольку они не могли поступиться принципами; а с другой стороны, многие писатели и публицисты получили возможность подвергнуть

¹ *Літературознавчий словник-довідник*, Р.Т. Гром'як, Ю.І. Ковалів та ін., ВЦ „Академія”, Київ 1997, с. 651.

² *Социалистический реализм в литературе. Указатель работ советских авторов на русском языке за 1967-1972 гг.*, Москва 1974.

³ См.: Д.І. Чижевський, *Історія української літератури. Від початків до доби реалізму*, Літературне редагування Ю. Шереха-Шевельова, Українська Вільна Академія Наук у США, Нью-Йорк 1956, 510 с.; Д.І. Чижевський, *Історія української літератури*, Видавничий центр «Академія», Київ 2003, 568 с.

⁴ См.: Н.Е. Крутикова, *Русский реализм и становление украинской реалистической прозы*, Изд-во АН УССР, Киев 1963, 64 с.; Д.В. Затонський, *Минуле, сучасне, майбутнє: Про реалізм, традиції і новаторство*, Дніпро, Київ 1982, 370 с.; *Ленинизм и развитие реализма как мировой эстетической системы: Сборник научных трудов*, АН УССР. Институт литературы им. Т.Г. Шевченко; Ответственный редактор: Д.В. Затонский, Наукова думка, Киев 1987, 333 с.

обстоятельной критике, как саму эпоху социалистического строительства, так и особенности сопутствовавшего ему социалистического реализма. Дискуссии того времени нашли своё отражение на страницах авторитетных литературно-художественных журналов «Москва», «Октябрь», «Новый мир», «Знамя» и других, начавших выходить миллионными тиражами.

Но и сегодня, несмотря на то, что эпоха социалистического строительства и сопутствовавшего ему социалистического реализма, отошли в прошлое, интерес к проблеме не исчез, ибо здесь слишком тесно переплелись обстоятельства социально-экономического, философско-мировоззренческого, духовно-нравственного характера, существенно повлиявшие и на всю нынешнюю систему отношений в нашем обществе. Целесообразность и необходимость исследования истории и сущности социалистического реализма определяется рядом факторов. Во-первых, существенно, что философско-методологической основой социалистического реализма по-прежнему остаётся реализм как таковой. А проблема реализма в искусстве, как проблема мировоззренческая, нашла глубокое отображение в творчестве многих известных писателей, публицистов и литературоведов, о чём уже было сказано ранее. В то же время глубоко исследовали сущность и особенности метода социалистического реализма в искусстве А.М. Горький, А.В. Луначарский, М.А. Шолохов, Э. Ауэрбаха, Д. Лукача, Р. Гароди, В.А. Афанасьев, В.А. Кудин, В.В. Виноградов, О.Э. Мандельштам, М.М. Бахтин, М.А. Лифшиц, Б.И. Бурсов, А.А. Аникст, Б.Л. Сучков, П.А. Николаев, С.М. Петров, Ю.С. Сорокин, Е.М. Евнина, Г.М. Фридлендер, Ю.Н. Давыдов, Абрам Терц (Синявский), А. Гангнус, Ю. Карякин, В. Камянов, А. Шиндель и многие другие.

Во-вторых, несомненно и то, что социалистический реализм является порождением определённой социально-экономической системы, господствующее мировоззрение которой опиралось на конкретно выраженную идейно-политическую доктрину. Социалистический реализм имеет сравнительно длительный период своего становления и развития, он тесно связан с признанием и реализацией идеалов коммунистического и социалистического преобразования общества, а также с экстраполяцией этих идеалов на всю морально-эстетическую сферу жизни общества. В-третьих, тому, кто принимается исследовать явление социалистического реализма, бросается в глаза акцент, который делают как апологеты, так и критики социалистического реализма на его характерной черте – стремление к активной переделке социально-экономического бытия и художественного мировосприятия. В-четвёртых, давая оценку идеологии социалистического реализма, критики и справа и слева отмечают в произведениях последователей этого метода чрезмерно преувеличенный атрибут жертвенности, а порой и откровенное игнорирование ценности человеческой жизни. В-пятых, ряд исследователей феномена весьма эклектично в характеристику основных черт социалистического реализма включают

социальный оптимизм, эстетизм, утопизм и гуманизм, полагая, что определение можно модернизировать до бесконечности.

Последние, очевидно, недооценивают важный момент научного исследования, а именно, необходимость анализа историчности явлений. В эпоху безусловного господства социалистического реализма Л.И. Тимофеев и С.В. Тураев отмечали: «Социалистический реализм – художественный метод литературы и искусства, сложившийся на рубеже 20 в., утвердившийся в годы начавшегося социалистического переустройства мира, ставший основным методом советской литературы; отражение современного исторического процесса в свете идеалов социализма...»⁵. А в общем указанные авторы отмечают, что основные идейные тенденции социалистического реализма определил А.М. Горький на Первом съезде писателей в 1934 году, заявив следующее: «Социалистический реализм утверждает бытие как деяние, как творчество, цель которого – непрерывное развитие ценнейших индивидуальных способностей человека ради победы его над силами природы, ради его здоровья и долголетия, ради великого счастья жить на земле»⁶. Замечу, что философская подоплека идеи власти над природой у Горького, скорее всего, от русского философа и книжника Н.Ф. Федорова: «Свобода без власти над природой – то же, что освобождение крестьян без земли»⁷. Понятно, что принятие такого определения в условиях, когда происходили коренные преобразования в стране, когда во всю разворачивалась индустриализация, было уместно. Трудовой энтузиазм вызывали сводки об укрощении рек, которые гидростроители заковали в бетонные плотины, о массовом производстве тракторов, автомобилей и т.п. По поводу здоровья и долголетия тоже можно было найти положительные сдвиги. Что же касается счастья жить на земле советской, то сам Горький, очевидно, немало знал о насилии над миллионами заключённых. Хотя, конечно, есть буква, а есть дух. А посему, с точки зрения духа горьковского определения, оно было верным. Ведь до тех пор, например, пока строители-заключенные Беломорско-Балтийского канала были в состоянии «побеждать силы природы», т.е. соединять моря, они могли рассчитывать на «великое счастье жить на земле».

Весьма своеобразную интерпретацию одного из принципов социалистического реализма – реализация «индивидуальных способностей человека ради победы его над силами природы», – представил задолго до формулировки его с трибуны Горьким, в романе *Чевенгур* А.П. Платонов. Вслушаемся в слова писателя: «Чепурный, наблюдая заросшую степь, всегда говорил, что она тоже теперь есть интернационал злаков и цветов, отчего всем беднякам обеспечено

⁵ *Краткая литературная энциклопедия*, т. 7, Изд-во «Советская энциклопедия», Москва 1972, с. 92.

⁶ Цит. по: *ibidem*, с. 93.

⁷ Цит. по: С.Г. Семенова, *Н.Ф. Федоров и его философское наследие*, (в:) Н.Ф. Федоров, *Сочинения*, Мысль, Москва 1982, с. 6.

обильное питание без вмешательства труда и эксплуатации»⁸. После того, как три года чевенгурская буржуазия ничего не сеяла и не сажала, растения размножились и росли вперемешку пшеница, крапива, лебеда, подсолнухи и пр. Из этого факта «чевенгурский ревком взял на заметку покорность побеждённой природы».

Но, задаваясь целью понять сущность, истоки и реалии идеологии метода социалистического реализма важно понять философско-мировоззренческие основания и, соответственно, логику развития данного феномена. В таком случае необходимо, в первую очередь, обратиться к работам отечественных теоретиков и идеологов социалистического переустройства общества. Как показывает анализ, история внутрисполитической борьбы в недрах российской социал-демократии, позже трансформировавшейся в коммунистическую партию, достаточно показательна и с точки зрения существовавших в ней различных представлений о сущности и предназначении социалистической литературы.

Социалистический реализм был задуман его авторами как определенное направление позитивной эстетики, которая должна была прийти в новом общественном строе на смену эстетике буржуазного общества. Естественно, что любая эстетическая концепция опирается на некоторую совокупность философско-мировоззренческих стереотипов и предпочтений. В одном случае такую совокупность может представлять материализм вкупе с сенсуализмом, в другом – объективный идеализм, в третьем – субъективный идеализм вкупе с волюнтаризмом и т.д. А. Гангнус исходит как раз из того, что субъективный идеализм, восторжествовавший в идеологии «левизны» (поразившей значительную часть партийной верхушки ещё при жизни Ленина), и стал основой соцреализма в эстетике, лысенковщины в биологии и соответствующих течений в других сферах советской научной и общественной жизни. Гангнус отмечает, что дорвавшийся до власти субъективный идеализм – это своего рода мистическая религиозность, вменяемая в обязанность, подменяющая собой традиционные общедемократические ценности науки и культуры: свободу исследования, преемственность идей, непрерывность развития⁹. Но главное, что стимулировало появление метода социалистического реализма – это, в конечном счёте, утверждение в практике правящей партийной верхушки идеологии утопического социализма, предпочтение субъективного объективному, воли – закону, приказа – исследованию. А отсюда вполне обоснованным, считает А. Гангнус, представляется возникновение авторитаризма и культ личности после победы «волевого начала» в социализме. При этом он подчеркивает прозорливость Ленина, который увидел опасность левого уклона

⁸ А.П. Платонов, *Избранное*, составитель М.А. Платонова, предисловие Т.С. Шехановой, Московский рабочий, Москва 1988, с. 273.

⁹ А. Гангнус, *На руинах позитивной эстетики. Из истории одного термина*, «Новый мир» 1988, № 9, с. 148.

в партии, предупреждал о такой опасности, но ничего для преодоления этого сделать уже не смог по причине развившейся болезни и смерти.

В какой-то мере можно согласиться с мнением А. Гагнуса. Но вполне возможно, что в свои представления о мотивах деятельности В.И. Ленина он внёс бы существенные коррективы, ознакомившись с рядом публикаций «Из архивов партии», помещённых в издававшихся с января 1989 года «Известиях ЦК КПСС». Дело в том, что советская власть, руководимая компартией, ставила своей задачей искоренить из жизни всяческие следы старого быта, и важная роль в этом отводилась художественной литературе.

Роль А.М. Горького в деле совершенствования советской литературы никогда не вызывала разночтений. Многого можно почерпнуть, например, из его письма Н.И. Бухарину от 23 июня 1925 г. Горький писал: «Не следует затискивать начинающих писателей в угол, хотя бы и марксистский. Они уже достаточно революционны в своей органической ненависти к „быту“. Нужно дать им разгрузиться от нея, „не писать“ ее и тогда они сами придут к революционному, героическому пафосу, пафосу спокойному, но – беспощадному ко всякой „старинке“ в слове и деле»¹⁰. Другое, что волновало Горького, – это создание образа положительного героя в новой советской литературе. И поэтому здесь же он заметил: «Наблюдая за попытками создать „положительный“ тип, я, конечно, вижу, что попытки эти грубы и неудачны, но – ведь, это же анафемски трудная задача!». Не вызывает сомнений то обстоятельство, что взятое в кавычки «положительный», очевидно, имело особое значение в контексте написанного Горьким.

Но прошло буквально три недели, и в очередном письме Бухарину Горький с восторгом отозвался по поводу Резолюции ЦК РКП (б) от 18 июня 1925 года «О политике партии в области художественной литературы». Последняя увидела свет лишь 1 июля. Возможно, Горький сыграл какую-то роль в подготовке означенной Резолюции. Но более важно, что он написал Бухарину: «Нет сомнения, что этот умный подзатыльник сильно толкнет вперед наше словесное искусство. Молодежь осмелеет в своем отрицании старого быта, получит возможность отметить беспощадно его ядовитую пыль и грязь в „комчванстве“ и с большей энергией начнет искать и создавать „героя“, – человека, в совершенстве воплощающего в себе **инстинкты** и дух массы, влекомой историей к жизни по истине новой. Необходимо, чтоб пафос фронтов, боевой, т.е. военный пафос, был заменен пафосом стремления к труду и творчеству»¹¹. (Мне представляется, что в приведенной цитате нечёткая пунктуация, и это как-то искажает мысль писателя.) И далее, как истинно пролетарский писатель, Горький призывает к «нешадной» критике

¹⁰ А.М. Горький – Н.И. Бухарину. Письмо от 23 июня 1925 г., «Известия ЦК КПСС» 1989, № 3, с. 182.

¹¹ А.М. Горький – Н.И. Бухарину. Письмо от 13 июля 1925 г., «Известия ЦК КПСС» 1989, № 1, с. 246.

идеологии «мужикопоклонников и деревнелюбов», характерной для работы писателей-крестьян. Упомянул здесь же и о Есенине: «Талантливый, трогательный плач Есенина о деревенском рае – не та лирика, которой требует время и его задачи, огромность которых невообразима».

Напротив, наш рабочий – очень хорош, большой это человек, и его надо брать для романа, для рассказа, утверждал А.М. Горький. «Люди моего поколения одолеть эту дьявольски простую, а потому дьявольски трудную тему – не могут. Нам дано добить старое, но у нас нет сил для изображения нового в том грандиозном объеме, как его выдвигает жизнь. А потому и своевременно и мудро приласкать несколько – молодых, воодушевить их, как это и сделано в резолюции ЦК. Город и деревня должны встать – и [ближе] – лоб в лоб. Писатель рабочий обязан понять это»¹². После этого призыва крайне трудно определить Горького как гуманиста, каким он был, когда протестовал против расстрелов буржуазных интеллигентов и буржуазных ученых в 1918-1919 гг. Таким образом реагируя на Резолюцию ЦК, пролетарский писатель Горький не только определял задачу молодым литераторам, но уже подготавливал и почву для борьбы с крестьянством и «последними поэтами деревни».

И это вовсе не удивительно, потому что Горький убежден в творческом, преобразовательном характере труда рабочего, который воплощает нечто изначально идеальное – идею, мечту в четкие новые, не бывшие ранее формы, механизмы, машины и вещи. На этом фоне труд крестьянина – это деяние лишь воспроизводства, но не преобразования.

Здесь опять же придется обратиться к эпистолярному наследию Горького, поскольку свои идеи он настойчиво, и не безуспешно!, пропагандировал. Вот письмо к И.В. Сталину (ноябрь 1929 г.). Читаем: «Историческая необходимость – заставить мужика, истощающего землю своей неумелой – и потому хищнической – работой, заставить его работать коллективно, продуктивно и бережливо по отношению к почве...». И это в то время, как «... все более сознательно и энергично действует воля рабочего класса, направленная к творчеству новых форм жизни»¹³. В суждениях Горького мы видим превалировавшую тогда линию партии в отношении к деревне. С наибольшей силой могучий поток революционных преобразований, начатых в октябре 1917 года, переломал крестьянский уклад жизни. Одной рукой новая власть тащила крестьянина в «царство свободы», а другой – душила. Формируя у него новое ощущение коллективности, новая власть всеми доступными ей средствами душила его жажду личной свободы и свободного предпринимательства.

Акцент, который пролетарский писатель сделал на необходимости поддержки писателей, выходцев из среды рабочих, вполне отвечал духовно-нравственной ситуации в стране. Буквально в те же дни Н.К. Крупская писала

¹² Ibidem, с. 247.

¹³ А.М. Горький – И.В. Сталину. Письмо от 27 ноября 1929 г., «Известия ЦК КПСС» 1989, № 3, с. 184-185.

К. Цеткин: «У нас этот вопрос [об интеллигенции. – Н. В.-Р.] стоит особенно остро, потому что широкие слои крестьян и рабочих отождествляют интеллигентов с крупными помещиками и с буржуазией. Ненависть народа к интеллигенции сильна»¹⁴. И это при том, заметила сама же Крупская, что наша интеллигенция всегда была настроена оппозиционно и миролюбиво.

Таким образом, явно видно, что уже к середине 1925 года ситуация на литературно-художественном и литературно-критическом фронтах находилась под пристальным оком руководящих деятелей компартии. А опытные в писательском и критическом деле Горький, Крупская, Бухарин и др. по мере сил участвовали в организации генеральной литературной линии. Надо было оформить «нормальную» рабоче-крестьянскую писательскую интеллигенцию (благо она уже выростала сама по себе), которая не вызывала бы к себе ненависти народа, да научить решать *анафемски трудную задачу* создания образа «положительного» «героя». Вот эти кавычки, которые взяты из писем Горького, говорят о многом, но, прежде всего, об условном характере понятий. Ибо философско-мировоззренческая основа создания положительного образа-типа – это, действительно, субъективно-волеизъявительское навязывание читательскому миру писательской «воли и представления». Но задача была партией поставлена, и лучше всего с ней могли справиться, конечно, люди молодые, не обременённые ни знаниями, ни памятью об опыте прошлой жизни. А посему: «Литературная молодежь восхищает меня», – радовался А.М. Горький¹⁵.

Вполне возможно, что среди этой пролетарской литературной молодёжи, восхищавшей Горького, пребывал и молодой писатель А.П. Платонов. Впечатляюще сильно и выразительно ряд материальных и лингвистических обстоятельств вживания в новую жизнь продемонстрированы в произведениях А.П. Платонова. «Платонов не был индивидуалистом, – считал И. Бродский, – ровно наоборот: его сознание детерминировано массовостью и абсолютно имперсональным характером происходящего. [...] Не эгоцентричные индивидуумы, которым сам Бог и литературная традиция обеспечивает кризисное сознание, но представители традиционно неодошевленной массы являются у Платонова выразителями философии абсурда, благодаря чему философия становится куда более убедительной и совершенно нестерпимой по своему масштабу [...]. Платонов говорит о нации, ставшей в некотором роде жертвой своего языка, а точнее – о самом языке, оказавшемся способным породить фиктивный мир и впадшим от него в грамматическую зависимость»¹⁶. Нам представляется, что говоря о языке, следовало бы иметь в виду, в первую очередь, ключевые понятия и символы, которые проникли в ткань его в предреволюционные и революционные годы: пролетариат, коммунизм, классовая борьба, пролетарский

¹⁴ Н.К. Крупская – К. Цеткин. Письмо от 3 июля 1925 г., «Известия ЦК КПСС» 1989, № 2, с. 204.

¹⁵ А.М. Горький – Н.И. Бухарину. Письмо от 23 июня 1925 г., с. 182.

¹⁶ И. Бродский, Пик, с которого шагнуть некуда, «Известия» 1 сентября 1989.

интернационализм, частная собственность, мировая революция и т.д. Объективно А.П. Платонов практически постиг диалектику слова-понятия и образа, полагая, что слово произнесенное – это и есть стоимость понятия, что слово соответствует наилучшему из понятий, стоящих за ним. В соответствии с этой методологией им осуществлялся и выбор художественных образов.

Можно сказать, что платоновский народ поверил в подлинность нового языка, который становился заместителем привычного бытового, обыденного, широко усвоенного, и в который, казалось бы, и добавить больше нечего. Многие современники и участники процесса переустройства Российской империи понимали, что, может быть, в действительности пока есть только слова, но какие это были слова! Как они завораживали, и каким дурманящим духом светлого и безмятежного будущего веяло от них. Но если и не всем было это понятно, то опять-таки, скорее от скудоумия, от *не-до-понятия*, да и задумываться особенно хотя бы даже и «о плане общей жизни», как это попытался сделать т. Вошев из *Котлована*, эпоха не давала. Завком, настойчиво вопрошая о причинах его смятения, весьма убедительно разъяснял суть текущего момента: «Если мы все сразу задумаемся, то кто действовать будет?»¹⁷. И разумно ведь спрашивал-разъяснял, не подкопаешься!

Понятно, что даже такой выдающийся авторитет, как пролетарский писатель Алексей Горький не мог стать инициатором и идеологом перевода отечественной литературы на новые рельсы метода социалистического реализма. Отсюда и та огромная подготовительная идейно-теоретическая работа, которую проделали Н.И. Бухарин, А.А. Богданов и А.В. Луначарский со товарищи. История этой работы достаточно поучительна, хотя до сегодня она фактически представлена односторонне, а потому и неполно. Важно, что в утверждении решающих принципов соцреализма Луначарский и Горький предстают как единомышленники. Ведь ещё в 1907 году Луначарский писал: «Социализм это организованная борьба человечества с природой для полного ее подчинения разуму: в надежде на победу, в стремлении, напряжении сил – новая религия. Мы вместе с апостолом Павлом можем сказать: „Мы спасены в надежде“»¹⁸. Но рассуждая о покорении природы, которая окружает человека, в глубине своих ожиданий смелые преобразователи видели уже и покоренную природу человека. Властвовать над природой, значит быть выше её законов, а посему, – выше людей и законов, регламентирующих жизнь общества. Изменить человечество, значит превратить его из конгломерата разумов в монолит воли и интуиции, спаяв в единомыслии. Поэтому, утверждая волонтаристско-субъективистский подход к реальности, первопродцы нового природо- и мироустройства настойчиво совершенствовали дело селекции («и на Марсе будут яблони цвести»), жестоко загоняли миллионы особей «несовершенного» человеческого вещества в концлагеря, кнутом

¹⁷ А.П. Платонов, *Избранное...*, с. 485.

¹⁸ Цит. по: А. Гангнус, *На руинах позитивной эстетики...*, с. 160.

и пряником прививали в среде писателей и литераторов способность создавать образ нового человека – положительного героя.

Как нарком просвещения А.В. Луначарский вполне сознательно и целеустремлённо реализовал в действительность свои философско-эстетические предпочтения и идеи. Жизнь ради будущего, пусть даже и иллюзорного, – вот квинтэссенция мировоззрения Луначарского. Но по своей сути, жизнь ради будущего, – это идея религиозная. Только верующий человек может со смирением принимать все невзгоды, страдания и неупорядоченность жизни нынешней, земной, ожидая всевозможной и всеблагой компенсации в мире ином, правда, сегодня выступающем для него в обличье иллюзорном. Вот именно в духе религиозном для Луначарского всегда и представлялся социализм. Он, убеждённый богоискатель, писал (1904): «... люди, не умеющие жить в будущем, в творчестве, в стремлении будут уходить с той площади, где медленно воздвигают величественный храм жизни, где поколение трудится вслед за поколением, но где пока видна лишь груда камней, ямы с цементом, стропила, листы железа, очерк фундамента на земле [...] где всё обещает, но мало что радует уже взор». Вот такая примерно мысль двигала и А.П. Платоновым в его дивном *Котловане*. Правда, там ситуация была похуже: материалов строительных еще не было и в помине, но котлован под фундамент рыли вовсю. Да и чуть позже, уже после того как был написан *Котлован*, когда суровые реалии жизни пролетариев в начальный период строительства социализма: строительство Магнитки, гидроэлектростанций, каналов, автозаводов, тракторных заводов стали массовым явлением, нарком А.В. Луначарский выступал перед литераторами по поводу будущего дворца для трудящихся: «... он ещё не достроен, и вы нарисуете его в этом виде и скажете „Вот ваш социализм, – а крыши-то и нет“». Вы будете, конечно, реалистом – вы скажете правду: но сразу бросается в глаза, что эта правда в самом деле неправда»¹⁹. Но здесь-то как раз сам Луначарский повторяет то, что живописал Платонов посредством мечтаний инженера Прушевского (*Котлован*).

Социалистический реализм утверждался как реализм мистико-интуитивный, что объединяло здесь и Горького и Луначарского, как двух ведущих промоторов идеи. Горький, как было отмечено выше, призывал видеть «... инстинкты и дух массы, влекомой историей к жизни по истине новой». Луначарский же, выступая с докладом о социалистическом реализме (1933), уверен в том, что «... правда – она не похожа на себя самое, она не сидит на месте, правда летит [...] и нужно ее видеть именно так, а кто не видит ее так – тот реалист буржуазный и поэтому пессимист, нытик и зачастую мошенник и фальсификатор и во всяком случае вольный или невольный контрреволюционер и вредитель. [...] С точки зрения социалистического реализма, это не правда

¹⁹ Ibidem, с. 152.

– это ирреальность, ложь, подмена жизни мертвечиной»²⁰. Потрясающая эквилибристика мысли, антидиалектика и софистика глаголет устами одного из основоположников метода социалистического реализма. А с точки зрения незаангажированного читателя, с точки зрения здравого смысла, понятно, после вышеозначенного заявления Луначарского, что жизни, исполненной смятения, переживаний, страданий душевных и телесных не место на страницах произведений, написанных по канонам социалистического реализма. Понятно и то, что неудобная правда для идеологии соцреализма равноценна лжи. И уж совсем понятно, что чем масштабнее вымысел, а то и ложь, чем они фантастичнее, отвечая при этом интересам апологетов социалистического реализма, тем более они отвечают делу социалистического строительства. Именно под аккомпанемент соцреалистической риторики и осуществлялись с конца 1920-х и на протяжении всех 1930-х годов все громкие процессы против инакомыслящих, обвиняемых в самой несусветной преступной деятельности. И ведь многое, из инкриминированного им, признавали и сами обвиняемые, часть из которых были причастны к делу утверждения соцреализма в искусстве и литературе.

Вполне возможно, что писатель А.П. Платонов ближе и глубже других современных ему писателей, желавших критически оценивать действительность второй половины 1920-х годов, подошёл к феномену «социалистического вещества», «которое стремится из себя самого построить полный, абсолютный, материализованный идеал», – как заметил А. Шиндель²¹. Но, по-видимому, чрезмерный реализм происходящего в произведениях Платонова не мог быть воспринимаем, а тем более был неприемлем с точки зрения реализма социалистического. Вполне вероятно, что среди отечественных искателей правды жизни, как это показал Платонов, многие были склонны к большим социально-философским трудам, подобно герою *Города Градова* т. Шмакову, который до последнего часа своей жизни писал фундаментальный труд: «Принципы обезличения человека, с целью перерождения его в абсолютного гражданина с законно упорядоченными поступками на каждый миг бытия». Были такие искатели, что несомненно, но писать об этом нельзя было! А посему, появление литературного героя с такими устремлениями, пусть даже и в сатирической повести, уже не могло быть воспринято со снисхождением после появления *Чевенгура*. Именно тогда творцам «позитивной эстетики» социалистического реализма стало понятно, что Платонов постиг всю глобальность установки на «обезличение человека» в создаваемом новом обществе, что Платонов уже тогда понял существенное в нашем последующем бытии.

Естественно, что «правда» соцреализма требовала иного, «... и нужно ее видеть именно так», как рекомендовано, а не такой, какова она на самом

²⁰ Ibidem.

²¹ А. Шиндель, *Свидетель (Заметки об особенностях прозы Андрея Платонова)*, «Знамя» 1989, № 9, с. 209.

деле. Роман *Чевенгур*, который вполне мог бы отвечать требованиям художественного метода реализма в литературе, не отвечал требованиям «нового» реализма. Платонов отрицал умозрительное постижение реальности, будучи сам активным непосредственным участником строительства нового общества. Поэтому среди идейно-художественных произведений конца 1920-х годов *Чевенгур* оказался настолько же гениальным, как и «странным» и необычайным, что даже А.М. Горький посчитал неприемлемым его опубликование в советской печати.

Такое решение было вполне закономерным, так как уже в то время мифологемы, оторванные от исторических традиций и образов, параллельно вытравливающие связь времен, начинали преобладать в общественном сознании. Вначале это были мифы о вожде и учителе, потом – об отце народов, позже – о ведущих нас в светлое будущее верных ленинцах, а потом уже весь период перестройки и ускорения в куда-то нас сопровождали, и к несчастью, продолжают вести «не поступающиеся принципами».

Но для того, чтобы понять философско-нравственную подоплеку его главных произведений *Чевенгур*, *Город Градов*, *Котлован*, *Ювенильное море* и других, надо вслушаться в голос, размышляющего над краеугольными проблемами бытия, молодого ещё Андрея Платонова. То, что волнует писателя, скорее, не связано с миром вещей. Достаточно было бы добиться такого положения в обществе, когда не являлись бы доселе неизвестные вещи, и всё стало бы в обществе на свои исконные места. Исчезла бы совершенно ненужная напряжённость в обществе, не растрчивались бы бессмысленно телесные и душевные силы людей. К труду, не способствующему развитию и возвышению человека, Платонов относился скептически, поскольку любые физические усилия непременно должны довершаться работой мысли. Если нет мысли вначале, а лишь труд, то итог не сможет удовлетворить человека, подлинное назначение которого – искание истины. И поэтому Платонов пишет: «Это неравновесие мысли и мира, т.е. отсутствие истины, произвело историю человечества, т.е. труд на протяжении веков. Значит, религия и науки – это попытки слияния мысли с миром. Но мысль – чисто человеческое свойство, и весь вопрос о так называемой истине наш, так сказать, местный вопрос. **Этот вопрос** и мешает нам жить, мешает **воскреснуть** для **полной**, настоящей **всесильной** жизни. Чтобы найти жизнь, надо решить этот вопрос, уравновесить истиной голодное человеческое сознание. Познанный же мир всё равно что покорённый. А раз мы покорим, мы освободимся от него и возвысимся над ним, создадим иную вселенную»²². Здесь писатель определённо убеждён в возможности постижения вселенной-истины. Если же мы не выполним этого человеческого предназначения, то по-прежнему будем пребывать в мире иллюзий. Но послушаем ещё немного самого писателя, который уверен в том,

²² А.П. Платонов, *Государственный житель: Проза, ранние сочинения, письма*, Мастацька літаратура, Минск 1990, с. 651.

что «... до того момента, пока мысль не обнимет всю вселенную и не сознает её как истину, человечеству нужны будут разные религии, разные науки и всякие другие условные значки, дымные образы...»²³. Естественно, что, руководствуясь таким видением истинно человеческого мира, писателю А.П. Платонову непросто было принимать идеологию общества, сплошь погружённого в трясину трудового энтузиазма, и имеющего цели весьма далёкие от человеческого искания истины.

Устав Союза советских писателей предъявлял к художнику требование отображать действительность конкретно-исторически, имея в виду задачу «... идейной переделки и воспитания трудящихся в духе социализма»²⁴. Но Устав определённо не связывал писателей, настаивая на праве писателя на творческую инициативу и выбор разнообразных стилей и жанров в своём творчестве. Естественно, всё зависело от таланта конкретного писателя и поэта. Если такового было недостаточно, если литератора тянуло к категорическим оценкам справа или слева, то если расплата не наступала сразу же, то уж точно спустя десятилетие. И это сегодня всем очевидно.

Узаконение и одобрение метода социалистического реализма в отечественной литературе и литературной критике, как мы имели возможность увидеть, в значительной мере, было осуществлено уже постфактум, поскольку многолетняя борьба партийных и репрессивных органов за чистоту рядов художественной интеллигенции постепенно привела к желаемому результату. М.К. Наенко по этому поводу отмечает: «Треба сказати, що бацилою вульгарного соціологізму в душі вимог соціалістичного реалізму (ці вимоги в письменницькому статуті формулювалися так: соціалістично усвідомлене, правдиве, історично-конкретне зображення дійсності в її революційному розвитку) в другій половині 30-х років було вже вражене все літературознавство радянської України. Його представляли тоді лиш одиниці випадково вцілілих учених, що починали працювати в 20-х роках чи раніше [...], але здебільшого це вже були нові кадри, сформовані в умовах репресій і вульгаризацій усього духовного життя в країні»²⁵.

Ныне, в условиях некоторой отстранённости от времени торжества метода социалистического реализма в 1920-1980-е годы, опираясь на ряд литературно-критических и публицистических работ, можно выстроить относительно целостную картину этого феномена. **Идейную основу** его составляли опора на коммунистический общественно-политический и эстетический идеал, пафос революционной перестройки мира, а также искренняя вера в реальность построения социализма и коммунизма. Поскольку метод вырабатывался в условиях революции и подавления эксплуататорских классов, доминировали

²³ Ibidem.

²⁴ Цит. по: *Краткая литературная энциклопедия*, т. 7, с. 93.

²⁵ М.К. Наенко, *Історія українського літературознавства: Підручник*, ВЦ «Академія», Київ 2003, с. 197.

в нём революционная романтика, признание тесной взаимосвязи судьбы общества и личности, где личность представляла ответственной перед историей.

Естественно, что метод социалистического реализма имел известные эстетические основания, ориентируя писателя на жизнеподобные формы литературных образов и ситуаций, поскольку следовало через посредство впечатляющих художественных форм воздействовать на читателя, прививать ему идеи социализма и коммунизма.

Характерными элементами метода социалистического реализма стали:

- а) сочетание правдивого изображения действительности со стремлением к активной переделке как реальности, так и художественного мира, ее отражающего;
- б) соблюдение достоверности деталей, допускавшее приукрашивание натуры;
- в) психологическая необоснованность «революционного» преобразования психики персонажей и их действий;
- г) приоритет содержания над формой;
- д) социальный оптимизм и утопизм.

В значительной мере знаковые произведения социалистического реализма несут в себе дух поэтики неоромантизма. Характерная черта произведений социалистического реализма прослеживается и во внутренне противоречивом сочетании концепции социалистического гуманизма с отрицанием ценности человеческой жизни на фоне великой цели – мировой революции.

Классический герой, предстающий перед читателем со страниц произведений, пронизанных духом социалистического реализма, – это убеждённый строитель социализма и коммунизма, которому приходится преодолевать коллизии конфликта между индивидуальным и коллективным интересом. Поскольку же вся история развития социалистического общества проходила в условиях противостояния с капитализмом, то, естественно, что в советских произведениях этого времени оппозиция коллективизм-индивидуализм связывалась с различными обстоятельствами классовой борьбы, с конфликтом между ценностями социалистического и капиталистического образа жизни.

Учитывая идейную основу и означенное множество характерных элементов и черт метода социалистического реализма, обнаруживается интересное обстоятельство. Взятый в своих предельных оценках и формах, социалистический реализм неожиданно предстаёт перед читателем, да и перед дотошным литературоведом, посредством весьма и весьма ограниченного количества произведений «истинно соцреалистических». К их числу, безусловно, относят произведения Н.А. Островского *Как закалялась сталь*, М.А. Шолохова *Поднятая целина*, А.М. Горького *Мать*, А.С. Серафимовича *Железный поток*, Б.А. Лавренева *Сорок первый*, цикл рассказов И. Бабея *Конармия*, поэмы В.В. Маяковского, драмы В.В. Вишневского, Н.Ф. Погодина (Стукалов) и некоторые другие.

Но если акцентировать внимание на каком-то из таких аспектов концепции социалистического реализма как пафос революционной перестройки мира, или провозглашение идеи ответственности личности перед историей, или утверждение тесной взаимосвязи судьбы общества и личности, то в рамки этой концепции при определённых допущениях вполне можно вписать и трилогию Т. Драйзера (*Финансист, Титан, Стоик*), и *Успех* Л. Фейхтвангера, и *Войну и мир* Л.Н. Толстого.

Поскольку социалистический реализм есть закономерное явление, определяемое конкретными политическими и социально-экономическими факторами, то его и рассматривают в ряду художественных систем и стилей, среди которых обнаруживаются и просветительский реализм, и критический реализм. В то же время в этом ряду оказываются *античная литература*, как некое синкретическое направление, *средневековая литература* как не менее целостное явление, возрождение (ренессанс), барокко, модернизм, символизм, постмодернизм и другие. В таком представлении ряда художественных систем и стилей утрачивается центральная категория, центральный принцип членения истории художественного воспроизведения общественной жизнедеятельности.

В последнее время в литературно-критических работах можно встретить весьма крайние оценки сущности социалистического реализма, который авторы уже цитированной статьи рассматривают так: «Соціалістичний реалізм – псевдохудожній унітарний метод (напрям) у радянській літературі. Визначальними для нього були позаестетичні принципи: партійність як абсолютизований критерій класової доктрини марксизму-ленінізму, звульгаризована народність, пролетарський інтернаціоналізм тощо»²⁶. Основной недостаток подобных определений состоит в том, что исследование реального литературного процесса подменяется употреблением стереотипов и устоявшихся штампов.

Практически ведь литературно-художественных произведений, которые «вписываются» в перечисленные внеэстетические принципы, много назвать не удастся, поскольку непонятно, что скрывается за «тощо». По сути дела, в определении социалистического реализма в 1997 году весьма поверхностно и уничижительно повторили то, что отмечал в 1959 году В. Кудин: «Основні ж принципи методу соціалістичного реалізму: комуністична партійність та ідейність, народність, пафос утвердження нового, революційна пристрасність зображення життя в революційному розвитку – завжди чітко окреслені та сталі»²⁷.

Последнее определение более объективно, ибо созидательно-творческий пафос произведений социалистического реализма, пожалуй, важнейшая черта его. И коммунистическую партийность, и народность авторы художественных произведений могли бы где-то скороговоркой отобразить или отметить, но без созидательного пафоса произведения не получались. Возьму в качестве примера

²⁶ *Літературознавчий словник-довідник...*, с. 650.

²⁷ В.О. Кудін, *Питання теорії соціалістичного реалізму. Нарис*, Художня література, Київ 1959, с. 45.

роман *Территория* О.М. Куваева (первое издание: «Современник», 1975). Это произведение ни в каких канонах не фигурирует как образец социалистического реализма, хотя его выход не прошёл незамеченным. Так настойчиво разыскиваемая апологетами в подобного рода произведениях коммунистическая партийность здесь подменена истовым фанатизмом профессионалов. Идейность есть, если усматривать её реализованной в принципе «Делай или умирай», но пролетарского интернационализма нет и в помине. Конечно, герои *Территории* тоже строили развитый социализм и коммунизм, поскольку они – граждане общества, которое это делало. Но сами герои романа об этом не говорили.

Романтика созидания нового общественного строя вдохновила молодую генерацию отечественных писателей и художников, далёких по своему воспитанию от знания вечных законов. И я думаю, что галерея ярких образов в отечественной художественной литературе появилась как раз в то время, когда действительно была некая возможность проявить свою индивидуальность, когда в нашем обществе реализовывались масштабные проекты: строительство гигантских гидроэлектростанций, металлургических комбинатов, транспортных магистралей, крупных производств, разведка залежей полезных ископаемых, угля, нефти, газа и т.д.

Если писателю А.П. Платонову трудно было принять идеологию общества, сплошь погружённого в трясину трудового энтузиазма, и имеющего цели весьма далёкие от человеческого искания истины, то спустя несколько десятилетий вполне спокойно писатели говорили об обществе, в котором не следует задумываться, а надо действовать, действовать, действовать. Тем не менее, тогда, в шестидесятые годы двадцатого столетия, романтики коммунистического преобразования мира жаждали Работы, поклонились Божеству-Работе. В романе *Территория* автор излагает жизненное кредо своих героев, которых давно уже не интересовали деньги, зарплата, да и честолюбие их было уже преодолено жизнью. Сила, которая заставляла их рисковать и тревожиться и называется работой. «Но что такое работа? Кто может дать этому краткое и всеобъемлющее определение? Страсть? Способ самоутверждения? Необходимость? Способность выжить? Игра? Твоя функция в обществе? И так далее, до бесконечности»²⁸. Как мы можем увидеть из сказанного, работа – это всё бытие человеческое.

Есть в романе вещи, которые калёным железом, т.е. пулей и каторгой вытравливали из творческого арсенала писателей в 1930-е годы и позже. Как ни странно, но от осуждаемой любым мало-мальски идейно подготовленным ответственным работником, идеи предопределения (предназначения) не могли уйти даже самые отчаянные и рискованные романтики *Территории*. Даже матёрый, умный и эрудированный главный инженер Чинков, прозванный

²⁸ О.М. Куваев, *Территория: Роман*, Прапор, X.1981, с. 140.

Буддой, и тот хотел бы в предсмертный миг знать, «что выполнил почти всё, к чему был предназначен». Конечно, интеллигент-технократ не мог знать многих нюансов философско-религиозного миропонимания на том уровне, на каком это знал, например, Берлиоз (*Мастер и Маргарита*). Естественно, что Чинков допускает погрешности типа «почти всё». Но ведь и время уже не то, не тридцатые годы, когда ошибаться в определениях было смертельно опасно, а шестидесятые. Весьма странное это общество, где господствует культ Дела, где поклоняются люди одному Божеству – Работе²⁹.

Да, времена изменились. Поутихли идейно изукрашенные страсти, идеологи стали помельче, многие прежние понятия помнили, но не понимали, содержание вкладывали в них уже иное. Категоричность суждений не стёрлась, но заметнее стала в иных областях отношений. Мыслимое ли дело, чтобы в те же тридцатые кто-нибудь высказался в духе невыносимого для истинного большевика тезиса Эдуарда Бернштейна: «Движение всё, конечная цель – ничто»? А в шестидесятые-семидесятые это уже возможно. Вдумайтесь, например, в следующее: «Жизнь ради идеи – закон социального обновления мира, реализованный в полную силу эпохой Великого Октября»³⁰. То, что ни в коем случае не позволил бы себе булгаковский Берлиоз, позволяет себе в 1981 году, глубоко осведомлённый в содержании социалистического реализма и отечественной классики, Б.А. Леонов. Но это заявление лишь попытка навязать роману то, чего, скорее всего, его автор, вдохновлённый романтикой геологоразведки, не замышлял. Это лишь попытка подменить центральное понятие «цель» понятием «идея».

Следует признать, что всё-таки усилия идеологов-основоположников метода социалистического реализма дали чуть позже достаточно весомые результаты, что видно и на примере литературно-художественных произведений отображающих перипетии Отечественной войны 1941-1945 гг. Это определённо просматривается в ярких и эмоционально наполненных романах А.А. Бека *Волоколамское шоссе* и В.О. Богомолова *Момент истины*. В этих произведениях, на мой взгляд, определённо и очень выпукло представлена центральная идея: «Делай или умри», «Веруй в свою работу. Дальше не думай».

Я полагаю, что роман Богомолова *Момент истины* (1977, «Известия»), написанный в 1973 году, вполне можно было бы отнести к произведениям социалистического реализма, если руководствоваться определением такового от А.М. Горького. В этом романе есть глубокая фанатичная преданность идее, стимулируемая со всех сторон многочисленными опасностями, окружающими главных героев в боевой обстановке передовой. Очевидно, что в этом романе решающий принцип «Делай или умирай» обретает уже буквальный смысл. Хотя, конечно, критик-апологет соцреализма содержательную линию романа при желании легко мог бы подогнать под «внеэстетические принципы» такового,

²⁹ Б.А. Леонов, *Выси и глубины человеческого труда*, (в:) О.М. Куваев, *Территория...*, с. 5.

³⁰ *Ibidem*, с. 11.

но автор мыслил совсем другими категориями: профессиональное достоинство разведчика, желание выполнить свой долг, а в чистом виде – борьба «... ради великого счастья жить на земле».

Социалистический реализм, как идеологически нагруженный принцип литературно-художественного творчества, в истории нашего народа сыграл столь же роковую роль, что и ряд надуманных принципов экономического хозяйствования, что и волюнтаризм в науке, что и вульгарный материализм в философии. Для умудрённых опытом философского осмысления отечественной истории мыслителей, грядущее России ещё задолго до революции виделось в традиционно мрачных красках. Оснований для оптимизма не было. Вспоминая ужасное лето 1915 года, когда духовный климат России стал постепенно и очевидно ухудшаться, П.Д. Успенский заметил: «Всё зашаталось. Скрытая самоубийственная деятельность, которая столь многое предредила в русской жизни, всё более и более выходила наружу»³¹. В подобной же предреволюционной, исполненной непредсказуемых последствий, ситуации размышлял над судьбой отечества, над судьбой своего народа авторитетный русский советский писатель С.П. Залыгин. Он в начале 1991 года также подчеркнул: «Нужно вернуться к смыслу слов. Вернёмся – будем живы. Всё-таки не верится, что такое возвращение для нас уже утопия»³². По мнению Залыгина, беды России коренятся в особенностях русского характера, прежде всего в неумении жить, то есть *в неумении совместить мысль о жизни с жизнью*.

А.П. Платонов как писатель обладал глубоким талантом, но чтобы понять глубину этого таланта, следует обратиться к фундаментальным истокам его мировоззрения. И, возможно, на этом пути мы сможем понять и многое существенное в философских основаниях соцреализма. Платонов писал: «Весь мир должен стать равен человеческой мысли – в этом истина [...]. До наших пор человек, стремясь овладеть истиной мира для его покорения, как требует его **новая органическая сила – мысль** [выделено мною. – Н.В.-Р.], человек создавал только миражи истины, обманные видения ее в виде религий и наук. Теперь подошло время, когда человек действительно может познать мир, овладеть истиной о нем»³³. Из этого убеждения Платонова видно, что представление о мысли, как новой органической силе сближает его с представлениями философов русского космизма. В подтверждение этого процитирую Н.Ф. Федорова: «Из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных»³⁴. И до тех пор,

³¹ П.Д. Успенский, *В поисках чудесного*, пер. с англ., Издательство Чернышёва, Санкт-Петербург 1994, с. 34.

³² С. Залыгин, *Из записок минувшего года*, «Комсомольская правда» 11 января 1991.

³³ А.П. Платонов, *Государственный житель...*, с. 652.

³⁴ Н.Ф. Федоров, *Сочинения*, Мысль, Москва 1982, с. 61.

пока мысль и деятельность не соединятся, человечество будет в состоянии войны между сословиями.

Апелляция к мысли как органической силе, т.е. как к онтологическому началу, началу действенно-материальному не противоречит, а более того сближает Платонова с Луначарским, который с симпатией относился к реалистическому идеализму, к романтизму бури и натиска. Ведь фактически все указанные представления лежат в русле субъективно-волюнтаристского устремления сделать мир таким, каким он видится по истине. Вспомним уже цитированные выше слова Горького о том, что необходимо «... создавать „героя“, – человека, в совершенстве воплощающего в себе **инстинкты** и дух массы, влекомой историей к жизни **по истине** новой [здесь выделено мною. – Н.В.-Р.]». Предположительно, но это предположение близко к действительности, философские идеи Н.Ф. Федорова существенно повлияли на мировоззрение основоположников соцреализма. А.М. Горький определенно приветствовал и принимал многие идеи Федорова, в частности, «... федоровский проект „регуляции природы“, близкий по его мнению, социалистическому пафосу „подчинения всех энергий природы интересам трудовой массы“, высказывает убеждение в возможности безграничного развития человечества и, в частности, достижения бессмертия»³⁵. А создатель «религии социализма» Луначарский исходил из следующего: «Вера активного человека есть вера в грядущее человечество, его религия есть совокупность чувств и мыслей, делающих его сопричастником жизни человечества и звеном в той цепи, которая тянется к сверхчеловеку, к существу прекрасному и властному, к законченному организму, в котором жизнь и разум отпразднуют победу над стихиями»³⁶. По сути высказывания вполне уместно было бы добавить в духе Федорова: «законченному **бессмертному** организму».

Подводя итоги проведенного исследования истоков и содержания метода социалистического реализма, можно утверждать, что взятый в плане узко-догматическом, этот художественный метод дал мало достойных плодов, которые можно пересчитать по пальцам. Но взятый в плане идеологии ожиданий здравомыслящих романтиков социально-экономического переустройства общества – он продуктивен, дав миру сотни блестящих произведений литературы, живописи и кино, которые в пространственно-временном измерении вполне принадлежат социалистической реальности.

Из проведенного исследования видно, что социалистический реализм, взятый во всей совокупности его философско-мировоззренческих предпосылок, выступает не как эстетическая концепция, и, возможно, даже не как творческий метод. Исходя из явных субъективно-волюнтаристских представлений предтеч соцреализма и жестких идеологических установок, сформулированных

³⁵ С.Г. Семенова, *Н.Ф. Федоров и его философское наследие...*, с. 5.

³⁶ Цит. по: А. Гангнус, *На руинах позитивной эстетики...*, с. 154.

основоположниками его, также можно утверждать, что вера в возможность подчинения природы, связывалась и с подчинением самого человеческого естества идее. Коммунизм представал перед апологетами соцреализма как дело выполнимое общими усилиями, как «общее дело». Поэтому социалистическое искусство должно было написать с чистого листа нового человека нового общества будущего. Как показала вся история советского социализма, – это невозможно.

Gemma Gordo

Universidad Autónoma de Madrid

Uniwersytet Autonomiczny w Madrycie

MARÍA DE MAEZTU, UNA PIONERA EN EL OLVIDO

María Maeztu – zapomniana prekursorka

María Maeztu – the Forgotten Pioneer

Słowa kluczowe: María Maeztu, pedagogika, feminizm, wychowanie.

Key words: pioneering, pedagogue, feminist, Residence of Miss.

Streszczenie

María Maeztu, mimo że była jedną z najważniejszych postaci swoich czasów, jest dzisiaj zapomniana. Rola, jaką odegrała w hiszpańskiej edukacji, nie miała precedensów. Wartość jej dzieła doceniono w wielu miejscach świata, dzięki licznym wykładom, z którymi występowała na wielu uniwersytetach. Była znana przede wszystkim dzięki roli, jaką odgrywała kierując madrycką instytucją wychowawczą „Residencia de Señoritas”. Studiowała u najbardziej wpływowych pedagogów i filozofów jej epoki, z którymi utrzymywała bliskie relacje: u Ortegi, Unamuna, Natorpa i Cohena

Abstract

In spite of that María de Maeztu was one the most important person of his century; she has fallen in the oblivion. His role in the camp of the education in Spain is something unprecedented. His labour was recognized in many sides of the world, giving numerous conferences in differents universities. Mainly she emphasized because of the task transact in the “Residence of Miss”, where she was leading. She studied and was linked with the pedagogues and the most influentials philosophers of his time: Ortega, Unamuno, Natorp, Cohen.

“Nada menos que toda una mujer”

El propósito de este trabajo es profundizar en la figura de María de Maeztu, fundamentalmente en su faceta pedagógica, y analizar la influencia que tuvo el neokantismo, tanto español (Perojo y Revilla) como alemán (Natorp y Cohen), en sus concepciones pedagógicas.

He elegido como título de este epígrafe la paráfrasis del título de una de las novelas de Unamuno, *Nada menos que todo un hombre*, ya que considero que

María de Maeztu fue lo que Unamuno designaba “toda una mujer”, expresión que utilizaba para denominar a un sujeto que permanece fiel a su ideal, a la concordancia que se produce entre el propósito y la memoria de una persona.

La trayectoria vital de María siguió siempre una misma línea, que tuvo como objetivo la mejora de la educación y de la situación de la mujer; para cuya consecución desempeñó el resto de sus actividades (políticas, periodísticas...).

Prestando atención a su biografía, nos percataremos de que esta excepcional mujer es un perfecto ejemplo de lo que los norteamericanos denominan “self made man” (alguien que se ha hecho a sí mismo), aunque en este caso (y esto es lo relevante) se trate de una femina.

Ella misma reconoce y expresa las duras condiciones en las que la vida le puso (debido a que la muerte de su padre en Cuba aconteció de manera inesperada, dejando así a toda la familia, su mujer y cinco hijos, en la ruina), y basa en su dura experiencia la actuación y la obra realizada por ella; así, llegó a decir que lo que pretendía es que gracias a su obra encontrasen “las **mujeres** españolas lo que yo no tuve en mi juventud”. Y resalto “mujeres” porque, aunque a María le interesó la Pedagogía en general, con el paso del tiempo, con su propia experiencia y con la realización de sus numerosos viajes, ésta se fue dedicando de una forma cada vez más comprometida y amplia a la educación de las mujeres y, principalmente, a la educación universitaria de éstas.

María sentía como un deber conseguir que las mujeres españolas tuviesen la oportunidad y derecho de participar en la creación del conocimiento. Y aunque María escribió muchos artículos y varios libros (*El problema de la ética. La enseñanza de la moral, Historia de la cultura europea. La edad moderna: grandeza y servidumbre* y *Antología del siglo XX. Prosistas españoles. Semblanzas y comentarios*), tradujo obras muy importantes (*Religión y Humanidad* y *Curso de Pedagogía*, de Paul Natorp; la *Historia de la Pedagogía*, de Paul Monroe) y dio numerosas conferencias, en varias ocasiones debió sentir que, por su condición femenina, su pensamiento quedaba al margen o encubierto debajo de una figura masculina, como la de su hermano. María quería reivindicar la posibilidad de que la mujer, al igual que el hombre, jugase un papel fundamental en el ámbito público y académico, en la cultura en general. Por este motivo se declarará feminista, como nos muestra este texto extraído de su artículo *Lo único que pedimos*: “soy feminista; me avergonzaría de no serlo, porque creo que toda mujer que piensa debe sentir el deseo de colaborar en la obra total de la cultura humana. Y esto es lo que para mí significa, en primer término, el feminismo: es, por un lado, el derecho que la mujer tiene a la demanda del trabajo cultural y, por otro, el deber en que la sociedad se halla de otorgárselo”.

“Primera pedagoga española”

La necesidad hizo que debido a la muerte de su padre, su madre, Juana Whitney, tuviese que crear la Academia Anglo-Francesa, en la que María inició su labor educativa, descubriendo así su verdadera vocación. Desde entonces, dedicó su vida al magisterio, caracterizándose por su insaciable afán de aprender y su deseo de enseñar. Considera su misión educadora la “misión para la cual he nacido y que absorbe por completo mi vida, salvo algunas neblinas provocadas por la incomprensión y, sobre todo, por las ingratitudes humanas, esta obra me llena de satisfacción... Me siento casi plenamente feliz porque me ha tocado en suerte vivir la existencia que yo habría elegido”¹.

La incomprensión a la que se refiere en el texto fue la que provocaron los revolucionarios métodos y medidas pedagógicas que estaba poniendo en práctica en su escuela. María fue una librepensadora y una mujer muy adelantada para su tiempo, por lo que muchos reaccionaron negativamente ante su actuación, como muestra esta carta de su hermano Ramiro a Ortega: “una hermanita mía que es maestra en la escuela más pobre de Bilbao, está llevando a cabo una revolución pedagógica en el Norte de España, odiada y anatematizada por los jesuitas, bendecida por los socialistas y republicanos, colocada en el punto heroico de la lucha”².

A pesar de ello, podemos decir que su formación y actividad educativa fue constante y solo interrumpida por su muerte. Siempre quiso saber más, y ello para poder transmitir más y mejor, por lo que considera que “para ejercer el magisterio era menester una formación más amplia que la de la Escuela Normal”, aconsejando así que los maestros cursaran estudios universitarios y que viajaran al extranjero para ampliar su educación, como expresa en este texto: “ahora que proyectáis la instauración de una universidad en las provincias vascas, haced que estudien en ella los maestros. [...] Y enviándolos después al extranjero, que busquen aquí y allá la huella que ha ido dejando el esfuerzo de unos hombres...”³. Pensaba que era fundamental que los profesores realizasen estos viajes a centros educativos, ya que era la única forma de que estos aprendiesen y renovasen sus métodos pedagógicos; en una carta a José Castillejo expone que “tenemos que empujar entre todos, con todas las fuerzas de nuestro espíritu esa obra de enviar gente a Europa, para humanizarla. Es increíble lo que se

¹ Carlos Morla Lynch, *En España con Federico García Lorca. Páginas de un diario íntimo 1928-1936*, p. 94.

² Isabel Pérez-Villanueva Tovar, *Mariá de Maeztu. Una mujer en el reformismo educativo español*, p. 13.

³ “II Congreso de Estudios Vascos”. *Recopilación de los trabajos de dicha Asamblea celebrada en Pamplona del 18 al 25 de Julio de 1920*, Edición de la Sociedad 1920.

gana y se aprende. Y después hay que hablar ahí, ahí, para que este trabajo no se pierda. Hacer labor de seminario fuera de la Universidad, y sin que los jóvenes – hombres y mujeres- que allí acudan vayan por y sólo por el título, sino por el placer de los placeres de aprender a pensar. [...] Esto hay que metérselo a las gentes -quieran o no- por todos los sentidos”.

María nunca dejó de ser simultáneamente estudiante y maestra; situación que la obligó a tener que presentarse a los exámenes por libre, ya que las clases que daba en su escuela de Bilbao le impedían asistir a los cursos en los que se había matriculado.

Debido a sus viajes, María se convirtió en una perfecta conocedora del panorama pedagógico europeo. Si, como dice José Enrique Rodó, “viajar es reformarse y reformarse es vivir”, podemos decir que María de Maeztu fue una vividora en letras capitales, ya que está viajó en incontables ocasiones a diferentes lugares de todo el mundo (Londres, Alemania, Argentina, Uruguay, México, Cuba, Estados Unidos...) tanto para aprender como para enseñar, y todos ellos dejaron profunda huella en ella aportándole nuevas inquietudes y conocimientos.

Uno de estos primeros viajes, cuya importancia es fundamental, es el que realizó a Londres en 1908; debido a que María era un componente de la comisión que envía el Gobierno de España para estudiar la sección pedagógica de la Exposición Franco-Británica.

En esta época, María ya tenía enorme interés por la pedagogía y fueron sus inquietudes respecto a ella la que la llevaron a hacer este viaje. Nuestra pensadora llevaba desde 1901 como maestra de párvulos en una escuela de Bilbao, donde implantó las clases al aire libre, creó una cantina dentro de la escuela...

Este motivo es el que explica que en este viaje a Londres atiende principalmente a la enseñanza de párvulos y que escriba como memoria de su viaje ante la Junta para la Ampliación de Estudios *La Pedagogía en Londres y las Escuelas de Párvulos*, donde resalta la superioridad que tiene el sistema educativo inglés en comparación con el francés y el español. María encuentra en la enseñanza inglesa el mejor modelo de educación que hay en ese momento, ya que este forma hombres, y no sólo especialistas, como hace el modelo alemán.

Durante su estancia en Londres María visita varias escuelas (Oxford Gardens, Peterbrough School, Froebel Educational Institute...) que le sorprenden muy gratamente, especialmente la idea que se da en ellas de aunar aprendizaje y juego, y la formación moral de los niños alejada de dogmatismos. Al observar todo esto, lo que nuestra profesora se pregunta es si en España se podrá llevar a cabo una transformación análoga.

Como demuestran algunos de sus textos y las innovaciones que María estaba realizando en su humilde escuela de Bilbao, parece que por estos años, antes de

la realización de este viaje, María ya conocía el pensamiento pedagógico inglés, que adoptará como paradigma para el español.

El contacto con esta corriente de pensamiento le podría haber llegado a través de José del Perojo, ya que él también escogió como paradigma educativo más adecuado para la regeneración y modernización de España el inglés.

Hasta ahora⁴ no se había estudiado la influencia que había tenido el neokantismo español (representado por José del Perojo y Manuel de la Revilla) en María de Maeztu (y también en su hermano Ramiro), pero son muchos los puntos en común de sus concepciones pedagógicas.

Aparte de la atracción de ambos por el neokantismo, las figuras de Perojo y María de Maeztu guardan muchos puntos en común. Además de la relación personal e intelectual que hubo entre ambos, a estos dos exponentes del pensamiento español les unen muchos más elementos:

- 1) Ambos poseían un carácter abierto, inquieto, emprendedor, deseoso de descubrir cosas nuevas y absorberlas. Nunca cesaron de viajar y de iniciar nuevas empresas. Siempre se mostraron preocupados por algo o por alguien (la regeneración de España, el estado de las colonias, la situación de la mujer...) y, como consecuencia, emprendieron proyectos que les aportasen soluciones (la *Residencia de Señoritas*, el *Lyceum club*, la *Revista Contemporánea...*).
- 2) Tanto el uno como el otro fueron personajes polifacéticos, pero que a lo largo de su vida mantuvieron una inigualable coherencia; en ellos, pensamiento y obra siempre guardaron una estrecha relación.
- 3) Buscaban siempre la aplicación práctica del conocimiento, por este motivo dirá Perojo: “todo este lirismo es preciso que termine y que se abra el paso a la realidad, a lo positivo, a lo verdaderamente práctico, es decir, a la ejecución. Llegada es la hora del hacer, del obrar..., de que cada cual contraiga la responsabilidad que le alcance haciendo que la voluntad entre en acción presentando soluciones concretas, aplicaciones prácticas, más o menos acertadas y mejor o peor estudiadas, pero libres de todo interés mezquino...”⁵. Ninguno de los dos pretendió elaborar un sistema o doctrina propio, lo que no significa que no hubiese detrás de sus actuaciones una teoría concreta, pero se preocupaban más, en palabras de Kant, de lo “fenoménico” que de lo “nouménico”. También sus credos pedagógicos se caracterizaban principalmente por el pragmatismo (lo que permitía adaptarlos a los requerimientos y recursos del Estado); muestra de ello es la afirmación

⁴ Gracias a la agudeza y a las investigaciones de Fernando Hermida, que ha emprendido esta línea de investigación.

⁵ Fernando Hermida, José Luis Mora, *Artículos filosóficos y políticos de José del Perojo*, p. 283.

de Ramiro en la que este cuenta como “frecuentemente solía hablarme Perojo de su propósito de mostrar en plena Cámara de diputados cómo se enseña a leer en una escuela moderna”⁶.

- 4) Como consecuencia de lo anterior, podemos decir que neokantismo, reformismo, europeísmo y voluntarismo fueron las constantes de sus vidas. Su pretensión europeizadora les llevó a visitar con asiduidad muchos países de Europa y adoptar sus hábitos, conductas... (“me hallo de viaje camino de Inglaterra, para donde salgo dentro de breves días, a deleitarme en aquellas Escuelas, en aquellos Centros, a ver y tocar con mis ojos y mis manos el poder inmenso, la fuerza enorme, la palanca creadora y regeneradora de la educación, eso que yo quiero ver en nuestra España”⁷), ya que con los de su anquilosada España no se identificaban.
- 5) Fueron pioneros en muchas cosas (Perojo fue el primero que tradujo al español a Kuno Fischer y la *Crítica de la razón pura* de Kant, directamente del texto alemán. María fue de las primeras mujeres españolas que dieron clase en la Universidad (como profesora en la Sección de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Central) y la primera y única mujer antes de la guerra civil que fue vocal de la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas).
- 6) Supieron ver lo que necesitaba España en aquel momento. “Para España, el problema de la Educación es más, muchísimo más que pasar y transmitir lo atesorado. Para España, es el problema un problema de vida o muerte, porque la Educación, sólo la Educación, puede detener el curso descendente que la raza ha tomado decididamente de algún tiempo aquí. Para España es un problema de regeneración, de resurrección. Es un problema de salvación... Hoy en España, el alma colectiva de la raza, pide como una de sus más grandes ansias, cual su más urgente necesidad, como el más eficaz remedio contra la perdurabilidad de sus males, la palanca de la Educación”⁸, dirá Perojo. Ambos quisieron acabar con lo que hacía que España permaneciese atrasada respecto a otros países y, por eso, introdujeron en nuestro país las corrientes y autores más importantes que había en Europa y pusieron todo su empeño y dinero (especialmente Perojo, que se arruinó más de una vez por invertir hasta el alfiler de su corbata en sus empresas intelectuales) en transmitir las a su pueblo. Uno de los mecanismos creados por Perojo para la introducción de estas nuevas corrientes de pensamiento fue la *Revista Contemporánea*, a la que quería convertir en *portavoz de la modernidad*.

⁶ Toni Dorca, *Los albores de la crítica moderna en España: José del Perojo, Manuel de la Revilla y La Revista Contemporánea*, p. 37.

⁷ Fernando Hermida, José Luis Mora, *Artículos filosóficos...*, p. 294.

⁸ *Ibidem*, p. 282.

Esta revista se caracterizó y diferenció del resto por su fuerte vocación europeísta, la heterogeneidad de su contenido y la amplitud de tendencias que acogía. Un anuncio de la época define la revista de la siguiente manera: “publica novelas interesantísimas, artículos y monografías literarias, correspondencias de Francia, Inglaterra y Alemania, y pone al lector al corriente de todas las doctrinas modernas, expuestas siempre en forma sencilla y comprensible aun para las inteligencias menos habituadas a cierta clase de estudios. Cada número es un resumen de todo lo más importante en todos los ramos de la cultura general humana”⁹.

- 7) Su labor no sólo se limitaba al ámbito cultural, sino también al político, entremezclándose y apoyándose mutuamente. Consideraban que la mejora de la situación de España sólo podía provenir desde abajo, lo que significaba la renovación de la educación; pero, a la vez, la renovación de la educación necesitaba de la reforma política. Por este motivo, ambos pensadores ocuparon cargos políticos, militaron en diferentes partido (Perojo fue diputado y María formó parte de la Asamblea Nacional, fue vocal del Consejo de Instrucción Pública y del de Cultura). Pero en varias ocasiones el panorama político y lo que en él sucedía les decepcionaron enormemente, especialmente en el caso de Perojo, que se alejó varias veces del terreno político por la impotencia que le producía la corrupción y el interés propio que caracterizaba la política de aquel momento. Motivos por los cuales Perojo llegará a considerar la política como el verdadero enemigo de la Educación, expresándolo en muchos de sus artículos de su última etapa (“aquí, en España, el verdadero peligro que puede correrse en la nueva empresa de Educación y Regeneración, es el peligro político, el peligro faccioso de partido, haciéndola bandera de una fracción, programa de populachería y arma con que combatir o defender un gobierno, según convenga... Mala compañía es la de la Política en toda empresa pedagógica”¹⁰).
- 8) Al igual que en Ortega y María Zambrano, la esperanza ocupa un papel fundamental en el pensamiento de Perojo (“no desespero de que llegará su hora y su momento. Al menos quiero, cuando menos, no perder esta esperanza”¹¹) y María; ambos confían en que España (y también la mujer, en el caso de María) saldrá de su estado de postración y tendrá un futuro próspero. Consideran que la situación en que se encuentra el país es reversible (en palabras de Perojo, “es un mal que puede ser remediable, que puede ser reparado, entrando, si es tiempo, en el camino que no se quiso o no se supo tomar, y sacudiendo la pereza, desidia o indolencia que enervaron la voluntad

⁹ Toni Dorca, *Los albores de la crítica moderna...*, p. 42.

¹⁰ F. Hermida, J.L. Mora, *Artículos filosóficos...*, p. 276.

¹¹ *Ibidem*, p. 294.

y acallaron nuestras iniciativas y actividad, y entonces hacer y reconstruir lo que por nuestras faltas y abandono no se quiso o no se pudo edificar”¹²), ya que no se debe a una característica innata del hombre y de la sociedad española, sino a que con el paso del tiempo la ausencia constante de libertad de pensamiento y el rechazo de lo nuevo y lo ajeno, han hecho que España esté a la cola de la modernidad. Esto posibilita adoptar una actitud optimista y la confianza en la posibilidad del cambio, “no pierdo las ilusiones y tengo la patriótica visión, es más, la seguridad palpable, de que pronto, muy pronto, hemos de salir de esta inercia”¹³.

- 9) Como podemos comprobar, ambos jugaron papeles muy importantes en muchos aspectos, pero todavía no se les ha hecho justicia y sus vidas y pensamientos no han sido objeto de estudios amplios, profundos y serios, permaneciendo en un injusto olvido. El inmerecido olvido en que nuestra ejemplar pedagoga se encuentra puede tener una de sus razones en otro olvido (también inmerecido), el olvido en que cayó el neokantismo, después de la muerte de Perojo y posteriormente después del abandono de Ortega; quedando encubierto por el krausismo y el positivismo; como expone Toni Dorca: “hay que inclinarse a pensar, por tanto, que el neokantismo no triunfó institucionalmente sobre el krausismo ni otras tentativas más modernas, como el positivismo o el evolucionismo. No gozó tampoco de una vigencia extensa en la España decimonónica...”¹⁴.

Por la relación que unía a los Perojo y los Maeztu, las excelentes condiciones intelectuales de María, su entusiasmo y deseos de aprender e innovar, y la influencia que tenía Perojo sobre la Junta para la Ampliación de Estudios, podemos pensar que éste tuvo que ver algo en la elección de María para la realización de su viaje a Londres.

Si en el viaje anterior tiene que ver algo Perojo, en el segundo de los viajes más importantes para la formación de María, lo tiene que ver Ortega. En 1909 María entra a

formar parte de los alumnos de Ortega, para el que ella siempre tuvo buenas palabras. Ortega significó para María su guía, su norte intelectual; y Ortega siempre tuvo en muy alta estima la persona de María y su labor educativa; de ella dijo: “sin recurrir a la hipérbole puede asegurarse que María de Maeztu es la primera pedagoga española”¹⁵, además de considerarla la mujer “más capaz de intelecto y corazón” que había conocido.

¹² Ibidem, p. 274.

¹³ Ibidem, p. 275.

¹⁴ Toni Dorca, *Los albores de la crítica moderna...*, p. 86.

¹⁵ Carmen de Zulueta-Alicia Moreno, *Ni convento ni college. La Residencia de Señoritas*. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1993, p. 44.

Fueron la admiración y confianza que María tenía en Ortega las que hicieron que cuando este le recomienda que viaje a Alemania para estudiar cuestiones pedagógicas, ésta no se lo pensase y se fuera en 1913 con una beca de la Junta para la Ampliación de estudios, igual que había ido Ortega. Estuvo tres meses en Leipzig y dos meses en Marburgo, donde conoció y fue alumna de Natorp, con el que estudió las cuestiones de la pedagogía social y la fundamentación filosófica de la pedagogía. También trabajó junto al profesor Hatmann sobre cuestiones de la filosofía kantiana.

Aunque es bastante posible que María ya conociese, por influencia de Perojo, el pensamiento neokantiano que se estaba produciendo en Alemania, después de este viaje no nos queda ninguna duda de su conocimiento y atracción por esta corriente de pensamiento, especialmente de la Escuela de Marburgo, cuyos representantes eran Cohen y Natorp. Al igual que la memoria que realizó de su viaje a Londres nos revela el interés central de ese viaje, el título de esta memoria, *La concepción filosófica de la Pedagogía según los principios del profesor Natorp*, pone de manifiesto la atracción por el neokantismo alemán y el pensamiento pedagógico de Natorp.

Los artículos que María envía desde Alemania a la revista pedagógica barcelonesa, *Estudio*, demuestran las innovaciones pedagógicas relacionadas con la educación infantil que María estaba adquiriendo en aquel país. En ellos, se pone de manifiesto la influencia de Natorp y, como consecuencia, de Froebel (creador de los Jardines de Infancia) y Pestalozzi (considerado por Natorp como el creador del primer sistema pedagógico organizado). Este último atrae especialmente la atención de María debido a que considera la educación como la mejor forma para regenerar la realidad social. Para Pestalozzi la mejora pedagógica conllevaría una mejora social y, como consecuencia, la consecución de la felicidad.

Una vez conocidas las teorías pedagógicas de Froebel y Pestalozzi, María se dedicará al estudio en profundidad de la pedagogía de Natorp (cuya Pedagogía Social era para María “un problema central”), para quien entre educación y sociedad hay una necesaria relación: “toda actividad educadora se realiza sobre la base de la comunidad. El individuo humano aislado es una mera abstracción...; en realidad no existe el hombre sino la comunidad humana”¹⁶.

La escuela tiene un papel fundamental en la vida social y la sociedad tiene una importancia enorme en el desarrollo y aprendizaje del niño, por lo que educación y sociedad deben aunar sus intereses y trabajar juntos para la mejora de la educación y de la sociedad: “esta relación mutua general del concepto de educación y comunidad la mantenemos firmemente bajo el concepto de “Pedagogía social”. Por tanto, esto quiere significar el reconocimiento fundamental

¹⁶ Paul Natorp, *Curso de Pedagogía Social...*, p. 118.

de que la educación del individuo está condicionada en todos respectos por la comunidad, así como, viceversa, una formación humana de la comunidad está condicionada por una educación del individuo conforme a ella y que participa de ella. Las condiciones sociales de la educación y las condiciones de la educación de la vida social, unidas estrechamente, forman el tema de la Pedagogía social”¹⁷.

Motivo por el que Natorp defiende una escuela única, basada en la igualdad y la democracia. Defiende una “educación nacional” obligatoria (como habían hecho antes otros teóricos y pedagogos como Pestalozzi), que acabe con las luchas entre las clases sociales, y para ello hay que unificar y universalizar la educación, al menos en los primeros años del niño.

Según Natorp la escuela debe “ser común en el primer grado para los niños de todas las clases sociales, sin diferencia de estado, de la profesión ulterior, ni del sexo”¹⁸.

Perojo y María también defienden una Educación nacional; según él, esta sólo se dará cuando “se exija coercitivamente la asistencia escolar desde los seis o siete años a los trece o catorce, cuando sea forzosa, obligatoria, universal e irremisible, porque entonces la nación entera se educa, la nación en su raíz misma se sustenta y fortalece, la nación se forma, se moldea, se adelanta y marcha”¹⁹.

Tanto Perojo como Natorp y María coinciden en que en la educación, y en el pensamiento en general, debe darse una ausencia de dogmatismos (especialmente en el terreno religioso). Consideran que “una instrucción religiosa no dogmática, tal y como lo exigieron y practicaron de hecho Pestalozzi y Diesterweg, no sólo no es imposible, sino que pedagógicamente es la única accesible y que puede exigirse”²⁰.

Aparte de los ya mencionados, son muchos los lugares, las instituciones y las personas con las que María entabló contacto y de las que recibió cierta influencia; algunos de ellos:

- 1) Unamuno, del que fue alumna en Salamanca y quien la acogió en su casa y, según palabras de la propia María, la “acompañaba hasta la puerta del aula donde tenían lugar los exámenes”. La influencia de Unamuno siempre estuvo presente en María: en su concepción del magisterio como una mutua donación entre el maestro y el alumno; en su consideración de la envidia como “la enfermedad nacional”...
- 2) La huella de Concepción Arenal es clara en sus escritos sobre feminismo, especialmente le influyó su obra *La mujer de su casa*.
- 3) Monroe, del que tradujo al español su *Historia de la Educación*.

¹⁷ Ibidem, p. 119.

¹⁸ Ibidem, p. 130.

¹⁹ F. Hermida, J.L. Mora, *Artículos filosóficos...*, p. 284.

²⁰ Paul Natorp, *Curso de Pedagogía Social...*, p. 118.

- 4) A nivel institucional, tuvo como modelo el Instituto Internacional americano, en el que fue profesora de Pedagogía y del que extrajo muchas ideas para la Residencia de Señoritas, como reconoció la propia Mariá.
- 5) Giner de los Ríos y Bartolomé Cossío, cuyas influencias se aprecian claramente en muchos de sus textos.

“Algunas de estas flores las sembré yo”

Aunque lo que llenó y ocupó mayormente la vida y esfuerzos de Mariá fue el tema de la educación, no podemos dejar de comentar el papel que esta jugó en el campo del feminismo, debido a la relación que hay entre éste y aquella. Las cuestiones feministas comienzan muy pronto a interesarle, ya en su viaje a Londres de 1908 observa cuestiones prácticas que mejorarían la situación de la mujer española si se aplicasen aquí; algunas de estas medidas fueron la creación de centros profesionales para jovencitas, la importancia de la formación física y moral...

Mariá considera que la educación de la mujer española es desacertada y escasa; no debería centrarse tanto en “bordados y encajes”, sino en la higiene (evitando así gran cantidad de muertes infantiles y tantas otras cosas).

En su viaje a Alemania entabla relación directa con el movimiento feminista y apoya la actuación de las sufragistas.

La mujer, al igual que España, sólo podría mejorar sus condiciones de vida a través de la educación, Mariá era consciente de ello, por lo que dirá “confío como único y exclusivo medio en la educación”. Sólo mejorando, completando y ampliando la educación de la mujer podía llevarse a cabo una mejora de su situación. Motivo por el cual, lo primero que había que hacer era convencer a las mujeres de la bondad y necesidad de la educación, y no de una educación básica, sino superior o profesional.

Es en este contexto donde encuentra su razón de ser la apertura en 1915 de la Residencia de Señoritas, de la que Mariá fue directora. Con la Residencia de Señoritas Mariá vio realizados sus deseos, que anteriormente había expresado de esta manera: “Siendo – como ha sido y es – el único ideal de mi vida crear en el viejo solar de nuestra tierra un hogar para las mujeres estudiantes de España donde encuentren cubiertas, de una manera adecuada, no sólo las necesidades materiales, sino lo que vale más aún, el ambiente espiritual y la disciplina moral que hacen posible una vida noble y digna”²¹.

Aunque es muy probable que Ortega tuviese que ver con el nombramiento de Mariá como directora de la Residencia de Señoritas, la verdad es que hubiera

²¹ “Correspondencia manuscrita Mariá de Maeztu”. Fundación Ortega y Gasset. Caja 19.

sido difícil encontrar a alguien que cumpliera tan bien como ella todos y cada uno de los requisitos que exigía la Junta para la Ampliación de Estudios. Éstos quería como directora de esta institución a una persona “familiarizada con los problemas pedagógicos y con las escuelas femeninas”, que poseyera una “cultura intelectual superior”, que conociese “las instituciones semejantes extranjeras” y que pudiera entablar una “relación de intimidad con las alumnas”.

Su atracción por el feminismo se acentúa con su afiliación a la *Asociación Nacional de Mujeres Españolas* y a la *Juventud Universitaria Feminista* (de la que fue vicepresidenta). Además de dar numerosas conferencias sobre la mujer y su educación en congresos femeninos de diferentes países (Estados Unidos...).

A esto hay que añadir la creación, junto a otras mujeres, del *Lyceum Club Femenino* (del que fue Presidenta), donde se realizaban actividades musicales, literarias, científicas..., y cuya finalidad era defender los derechos de la mujer y fomentando su participación en actividades de ámbito científico, benéfico, artístico, literario...

Todas estas actividades e iniciativas que María llevó a cabo, y muchas otras más que aquí no menciono (como la dirección de la sección primaria del Instituto-Escuela), las pudo llevar a cabo por la pasión y empeño que ponía en ellas y el olvido de su propio bienestar, anteponiendo a él la mejora de la educación y de la condición de la mujer, como demuestra este fragmento de una carta escrita a José Castillejo: “No quería ir al Ateneo; me dijeron que por ellas debía ir, y fui, enferma y cansada... Sólo por ellas lo hago todo... Mi vida vale bien poca cosa, en comparación con la obra, y por ello no me importa sacrificarla”.

Como vemos, María llevó su profesión de educadora “como si fuese un sacerdocio”. Si hay alguna máxima que permita resumir la actitud de María fue la que ella misma repetía incansablemente en sus conferencias, y con la que resumía su proyecto pedagógico: “la letra con sangre entra; pero no con la sangre del discípulo, sino con la del maestro”.

María de Maeztu entregó su vida a la transformación y mejora del panorama educativo y femenino español. Los únicos placeres que disfrutó en la vida fueron los resultados obtenidos a través de su labor y proyectos educativos, quería poder decir algún día con Unamuno, al volver la vista atrás, “algunas de estas flores las sembré yo”. Y nos queda claro que lo consiguió con creces. La dificultad de su labor se patentiza cuando para referirse a ella la compara con la empresa de “mover la Puerta de Alcalá”.

Son muchos los juicios que he podido de leer sobre ella y todos coinciden en que su pequeña estatura estaba muy alejada de la grandeza y dimensión de sus obras. Símbolo de un nuevo tipo de mujer y de maestra, conocida y reconocida internacionalmente, en la que Benito Pérez Galdós se basará para su personaje “Mariucha”, representante de la heroína moderna.

Marta Nogueroles Jové

Uniwersytet Autonomiczny w Madrycie

Universidad Autónoma de Madrid

LAS FUENTES PRINCIPALES DEL PENSAMIENTO DEL PRIMER SAVATER

Principal Sources of the First Savater's Thinking

Główne źródła wczesnej myśli Savatera

Słowa kluczowe: nihilizm, Nietzsche, Cioran, Calvo.

Key words: nihilism, Nietzsche, Cioran, Agustín García Calvo.

S t r e s z c z e n i e

Fernando Savater jest jednym ze współczesnych filozofów hiszpańskich, cieszącym się najwyższym uznaniem w Hiszpanii i poza jej granicami. Niniejszy artykuł jest poświęcony trzem autorom, którzy najsilniej wpływali na jego myśl w początkowych latach jego intelektualnej drogi: Nietzschemu, Augustynowi Garcii Calvo i Cioranowi. Wszyscy ci autorzy są przedstawicielami myśli krytycznej i negatywnej.

A b s t r a c t

Fernando Savater is one of the most prestigious philosopher within the international and national scope. This paper is about the authors' triad who had more influence on him at the beginning of his well known growth: Nietzsche, Agustín García Calvo and Cioran. They are representatives of the critical and negative thought.

Fernando Savater es el filósofo español contemporáneo con más proyección nacional e internacional. Resulta por ello de gran interés indagar en los inicios de su trayectoria intelectual.

Nuestro autor ha sido siempre un lector prolífico y en su juventud frecuenta una gran cantidad de autores. En este artículo nos vamos a centrar en aquellos por los que el joven Savater sintió una especial predilección en los inicios de su trayectoria intelectual: Agustín García Calvo, Nietzsche, y Cioran. Los tres son representantes del pensamiento crítico y negativo, y logran, con sus planteamientos, poner en cuestión los pilares más estables de la sociedad. De ahí que el pensador vasco se sienta atraído por ellos, dado que, en esa primera etapa de su evolución intelectual sostiene que la filosofía es una tarea eminentemente negativa: "Me

cuesta entender una filosofía que no sea esencialmente negativa y, desde luego, soy incapaz de practicar ninguna otra”¹.

Las razones por las que Savater mantiene en su juventud esta postura nihilista se encuentran en la combinación de dos elementos. Por un lado, el poso que había dejado la revolución del Mayo del 68: “En mayo de 1968 estuvo a punto de cristalizar el primer rechazo activo de la totalidad de las estructuras de un país industrial avanzado: se atacó no aun gobierno ni a una política determinada sino a todo un proyecto de vida, un sistema completo de valores”².

Por otro, la situación de represión política y cultural en la que se encontraba España por culpa de la dictadura franquista.

La combinación explosiva de estos dos elementos incita al joven Savater a plantearse el verdadero papel de la filosofía y a rebelarse contra aquellos que intentan salvarla de su decadencia por un camino equivocado: “Al filósofo, que está desnudito y tumbado al sol en el »campus«, pacienciendo margaritas, quieren vestirle a la fuerza: o de uniforme, o de sotana, o con bata de laboratorio. No es preciso recordar que las dos primeras indumentarias han estado muy de moda en la filosofía española de la posguerra y que ahora algunos empiezan a recomendar cambiarlas por la tercera: cambian las modas, pero el espíritu permanece”³.

Lo importante, para nuestro autor, es ayudar a la filosofía a purgarse de todo aquello que hasta ahora la ha tenido cercenada. Ello implica criticar el sentido común, provocar, iluminar los rincones más oscuros... García Calvo, Nietzsche y Cioran cumplen todos estos requisitos. El primero le hace dudar de la verdad del lenguaje, el segundo le demuestra la falsedad de la moral y el tercero le ayuda a ver con claridad las fisuras de lo real. Veamos, pues, lo que piensa Savater de cada uno de estos autores.

Agustín García Calvo

Agustín García Calvo pertenece a la generación del 56, generación a la que el profesor Abellán le ha otorgado el valor de haber iniciado la recuperación de la democracia. Savater cuenta en su *Autobiografía* que conoce a García Calvo en su primer año de especialidad, cuando empieza a asistir a las clases de “griego filosófico” que este catedrático sancionado daba en una academia que había abierto en la calle del Desengaño, en donde se estudiaba a Heráclito, Parménides, Lucrecio y a algún sofista. Gracias a García Calvo, nuestro autor descubrió que la filosofía no es cuestión de grandes textos sino de grandes maestros y además,

¹ F. Savater, *De los dioses y del mundo*, Fernando Torres, Valencia 1975, p. 25.

² F. Savater, *Nihilismo y acción*, Taurus, Madrid 1970, p. 19.

³ F. Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución*, “Zona Abierta” 1975, nº 3, p. 48.

fue quien le animó en el camino de la filosofía: “Conocer a un filósofo de verdad, como Agustín, y aunque a él no le guste el nombre, fue decisivo para mí. Me animó infinitamente en el camino de la filosofía. La pasión teórica, la pasión crítica, la pasión negativa, me vino fundamentalmente de Agustín”⁴.

Este pensador, que tiene a sus espaldas una extensa y poco estudiada obra, estaba cercano a los grupos ácratas y marginales de aquellos tiempos, por los que Savater sentía inclinación en su juventud. Nuestro autor llega a tener una gran devoción por este curioso personaje, hasta el punto de afirmar: “Poco le conoce quien sólo ha leído sus obras, ya que escuchar su forma de explicar y de discutir es indispensable para conocer cabalmente a este maestro incomparable”⁵.

Para Savater a García Calvo no cabe incluirlo en la pedagogía triunfante, pues sus enseñanzas no son las doctrinas positivas sino más bien el difícil arte de desaprender. También el gremio de los filósofos le es reacio, aunque podría incluirse entre los sofistas “pero en calidad de un extraño sofista desinteresado”⁶. Y sus enseñanzas, apunta Savater, están encaminadas a mostrar aquello que hace fracasar en la vida pública.

En definitiva, por lo que cuenta nuestro autor, la intención de este zamorano no es hacer teorías, sino criticar todo aquello que lo merece y llevar la contradicción que ocultan las cosas hasta su máximo exponente. Pero sin duda, su gran aportación al pensamiento es el discurso contra el lenguaje. García Calvo, pone en cuestión la relación entre el lenguaje y el mundo. Piensa que el texto del mundo se confunde con el mundo en el que vivimos ordenados y que esta relación no es algo tan transparente como nos quieren hacer creer. Y Savater, en su juventud, se queda prendado frente a alguien tan lúcido que es capaz de atacar lo inatacable: “Ningún lazo se presenta tan inatacable como el que liga el lenguaje con aquello de lo que el lenguaje habla”⁷.

Nuestro autor no dedica a Agustín García Calvo ningún estudio – algún artículo a lo sumo – sin embargo, se considera discípulo suyo hasta los años 80, en los que se produce un distanciamiento entre ambos.

Nietzsche

A partir de Mayo de 68 se produce un interés por rescatar la obra de Nietzsche, al ser éste un autor que pone en entredicho los valores consagrados. Esta moda llega también a España y gracias a editoriales como Taurus o Alianza,

⁴ Barnatán, M.R, *Fernando Savater contra el Todo*, Anjana, Madrid 1984, p. 31.

⁵ VV.AA, *Diccionario de filosofía contemporánea*, dirigido por Miguel A. Quintanilla, Ediciones Sígueme, Salamanca 1979, p. 344.

⁶ *Ibidem*.

⁷ F. Savater, *Un zamorano contra el texto del mundo*, “Triunfo” 1973, nº 553 (5/5), pp. 62-65.

empiezan a proliferar por esas fechas traducciones de calidad de las obras de este autor.

Es a partir de la publicación de *Nihilismo y acción* y *La filosofía tachada*, las dos primeras obras de Savater, cuando al filósofo vasco se le empieza a encuadrar dentro del grupo de los neonietzscheanos, a pesar de que cómo él mismo reconoce, en esos tiempos había leído muy poco a Nietzsche. Será precisamente esta denominación de nietzscheano la que le impulsará a estudiar en profundidad la obra del filósofo alemán.

Sin embargo, Savater, en su juventud, no acepta la calificación de neonietzscheano. Según su opinión, las enseñanzas de Nietzsche son la mejor excusa para no ser nietzscheano pues considera su pensamiento como un punto de partida y no como una “pista de aterrizaje”. El pensamiento de Nietzsche es, según nos dice “una bayoneta sobre la que no se puede uno sentar”⁸.

Para nuestro autor Nietzsche es un autor imprescindible, el paradigma del pensamiento negativo, en donde “se fragua modélicamente la crisis antihegeliana, es decir, antisistemática, antiestatal y, en suma, antimonoteísta”⁹. Savater valora, sobre todo, del autor de *Zaratustra*, su hondo sentido de la modernidad, su lúcida comprensión del verdadero sentido de la Ilustración, que no es otro que el de razonar contra la razón misma. Opina que su pensamiento es el más limpio y profundo de su siglo y que debe entenderse como un esquema para ayudar a pensar. Le interesa, principalmente, por su enfrentamiento al sistema racionalista, por su atrevimiento a pensar “fuera de la razón vigente” y por su valentía por atreverse a abrir “una inocultable fisura en la pétreo solidez del sistema”¹⁰.

Le admira, también, por las críticas que hace contra la hipocresía de los sentimientos morales, por su resentimiento hacia los proclamadores de la virtud y por descubrir que los valores que se tienen por los más altos no son sino máscaras al servicio de los contravalores: “La Justicia colabora así con la desigualdad más repudiable y la Libertad con la opresión”¹¹.

En cualquier caso, el mayor acierto del pensador alemán consiste para Savater en haber sabido advertir que la profanación del mundo tiene su origen en el monoteísmo. Así pues, la gran aportación del monoteísmo ha sido la verdad única y esto ha provocado que las demás narraciones pasasen al reino de la mentira y el engaño, lo que significa una profanación del mundo, pues lo propio de lo sagrado es la divinidad. De la fe en la verdad única nace, además de la intolerancia, la razón científica, que se cree en posesión de la verdad. De este modo, para Nietzsche la ciencia constituye la laicización del monoteísmo.

⁸ F. Savater, *Klossowski traza un círculo*, “Triunfo” 1972, nº 518 (2/9), p. 44.

⁹ VV.AA, *Diccionario de filosofía contemporánea*, p. 337.

¹⁰ F. Savater, *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Endymión, Madrid 1997, p. 155.

¹¹ F. Savater, *Nihilismo y acción*, p. 80.

Así, la muerte de Dios, proclamada por el autor alemán, significa la desaparición de lo sagrado y la culminación del monoteísmo no es otra cosa que el ateísmo: “Por eso los romanos llamaban ateos a los cristianos y por eso Nietzsche les llama «nihilistas», comprendiendo que la fe monoteísta supone la muerte de la piedad para con los dioses muchos y el comienzo de la profanación definitiva del mundo, con sus consecuencias: desvalorización de la vida y glorificación de la muerte, desprecio por los sentidos, por lo inmediato, por lo particular, por lo diverso, por lo contradictorio, por lo azaroso”¹².

Savater destaca, además, la honradez y el coraje de Nietzsche por ser el pensador más liberador y revolucionario, el único que verdaderamente ha ido en contra del Estado, en contra del Todo. Estas ideas las expresa en *Panfleto contra el Todo*. En esta misma obra señala que una de las mayores aportaciones de Nietzsche ha sido la noción de resentimiento: una forma de venganza que se basa en la impotencia y en la debilidad y que constituye la base de la moral tradicional.

En definitiva, podemos afirmar que los planteamientos nietzscheanos constituyen el fundamento del pensamiento ético y político del primer Savater.

Cioran

Savater es el primer receptor y traductor de Cioran en España. Tal es la devoción que nuestro autor le manifiesta que decide dedicar su tesis doctoral a estudiar su pensamiento. De la tesis nacerá su obra *Ensayo sobre Cioran* (1974).

A este rumano exilado en París le conoce Savater en su época juvenil, cuando en nuestro país era un perfecto desconocido, gracias a un artículo escrito por Gabriel Marcel y publicado en el *Le Monde*, periódico al que el pensador vasco estaba suscrito. Como le cuenta a su amigo M.R. Barnatán: “Gracias a la librería Miessner, de Madrid, leí *Aciago demiurgo*, el primer libro de Cioran que llegó a mis manos. A partir de entonces pedí toda la bibliografía disponible en francés y supe que Cioran era mi hombre”¹³.

Más tarde los dos llegan a conocerse personalmente y surge entre ellos una profunda amistad que se irá manteniendo gracias a una prolífica correspondencia.

Ciorán, que ha pasado a la historia como el mayor nihilista del siglo XX, representa la culminación de la tragedia de la aventura filosófica, el punto álgido de su fracaso y de su éxito. Savater, en un artículo que le dedica en la revista *Triunfo* en el año 1972, nos dice que este autor es uno de los mejores estilistas del ensayo en lengua francesa y le califica de pensador en el vacío: “¿Es

¹² VV.AA, *Diccionario de filosofía contemporánea*, p. 338.

¹³ M.R. Barnatán, *Fernando Savater...*, p. 32.

concebible un pensamiento que se ve a sí mismo como una empresa imposible o ridícula, inevitablemente falaz en el justo momento de reconocerse su verdad? Estas son algunas de las preguntas que se plantean al hilo de la lectura de la obra de Cioran. La respuesta no puede venir de un exterior que tal obra niega y repele: es preciso volver al interior del texto mismo, reincidir en la pregunta, convencerse de que dentro tampoco hay nada. Leer a Cioran, como leer a Beckett, es reasumir una y otra vez la experiencia de la vaciedad¹⁴.

La lucidez, su gran aportación, significa el abandono de los dogmas cegadores que impiden a la razón su pleno desarrollo. Además, en este autor, como bien apunta Savater, se da una oportunidad a las nociones esenciales, que por esenciales han estado relegadas a un segundo plano, como son Dios, la materia o el mal: “Lo que Cioran dice es lo que todo hombre piensa en un momento de su vida, al menos en uno, cuando reflexiona sobre las grandes voces que sustentan y posibilitan su existencia”¹⁵.

Savater, en la obra que le dedica, hace un repaso por los temas más importantes que conforman este pensamiento, como son la lucidez, el escepticismo, la revelación esencial, la historia, la política, el amor y la muerte. Veamos, pues, cual es la interpretación savateriana de estos conceptos:

La lucidez, es uno de los temas básicos de la filosofía de Cioran y el punto de donde arranca toda su filosofía. Consiste en un pensamiento que está libre de cualquier delirio o locura, que no se deja arrastrar por nada, que aparece dentro de un intervalo entre dos accesos de embriaguez enfrentándose a la vida y al lenguaje, este último origen del delirio. Su primera característica es que consiste en un desgarramiento, “es la culminación del proceso de ruptura entre el espíritu y el mundo”¹⁶. El lúcido queda así separado del resto de los hombres y en ese estado aprende las fisuras que existen en el mundo, como por ejemplo, la que hay entre la palabra y su significado: “Quizá lo irreductiblemente propio del hombre no es crear la convención de un lenguaje, sino recordar, en algunos momentos privilegiados, que se trata de una convención”¹⁷.

Otra de las características de la lucidez es que nos purga del hechizo en el que estamos metidos por culpa de la vigente explicación del mundo, en la que “lo artificioso se presenta como natural, lo preparado como espontáneo, lo arbitrario como necesario, la argumentación que sostiene todo el tinglado como el simple reflejo de la realidad misma”¹⁸. De modo que el lúcido, cuando despierta de este hechizo, no lo hace a una realidad positiva, sino a los vacíos que agujerean el

¹⁴ F. Savater, *E.M. Cioran: Un pensador en el vacío*, “Triunfo” 1972, nº 506 (10/6).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ F. Savater, *Ensayo sobre Cioran*, Taurus, Madrid 1974, p. 33.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

mundo: “Despertar es constatar hasta qué punto toda explicación encubre una apología, toda coherencia una falacia”¹⁹. La lucidez, por tanto, por un lado es clarividencia, pues proporciona una visión más penetrante del objeto que lo único que quiere es diagnosticar sin curar, y por el otro es desconfianza, pues hace vacilar la solidez de lo real y la certeza en la que se apoya la vida.

Si hay dos cosas incompatibles son la pedagogía y la lucidez porque, como señala Savater, la duda no se puede enseñar. De ahí que la lucidez choque con la pedagogía, pues ésta, como saber acumulativo que es, exige contenidos y enseña a tener metas. Sin embargo, lo que le es propio es el avanzar mutilando, el destruir contenidos y el no favorecer la acción, lo que significa una entrega al destino, al azar y a la indeterminación.

La lucidez tampoco tiene que ver con la ilustración, ni con las capacidades intelectuales, pero sí con la mística, aunque la diferencia es que el místico no renuncia a la salvación y el lúcido considera que la esperanza es un último prejuicio. El equivalente del éxtasis místico sería fatiga del vacío, que consiste en la plenitud en la nada, y las experiencias por las que el lúcido alcanza sus momentos más encumbrados son el deseo, el dolor, el pánico o la muerte. Savater señala que ser lúcido no es lo mismo que ser escéptico, sino que la lucidez es más bien una especie de ejercicio preparatorio al escepticismo, que es algo mucho más duradero. El escéptico es aquel que no se deja dominar por los dogmas, es el que no tiene necesidad de creer, ni vocación de aferrarse a algo o de elaborar teorías y doctrinas. La función de las creencias o doctrinas no otra que la de apaciguar el espíritu, para que éste no se entregue a su vacío originario: “Toda creencia es una huida o un refugio”²⁰. Y la función de las doctrinas es preservar las deficiencias de nuestra imaginación y adormecer nuestra capacidad de remediarlas. De ahí que sean útiles y que a la vez nos dominen, pues son la más humana de las pasiones. Para debilitar este dominio, Savater nos recomienda hacer inventario de ellas y reconocer nuestros dogmas: “Sólo un espíritu con vocación de libertad tiene el suficiente ímpetu como para reconocerse esclavo”²¹.

Frente a los que están dominados por los dogmas, a los que nuestro autor denomina fascinados, se encuentra el escéptico o desfascinado, que es aquel que aislado y rodeado de creyentes busca despojarse de sus creencias y hacer arbitraria a la fe. Su intención no es la de convencer a nadie ni la de buscar un sistema sin fisuras para adherirse a él, puesto que el escéptico tiene una radical confianza en la desconfianza. De ahí que su situación sea la soledad y el desengaño y que no aspire a ser el representante de ningún grupo, aunque esto

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 45.

²¹ *Ibidem*, p. 46.

no excluye que sus opiniones sean compartidas por otros. Por otro lado, el escéptico tampoco tiene contenido doctrinal en el que creer pues su duda no es un dogma, y su forma de pensar no se puede ni enseñar ni compartir: “El desengaño ni se enseña ni se comparte, sino que se contagia”²².

Savater piensa que la única actitud sincera que existe es la del escéptico, la del desengañado, la del que se instala “en el exterior de los decorados del mundo” sin aceptar las condiciones lenitivas de la civilización, pues la civilización solo sirve para ocultar la podredumbre.

Tanto la lucidez como el desengaño tienen como consecuencia **la revelación esencial**. Este tipo de conocimiento tiene la característica de que no se puede ejercer cuando uno quiere, como ocurre con el conocimiento racionalista, sino que le sobreviene a uno independientemente de su voluntad. Por revelación se entiende el desvelamiento de lo esencial y por esencial “aquello que desvanece los fundamentos más remotos y las causas primeras de todo lo que el verbo del mundo nos había enseñado, sin ponerse a sí mismo como fundamento ni pretenderse fundado en nada”²³.

Savater nos dice que gracias a la revelación esencial despertamos del delirio de pretender fundamentar lo real y también del delirio pedagógico: “La revelación esencial es un antídoto contra la manía pedagógica y contra la fascinación del espectáculo de lo que hay. Porque lo que se revela como esencial es la inanidad del ser”²⁴. Y añade, que este tipo de conocimiento nos revela el vacío de lo real, la inanidad del ser y el vacío de las palabras, lo cual nos provoca vértigo y una especie de éxtasis negativo. Así, gracias a la inanidad, el hombre se ve privado de unas de las ideas más claras e infundadas que existen, que es la idea de naturaleza. La naturaleza, se entiende como la depositaria de un orden de leyes necesarias.

La inanidad, en su opinión, es lo que hace más tolerable al mundo, pues combate que haya algo detrás de las apariencias, que haya orden y designio en el universo, y por eso la inanidad se encuentra unida a la noción anticausalista por excelencia, que es la noción de azar. El azar se entiende como la negación del principio de razón suficiente, pues es aquello que nos revela el vacío de las causas, o lo que es lo mismo, que las causas no existen, pues sólo son “interpretaciones causales de las apariencias vacías”²⁵.

Con la revelación esencial desaparecen “las razones que dan un sentido a la vida”²⁶ por lo que ésta se hace insignificante y no hay, entonces, obligación

²² *Ibíd.*, p. 51.

²³ *Ibíd.*, p. 59.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.*, p. 64.

²⁶ *Ibíd.*, p. 65.

de existir. De ahí que el suicidio no tenga razón de ser ya que la vida no tiene ningún sentido: “La revelación esencial es una mezcla encontrada de horror y júbilo”²⁷, horror por perder los referentes y júbilo al descubrir que la vida sigue en la inanidad del ser. Según Savater, Sócrates fue el primero que intentó superar el pesimismo por medio del conocimiento intelectual y nos dice que después le siguió toda la metafísica europea. De modo que con la conquista de la serenidad se perdió la revelación esencial.

Otra de las obsesiones de Cioran, según apunta nuestro autor, es el tema de lo trascendente. Savater afirma que **Dios** es el contrapunto de la lucidez. Considera, además, que el hombre está ávido de engaño y que le mueve el deseo de sustituir la ausencia de fines por una teología y el azar por el orden. Así, la idea de Dios, viene de la naturaleza que niega el azar: “Dios es la antítesis de la inanidad del ser que la revelación esencial nos daba a conocer”²⁸. Y sostiene que esta es una idea muy útil que nos suministra escapatorias para que este mundo no sea tan intolerable y que su función más importante es la de servir de apoyo a toda creencia: “Dios no es una creencia entre otras, sino el fondo último de todas las creencias, la capacidad misma de creer en marcha”²⁹.

Savater piensa, junto con Cioran, que este mundo es aborrecible, pero se supone que es Dios quien ha creado este mundo. La solución que propone Cioran, para los que no quieren renunciar al origen divino del mundo, es la del dualismo de la doctrina gnóstica, que piensa que el mundo ha sido creado por un Dios malvado incapaz de la beatitud de la inacción, y que el Dios bueno se mantuvo en la apatía. Este Dios malvado es muy útil, es la coartada de nuestra perversidad porque a Él le podemos achacar nuestras deficiencias y el mal que hay en nosotros. A pesar de esto, Cioran no cree en la existencia de ninguna entidad sobrenatural porque “para creer en lo sobrenatural hay que admitir una de las primeras nociones que la lucidez rechaza, la de naturaleza”³⁰.

Para Savater, al igual que para Cioran, la idea del Dios Único constituye un impedimento para liberarse de los dogmas. De este modo, el paganismo sería la concepción más equilibrada del mundo, un refugio para escépticos y tolerantes, pues en éste está permitido el azar y la contradicción: “a los dioses plurales correspondía un yo también plural, diverso, juguetón, mientras que el Dios Único debe reflejarse en el dogma de la identidad personal, estable y responsable; los varios dioses se contrarrestaban y quien había ofendido a uno de ellos siempre podía buscar refugio en el templo del otro”³¹.

²⁷ *Ibíd.*, p. 66.

²⁸ *Ibíd.*, p. 79.

²⁹ *Ibíd.*, p. 73.

³⁰ *Ibíd.*, p. 78.

³¹ *Ibíd.*, p. 82.

La historia también es uno de los temas básicos en la filosofía de Cioran. Nuestro autor sostiene que hay una necesidad popular de dar un sentido a los acontecimientos, de ahí que las ciencias históricas hayan sustituido a los antiguos mitos. Los dos problemas principales que plantea la historia, son el tiempo y las acciones: “El tiempo es una enfermedad específica del hombre: y una enfermedad muy grave”³². El hombre entra en el tiempo cuando es expulsado del Paraíso al realizar su primer acto – el pecado – y dejar así el hastío de la dicha. Por otro lado Savater opina que la pereza no es un vicio y que si hubiéramos seguido en ella seríamos eternos, y de la misma forma, si Dios hubiese seguido en ella, no existiríamos. Así, las acciones nos alejan cada vez más del Paraíso, sus consecuencias son imprevisibles y funestas en la mayoría de los casos y se vuelven contra quien las hace. Pues las acciones lo que hacen es aumentar la convicción de que hay un orden en el ámbito de los hechos, aunque en realidad los hechos son del dominio del azar y de la inercia. A pesar de ello, las acciones nos determinan y la pasividad está muy mal vista.

El progreso y el futuro son dos ideas profundamente ligadas a la historia. Como el hombre no quiere admitir que la vida no da para más y que lo único que puede esperarse es la muerte, de ahí que imagine el progreso que es una superstición, una forma de imaginar el futuro. Pero ocurre que cuando se debilita la ilusión del progreso, surge el horror por la Historia. La historia es, para Cioran, algo indefendible y los acontecimientos históricos, según Savater, “una gran lección de inmoralidad pública”³³. En la historia se dan momentos de decadencia, y es en esos momentos cuando el hombre mitiga su inhumanidad y aparece una mayor clarividencia, una mayor lucidez. La lucidez, al dejar al hombre agotado provoca que surjan fenómenos como el fascismo, el nazismo, etc, que son consecuencia de la fatiga intelectual que hace que el hombre busque de nuevo estar encadenado. De modo, que el origen de las ideologías y de las iglesias se encuentra, según nos dice Savater, en el horror que proporciona la lucidez.

El tema de la historia va ligado, a su vez, al de compromiso político. Para el lúcido **la política** pertenece al ámbito de la fiebre y del delirio pues considera que no hay proyecto político alguno con pretensiones de salvar a la humanidad: “Tratar de modificar la injusticia universal es no haber entendido todavía la condición inlegislable del mundo, su facticidad azarosa que jamás se plegará a cumplir ningún ideal ético ni a satisfacer ningún ansia justiciera”³⁴. Esta teoría se denomina el «conformismo desesperado» y consiste en una postura que no acepta ninguna ideología que explique el orden del mundo y le ponga remedio.

³² *Ibíd.*, p. 88.

³³ *Ibíd.*, p. 97.

³⁴ *Ibíd.*, p. 104.

Aunque esto, según nuestro autor, no nos debe hacer pensar que el lúcido es un reaccionario por desentenderse del progreso histórico y de la opresión de los humildes. La emancipación de la acción no es una entrega al inmovilismo sino a la acción sin ilusión que es lo contrario de la ilusión de la acción. Esto explica el que la lucidez nos libere de la teoría de la acción.

Por otro lado, la revelación esencial nos enseña, según Savater, que no hay justificaciones para nada y que no existe ningún fundamento racional de lo existente. De modo que para la lucidez, “la política es el reino de lo circunstancial”³⁵ y deriva de la insatisfacción, por lo que es una forma de protesta. Así “el pensamiento político sólo puede ser revolucionario o antirrevolucionario: tiene siempre la disconformidad como motor y como telón de fondo”³⁶. Esto ocurre porque el hombre no se conforma con el mal que ve a su alrededor y tiene la irreprimible tendencia de oponerse a él, por lo que el impulso revolucionario es inevitable: “Naturalmente, este impulso profundo a la sublevación se ve ampliamente apoyado por las lacras del sistema establecido, quizá de todo sistema imaginable; toda sociedad es mala”³⁷.

Por lo que nos cuenta Savater, el capitalismo es absolutamente rechazado por Cioran. Aunque cuando el filósofo rumano opta por plantearse el tema del comunismo, como ideología que niega los valores de la sociedad capitalista, se da cuenta de que “los comunistas se han apresurado a edificar estados aún más tiránicos que los que derribó su ímpetu revolucionario”³⁸. De modo que termina diciendo que ninguna doctrina es compatible con la lucidez, aunque esto no descarta el que considere a la revolución como “el único acto político que puede desearse cometer en el mundo del dominio de lo irremediable”³⁹.

En cualquier caso, Savater observa que en el pensamiento político de Cioran se dan dos obsesiones contrapuestas, por un lado la de la tiranía y por el otro la de la tolerancia. También nos hace ver cómo en la figura del tirano aparece la soledad del hombre y sus deseos ilimitados y nos dice que la utilidad del tirano radica en que dispensa a los hombres de elegir a costa de su libertad: “En último término, la tentación de la tiranía, su lección de orgullo y despotismo, han marcado la creación intelectual de Cioran”⁴⁰. De la tolerancia nos dice que constituye “el fruto político más maduro que ha producido el desengaño”⁴¹ y que va necesariamente ligada a la decadencia y a la lucidez.

³⁵ *Ibíd.*, p. 106.

³⁶ *Ibíd.*, p. 107.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, p. 109.

³⁹ *Ibíd.*, p. 110.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 111.

⁴¹ *Ibíd.*

Al final, nuestro autor concluye que del pensamiento político de Cioran sólo puede desprenderse una lección negativa y le califica, al igual que a Nietzsche, de “dinamitero del espíritu”.

Otros temas del pensamiento de Cioran tratados por Savater en su ensayo son **el deseo, el amor y la muerte**. En el tratamiento de estos se aprecia en gran medida la gran influencia que ejerce el budismo en el filósofo rumano. El deseo, según nuestro autor, es aquello que garantiza la permanencia en el error y lo que asegura que nuestras creencias perduren. Del deseo es de donde nace nuestra ansiedad, que es lo contrario de la serenidad, que sería la ausencia total de deseos. Esta serenidad es algo inalcanzable porque “de lo que se trata en la vida es de desear”⁴². En el budismo el problema del deseo se soluciona exacerbando la voluntad, es decir, llevando a su punto más alto la facultad de desear, logrando así detenerla y alcanzando la renuncia a los deseos. Savater apunta que la clave para superar el deseo está en hacerlo por el camino del exceso y esto, además de los seguidores de la doctrina budista, lo han hecho otros muchos a los que Cioran admira, desde los místicos, pasando por Nietzsche, Pascal, los Vedas, los estoicos, Lao-tse, Tiberio y Marco Aurelio.

Algo unido irremediamente al deseo, por ser el deseo por excelencia, es el amor. EL amor constituye un espejismo perfecto, el lugar natural del absurdo y el equívoco: “Quizá nada sea muestra mejor de la necesidad vital de transfigurar los hechos, azarosos e interpretables”⁴³. Cioran, por lo que nos dice el filósofo vasco, no tiene al amor en un puesto muy alto, pues piensa que su éxito radica en ser un buen entretenimiento que nos ayuda, al igual que el trabajo, a soportar mejor el hastío de los días. Y opina que el amor ocupa el segundo puesto entre las mentiras – pues el primero lo ocupa la vida – y tiene la característica de adormecer el conocimiento.

El deseo de cesar constituye otro tipo de deseo y el único que halla su satisfacción aunque “lo difícil es llegar realmente a desear la muerte, puesto que todo deseo tiende más bien a engañar a la muerte: se desea contra la muerte”⁴⁴. Para Savater el tema de la muerte y del suicidio representan uno de los puntos más notables del pensamiento de Cioran. Y señala que amor y suicidio tienen grandes conexiones en este autor, pues los dos son pecados de optimismo. En su opinión, se suicida el que tiene verdaderas razones para vivir, pues el que no las tiene, tampoco las tiene entonces para morir. Del mismo modo, se enamoran “los que no pueden vivir en la soledad y sin meta”⁴⁵. De forma que el único suicido justificado para el lúcido es el “suicidio sin causa”, el suicidio que surge

⁴² *Ibíd.*, p. 115.

⁴³ *Ibíd.*, p. 117.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 122.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 123.

de la nada, el “suicidio puro”: “Suicidarse sin razones expresas es alzar la muerte al mismo grado de indecibilidad que la vida”⁴⁶. El suicida motivado se ve arrastrado por una frustración circunstancial y por eso decide suicidarse y esto significa que tiene razones en pro de la vida. El lúcido, por su parte, al no encontrar razones para vivir, tampoco las tiene para quitarse la vida. Sin embargo, el lúcido admite dos cosas a la vez, la inevitabilidad del suicidio y su imposibilidad y cree que pensar sobre el suicidio tiene sus ventajas pues “la vida vista a través del prisma del suicidio, adquiere su color justo y su importancia verdadera”⁴⁷. Así, pensar sobre el suicidio le da al lúcido tranquilidad y “casi sería sacrílego estropear tan hermoso tema de meditación con la autosupresión pura y simple”⁴⁸. Savater sostiene que aquel que ha alcanzado la lucidez, es decir, el auténtico escéptico, no se suicida y se conforma con pensar sobre él como una forma de liberarse de la fascinación de lo natural. Sin embargo, el suicidio llevado a cabo se puede considerar un acto de fe y una profesión de optimismo, pues “la muerte también es una creencia”⁴⁹.

A pesar de todos estos pensamientos negativos Savater nos confiesa que a Cioran parece rondarle el fantasma de la dicha, aunque apunta que éste hace de la palabra felicidad un uso irónico. Para el filósofo rumano la felicidad es algo limitado, parecido a la serenidad, que consiste en un “eterno presente”, un “yo original”, “especie de identidad plenamente despojada y vacía, en la que coincide paradójicamente la máxima afirmación de mí mismo con la pura impersonalidad. Ese yo original es el yo sin deseos ni tiempo, puro haz de lucidez que al revelar la íntima trama del discurso del mundo [...] alcanza instantáneamente la completa inanidad y la plenitud”⁵⁰.

Después de lo que acabamos de leer nos puede resultar incomprensible que un pensador como Cioran, cuyo discurso parece incitarnos a la depresión, se encuentre entre los favoritos de un autor como Savater, que si por algo se caracteriza es por su entusiasmo vital. El filósofo vasco ha reconocido en múltiples ocasiones la dureza de los planteamientos de Cioran, incluso ha declarado, en alguna entrevista, que él mismo constituye un buen antídoto del pensamiento del filósofo rumano. Sin embargo, Cioran resulta para Savater un autor imprescindible: “Quizá sea insano alimentarse solo de él, pero no hay remedio mejor para *purgarnos* de tantos otros”⁵¹.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 124.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 125.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 128.

⁵¹ F. Savater, *Diccionario filosófico*, Planeta, Barcelona 1999, p. 65.

Wojciech Słomski

Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania
w Warszawie

University of Finance and Management
in Warszawa

O NIEKTÓRYCH ETYCZNYCH ASPEKTACH TRANSPLANTACJI

On some Ethical Aspects of Transplantation

Słowa kluczowe: filozofia, etyka, ekofilozofia, bioetyka, przeszczep, prawo.

Key words: philosophy, ethics/moral philosophy, eco-philosophy, bioethics, transplant, law.

Streszczenie

Przeszczep narządu angażuje zawsze trzy strony: dawcę, biorcę oraz lekarza.

Podstawą wszelkich działań lekarza powinno być poszanowanie pacjenta jako autonomicznego podmiotu, któremu przysługuje prawo do decydowania o samym sobie. W przypadku transplantacji leczeniu podlega jedynie biorca narządu, a z powodu braku wystarczającej ilości narządów transplantacje wykonywane są tylko w przypadku pacjentów, dla których nie istnieją alternatywne sposoby leczenia. Pacjent oczekujący na przeszczep jest zawsze w sytuacji bez wyjścia, tzn. ma do wyboru zgodzić się na przeszczep lub umrzeć.

Inaczej problem ten przedstawia się w odniesieniu do dawców narządów. Dawcą może być albo osoba żyjąca, albo zmarła. Żyjący dawca ma oczywiście możliwość świadomego podjęcia decyzji, jeszcze inaczej jest z pobieranie narządów od osób zmarłych.

Istnienie konfliktu interesów pomiędzy interesami dawcy i biorcy, a także pomiędzy działaniami transplantologa, którego celem jest jak najszybsze pobranie organu a celami zespołu reanimacyjnego.

Abstract

Organ transplantation always involves three parties: the donor, the recipient, and the doctor.

The basis of all doctor activities should be great respect for the patient as an autonomic subject that has the right to decide about him- or herself. In case of a transplantation only the organ recipient is medically cured, and due to the lack of sufficient organ quantity transplantations are conducted only for patients who cannot be treated in an alternative way. The patients waiting for transplantations are always in a no-way-out situation, i.e. they can either accept the transplantation or die.

The problem looks different with regards to the organ donors. The donor can be either a living or a dead person. Of course, the living donor can take the decision intentionally, taking organs from the dead is another question.

There is a conflict between the interests of the donor and the interests of the recipient, and moreover there is an interest conflict between the actions of the doctor whose aim is the possible quickest organ taking and the goals of a resuscitation team.

Przeszczep narządu angażuje zawsze trzy strony: dawcę, biorcę oraz lekarza. Każdy z tych trzech podmiotów jest uwikłany w moralne problemy transplantacji w różnym stopniu i w różny sposób, przy czym zakres moralnej odpowiedzialności nie pokrywa się ze stopniem osobistego zaangażowania. Dla dawcy (żyjącego) oraz biorcy zabieg transplantacji stanowi niewątpliwie jeden z najważniejszych momentów w życiu (wyjątkiem jest pobranie szpiku kostnego, które nie wywołuje negatywnych następstw dla dawcy), podczas gdy dla lekarza jest po prostu jednym z wielu kolejnych zabiegów. Jednakże to właśnie na lekarzu spoczywa największa odpowiedzialność za skutki transplantacji tak dla biorcy, jak i dawcy.

Podstawą wszelkich działań lekarza powinno być poszanowanie pacjenta jako autonomicznego podmiotu, któremu przysługuje prawo do decydowania o samym sobie¹. Odnosi się to także do transplantacji, gdzie ryzyko zgonu pacjenta jest często bardzo znaczne, a w przypadku przeszczepów eksperymentalnych (transplantacje organów pobranych od zwierząt) wynosi ono jak na razie sto procent. W związku z ciągłym rozwojem transplantologii podejmuje się też próby przeszczepiania organów dotychczas nie przeszczepianych, takich jak fragmenty układu pokarmowego, narażając pacjenta na ryzyko, którego z powodu braku dostatecznych danych nie sposób oszacować. Z powodu choroby przewidywana długość życia pacjenta jest wprawdzie krótka, może jednak zostać dodatkowo skrócona, jeżeli tego typu transplantacja się nie powiedzie.

Zasada poszanowania autonomii pacjenta nie budzi sprzeciwu dopóty, dopóki nie zachodzi obawa, iż pacjent utracił zdolność w pełni świadomego podejmowania decyzji. Niemożność podjęcia świadomej decyzji może wynikać z braku dostatecznej wiedzy (której, jak wspomniałem, w niektórych przypadkach nie posiada także lekarz). „Świadomej zgody – pisze M. Nowacka – nie można redukować do jednomyślności między lekarzem a pacjentem, czyli do wzajemnej akceptacji swych decyzji przez lekarza i pacjenta”². Pełną odpowiedzialność za wynik przeszczepu ponosi zawsze lekarz, a uzgadnianie sposobu leczenia oznaczałoby próbę przeniesienia części odpowiedzialności na pacjenta. Ponadto w przypadku transplantacji leczeniu podlega jedynie biorca narządu, a – jak wiadomo – z powodu braku wystarczającej ilości narządów transplantacje wykonywane są tylko w przypadku pacjentów, dla których nie istnieją alternatywne sposoby leczenia. Pacjent oczekujący na przeszczep jest zawsze w sytuacji bez wyjścia, tzn. ma do wyboru zgodzić się na przeszczep lub umrzeć. Trudno jest zatem mówić o podejmowaniu decyzji „wspólnie” czy „w uzgodnieniu” z lekarzem.

Inaczej problem ten przedstawia się w odniesieniu do dawców narządów. Dawcą może być albo osoba żyjąca, albo zmarła. Żyjący dawca ma oczywiście

¹ R. Gillon, *Etyka lekarska: problemy filozoficzne*, Warszawa 1997, s. 125.

² M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 46.

możliwość świadomego podjęcia decyzji, istnieją jednak względy etyczne, które w niektórych przypadkach każą lekarzowi odmówić pobrania narządów, pomimo zgody dawcy. Dzieje się tak wówczas, gdy zabieg wiąże się ze zbyt wielkim ryzykiem dla zdrowia lub życia dawcy. Ryzyko takie pojawia się przede wszystkim w związku z pobraniem narządów niezbędnych do życia, np. serca. Może się także zdarzyć, że ogólny stan zdrowia dawcy nie pozwala na pobranie narządu, który można byłoby pobrać od człowieka całkowicie zdrowego (np. nerki). Lekarz nie powinien zgodzić się na pobranie narządów także wówczas, gdy zachodzi podejrzenie, że zgoda dawcy nie jest w pełni świadoma, gdyż może on cierpieć na różnego rodzaju zaburzenia psychiczne, może znajdować się pod wpływem czyjejś sugestii, może być wyznawcą jakiejś ideologii lub religii itp.

Wbrew pozorom więcej problemów etycznych nastęcza pobranie organów od dawcy zmarłego. W polskiej ustawie regulującej pobieranie organów do przeszczepu przyjęto zasadę tzw. zgodny domniemanej. Zasada ta głosi, iż o ile zmarły nie wyraził za życia jasnego sprzeciwu wobec pobrania organów, to pobranie organów jest dopuszczalne. Także większość etyków wydaje się przyjmować, że wolno pobrać narządy bez wyraźnej zgody zmarłego, o ile nie zgłosił on wcześniej sprzeciwu. „Nawet w sytuacji – pisze S. Olejnik – kiedy zmarły nie wyraził zgody na przekazanie komuś jego serca, nie należy uznać przeszczepienia za czyn niedopuszczalny. Można łatwo tu założyć domyślną zgodę”³.

Wiele osób wyraża wprawdzie w sposób świadomy zgodę na przeszczep narządów po ich śmierci, dla lekarzy jednak decydujące znaczenie ma zawsze zgoda rodziny zmarłego. Niektóre ofiary wypadków drogowych posiadają przy sobie oświadczenie, że wyrażają zgodę na oddanie organów po swojej śmierci, a mimo to niekiedy ich rodziny odmawiają zgody na przeszczep. Postawę taką można oczywiście uznać na moralnie naganną, warto jednak zauważyć, że powtarzające się co jakiś czas doniesienia o przypadkach korupcji wśród lekarzy, a także przypadki odzyskiwania pełni zdrowia przez osoby, którzy lekarze nie dawali żadnych szans na przeżycie, zwracając się do rodziny o wyrażenie zgody na przeszczep, prowadzą do powstawania podejrzeń (mniejsza o to, czy uzasadnionych, czy nie), że lekarze nie podejmują wszelkich możliwych wysiłków w celu ratowania życia, jeżeli dzięki śmierci pacjenta spodziewają się uzyskać narządy do przeszczepu. Podejrzenia takie brzmią być może makabrycznie, wydaje się jednak, że należy wziąć je pod uwagę w dyskursie etycznym.

Kolejnym problemem jest ustalenie momentu śmierci. Problem ten okazuje się tutaj szczególnie skomplikowany, ponieważ moment śmierci pacjenta oznacza dla lekarzy zarówno zaprzestanie pewnych działań (ratujących lub podtrzymujących życie), jak i rozpoczęcie działań (przeszczep narządu). O tym, jak ważnym problemem dla transplantologii jest sposób ustalenia momentu śmierci, świadczy

³ S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985.

fakt, że nową i dotychczas stosowaną definicję śmierci opracowała komisja powołana w niespełna miesiąc po pierwszej udanej operacji przeszczepienia serca (przez Christiana Bernarda w 1967 r.)⁴. Pojawiają się nawet opinie, że środowisko transplantologów wywiera presję w celu jednoznacznego ustalenia momentu śmierci, co miałyby rzekomo przyczynić się zwiększenia ilości dostępnych organów. Zarzut ten nie wydaje się jednak sprawiedliwy, ponieważ odnosi się do środowiska lekarzy jako takich, nie zaś jedynie do transplantologów. Dla przykładu M. Sych, zaprzeczając istnieniu takich nacisków, stwierdza, iż „nowa definicja śmierci ma w sobie szczególnie ważny moment etyczny. Wytycza bowiem intensywnej terapii rozsądne granice stosowalności i kładzie kres częstej jeszcze praktyce sztucznej wentylacji płuc, zapobiega rozrzutności w stosowaniu środków, technik medycznych i angażowaniu personelu medycznego, pozwalając je wcześniej przesunąć do ratowania żywych”⁵. Widać więc, że „nowa definicja śmierci” pozwala nie tylko pobrać organy z częściowo żyjącego jeszcze organizmu ludzkiego, lecz pozwala także zaoszczędzić środki finansowe przyznane służbie zdrowia. Ocena, czy tego typu oszczędność jest moralnie dopuszczalna, zależy od oceny samej definicji śmierci, która została zaaprobowana przez ustawodawstwo większości państw, a także przez Papieską Akademię Nauk⁶.

T. Ślipko wskazuje na istnienie konfliktu interesów pomiędzy interesami dawcy i biorecy, a także pomiędzy działaniami transplantologa, którego celem jest jak najszybsze pobranie organu, a celami zespołu reanimacyjnego. W interesie transplantologa leży jak najszybsze stwierdzenie śmierci, dzięki czemu narządy pozostaną przy życiu. Wiąże się to jednak z ryzykiem przedwczesnego stwierdzenia momentu śmierci, czyli – ujmując rzecz wprost – z uśmierceniem pacjenta, któremu można byłoby uratować życie. Pewność co do ostatecznego momentu śmierci można byłoby uzyskać dzięki przedłużeniu obserwacji stanu pacjenta, to jednak oznaczałoby, że narządy przestaną nadawać się do transplantacji⁷. Odmiennego zdania jest np. J. Wróbel. Autor ten uważa, że ryzyko przedwczesnego stwierdzenia śmierci pacjenta praktycznie nie istnieje, o ile przestrzega się stosowanych procedur medycznych, prawnych i etycznych⁸.

⁴ Por. *A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*, „Journal of the American Medical Association” 1968, nr 295 (6), s. 85 i n.

⁵ M. Sych, *Etyczne aspekty pobierania narządów do przeszczepów*, „Polski Przegląd Chirurgiczny” 1992, nr 64, s. 194.

⁶ Por. P. Troszkiewicz, *W poszukiwaniu definicji śmierci*, „Studia Philosophiae Christianae” 1995, XXXI, 2, s. 133.

⁷ Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 251 i nast.

⁸ Autor zauważa jednak, że procedury przewidziane w polskim prawie mogą budzić wątpliwości. Por. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 96.

Uznanie momentu śmierci mózgu za równoznaczny z momentem śmierci człowieka stwarza jednak możliwość dowolnej ingerencji w moment śmierci żyjących jeszcze elementów ludzkiego organizmu. „Pojęcie śmierci – pisze M. Machinek – jest w zasadzie pojęciem filozoficznym, medycyna jest w stanie jedynie ustalić jej oznaki. Dlatego też bezpośrednio utożsamianie śmierci mózgu ze śmiercią człowieka stanowi niedopuszczalne mieszanie płaszczyzn. Przyjęcie zaś kryterium śmierci mózgowej prowadzi nieuchronnie do technicznego manipulowania momentem śmierci, do sztucznego jej opóźniania, aby w międzyczasie stworzyć warunki do pobrania organów”⁹. Jednakże przyjęcie definicji śmierci, według której człowiek umiera dopiero wówczas, gdy następuje śmierć serca i ustanie krążenia, oznaczałoby całkowitą rezygnację z transplantacji organów.

Czym innym jest natomiast pobranie organu od dawcy żyjącego. Obowiązkiem lekarza jest niesienie pomocy człowiekowi choremu, zakładając, że zdrowie dawcy nie jest w żaden sposób zagrożone. Tymczasem zabieg pobrania organu wiąże się zawsze z pewnym ryzykiem dla zdrowia¹⁰ czy nawet życia dawcy. Powstaje zatem pytanie, czy lekarz ma moralne prawo zaszkodzić jednemu człowiekowi po to, aby uratować życie drugiego. Sprawa nie jest bynajmniej tak prosta, jak podają niektóre podręczniki bioetyki¹¹. W przypadku przeszczepu nerki druga nerka może z czasem przestać funkcjonować, przy czym prawdopodobieństwo choroby wzrasta z wiekiem.

Z powodu tego rodzaju obiekcji lekarze często odmawiają przyjęcia narządu od osoby nie spokrewnionej z biorcą. Przekazanie organu potrzebującej osobie jest bez wątpienia czynem zasługującym na najwyższe uznanie, wręcz heroicznym, jednakże wytyczenie pewnej granicy owemu heroizmowi wydaje się rzeczą słuszną. Można mieć po pierwsze wątpliwości, czy zgłaszający się do lekarza potencjalny dawca jest osobą zdrową psychicznie i w pełni niezależną w swym działaniu. Jednakże nawet w sytuacji, kiedy nie istnieją żadne powody, dla których należałoby poddać w wątpliwość poczytalność dawcy, a więc gdy deklaracja chęci oddania ważnego dla życia organu (np. nerki) wydaje się być w pełni świadoma, biorca zaś nie jest w żaden sposób spokrewniony i związany z dawcą, lekarz jest zobowiązany do odmowy dokonania przeszczepu.

⁹ M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u kresu życia*, Olsztyn 2001, s. 27.

¹⁰ Żaden zabieg chirurgiczny nie jest obojętny dla zdrowia, toteż można przyjąć, że pobranie organu niemal zawsze prowadzi do pogorszenia stanu zdrowia. Por. J. Bogusz, *Chirurgia a etyka*, Kraków 1972, s. 18.

¹¹ Według ks. A. J. Katalo, „czynem moralnie poprawnym jest oddanie jednego z narządów parzystych (np. nerka) lub kawałka skóry drugiej osobie; poprawność moralna tego rodzaju czynu opiera się na zasadzie altruizmu i pryncypium solidarności”. A. J. Katalo, *ABC bioetyki*, Lublin 1997, s. 55.

Obawa przed skrzywdzeniem człowieka, który może być nie w pełni świadomy konsekwencji własnej decyzji, nie jest jednak jedyną przyczyną odmowy pobrania narządu (a więc negatywnej oceny moralnej samego „daru”). Niektórzy etycy chrześcijańscy reprezentują pogląd (który jednak obecnie stracił na znaczeniu), zgodnie z którym człowiek nie ma prawa dowolnie dysponować własnym ciałem, ponieważ nie jest ono jego własnością. Ciało zostało człowiekowi dane przez Boga nie na własność, lecz do użytkowania. Autorzy reprezentujący ten pogląd całkowicie odrzucają zatem dawstwo organów – tak przez osoby spokrewnione, jak i nie spokrewnione z biorcą¹².

Dla niektórych etyków pewien stopień osłabienia zdrowia dawcy nie ma jednak większego znaczenia. T. Ślipko wskazuje na przykład, że człowiek nie jest jedynie sumą organów, lecz osobą, a więc „całością wyższego rzędu” niż poszczególne organy. Życie ludzkie – argumentuje T. Ślipko – posiada odmienny status moralny niż poszczególne organy, dlatego oddanie parzystego organu (nerki, płuca) zasługuje na moralną aprobatę, o ile służy dobru osoby¹³. Z tego punktu widzenia moralnie uzasadnione jest także oddanie organu całkowicie obcej osobie.

Spotkać się wreszcie można z poglądem, wedle którego także ofiara z własnego życia, złożona w celu ratowania innej osoby, nie powinna być odrzucona. Bezwzględna akceptacja dla życia jako najwyższej wartości jest zatem przyczyną, dla której nawet osoba blisko spokrewniona z biorcą nie ma obecnie możliwości, także prawnej, podarowania organu niezbędnego do życia¹⁴. Warto jednak zauważyć, że w kulturze współczesnej można zaobserwować zjawisko stopniowego zastępowania tradycyjnej etyki, wraz z wynikającymi z niej ograniczeniami dotyczącymi swobodnego dysponowania własnym ciałem, etyką „liberalną”, która znosi ograniczenia w tym zakresie. Wzrastający poziom akceptacji dla eutanazji czy aborcji pozwala spodziewać się, że w niedalekiej przyszłości także osoby pragnące złożyć innej osobie „dar życia” uzyskają ku temu stosowne prawne możliwości.

Z pełną swobodą dysponowania własnym ciałem wiąże się jednak nie tylko możliwość dobrowolnego podarowania niezbędnego do życia organu, lecz także możliwość sprzedaży własnych narządów. Zwolennicy legalizacji handlu organami powołują się właśnie na prawo jednostki do nieograniczonego dysponowania swoim ciałem. Przeciwnicy z kolei odwołują się do filozoficznych koncepcji człowieka, głoszących, że nikt nie ma prawa traktować siebie samego jako przedmiotu¹⁵.

¹² Por. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 282.

¹³ Por. T. Ślipko, op. cit., s. 244.

¹⁴ Por. E. Klimowicz, *Dawstwo organów w świetle etyki lekarskiej*, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 18, s. 72.

¹⁵ A. Dylus, *Problem komercjalizacji organów ludzkich*, (w:) *Etyczne aspekty transplantacji narządów. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim*, pod red. A. Marcola, Opole 1996, s. 202.

Zważywszy, że sprzedaż organu angażuje dwie strony, sprzedającego i kupującego, można także powołać się na kantowski imperatyw nakazujący traktowanie drugiego człowieka zawsze jako celu działania, nigdy zaś jako środka. Z tego punktu widzenia sprzedający miałyby wprowadzić prawo potraktować własny organ jako przedmiot i zwykły towar, nikt jednak nie miałby moralnego prawa kupić owego „przedmiotu”.

Odmianą kategorię potencjalnych dawców stanowią osoby pozbawione wyrokiem sądu prawa do wolności lub prawa do życia. Pojawia się mianowicie problem, czy od przestępców skazanych na karę śmierci wolno pobrać narządy do przeszczepu. Lekarz nie ma wprowadzić prawa samodzielnie podejmować decyzji o zabiciu lub skrzywdzeniu jednego człowieka w celu ratowania życia innego, żyjemy jednak w społeczeństwie, które w prawo do podejmowania takich decyzji wyposażyło władzę państwową. Sądy skazują przecież przestępców na kary długoletniego więzienia, a w niektórych krajach na karę śmierci. Jeżeli zatem zgadzamy się na surowe karanie osób winnych szczególnie ciężkich przestępstw, to czy moglibyśmy także zgodzić się na pobieranie organów od skazanych bądź za ich życia, bądź po śmierci? Skoro społeczeństwo ponosi koszty utrzymania przestępcy w więzieniu przez wiele lat, nie otrzymując niczego w zamian, to teoretycznie nic nie powinno stać na przeszkodzie, aby od tego przestępcy pobrać np. nerkę. W ten sposób przestępca z jednej strony odwdzięczyłby się społeczeństwu za utrzymanie, a jednocześnie w pewnym stopniu naprawiłby szkody wyrządzone swym wcześniejszym postępowaniem¹⁶.

Rozwiązania dostarcza tu nie tyle etyka medycyny, co etyka prawa karnego, która nie traktuje kary jako odpłaty za popełniony czyn, lecz jako działanie wychowawcze, zmierzające do „poprawienia” zdeprawowanej jednostki. Wszelkie pozostałe funkcje kary (oczywiście w przypadku przestępców skazanych na karę więzienia, a nie karę śmierci) mają znaczenie drugorzędne.

I wreszcie w sytuacji niedoboru organów do przeszczepu lekarz musi często decydować, któremu z kilku oczekujących na zabieg pacjentów wszczepić narząd, skazując pozostałych na ryzyko śmierci¹⁷. Sprawą kluczową jest zatem określenie kryteriów sprawiedliwego wyboru biorcy. Wydaje się, że kryterium takim nie powinny być jego możliwości finansowe, oznaczałoby to bowiem ograniczenie przeszczepów wyłącznie do najbogatszych pacjentów. Jeżeli za obowiązującą uznamy zasadę równości wszystkich chorych w dostępie do leczenia, wówczas ograniczenie transplantacji wyłącznie do chorych, którzy mogą ponieść koszty zabiegu, wydaje się być rodzajem dyskryminacji. Z podobną dyskryminacją

¹⁶ Ograniczenia zasady nieszkodzenia w medycynie omawiają T. L. Beauchamp, J. F. Childress w podręczniku *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996, s. 201 i n.

¹⁷ A. Raniszewska, *Etyczne aspekty transplantacji*, (w:) *Ekofilozofia, bioetyka, etyka biznesu. Aktualne problemy współczesności*, pod red. J. Jaronia, Siedlce 2004, s. 93.

mielibyśmy do czynienia, gdybyśmy zaczęli uwzględniać np. rasę pacjentów, płeć, religię, język itd.¹⁸

Z drugiej jednak strony nie sposób zaprzeczyć, iż pacjenci różnią się od siebie m.in. wiekiem, ogólnym stanem zdrowia, osobowością i ogólnym podejściem do życia, który nie pozostaje bez wpływu na szansę przeżycia po zabiegu itd. Czynniki te wydają się być równie obiektywne, jak rasa czy poziom zamożności, jednak to właśnie one pełnią rolę kryterium wyboru. Niemniej jednak nie bez znaczenia są kryteria biologiczne, takie jak biologiczna zgodność dawcy i biorcy, określenie górnej granicy wieku innej dla każdego przeszczepionego organu, brak schorzeń innych niż choroba przeszczepianego narządu, wreszcie badania psychologiczne mające określić zdolność pacjenta do poddania się uciążliwemu leczeniu lekami immunosupresyjnymi¹⁹.

Kryterium biologiczne wygląda z pozoru na całkowicie obiektywne, jednak i ono wywołuje głosy krytyki. Jak zauważa M. Tarnawski, element wartościujący zawiera pojęcie powodzenia przeszczepu: zabieg uważa się za tym bardziej udany, im dłuższy jest okres życia pacjenta po zabiegu. Oznacza to także, że im dłuższy jest ów okres życia, tym niższy koszt przeszczepu w przeliczeniu np. na liczbę przepracowanych przez pacjent dni. Z tego powodu największe szanse na zabieg mają pacjenci najmłodsi. Ponadto czas przechowywania pobranych narządów nie może być długi, dlatego częściej odrzucani są pacjenci mieszkający daleko od ośrodków wykonujących transplantacje. Z krytyką spotykają się także badania psychologiczne²⁰. Znalezienie w pełni obiektywnych kryteriów selekcji pacjentów do transplantacji nie jest więc możliwe, co z jednej strony nakłada na lekarza szczególną odpowiedzialność, a z drugiej stwarza pole do wielu nadużyć.

Oryginalny zarzut pod adresem powszechnej akceptacji transplantacji wysunął Bogusław Wolniewicz. Autor ten porównał transplantacje do aktów kanibalizmu, a mentalność współczesnych społeczeństw do mentalności kanibali. Zdaniem Wolniewicza, „transplantacja to jest żerowanie na trupach, nowoczesne ludożerstwo, neokanibalizm”²¹. Tożsamy jest cel transplantacji i ludożerstwa. Zjadanie zwłok – argumentuje Wolniewicz – we wszystkich kulturach spełniało cele magiczne lub rytualne (z czym trudno się zgodzić, bowiem np. u niektórych plemion Nowej Gwinei zjedzenie zwłok zabitego wroga miało na celu dodatkowe poníženie go), pomimo różnej formy istota kanibalizmu i transplantologii jest zatem tożsama.

¹⁸ H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996, s. 75.

¹⁹ Por. P. Wolf, K. Boudjema, B. Ellero, J. Cinqualbre, *Transplantacja narządów. Kompendium*, Wrocław 1993, s. 75 i n.

²⁰ M. Tarnawski, *Problematyka prawna aparatury podtrzymującej życie*, (w:) *Prawo i medycyna u progu XXI wieku*, pod red. M. Filara, Toruń 1987, s. 36.

²¹ B. Wolniewicz, *Neokanibalizm*, (w:) idem, *Filozofia a wartości*, Warszawa 1998, s. 105.

Ze stanowiskiem B. Wolniewicza można polemizować w dwojaki sposób. Można po pierwsze wskazać, iż analogia pomiędzy kanibalizmem a transplantologią jest oparta na pomieszaniu etyki z estetyką, bowiem autor nie uzasadnia, dlaczego kanibalizm miałby być moralnie zły. W żadnym powszechnie znanym kodeksie etycznym nie istnieje zasada „nie zjadaj zwłok”. Sama myśl o zjedzeniu ludzkiego ciała wywołuje wprawdzie odrazę, należy się jednak obawiać, że odraza ta wynika z norm obyczajowych, nie zaś moralnych.

Po drugie, B. Wolniewicz nie usiłuje zakwestionować moralnej dopuszczalności przeszczepów, a jedynie zwrócić uwagę na zasadnicze przewartościowanie naszego stosunku do życia i śmierci. Jego zdaniem przyczyną powszechnej akceptacji transplantacji w ustawodawstwie jest „duchowy rozpad społeczeństwa”. Ów duchowy rozpad autor opisuje w sposób następujący: „Ludzie utracili poczucie, że jest coś ważniejszego niż życie. Przedłużanie życia stało się największą świętością, której trzeba wszystko podporządkować. Nie ma łajdactwa ani okropieństwa, którego nie można by się dopuścić, by jeszcze trochę żyć”²². Traktowanie zwłok ludzkich jako rezerwuaru części zamiennych jest więc jednym z symptomów rozkładu dotychczasowej „duchowości” cywilizacji europejskiej. Innymi słowy, z rozważań Wolniewicza wynika, iż rozkład ten objawia się w kilku punktach węzłowych, zaś transplantacje są jednym z owych punktów. Autor nie postuluje jednak wprowadzenia zakazu transplantacji, lecz domaga się podjęcia poważnej dyskusji zarówno nad moralną dopuszczalnością przeszczepów, jak i nad stanem współczesnej duchowości.

Stanowisko Wolniewicza nie jest bynajmniej odosobnione. Wielu filozofów zwraca uwagę, że człowiek jest jednością psychofizyczną. Traktowanie ludzkiego ciała jako skomplikowanej maszynierii, w której uszkodzone części można wymieniać na nowe, oznacza w gruncie rzeczy akceptację kartezjańskiego modelu człowieka i całkowitej rozdzielności „duszy” od ciała. Takiego zdania jest np. P. Ramsey. Autor ten uważa, że w związku z rozwojem nauk medycznych należy „zapytać, czy chrześcijanin, który dzisiaj bez żadnego wahania ucieka w świat transcendentnych ludzkich osiągnięć duchowych, a ciało całkowicie oddaje na łup techniki lekarskiej lub innej, czy taki chrześcijanin nie wyznaje poglądu, który jest raczej wytworem kartezjańskiej umysłowości dualizmu i który pomimo swej religijnej i personalistycznej terminologii, nie ma już żadnego biblijnego zrozumienia dla radości będącej wynikiem stworzonego życia i zaakceptowania śmierci wszelkiego ciała”²³.

Odmiennych problemów etycznych nastroczają przeszczepy organów pobieranych od zwierząt. W sytuacji niedoboru narządów do przeszczepu poszukuje się alternatywnych terapii, m.in. wszczepia ludziom narządy pobrane od zwie-

²² B. Wolniewicz, *Prawo do zmarłych*, (w:) ibidem, t. II, s. 313 i n.

²³ P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, Warszawa 1977, s. 221.

rząt. Pamiętać jednak należy, że przeszczepy odzwierzęce (ksenogeniczne), pomimo wieloletnich badań, są rodzajem eksperymentu medycznego stosowanego tylko w przypadku pacjentów, których przewidywany czas życia liczy się w dniach²⁴. Problemy z tym związane należą jednak raczej do etyki eksperymentów medycznych, dlatego nie zostaną tu omówione.

Warto natomiast zastanowić się nad problemami, które powstałyby, gdyby możliwe było trwałe utrzymywanie przy życiu pacjentów z wszczepionymi organami zwierzęcymi. Rozwój genetyki i medycyny jest obecnie tak szybki, że nie można wykluczyć powstania w bliższej lub dalszej przyszłości technicznych możliwości przeszczepiania człowiekowi organów zwierzęcych i stopniowego zastępowania zużytych ludzkich narządów częściami ciała zwierzęcia. Rozwój transplantologii ksenogenicznej pozwoliłby z jednej strony na rozwiązanie większości problemów etycznych omówionych powyżej, jednocześnie jednak nastęczyłby nowych problemów, z których najważniejszym wydaje się być kwestia tożsamości człowieka. Z punktu widzenia wielu nurtów filozoficznych, z filozofią chrześcijańską na czele, człowiek jest przecież jednością cielesno-duchową. Czy zatem człowiek z przeszczepionym sercem np. świni pozostaje nadal tym samym człowiekiem? Na pytanie to większość etyków odpowiada twierdząco. „W opinii transplantologów, a także moralistów – pisze M. Nowacka – człowiek z wbudowanymi fragmentami ciała zwierzęcego, z organami zwierzęcymi powiązany funkcjonalnie z jego własnymi organami, jest tym samym człowiekiem, którym był przed operacją”²⁵. Warto jednakże zauważyć, że problem tożsamości nie dotyczy wyłącznie przeszczepów odzwierzęcych, choć w tym przypadku pojawia się on niewątpliwie szczególnie wyraźnie. Dane empiryczne wskazują, że pacjenci z przeszczepionym sercem odczuwają pewien rodzaj zaburzenia w poczuciu własnej tożsamości, odnoszą wrażenie, że część osobowości dawcy została przeszczepiona razem z organem. Nie sposób na razie odpowiedzieć, czy podobnych doznań doświadczaliby także chorzy z narządem przeszczepionym od zwierzęcia²⁶, gdyż transplantacje ksenogeniczne pozostają na razie w fazie eksperymentów, a chorzy żyją z nimi jedynie przez krótki okres w stanie krytycznym.

Innym poważnym wyzwaniem etycznym jest ryzyko przeniesienia na człowieka chorób występujących dotychczas wyłącznie u zwierząt. W związku z tym ryzykiem w wielu krajach toczyła się dyskusja nad prawnym zakazem badań nad tego rodzaju transplantacjami, przy czym w większości krajów, w tym

²⁴ A. Raniszewska, op. cit., s. 94.

²⁵ M. Nowacka, op. cit., s. 221.

²⁶ Transplantacje ksenogeniczne nastęczą też szereg problemów związanych z prawami zwierząt. Por. A. S. Daar, *Ethics of Xenotransplantation: Animal Issues, Consent, and Likely Transformation of Transplantation Ethics*, “World Journal of Surgery” 1997, nr 21 (9).

w Polsce²⁷, górę wzięły argumenty naukowców. Jak zauważa M. Nowacka, obawa, że ośrodki badawcze w innych krajach mogą odnieść korzyści z ewentualnych zakazów prawnych, okazała się silniejsza niż lęk przed ryzykiem²⁸. Fakt, iż mimo wieloletnich badań brak jest udanych transplantacji organów pobranych od zwierząt, wydaje się wskazywać, iż mamy tu do czynienia z uznaniem prymatu dobra lekarzy (naukowców) nad dobrem pacjentów (czy też ludzkości jako takiej).

Powyżej zarysowane problemy nie wyczerpują rzecz jasna kwestii etycznych aspektów transplantologii. Istnieje szereg zagadnień szczegółowych, które w powyższym opracowaniu zostały pominięte. Wymienić tu należy m.in. kwestię transplantacji wewnętrznych i zewnętrznych organów płciowych, kwestię zabiegów zmiany płci u osób transseksualnych, kwestię transplantacji organów u zwierząt (w celach eksperymentalnych lub terapeutycznych), finansowe koszty transplantacji czy wreszcie kwestie obyczajowe.

²⁷ Polska ustawa transplantacyjna orzeka (art. 15 p. 1): „Dopuszcza się, w celach leczniczych, przeszczepianie ludziom komórek, tkanek i narządów pochodzących od zwierząt”.

²⁸ Por. M. Nowacka, op. cit., s. 213.

Judyta Juranek, Jarosław Całka, Mirosław Łakomy

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

BIĄŁKA SYNAPTYCZNEJ STREFY AKTYWNEJ – KOORDYNATORZY PROCESU NEUROTRANSMISJI W UKŁADZIE NERWOWYM

Synaptic active zone proteins – coordinators of nervous system neurotransmission

Słowa kluczowe: układ nerwowy, neurotransmisja, synapsa, synaptyczna strefa aktywna, białka strefy aktywnej.

Key words: nervous system, neurotransmission, synapse, synaptic active zone, active zone proteins.

S t r e s z c z e n i e

Artykuł przybliży budowę synaptycznej strefy aktywnej oraz omawia funkcje zlokalizowanych tam białek, bez których przekazywanie w układzie nerwowym byłoby niemożliwe. Autorzy zwrócili szczególną uwagę na fizjologiczny aspekt działania omawianych substancji, a także neurologiczne oraz behawioralne konsekwencje usunięcia kodujących je genów z puli genowej organizmu. Zamieszczone ryciny schematycznie ukazują obraz synapsy oraz tworzone przez opisane białka wiązania chemiczne w synaptycznej strefie aktywnej.

A b s t r a c t

The article focuses on synaptic active zone morphology and describes roles of crucial for neurotransmission proteins localized within this region. Authors paid special attention to physiological aspect of active zone protein functioning and reveal neurological and behavioral consequences of their gene deletions. The drawings schematically depict synapse structure and chemical interactions between active zone proteins.

Neurotransmisja jest procesem przekazywania informacji nerwowej za pomocą specyficznych substancji zwanych neuroprzekaźnikami, zachodzącym w synapsach chemicznych układu nerwowego. Neuroprzekaźniki, do których zaliczamy m.in. powszechnie znaną adrenalinę czy też dopaminę, serotoninę bądź kwas gamma aminomasłowy, gromadzone są w pęcherzykach synaptycznych, skąd po zetknięciu pęcherzyka z presynaptyczną błoną komórkową wydzielane są do szczeliny synaptycznej.

Impuls nerwowy w postaci fali depolaryzacji dociera do zakończenia włókna nerwowego, stanowiącego część presynaptyczną, powoduje otwarcie znajdujących się w jej błonie napięciowo zależnych kanałów wapniowych i doprowadza do wewnątrzkomórkowego wzrostu poziomu wapnia. Wzrost poziomu wapnia prowadzi do szeregu reakcji biochemicznych, których rezultatem staje się fuzja wypełnionych neuroprzebieżnikami pęcherzyków synaptycznych z błoną presynaptyczną i ich uwolnienie do szczeliny synaptycznej. Potem neuroprzebieżniki przemieszczają się w kierunku części postsynaptycznej, będącej najczęściej dendrytyczną wypustką neuronu, aby połączyć się ze znajdującymi się w jej błonie specyficznymi dla siebie jonotropowymi bądź metabotropowymi receptorami. Połączenie neuroprzebieżnika z receptorem powoduje zmianę stanu polaryzacji postsynaptycznej błony komórkowej, prowadząc do wzrostu lub obniżenia potencjału czynnościowego, czego konsekwencją jest zwiększenie bądź osłabienie (pobudzenie bądź hamowanie synaptyczne) przewodzenia impulsu elektrycznego w synapsie. Proces dojrzewania pęcherzyków synaptycznych i wydzielania neuroprzebieżników jest skomplikowany i wymaga zaangażowania wielu obecnych w części presynaptycznej substancji. Jedynymi z ważniejszych związków zaangażowanych w ten proces są odkryte stosunkowo niedawno specyficzne białka zlokalizowane w strefie aktywnej synapsy chemicznej.

Synaptyczna strefa aktywna, określona tak po raz pierwszy w 1970 roku przez Couteaux i Pecot-Dechavassine'a, zbudowana jest z układającego się w stożkowate skupiska elektronowo gęstego materiału (zagęszczenie presynaptyczne) i tworzy podobną do pajęczyny sieć, między oczkami której znajdują się gotowe do fuzji z błoną presynaptyczną pęcherzyki synaptyczne. Zagęszczenie to, zwane też macierzą cytoplazmatyczną strefy aktywnej, utworzone jest przez szereg wzajemnie powiązanych białek, z których najistotniejszą rolę w procesie koordynacji neurotransmisji wydają się pełnić wspomniane powyżej substancje określane mianem białek strefy aktywnej. Białka te należą do pięciu różnych rodzin i są to, według kolejności odkrywania: Munc13-1/Unc13 (Brose i in. 1995, Betz i in. 1998, Augustin i in. 1999), RIM1 α /UNC10 (Wang i in. 1997, 2000, Wang i Sudhof 2003), Piccolo/Aczonin (Cases-Langhoff i in. 1996, Wang i in. 1999, Fenster i in. 2000) i Bassoon (Tom Dieck i in. 1998, Fenster i in. 2000), Lipryna $\alpha 3$ – Liprin α / SYD-2 (Serra-Pages i in. 1998) oraz ELKS2/ERC2/CAST1 (Ohtsuka i in. 2002, Monier i in. 2002, Ko i in. 2003b).

Munc13-1/Unc13 jest kluczowym białkiem w procesie aktywacji pęcherzyków synaptycznych do fuzji z błoną presynaptyczną i egzocytozy neuroprzebieżników (Aravamudan i in. 1999, Augustin i in. 1999, Richmond i in. 1999, Varoqueaux i in. 2002). Noworodki myszy pozbawione genu kodującego izomer Munc13-1 cechują się słabą kondycją fizyczną i umierają w kilka godzin po urodzeniu, natomiast po wyhodowaniu *in vitro* neurony pochodzące od tych zwierząt, mimo iż mają prawidłowo morfologicznie wykształcone synapsy, pozbawio-

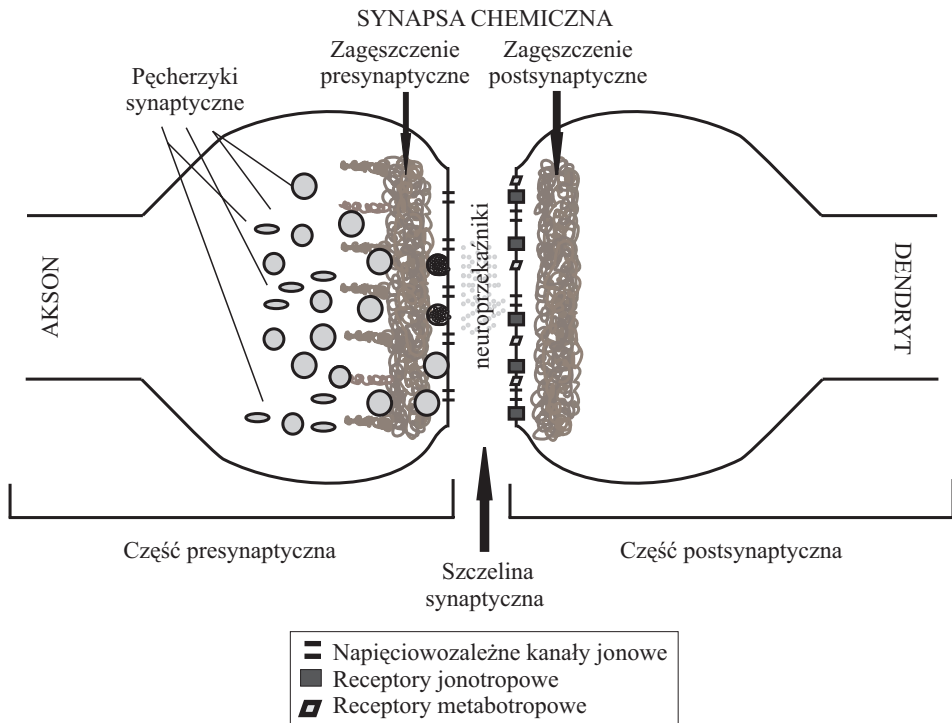
ne są zdolności do wydzielania neuroprzekaźników (Augustin i in. 1999). RIM1 α pełni rolę regulatora w procesie wydzielania neurotransmiterów oraz moduluje synaptyczną reaktywność na pobudzenia (*synaptic plasticity*). Białko to, odkryte jako efektor neuronalnej GTPazy – Rab3 (Wang i in. 1997, Schoch i in. 2002), wchodzi w interakcje aż z czterema białkami strefy aktywnej – Munc13-1 (Betz i in. 2001), Lipryną $\alpha 3$ (Schoch i in. 2002), ELKS (Ohtsuka i in. 2002, Wang i in. 2002), Piccolo (Shibasaki i in. 2004), wzmacniając utworzoną przez nie cytoplazmatyczną macierz. Stwierdzono, iż usunięcie homologu genu kodującego RIM (UNC10) u nicienia *Caenorhabditis elegans* powoduje zaburzenie koordynacji ruchów oraz wywołuje szereg zmian fizjologicznych tego zwierzęcia, natomiast w hodowlach neuronalnych obserwuje się zmniejszenie całkowitej ilości pęcherzyków synaptycznych, kilkakrotne osłabienie amplitudy wzbudzonego potencjału czynnościowego oraz zmniejszenie częstotliwości spontanicznego uwalniania neuroprzekaźników przy braku stymulacji elektrycznej (Koushika i in. 2001). Podobne badania przeprowadzone u myszy wykazały, iż usunięcie genu kodującego białko Rim1 α powoduje, iż zwierzęta te mają osłabioną pamięć, obniżoną zdolność uczenia się, a ich neurony, mimo prawidłowej budowy morfologicznej, wykazują zaburzenia potencjału czynnościowego (Powell i in. 2004). Kolejne białka, Bassoon i Piccolo, uznawane za organizatorów cyklu pęcherzyków synaptycznych, sterują procesem wydzielania neuroprzekaźników do szczeliny synaptycznej (Tom Dieck i in. 1998, Schoch i Gundelfinger 2006). Wykazano ponadto, iż myszy, którym usunięto fragment genu kodującego centralną część białka Bassoon, odpowiedzialnego za tworzenie wiązań z pozostałymi molekularnymi składnikami strefy aktywnej, wykazują dużą skłonność do napadów padaczkowych i giną w młodym wieku, a w ich siatkówce obserwuje się zmiany struktury zakończeń nerwowych fotoreceptorów.

Neurony pochodzące od zmutowanych zwierząt charakteryzują się w hodowlach zmniejszeniem liczby aktywnych synaps oraz obniżeniem ilości pęcherzyków synaptycznych gotowych do uwalniania neuroprzekaźników (Altrock i in. 2003, Dick i in. 2003, Angenstein i in. 2007). Lipryna $\alpha 3$, należąca do rodziny protein wiążących się z transbłonowymi fosfatazami tyrozyny (Serra-Pages i in. 1995), uznawana jest za białko regulujące różnicowanie morfologiczne części presynaptycznej synapsy oraz rekrutujące inne białka budujące strefę aktywną (Wyszyński i in. 2002, Ko i in. 2003a, Olsen i in. 2005). Stwierdzono również, iż delecja genu kodującego homolog Lipryny (Syd-2) u nicienia *Caenorhabditis elegans* powoduje nietypowe rozmieszczenie znacznikowych białek części presynaptycznej, wydłużenie obszaru strefy aktywnej oraz upośledzenie procesu neuroprzekaźnictwa w synapsach (Zhen i in. 1999). Podobna mutacja dotycząca homologu Lipryny (Dlipirin) muszki owocowej wywołuje u tego gatunku zmianę wielkości oraz kształtu strefy aktywnej (Kaufmann i in. 2002). ELKS2/CAST1, należący do grupy białek reagujących z Rab6 i wiążącym się z czterema biał-

kami strefy aktywnej RIM1 α (Ohtsuka i in. 2002, Wang i in. 2002), Lipryną (Ko i in. 2003b), Bassoon i Piccolo (Takao-Rikitsu i in. 2004), jest uważane za główny czynnik decydujący o rozmieszczeniu Lipryny (Ko i in. 2003b) w części presynaptycznej synapsy oraz za substancję niezbędną w procesie tworzenia kompleksu białkowego RIM-ELKS-Bassoon koniecznego do prawidłowego przebiegu procesu neurotransmisji w komórkach nerwowych ssaków (Takao-Rikitsu i in. 2004).

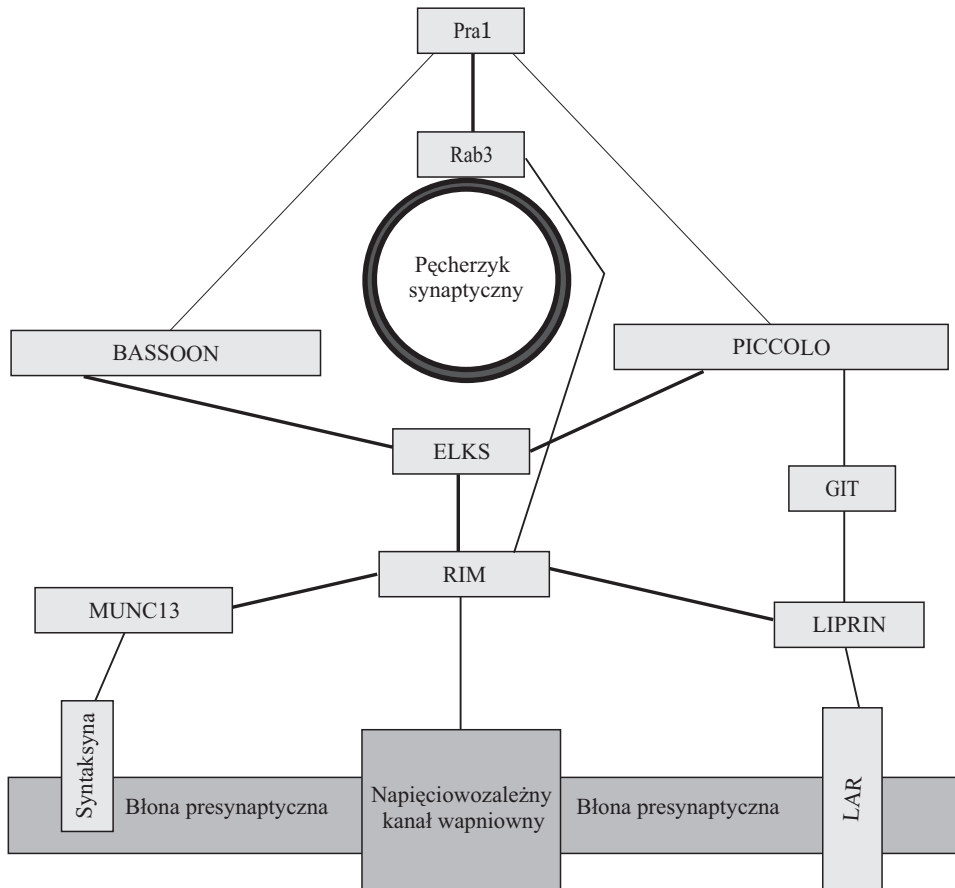
Przedstawiona w zarysie i ze względu na wymogi redakcyjne krótka charakterystyka białek związanych z synaptyczną strefą aktywną siłą rzeczy nie wyczerpuje do końca zagadnienia udziału tych białek w neurotransmisji, wskazuje jednak jasno jak istotną rolę pełnią one w przekaźnictwie nerwowym zachodzącym w synapsach chemicznych zarówno na terenie ośrodkowego, jak i obwodowego układu nerwowego. Przeprowadzane obecnie w prestiżowych ośrodkach naukowych i zakrojone na szeroką skalę szczegółowe badania budowy, rozmieszczenia oraz interakcji chemicznych przyczyniają się w coraz większym stopniu do pogłębienia wiedzy na temat roli i funkcjonowania białek strefy aktywnej zarówno w układzie nerwowym, jak i poza jego granicami. Dokładne poznanie mechanizmów działania wymienionych substancji toruje bowiem drogę do lepszego zrozumienia funkcjonowania układu nerwowego, rozszerzając nasze poznawcze horyzonty i jednocześnie ukazując nowe perspektywy w diagnozowaniu oraz leczeniu schorzeń układu nerwowego powstałych na skutek zaburzeń neurotransmisji, takich jak choroba Alzheimera, choroba Parkinsona, epilepsja, depresja czy schizofrenia. Ponadto, jak wynika z najnowszych doniesień naukowych, białka te, oprócz pełnienia funkcji regulacyjnych i koordynujących podczas procesu wydzielania neuroprzekaźników przez komórki nerwowe, mają również duże znaczenie w wydzielaniu niektórych hormonów przez komórki endokrynne. Badania ekspresji białka Munc13-1 przeprowadzone na koloniach komórek otrzymanych z wyizolowanych wysepek ludzkiej, szczurzej i mysiej trzustki wykazały, iż białko to jest niezbędne w procesie aktywacji bogatych w insulinę ziarnistych pęcherzyków do fuzji z błoną komórkową i egzocytozy tego hormonu (Scheu i in. 2003). Podobne badania dotyczące białka ELKS sugerują, iż substancja ta reguluje proces przymocowywania ziarnistych pęcherzyków do błony komórkowej oraz określa miejsce wydzielania przez nie insuliny (Ohara-Imaizumi i in. 2005). Nieprawidłowości w wydzielaniu tego hormonu uznaje się za jedną z najważniejszych przyczyn cukrzycy, stąd też istotne jest poznanie molekularnych mechanizmów regulujących ten proces na poziomie pojedynczej komórki. Świadomość, iż białka zaangażowane w proces neurotransmisji pośredniczą również w wydzielaniu substancji chemicznych wydzielanych przez inne typy komórek, znacznie rozszerza wiedzę na temat tego schorzenia i może przyczynić się do opracowania bardziej skutecznych niż obecnie terapii lekowych z udziałem egzogennych homologów wspomnianych białek.

Podsumowując, jak wynika z przytoczonych informacji, opisane w niniejszej pracy substancje stanowią istotny element molekularnej maszyny zaangażowanej w prawidłowy przebieg dojrzewania pęcherzyków synaptycznych oraz kontrolującej proces wydzielania substancji neuroprzebieżnikowych w układzie nerwowym u wszystkich¹ wielokomórkowych organizmów zwierzęcych, stając się dzięki swoim licznym funkcjom coraz bardziej atrakcyjnym przedmiotem badań dla neurobiologów, neurologów oraz psychiatrów i neuropsychologów.



Rys. 1. Schemat budowy chemicznej synapsy aksono-dendrytycznej. Na rysunku widoczne elementy części presynaptycznej (zakończenie aksonu) i postsynaptycznej (wypustka dendrytyczna) oraz szczelina synaptyczna wypełniona uwolnionymi z pęcherzyków synaptycznych neuroprzebieżnikami.

¹ Wyjątkiem mogą być gąbki, u których układ nerwowy nie jest jeszcze dostatecznie zróżnicowany. Wykazano jednakże niedawno, iż nawet te proste organizmy zawierają elementy przypominające strukturę obserwowanych u innych gatunków klasycznych synaps chemicznych.



Rys. 2. Schemat interakcji chemicznych pomiędzy białkami AZ; wymiary figur odzwierciedlają różnice wielkości występujące między poszczególnymi białkami AZ oraz ich białkowymi partnerami. Jak widać na przedstawionym rysunku, białka te poprzez liczne wiązania chemiczne utrzymują łączność zarówno z błoną presynaptyczną (poprzez wiązanie z syntaksyną, napięciowozależnym kanałem wapniowym i białkiem LAR), jak i z wypełnionym neuroprzeźniakiem pęchrzykiem synaptycznym (poprzez wiązanie z białkiem Pra1 oraz Rab3), pełniąc funkcje koordynatorów procesów zachodzących na terenie strefy aktywnej w synapsie chemicznej. Białko GIT stanowi łącznik między Lipryną a Piccolo, wzmacniając istniejącą sieć wzajemnych połączeń omawianych białek.

Bibliografia

- Altrock W.D., Tom Dieck S., Sokolov M., Meyer A.C., Sigler A., Brakebusch C., Fassler R., Richter K., Boeckers T.M., Potschka H., Brandt C., Loscher W., Grimberg D., Dresbach T., Hempelmann A., Hassan H., Balschun D., Frey J.U., Brandstatter J.H., Garner C.C., Rosenmund C., Gundelfinger E.D. (2003) *Functional inactivation of a fraction of excitatory synapses in mice deficient for the active zone protein bassoon*. „Neuron” 37:787-800.

- Angenstein F., Niessen H.G., Goldschmidt J., Lison H., Altmann W.D., Gundelfinger E.D., Scheich H. (2007) *Manganese-enhanced MRI reveals structural and functional changes in the cortex of Bassoon mutant mice.* „Cereb. Cortex” 17:28-36.
- Augustin I., Rosenmund C., Sudhof T.C., Brose N. (1999) *Munc13-1 is essential for fusion competence of glutamatergic synaptic vesicles.* „Nature” 400:457-461.
- Aravamudan B., Fergestad T., Davis W.S., Rodesch C.K., Broadie K. (1999) *Drosophila UNC-13 is essential for synaptic transmission.* „Nat. Neurosci.” 2:965-971.
- Betz A., Ashery U., Rickmann M., Augustin I., Neher E., Sudhof T.C., Rettig J., Brose N. (1998) *Munc13-1 is a presynaptic phorbol ester receptor that enhances neurotransmitter release.* „Neuron” 21:123-136.
- Betz A., Thakur P., Junge H.J., Ashery U., Rhee J.S., Scheuss V., Rosenmund C., Rettig J., Brose N. (2001) *Functional interaction of the active zone proteins Munc13-1 and RIM1 in synaptic vesicle priming.* „Neuron” 30:183-196.
- Brose N., Hofmann K., Hata Y., Sudhof T.C. (1995) *Mammalian homologues of Caenorhabditis elegans unc-13 gene define novel family of C2-domain proteins.* „J. Biol. Chem.” 270:25273-25280.
- Cases-Langhoff C., Voss B., Garner A.M., Appeltauer U., Takei K., Kindler S., Veh R.W., De Camilli P., Gundelfinger E.D., Garner C.C. (1996) *Piccolo, a novel 420 kDa protein associated with the presynaptic cytomatrix.* „Eur. J. Cell. Biol.” 69:214-223.
- Couteaux R., Pécot-Dechavassine M. (1970) *Vésicules synaptiques et poches au niveau des „zones actives” de la jonction neuromusculaire.* „CR Seances Acad. Sci.” Ser. D 271:2346-2349.
- Dick O., Tom Dieck S., Altmann W.D., Ammermüller J., Weiler R., Garner C.C., Gundelfinger E.D., Brandstätter J.H. (2003) *The presynaptic active zone protein bassoon is essential for photoreceptor ribbon synapse formation in the retina.* „Neuron” 37:775-786.
- Fenster S.D., Chung W.J., Zhai R., Cases-Langhoff C., Voss B., Garner A.M., Kaempf U., Kindler S., Gundelfinger E.D., Garner C.C. (2000) *Piccolo, a presynaptic zinc finger protein structurally related to Bassoon.* „Neuron” 25:203-214.
- Kaufmann N., De Proto J., Ranjan R., Wan H., van Vactor D. (2002) *Drosophila liprin alpha and the receptor phosphatase Dlar control synapse morphogenesis.* „Neuron” 34:27-38.
- Ko J., Kim S., Valtschanoff J.G., Shin H., Lee J.R., Sheng M., Premont R.T., Weinberg R.J., Kim E. (2003a) *Interaction between liprin-alpha and GIT1 is required for AMPA receptor targeting.* „J. Neurosci.” 23:1667-1677.
- Ko J., Na M., Kim S., Lee J.R., Kim E. (2003b) *Interaction of the ERC family of RIM binding proteins with the liprin-alpha family of multidomain proteins.* „J. Biol. Chem.” 278:42377-42385.
- Koushika S.P., Richmond J.E., Hadwiger G., Weimer R.M., Jorgensen E.M., Nonet M.L. (2001) *A post-docking role for active zone protein RIM.* „Nat. Neurosci.” 4:997-1005.
- Monier S., Jollivet F., Janoueix-Lerosey I., Johannes L., Goud B. (2002) *Characterization of novel Rab6-interacting proteins involved in endosome-to-TGN transport.* „Traffic” 3:289-297.
- Ohara-Imaizumi M., Ohtsuka T., Matsushima S., Akimoto Y., Nishiwaki C., Nakamichi Y., Kikuta T., Nagai S., Kawakami H., Watanabe T., Nagamatsu S. (2005) *ELKS, a protein structurally related to the active zone-associated protein CAST, is expressed in pancreatic beta cells and functions in insulin exocytosis: interaction of ELKS with exocytotic machinery analyzed by total internal reflection fluorescence microscopy.* „Mol. Biol. Cell.” 16: 3289–3300.
- Ohtsuka T., Takao-Rikitsu E., Inoue E., Inoue M., Takeuchi M., Matsubara K., Deguchi-Tawarada M., Satoh K., Morimoto K., Nakanishi H., Takai Y. (2002) *Cast: a novel protein of the cytomatrix at the active zone of synapses that forms a ternary complex with RIM1 and Munc13-1.* „J. Cell. Biol.” 158:577-590.
- Olsen O., Moore K.A., Fukata M., Kazuta T., Trinidad J.C., Kauer F.W., Streuli M., Misawa H., Burlingame A.L., Nicoll R.A., Brecht D.S. (2005) *Neurotransmitter release regulated by a MALS-liprin-alpha presynaptic complex.* „J. Cell. Biol.” 170:1127-1134.

- Powell C.M., Schoch S., Monteggia L., Barrot M., Matos M.F., Feldmann N., Sudhof T.C., Nestler E.J. (2004) *The presynaptic active zone protein RIM1alpha is critical for normal learning and memory.* „Neuron” 42:143-153.
- Richmond J.E., Davis W.S., Jorgensen E.M. (1999) *UNC-13 is required for synaptic vesicle fusion in C. elegans.* „Nat. Neurosci.” 2:959-964.
- Schoch S., Castillo P.E., Jo T., Mukherjee K., Geppert M., Wang Y., Schmitz F., Malenka R.C., Sudhof T.C. (2002) *RIM1alpha forms a protein scaffold for regulating neurotransmitter release at the active zone.* „Nature” 415:321-326.
- Schoch S., Gundelfinger E.D. (2006) *Molecular organization of the presynaptic active zone.* „Cell. Tissue Res.” 326:379-391.
- Serra-Pages C., Medley Q.G., Tang M., Hart A., Streuli M. (1998) *Liprins, a family of LAR transmembrane protein-tyrosine phosphatase-interacting proteins.* „J. Biol. Chem.” 273:15611-15620.
- Sheu L., Pasyk E.A., Ji J., Huang X., Gao X., Varoqueaux F., Brose N., Gaisano H.Y. (2003) *Regulation of Insulin Exocytosis by Munc13-1.* „J. Cell. Biol.” 278:27556-27563.
- Shibasaki T., Sunaga Y., Seino S. (2004) *Integration of ATP, cAMP, and Ca²⁺ signals in insulin granule exocytosis.* „Diabetes” 53 Suppl 3:S59-62.
- Takao-Rikitsu E., Mochida S., Inoue E., Deguchi-Tawarada M., Inoue M., Ohtsuka T., Takai Y. (2004) *Physical and functional interaction of the active zone proteins, CAST, RIM1, and Bassoon, in neurotransmitter release.* „J. Cell. Biol.” 164:301-311.
- Tom Dieck S., Sanmarti-Vila L., Langnaese K., Richter K., Kindler S., Soyke A., Wex H., Smalla K.H., Kampf U., Franzer J.T., Stumm M., Garner C.C., Gundelfinger E.D. (1998) *Bassoon, a novel zinc-finger CAG/glutamine-repeat protein selectively localized at the active zone of presynaptic nerve terminals.* „J. Cell. Biol.” 142:499-509.
- Varoqueaux F., Sigler A., Rhee J.S., Brose N., Enk C., Reim K., Rosenmund C. (2002) *Total arrest of spontaneous and evoked synaptic transmission but normal synaptogenesis in the absence of Munc13-mediated vesicle priming.* „Proc. Natl. Acad. Sci. USA” 99:9037-9042.
- Wang Y., Okamoto M., Schmitz F., Hofmann K., Sudhof T.C. (1997) *RIM is a putative Rab3 effector in regulating synaptic-vesicle fusion.* „Nature” 388:593-598.
- Wang Y., Sugita S., Sudhof T.C. (2000) *The RIM/NIM family of neuronal C2 domain proteins. Interactions with Rab3 and a new class of Src homology 3 domain proteins.* „J. Biol. Chem.” 275:20033-20044.
- Wang Y., Liu X., Biederer T., Sudhof T.C. (2002) *A family of RIM-binding proteins regulated by alternative splicing: Implications for the genesis of synaptic active zones.* „Proc. Natl. Acad. Sci. USA” 99:14464-14469.
- Wang Y., Sudhof T.C. (2003) *Genomic definition of RIM proteins: evolutionary amplification of a family of synaptic regulatory proteins.* „Genomics” 81:126-137.
- Wang X., Kibschull M., Laue M.M., Lichte B., Petrasch-Parwez E., Kilimann M.W. (1999) *Azonin, a 550-kD putative scaffolding protein of presynaptic active zones, shares homology regions with RIM and Bassoon and binds profilin.* „J. Cell. Biol.” 147:151-162.
- Wyszynski M., Kim E., Dunah A.W., Passafaro M., Valtschanoff J.G., Serra-Pages C., Streuli M., Weinberg R.J., Sheng M. (2002) *Interaction between GRIP and liprin alpha/SYD2 is required for AMPA receptor targeting.* „Neuron” 34:39-52.
- Zhen M., Jin Y. (1999) *The liprin protein SYD-2 regulates the differentiation of presynaptic termini in C. elegans.* „Nature” 401:371-375.

OD REDAKCJI :

W wyniku błędu technicznego w 12 numerze „Humanistyki i Przyrodoznawstwa” artykuł Emmanuela Picaveta ukazał się bez przypisów. Tutaj publikujemy go w całości i jednocześnie przepraszamy autora za redakcyjne niedopatrzenie.

Emmanuel Picavet

Uniwersytet w Paryżu

Universite Paris

L'INÉGALITÉ FACE AUX PRINCIPES PUBLICS*

Nierówność w obliczu norm publicznych

Inequality in Face of Public Principles

Słowa kluczowe: nierówność, sprawiedliwość, pluralizm etyczny, interes, uprawnienie systemu prawnego, prawa fundamentalne, naturalizacja nierówności, liberalna neutralność, relatywizm preskrypcyjny, równość szans, segmentacja etyczna, społeczeństwa pluralistyczne.

Key words: inequality, justice, ethical pluralism, interest, legitimacy of legal system, fundamental laws, naturalization of the inequality, liberal neutrality, prescriptive relativism, equality of chances, ethical segmentation, pluralistic society.

* Cet article reprend des éléments de ma conférence du 14 avril 2003 à l'Institut de philosophie de l'Université de Varsovie (séminaire en français de sciences sociales «Inégalités-justice»). Je remercie la Pr. Joanna Gornicka pour son accueil dans son séminaire, et Michal Kosłowski pour son accueil à Varsovie. D'autres interlocuteurs m'ont permis de bénéficier de nombreux échanges de vues et de présentations de travaux en cours lors de mon séjour à Varsovie; je voudrais remercier en particulier Michal Herrer, Jérôme Heurtaux, Mathieu Jarry, Radek Lipka, Adam Ostolski, Barbara Tibon et Martha Wrosek. Je remercie l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et le Centre de Civilisation Française de l'Université de Varsovie pour leur invitation et pour l'accueil dans ce séminaire. La révision de l'article a été une étape du projet DELICOM (ANR-JC 05) mené à l'Université Panthéon-Sorbonne; le soutien financier de l'Agence Nationale de la Recherche est mentionné avec gratitude. Dans le cadre de ce projet, l'article a notamment bénéficié d'un examen très attentif de Caroline Guïbet-Lafaye (et de séances de travail liées à ces thèmes) dans la perspective de travaux communs récents pour DELICOM, et d'une relecture par Claude Laborie. Je remercie ces personnes pour leur aide précieuse, les insuffisances demeurant miennes.

S t r e s z c z e n i e

Realizowanie wartości moralnych w życiu publicznym jest bardzo problematyczne. Nie wiadomo, czy we wszystkich przypadkach można w równy sposób (w taki sam sposób) stosować te same normy. Czy demokracja jest w pełni demokratyczna? Czy da się zlikwidować nierówności społeczne? Kto ma rację: J. Rawls czy J. Benois? N. Luhmann czy J.F. Lyotard? Jak zorganizować bardziej sprawiedliwe społeczeństwa? Czy w drodze konfliktu, czy dialogu? Konsensusu czy dyssensusu?

Dans cette conférence, j'aborderai la question de l'inégalité du *traitement éthique* dont jouissent (ou pâtissent) les individus par suite des choix collectifs opérés dans la société. Ces choix reflètent des valeurs, que l'on peut appeler des «valeurs sociales»: des repères collectifs tels que la sélection des droits individuels qui sont consacrés, ou les principes de justice qui sont mis en œuvre. Comment penser l'égalité des individus face aux principes publiquement reconnus sans présupposer l'unification des points de vue moraux? La question se pose du fait du pluralisme moral qui caractérise la plupart des sociétés contemporaines. Inévitablement, la consécration de certains principes suscite la satisfaction des uns, le mécontentement des autres. Y a-t-il lieu de penser que cette consécration sélective de certains principes ou valeurs est en elle-même (et non pas seulement par ses conséquences) un enjeu pour le traitement égal des personnes ? C'est l'hypothèse que l'on choisit ici d'explorer.

La discussion privilégiera le principe de l'égalité de traitement, dans le contexte de sociétés marquées par des formes avancées de libéralisme politique. Elle concernera le problème des rapports entre morale et politique dans la définition de valeurs collectives de justice; plus précisément, elle traitera de ce que l'on pourrait appeler *l'insertion politique de l'éthique*: la manière dont les individus vivent le recours à l'éthique (la référence à des normes ou valeurs éthiques) dans le contexte de la vie publique¹.

¹ Je parlerai alternativement de «normes» et de «valeurs», admettant la corrélation kelsénienne classique entre les deux notions (telle que la développe la *Reine Rechtslehre* de Hans Kelsen à propos du droit *et* de la morale): si une norme demande que je fasse quelque chose, ou que telle chose soit faite (dans le registre de l'obligation ou de la prescription, ou plus généralement du devoir-être), une *valeur positive* (dans le registre de l'évaluation) est attachée aux état de fait qui satisfont cette demande. La violation de la norme se voit rapportée, à l'inverse, à une *valeur négative*. Dans le vocabulaire mis à l'honneur par Thomas Nagel, on dira que si la norme concerne mon action, on est dans le domaine des normes ou valeurs *relatives à l'agent*, alors qu'il peut y avoir *neutralité par rapport à l'agent* si la norme concerne simplement ce qui doit être fait (par quelqu'un ou par un groupe) ou ce qui doit être le cas (la norme sélectionnant alors certains états du monde).

A b s t r a c t

Realization of moral values in public life is very problematical. One doesn't know if one can keep the laws in the same manner (in equal degree) in all possible cases. Is democracy – in connexion with it – fully democratic? Is it possible to suppress social inequalities? Who is right: J. Rawls or J. Benois? N. Luhmann or J. Lyotard? How can more just society be established? By means of conflict or of dialogue, of consensus or of dissension?

J'admettrai, dans une perspective méthodologique au moins, une forme de relativisme méthodologique apparentée à celle que retenait Kelsen: les individus peuvent reconnaître différents systèmes de normes (ou de valeurs), correspondant à différents systèmes de convictions éthiques². Dès lors, certaines précautions sont nécessaires si l'on veut parler de «la» morale universelle telle que l'envisagent les théoriciens *réalistes* de la morale, ou bien des «valeurs collectives» au sens de la théorie sociale normative (économie normative, philosophie politique, théorie du choix social...), ou encore des «normes sociales» (comprenant notamment «la moralité») dont traitent quelquefois les sociologues. Dans tous les cas, il faut au moins expliquer quel est le rapport qu'entretiennent ces notions avec les évaluations éthiques des sujets. Les jugements de valeur individuels, ou retenus en tant que références collectives, peuvent porter sur des faits (par exemple, «La France est trop inégalitaire», «Il est scandaleux que les enfants éthiopiens ne mangent pas suffisamment»), ou sur des faits normatifs («Il est anormal que fumer de la marijuana soit interdit»), ou bien encore sur des actes.

Je partirai de la manière dont on appréhende spontanément, dans un contexte pluraliste, la question de l'égalité de traitement, en identifiant celle-ci d'une manière aussi abstraite et formelle que possible, de manière à faire échec aux distorsions qui naîtraient de la référence à telle ou telle conviction morale ou politique substantielle. Mon propos sera ici d'indiquer les raisons pour lesquelles on peut penser que la mise en évidence de la frustration substantielle imposée aux individus du fait de la reconnaissance sélective de certains principes conduit à se poser des questions sur l'égalité de traitement des citoyens.

Je traiterai ensuite de la position égale ou inégale des citoyens face à la contestation des normes et aux occasions d'action collective qui pourraient conduire à leur remaniement. Cela conduira à quelques conclusions sur les modalités souhaitables de l'expertise éthique, et sur l'opportunité de dissocier la question du bien commun à préserver dans la société de la question de l'accord moral sur des principes de justice couvrant le domaine des droits et des libertés.

² Sur les enjeux contemporains du pluralisme et du relativisme, v. notamment: P. Valadier, *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'humanité*, Seuil, Paris 2002; D. Weinstock, *Le pluralisme axiologique en philosophie politique contemporaine*, (in:) *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, L'Harmattan et Saint-Nicolas, Les Presses de l'Université Laval, Paris 2002.

1. Égalité de traitement et principes publics de justice: problèmes fondationnels

1.1. L'égalité de traitement, constitutive de l'exigence éthique

Dans leur examen des exigences capables de qualifier des jugements moraux comme tels, A. Kalleberg et L. Preston opèrent une synthèse utile des principes autour desquels un large consensus s'est formé³. Parmi ces principes, on en trouve deux qui expriment un impératif d'égalité de traitement: la cohérence (ou universalité), demandant que l'on traite de manière similaire des cas considérés comme similaires; et l'impartialité, qui demande que l'on prenne en compte de manière égale les intérêts ou valeurs de tous les individus concernés.

Or, ces exigences sont formelles, comme on peut le voir en remarquant qu'elles sont susceptibles de «trivialisation», par exemple si je demande que le fait que je sois moi-même importe pour différencier une situation qui est la mienne de la situation d'un autre, pourtant semblable en tout point à la mienne. Si l'on veut passer à un registre plus substantiel, des questions d'interprétation se posent: quelles sont les caractéristiques pertinentes pour fabriquer des classes d'indiscernabilité entre les situations ou les états sociaux? Dès lors que les individus peuvent avoir des avis divergents sur la question, il n'est jamais exclu qu'ils puissent se sentir injustement traités si telle interprétation est choisie, qui n'est pas la leur.

Parmi les (rares) autres propriétés identifiantes du jugement moral autour desquelles on trouve un certain accord dans la littérature spécialisée, il y a la suivante. Les raisons morales sont des raisons *de dernier ressort*, obligeant à se prononcer, à la différence d'autres types de considérations normatives (économiques, politiques, écologiques...) qui attendent toujours d'être mises en balance les unes avec les autres. Le jugement moral est tel que les arbitrages sont déjà faits; les raisons de divers ordres doivent avoir déjà été mises en balance les unes contre les autres. Pour le dire autrement: on ne prononce pas un jugement sur le bien ou le mal, ou sur le juste et l'injuste, *entre autres choses pour des raisons morales*.

Cela confirme la difficulté de la réalisation d'une exigence de prise en compte équilibrée des raisons et des autres, en rappelant que si un jugement apparaît comme un jugement moral bien fondé à un individu, il lui apparaît en même temps comme un jugement dont il n'y a pas vraiment lieu de dévier pour des raisons autres que morale. Par exemple, on n'aperçoit pas très clairement

³ A. L. Kalleberg et L. M. Preston, *Normative Political Analysis and the Problem of Justification: The Cognitive Status of Basic Political Norms*, "The Journal of Politics" 1975, 37(3), p. 650-684.

pourquoi l'individu devrait accepter de réviser une partie de ses convictions morales (dès lors que celles-ci lui apparaissent à la fois comme *proprement morales* et aussi comme s'exprimant dans des jugements *bien fondés*), au nom d'impératifs politiques liés à la vie en commun sous des normes communes et dans le contexte d'institutions communes. C'est précisément pour porter remède d'une manière précise à cette difficulté que John Rawls a été conduit à opérer un partage décidé entre le domaine du *bien* et celui du *juste*. Mais l'ampleur des critiques suscitées par cette démarche montre que la tâche n'était pas aisée.

1.2. Ramener à l'unité la diversité des principes individuellement reconnus: la tentation catéchétique

Les individus peuvent attribuer de l'importance au fait d'être traités les uns et les autres de manière égale au nom d'un certain statut partagé (par exemple, celui de personne, d'être humain ou encore de citoyen). Dès lors, outre les garanties proprement juridiques, les arguments offerts en appui de ces garanties dans la vie publique ont une importance spécifique. Or, les individus n'accordent pas nécessairement de l'importance aux mêmes ressources, parmi celles qui, en philosophie, sont citées dans le contexte de la justification des droits fondamentaux. Compte tenu de la diversité de ces ressources, certaines frustrations apparaissent inévitables. Le point intéressant pour nous est qu'elles concernent non pas tant la teneur des garanties juridiques, que le fondement de ces garanties dans des principes qui sont ceux de certains individus, mais non pas de tous.

C'est dans cette perspective qu'il serait utile de réfléchir d'une manière critique aux diverses formes de catéchisme moral et politique qui ont eu cours et se développent encore. Dans ces productions répondant à des besoins sociaux exprimés, on peut habituellement suivre d'une manière assez nette les efforts pour persuader autrui, et se persuader d'abord soi-même, du caractère juste du traitement qui est réservé aux individus d'après les droits et devoirs fondamentaux tels qu'ils existent dans le monde réel. Cela peut passer -je vais tenter de le montrer à partir d'un exemple, - par un effort pour réaffirmer *l'identité nécessaire* des prétentions légitimes des uns et des autres, et donc l'illégitimité des plaintes éventuelles qui tiendraient à des divergences imaginaires sur les principes de base.

Considérons donc le «Catéchisme moral» composé par André Lalande⁴. Le texte et la discussion qui l'entourent constituent un témoignage remarquable de l'activité de philosophes engagés dans l'élaboration critique d'un code moral

⁴ A. Lalande, *Petit catéchisme de morale pratique*, «Bulletin de la société française de philosophie», Séance du 29 novembre 1906.

utilisable dans les établissements d'enseignement public, et donc d'insertion constructive d'un discours moral dans un contexte civique (ou «citoyen», comme nous dirions aujourd'hui). Ils offrent aussi une perspective saisissante sur la *tentation de la naturalisation de l'ordre social juste* à laquelle sont soumis des philosophes qui recherchent avant tout l'unité des points de vue moraux.

Le premier article disposait: «La morale est l'ensemble des règles suivant lesquelles on doit agir et juger les actions».

Réagissant à cet article, le R.P. Laberthonnière, membre de la Société française de philosophie, faisait remarquer (p. 5): «Il me paraîtrait nécessaire de définir d'abord la morale, non par ce fait qu'elle impose des règles d'action, ce qui lui est commun avec les règlements administratifs ou les lois, mais par ce fait qu'elle consiste en une certaine disposition interne, une inquiétude de l'âme sans laquelle les règles et la conformité extérieure aux règles n'ont aucun caractère proprement moral».

Et dans l'article 3 de ce catéchisme, il est précisé que les règles de la morale sont des règles qui subsistent par elles-mêmes, qui sont «supérieures à l'Etat». Elles ne sont pas imposées par les gouvernants; en sens contraire, il revient au citoyen de veiller à ce que les gouvernants les respectent. Cela pose d'emblée le problème de la justification: comment rendre compte rationnellement des règles imposées, des droits et devoirs qu'elles codifient? Comment rendre compte de l'évaluation qui est faite des règles publiques? Dans les débats qui eurent lieu en 1906 à la Société française de philosophie, ces questions étaient abordées en lien avec les thèmes de la nature et de la nécessité.

A l'article 15 (au titre III: «Le bonheur»), il s'agit explicitement de «nécessité»: «Pourquoi doit-on se conformer aux vraies règles morales? Parce que cela est raisonnable et nécessaire pour vivre avec nos semblables».

Parler de «nécessité» est assurément problématique, dans un contexte où il s'agit précisément de guider l'action libre des individus. Mais ce qui est en jeu est en fait, très vraisemblablement, le caractère *acceptable* ou *inacceptable* des situations dans lesquelles, respectivement, on respecte et on viole les règles morales. Ainsi, en réponse à la question «Qu'arrive-t-il à celui qui ne s'y conforme pas?» (art. 16; question dont l'intitulé même montre qu'il ne pouvait être question de nécessité au sens strict dans l'article précédent), A. Lalande (ou plutôt, le catéchisme) répond, graduant les sanctions de la pure extériorité jusqu'à la conscience intime: «Il peut être condamné par les tribunaux ou puni par les autorités de qui il dépend. Il a contre lui l'antipathie et la défiance de tous ceux qui le connaissent, même s'ils ne valent pas mieux que lui; il a l'esprit troublé et mal à l'aise, parce qu'il se met en contradiction avec son propre jugement». Cette contradiction est explicitée dans l'article suivant, en relation avec l'impératif d'universalité: est en contradiction avec lui-même celui qui veut pour les autres

ce qu'il ne veut pas, quand il s'agit de lui-même. Ainsi, la sanction accompagne naturellement des obligations qui sont elles-mêmes naturelles.

Bien entendu, rien de tout cela ne va de soi. On aimerait dissocier, parmi les motifs de l'adoption d'une certaine règle de conduite, ce qui relève de la crainte de la sanction organisée ou «naturelle» et ce qui relève de l'acceptation de la règle en elle-même, pour des raisons de principe.

Or, on peut constater que le catéchisme tel qu'il était associait véritablement à un repérage de «nécessités» naturelles des formes définies d'explication des droits et devoirs que les individus devraient accepter, en allant jusqu'aux questions appliquées. Considérons ainsi la *propriété*. Dans l'article 98, Lalande posait la question: «Que demande la justice à l'égard de la propriété?»; et il répondait: «Elle demande d'abord que nous respections la propriété telle qu'elle est établie par les lois de notre pays, même si nous nous efforçons d'en faire adopter de meilleures; elle défend par suite le vol et l'escroquerie sous toutes ses formes et à tous les degrés».

Ainsi, la morale vole au secours du droit de *propriété sous la forme que lui donnent les lois du pays*, avec toutes les inégalités qui en résultent; on peut même dire qu'elle le consacre et l'affermit, en portant à le respecter tel qu'il est fixé par les lois. Or, il y a évidemment un pas à franchir, pour passer de ce qui apparaît «naturel» au respect des dispositions précises prévues par un ensemble de lois ou de codes qui auraient pu être différents de ce qu'ils sont, puisque leur origine est contingente et conventionnelle. La morale telle qu'elle est présentée invite à franchir ce pas, d'une manière qui crée l'impression d'une continuité totale entre le registre moral et le registre juridique.

Autre exemple (article 110): «*Quel est le devoir du citoyen à l'égard des autorités constituées?* Il doit les respecter et collaborer spontanément avec elles pour faire régner l'ordre dans les rapports sociaux» – l'inégalité de *pouvoir* entre gouvernant et gouvernant ne paraissant poser aucun problème.

Le naturalisme qui prévalait dans l'identification des devoirs concerne tout particulièrement l'explication du rapport entre la finalité de la société et les devoirs des individus les uns envers les autres. Ainsi, l'article 104 reconnaît qu'il y a un «but essentiel de la société», qui est: «Le développement de la personnalité morale chez les individus qui la composent». Ce but n'est pas à entendre comme le but de tel ou tel individu s'associant avec d'autres; en effet (article 105): «On ne peut pas dire que les hommes se soient associés en vue d'un but, puisque nous ne connaissons aucune époque où ils aient vécu dans l'isolement» (argument que Pareto, vers la même époque, agissait contre le contractualisme politique). La société est décrite simplement comme «un fait que nous constatons, comme nous constatons la forme du corps humain» (art. 105). Or, à ce fait peut être associé un *but*, mais en un sens que l'on ne peut pas suspecter de finalisme, car: «Il faut entendre par là, non pas les causes qui l'ont constituée, mais ce qui

fait que notre conscience et notre raison en jugent désirables la conservation et le progrès» (art. 106).

Ce rapide examen d'une discussion de philosophie appliquée autour de l'explication des obligations liées au règles peut nous rappeler la difficulté de discerner les registres d'obligations, et de préciser le classement des différentes règles dans ces registres. Cette difficulté est particulièrement importante pour la philosophie des droits, dans la mesure où l'on y rencontre sans cesse la dualité de règles qui fondent des droits ou obligations au sens juridique, ou bien au sens moral.

Mais surtout, pour notre propos, il importe de remarquer que l'ambition catachétique connaît la tentation d'une réduction des points de vue moraux à l'unité, en ce qui concerne la structure de base de la société. Si l'on suit cette démarche, une conclusion générale s'impose. Quoi qu'il en soit des différences de richesse, de propriété, de pouvoir, les individus ne peuvent estimer qu'ils sont traités de manière inégale, ni que leurs convictions éthiques sont inégalement prises en compte, parce qu'il devrait être possible de les amener à comprendre le bien-fondé des principes qui régissent leur vie. Ayant aperçu la nécessité de ces principes, ils devraient simplement en tirer les conséquences pour la formation de leur point de vue éthique sur le monde social.

1.3. L'effort constructif des théories de la justice et le problème de la prise en compte des éléments des jugements personnels

Voyons maintenant comment la préoccupation de l'égalité devant les principes se manifeste aussi dans un autre domaine, celui de la théorie générale et abstraite des choix collectifs. Examinant les voies souhaitables du développement de la théorie des choix collectifs, certains auteurs (en particulier Marc Fleurbaey⁵) ont proposé un examen approfondi des raisons d'abandonner le principe d'indépendance initialement imposé par Kenneth J. Arrow dans *Social Choice and Individual Values* (1951) – principe qui impose que dans le choix social entre deux options, seules comptent les préférences individuelles (ordinales) sur cette paire d'options. Par principe, dans cette perspective, les autres éléments des préférences ne comptent pas.

Parmi les raisons d'abandonner le principe d'indépendance, on trouve l'opportunité de la prise en compte de certains éléments d'information que ce principe interdit de prendre en considération. Par exemple, le fait que dans tel état, il y a un individu qui envie un autre individu, alors que dans tel autre état,

⁵ M. Fleurbaey, «Social Choice and Just Intitutions: New Perspectives» (2003); document consultable sur internet à l'adresse suivante: <<http://aran.univ-pau.fr/EE>>.

ce n'est pas le cas. Ou encore, le rang comparé des options dans les classements de préférences des uns et des autres.

Or, la prise en compte publique de telles propriétés revient à demander aux individus d'accepter d'être traités d'une manière qui dépend de la comparaison de leurs caractéristiques et de celles des autres. Au contraire, si l'on s'en tient au type d'information que permet de traiter le principe d'indépendance, on peut considérer que le statut moral fondamental des individus se traduit par l'égalité prise en compte du point de vue de chacun, selon des modalités qui ne dépendent pas de la structure des préférences des autres. Je peux me dire: mes préférences sont prises en compte d'une manière que je peux accepter ou refuser, mais qui traduit l'égalité de traitement, et qui ne dépend pas du fait que j'interagisse avec tel ou tel. De plus, mes préférences relatives à une certaine paire d'états n'apparaissent pas à l'occasion *moins importantes* (à cause des préférences des autres) que telle autre composante de mes préférences: cela est garanti parce qu'on impose que les préférences relatives à d'autres paires d'options que celle que l'on considère n'important pas; mes préférences sur une paire d'états sociaux n'entrant en concurrence qu'avec les préférences des autres sur la même paire d'états, elles ne risquent pas d'être comptées pour rien à cause d'un principe public précisant que, quoi qu'il en soit des préférences de l'individu sur cette paire d'états, celles-ci doivent s'effacer devant des considérations qui concernent autre chose.

Pour des raisons de ce genre, on peut penser que l'attachement traditionnel à l'axiome d'indépendance chez les théoriciens du choix social n'est pas sans rapport avec l'idée d'égalité de traitement avec des garanties minimales de prise en compte du point de vue individuel (à travers l'égalité position des individus au regard des principes qui gèrent les choix collectifs qui les affectent, et la prise en compte intégrale, à propos de chaque question, du point de vue qui est le leur sur cette question).

On pourrait formuler des remarques semblables à propos des réticences qu'avait exprimées Kenneth Arrow à propos du principe de la réintroduction de comparaisons interpersonnelles de bien-être dans la théorie des choix collectifs: cela fait courir le risque, avait-il suggéré, de nier la part d'autonomie des individus, d'irréductibilité de leurs expériences à celles des autres. A la limite, si l'on s'engage dans cette direction, on risque de réduire les expériences individuelles à des listes de qualités (à la manière de la réduction des individus aux qualités individuelles dans la perspective pascalienne sur l'amour terrestre). Il me semble que ces remarques renvoient à la difficulté suivante: si l'on fait dépendre leur sort de la comparaison de certaines qualités chez eux et chez d'autres, les individus se voient traiter d'une manière qui n'est pas l'expression d'un statut moral fondamental, mais qui dépend du fait contingent qu'ils interagissent avec certains individus précis, ayant des caractéristiques elles-

mêmes contingentes. Globalement, la résistance à l'abandon du cadre traditionnel de la théorie des choix collectifs, malgré les perspectives parfois plus prometteuses qui se dévoilent si l'on consent à des affaiblissements des exigences originelles, s'explique par l'attachement à une certaine vision de l'égalité que peuvent réclamer les individus au regard des normes qui encadrent leur vie commune.

2. Valeurs et intérêts personnels dans un contexte de pluralisme éthique

2.1. Recherche de références générales et neutralité

L'éthique ne s'intéresse pas seulement aux jugements eux-mêmes, mais aussi aux raisons qui président à la formation de ces jugements, aux arguments qui les soutiennent, et aux formes d'accord autour des jugements, des raisons ou des modalités d'accord, voire, au sujet des conditions de possibilité (à trouver p.ex. dans l'analyse du dialogue) d'un accord. L'accord à ces différents niveaux est dans chaque cas un exercice spécifique, et ce n'est pas parce qu'il y a désaccord au niveau des jugements substantiels, par exemple, qu'il ne peut pas y avoir accord à un échelon plus fondamental. Les préoccupations de la philosophie morale rencontrent inévitablement, ici, celles de la philosophie politique, compte tenu du caractère politiquement dangereux (dans certains cas) des tensions morales autour de la justification, et de l'utilité politique potentielle de l'absence de telles tensions pour le maintien de l'ordre public ou pour l'efficacité des politiques mises en œuvre par les gouvernants.

Par exemple, deux individus peuvent être en désaccord autour de la vérité de l'énoncé: «La France est trop inégalitaire», et pourtant, être d'accord sur les réponses à apporter aux questions suivantes, dont ils pensent pas ailleurs qu'elles sont les bonnes questions à se poser pour former un jugement au sujet de l'énoncé précédent, parce qu'elles sont plus fondamentales:

- (a) En France, certains sont-ils beaucoup mieux lotis que d'autres?
- (b) En France, chacun peut-il se nourrir et se soigner?
- (c) En France, l'éducation est-elle d'égale qualité pour tous?

On peut observer que ces questions renvoient à des tests empiriques, elles sont factuelles; mais la manière de préciser les critères précis à utiliser est influencée par des conceptions normatives sur le bien-être (par exemple autour de la question de savoir si les plus riches sont mieux lotis), sur la bonne alimentation et la bonne santé, sur la bonne éducation.

Dans cet exemple, ce qui apparaît fondamental, c'est une liste de questions détaillées, parce que celles-ci permettent de donner un sens à l'idée d'inégalité

sociale. Dans le cas des entreprises de justification de l'égalité dans la jouissance des droits fondamentaux, c'est au contraire l'énoncé général qui est jugé fondamental, parce qu'il exprime ce qui apparaît comme une vérité sur des principes architectoniques comme la liberté ou l'égalité. Mais dans les deux cas, on observe que l'accord est recherché en changeant de registre, et en allant vers ce qui est jugé le plus fondamental.

Chacun comprend que la définition de références communes doit mettre en jeu une certaine conception du dialogue ou de l'échange rationnel entre les citoyens. Cette dimension de l'éthique publique a été explorée avec un soin particulier par Jürgen Habermas dans *Faktizität und Geltung*, dans les chapitre centraux portant sur la dérivation des droits de base. D'autres auteurs ont également insisté sur la connexion profonde entre la recherche de références communes et la primauté du dialogue sur la confrontation: on peut penser, dans le domaine de la biopolitique, aux philosophies du consensus (chez Tristram Engelhardt ou Anne Fagot-Largeault notamment).

En ce qui concerne le domaine particulier de la philosophie des droits, il y a une certaine ambiguïté dans les rapports entre la *proclamation de droits généraux* et la *promotion du dialogue maintenu par-delà les divergences doctrinales*⁶. D'un côté, on renvoie à des valeurs *plus générales*, qui peuvent effectivement permettre de s'entendre même si l'on ne s'entend pas sur les détails. Mais d'un autre côté, on cautionne par avance un système juridique dont il n'est pas exclu que certains aspects paraissent radicalement inacceptables à certaines personnes qui, pourtant, pourraient accepter les droits généraux proclamés, selon certaines interprétations crédibles au moins.

Ce problème doit sans doute conduire à dissocier plus nettement deux rôles des *droits fondamentaux proclamés*. La première de ces fonctions est de *servir de médiation au dialogue* en renvoyant à une strate normative plus

⁶ Cette distinction est importante lorsqu'on s'interroge sur un rôle possible et une efficacité des principes passant par d'autres voies que la concrétisation pure et simple dans un système de règles et de sanction. Les principes peuvent ainsi offrir des références pour la coordination des conduites et pour un dialogue évolutif entre institutions. Voir notamment, pour des contributions allant dans cette direction: Ch. Arnsperger, *Le bien commun comme compromis social: deux conceptions de la négociation politique*, «Éthique publique (revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale)» 2004, 6(1), p. 79-87; Ch. Arnsperger et E. Picavet, *More than modus vivendi, less than overlapping consensus: Towards a political theory of social compromise*, «Social Science Information / Information sur les sciences sociales», 2004, 43(2), p. 167-204; B. P. Dauenhauer, *A Good Word for a Modus Vivendi*, (in:) V. Davion, C. Wolf (dir.), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000; E. Picavet, *Les principes politiques généraux face à l'analyse de la décision et de la coordination*, (in:) L. Chevalier (dir.), *Le Politique et ses normes*, Rennes, Presses de l'Université de Rennes, 2006; E. Picavet, *La doctrine de Rawls et le pluralisme comme modus vivendi*, «Revue internationale de philosophie» 2006, n° 3, p. 369-386.

générale, opposable aux dispositions de détail à titre d'exigences minimales. La deuxième fonction serait de *formuler par avance une légitimation du système juridico-étatique*, en demandant aux citoyens d'admettre que leurs différends sur l'interprétation des droits généraux proclamés (leurs querelles sur ce qu'ils veulent dire, sur ce qu'ils impliquent) sont inessentiels, et ne doivent pas compromettre leur respect des autorités et des dispositions juridiques.

D'un point de vue purement politique, la deuxième exigence peut paraître raisonnable. Compte tenu des inévitables divergences d'interprétation, jusque dans le domaine des droits les plus fondamentaux (que l'on songe au «droit à la vie» ou à la «liberté d'expression», ou encore à la «liberté d'association»!), il y a certainement un espace à conquérir pour une argumentation strictement politique dont la conclusion serait la suivante: il est opportun ou approprié, pour les citoyens, de respecter le jeu des *institutions* démocratiques et ses conséquences, même en présence de divergences radicales sur l'interprétation des droits fondamentaux proclamés (par exemple, à propos des «droits» mentionnés: en présence de divergences sur l'avortement et l'euthanasie, sur les facultés d'expression laissées aux racistes, sur la libre constitution de sectes se dotant des modalités d'un contrôle étroit sur leurs membres). On pourrait en effet se ranger à ce point de vue pour des raisons diverses: maintien de la paix civile, préservation des conditions de la concurrence démocratique pluraliste entre les systèmes de valeurs, etc.

En revanche, il est beaucoup plus problématique de présenter cette deuxième fonction comme une exigence proprement morale, qui concernerait l'adaptation ou le remaniement des valeurs personnelles des individus. Cette critique atteint notamment l'idée, présente chez J. Rawls, d'une révision des systèmes de valeurs des individus prenant véritablement la forme d'un *remplacement* de certaines composantes de ces systèmes par d'autres. Il est difficile d'éviter de se poser la question suivante: que se passe-t-il si, justement, ce qui se trouve admis par la collectivité est en contradiction avec ce que certains individus jugent extrêmement important d'un point de vue moral? Se pose ici le problème de l'inégal sacrifice demandé aux individus, parce que la facilité avec laquelle ceux-ci peuvent accepter certains principes publics dépend à la fois de la teneur des principes et de leurs convictions personnelles⁷. Dans le cas où des choix législatifs ordinaires entrent en contradiction avec les valeurs profondes de certains individus, ne court-on pas le risque de faire rejaillir jusqu'à l'échelon des droits fondamentaux le discrédit qui, aux yeux de ces individus, atteint ces choix législatifs? Il faut interroger les limites acceptables du désaccord, mais aussi, et simultanément, les risques que comporte la recherche de l'uniformité.

⁷ Ce point a été mis en évidence par Richard Bellamy dans: *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, Routledge, Londres et New York 1999.

Les principes régissant les inégalités ont eux aussi un statut moral incertain. Certains auteurs ne se contentent pas de critiquer tel ou tel principe, mais attaquent la notion même de principes publiquement reconnus devant régir (et donc consacrer en quelque manière) des inégalités socio-économique. Ainsi, Jocelyn Benoist, dans une lecture critique de J. Rawls, a vigoureusement défendu un subjectivisme intégral, dans lequel se trouvent finalement légitimés des conseils habituellement tenus pour démodés («Soyez réalistes, demandez l'impossible!», «on a toujours raison de se révolter»)⁸.

Cette critique vise en fait toute «naturalisation» des inégalités sous la forme de l'acceptation d'une société «pesant sur l'individu comme une contrainte naturelle» – une contrainte que viendrait structurer la référence à des principes publics de justice sociale. Dans le démembrement de la théorie rawlsienne que propose J. Benoist, les inégalités sont appréhendées en termes de restrictions sur les pouvoirs des individus: il y a des lieux, des actes, des formes de vie qui existent et qu'ils ne peuvent connaître (c'était aussi la leçon principale d'*Inequality Reexamined* d'Amartya Sen). C'est pourquoi les droits de propriétés, saisis ici dans leur antagonisme avec toute forme d'égalitarisme, sont au centre de l'aspect répressif de l'inégalité. Dès lors, il importe que les individus ne se laissent pas séduire par des arguments purement théoriques comme ceux que propose J. Rawls: il faut au contraire que chacun s'en tienne à son désir, qui peut s'exprimer dans la revendication. Des formules comme «un ordre juste d'inégalités» devraient demeurer paradoxales: en réalité, j'ai toujours droit à ce que l'autre a: «Ce qui est injustifiable en soi et pour soi est que je doive borner mon désir, là où la société semble offrir à d'autres la possibilité de tels désirs [...]», ce qu'atteste selon l'auteur le fait que «rien ne saurait supprimer cette expérience première de l'inégalité que constitue la contemplation des vitrines de Noël des grands magasins parisiens par ceux qui n'en ont pas l'usage» (p. 115).

Si cette critique revenait à dire qu'il ne saurait y avoir de contrainte sur personne, elle nous ramènerait en-deçà de l'idée hobbienne du renoncement au *jus in omnia*. Son mérite est plutôt, à mon avis, de mettre en évidence négativement le fait que la référence à des valeurs communes de justice (sur le modèle de la «conception publique de la justice» rawlsienne) n'est pas forcément la meilleure manière de penser les limitations imposées aux individus par un ordre social. Il peut se faire que les individus acceptent une situation à la manière d'un compromis à partir duquel ils n'ont pas le désir de chercher à provoquer un changement. Il peut se faire que leur mode de vie soit à leurs yeux pourvu de sens et désirable, et la contestation, indésirable. Mais l'absence de contestation ne signifie pas nécessairement l'acquiescement à un ordre social

⁸ J. Benoist, *La revendication comme lieu de vérité du déséquilibre social (misère de la philosophie politique)*, «Futur antérieur» 1997, n°4, p. 113-126.

pensé comme juste dans son ensemble, et en particulier dans les inégalités qu'il comporte.

A partir de cette critique, il me semble qu'on peut considérer la revendication d'une manière nouvelle. Non plus comme la marque d'un déséquilibre à éviter, qui serait comme contenu négativement dans le cas de figure d'une société juste «bien ordonnée», mais plutôt comme le témoignage de l'impossibilité de tout consentement principal à l'inégalité. Continuant de cheminer dans cette voie, on pourrait dire qu'il n'y a jamais de raison que j'aie plus ou moins que d'autres, en sorte que demander aux individus de se résigner à des inégalités instituées parce qu'elles sont justes, ce serait infliger un deuxième préjudice à ceux qui sont déjà lésés. Ce qui m'intéresse est ici le point suivant: voilà dessinée la figure d'un préjudice qui tient à la manière dont les individus sont traités sur la base de principes d'ordre éthique, et à cause du statut public de ceux-ci (dans la société bien ordonnée telle que la conçoit Rawls).

2.2. La recherche d'une alternative à la morale

Une autre approche de la neutralité dans la référence à des normes communes pourrait conduire à l'adoption alternative de différents «points de vue», par exemple un point de vue religieux ou moral (appelé à demeurer «privé», séparé de l'action publique) et *un autre point de vue* (typiquement, un point de vue «pragmatique», reflétant diverses «nécessités» ou opportunités liées au bien public): cette séparation recouvre souvent un sophisme implicite, d'après lequel le point de vue du premier genre serait toujours par essence non pertinent (*intégralement* non pertinent) et devrait céder la place à un point de vue du deuxième genre. Dans certains argumentaires, la distinction est assise sur le fait que le premier de ces deux points de vue mobilise des jugements de valeur non démontrables, autour desquels le doute doit subsister, et qu'il ne faut donc pas consacrer publiquement⁹.

Or, dans la construction de compromis sociaux, cette séparation conceptuelle dichotomique et la conduite qu'elle inspire – celle qui consiste, notamment pour les dirigeants, à «laisser» (ostensiblement) leurs convictions privées de côté, ou bien à privilégier l'«efficacité» par rapport aux options proprement morales – reviennent finalement à favoriser l'élimination dans le débat et l'action publics de toute valeur éthique bien définie, si laïque ou universaliste soit-elle. Dès lors

⁹ C'est en particulier le cas dans l'argumentation sceptique dont Michael Polanyi a tenté de démontrer tout à la fois l'inscription dans la tradition libérale (chez Locke notamment) et le danger pour le libéralisme. Voir: M. Polanyi, *The Logic of Liberty* (The University of Chicago Press, 1951), tr. fr. *La Logique de la liberté* (PUF, Paris 1989), p. 133-134.

que l'on privilégie certaines valeurs au détriment d'autres valeurs, il est assurément difficile de prétendre que l'on refuse d'entrer sur le terrain éthique, puisque l'impératif général d'impartialité dans la prise en compte des intérêts peut d'emblée conduire à une critique éthique.

De plus, le soupçon est légitime, qui vise la possible résolution des doutes moraux par l'influence prédominante des intérêts socialement et économiquement constitués dans la société. La référence à des impératifs collectifs supposés comme le progrès ou l'efficacité (ou encore le développement économique) peut parfaitement servir à masquer l'attention privilégiée accordée à certains des intérêts présents dans la société, au détriment d'autres intérêts pourtant également présents et non moins intéressants.

Il faut bien observer que la conception sous-jacente de la neutralité consiste à dire qu'il y a des domaines de l'action dans lesquels les convictions privées, par cela même qu'elles sont celles d'un individu, ne doivent avoir aucune influence sur les décisions prises. Or, il s'agit d'une erreur, car certains éléments importants de ces convictions peuvent très bien être acceptables ou à tout le moins compréhensibles par des individus ne partageant pas les mêmes croyances particulières. Par là, on prive par avance certaines valeurs de l'opportunité de peser face à d'autres valeurs. Or, les valeurs qui sont ainsi exclues du débat sont typiquement les valeurs proprement morales, alors qu'il apparaît toujours «pragmatique», «neutre» et impartial de raisonner à partir de la minimisation des occasions de dispute (ce qui conduit objectivement à privilégier les groupes de pression suffisamment organisés et motivés pour se lancer dans des disputes dans l'arène publique) ou encore, de la résolution des disputes (ce qui revient à privilégier ceux qui les causent).

2.3. De la neutralité libérale au relativisme prescriptif

La logique de consensus libéral qui sous-tend la philosophie de la mondialisation éthique favorise l'expansion indéfinie des techniques moralement contestées, en particulier dans le complexe bio-médical¹⁰. Or, cette logique de consensus libéral se marie apparemment à une forme définie de *pluralisme*. L'argument qui est jugé décisif est, dans les grandes lignes, le suivant. Puisqu'il existe plusieurs systèmes de valeurs, souvent antagonistes, il serait arbitraire de choisir l'un de ces systèmes de valeurs de préférence aux autres; on en vient alors à l'une des thèses suivantes:

¹⁰ V. en particulier: H. Sakamoto, *A Challenge to the Concepts of Human Rights and Human Dignity from the Philosophical Viewpoint of Global Bioethics*, «Journal international de bioéthique» 2002.

- (a) il ne faut donc rien interdire au nom d'un système de valeurs particulier ;
- (b) il ne faut donc rien interdire au nom d'un système de valeurs particulier autre que celui qui résulte d'une exposition aux autres systèmes de valeurs particuliers, à la faveur d'un compromis capable d'éviter les conflits.

La première thèse est difficilement acceptable, parce que l'absence d'interdiction n'a pas, par essence, un statut moral exorbitant par rapport à la réflexion éthique, qui la mettrait par principe à l'abri: elle ne peut être que l'expression de valeurs particulières. La seconde thèse est déclinée par H. Sakamoto dans l'idiome politique du multiculturalisme, dans le cadre de la lutte contre ce qui est décrit comme l'idéologie occidentale déclinante et néfaste des *droits de l'homme* et de la *dignité humaine*.

L'argument considéré paraît cependant irrecevable sous de telles spécifications, d'abord parce que le choix de ne pas interdire est un choix éthique parmi d'autres; rien ne dit qu'on doive lui donner une position prééminente en vertu de laquelle ce choix s'imposerait en l'absence de raisons spéciales de demander l'interdiction; ensuite, parce que l'impossibilité présumée de tenir compte des convictions éthiques de référence des uns et des autres (si ce n'est à l'échelon du simple débat, sans garantie d'effectivité à l'échelon des normes) ne vaudrait que s'il s'agissait de concrétiser intégralement l'une ou l'autre des conceptions compréhensives en présence. Mais il se trouve simplement que telle n'est pas l'unique manière de se représenter la «prise en compte» des convictions éthiques en présence. On peut s'intéresser aussi, par exemple, au cas dans lequel un système juridique, sans refléter fidèlement aucun système de convictions particulier, est cependant tel qu'il ne comporte rien d'absolument inacceptable pour aucune des parties. Cela passe habituellement par l'autorisation de certaines choses et l'interdiction d'autres choses. Il est manifestement arbitraire et inapproprié de raisonner comme si la prise en compte signifiait toujours la concrétisation intégrale, dans les normes publiques, d'un système de pensée à la fois particulier et englobant. C'est ménager un triomphe trop facilement obtenu, et un statut exorbitant qui n'a pas de raison d'être, à l'éthique englobante d'un ultra-libéralisme politique et économique, en négligeant des coûts réels tels que les pertes de dignité ressenties par certains individus lorsque la loi devient trop permissive à leurs yeux.

3. L'égalité des chances dans la remise en cause des principes publiquement reconnus: perspectives pour la théorie politique

3.1. Les chances équitables dans la contestation

Pour cette raison, il faut examiner l'effet différencié de la dynamique des droits libéraux sur la satisfaction des préférences essentielles des individus, selon les convictions éthiques de ceux-ci. Cela conduit à l'étude des chances équitables de contestation des droits controversés.

Il faut en effet étudier d'un point de vue normatif les chances de contestation efficace ouvertes aux mécontents. La thématique de l'égalité des chances des individus dans la contestation efficace des normes publiques conduit à se poser la question suivante: dans quelle mesure le compromis social finalement atteint à propos de questions controversées dépend-il des positions initiales de force ou de faiblesse des acteurs sociaux dans la société? De ce point de vue, on doit souligner que l'éthique de l'«atténuation des tensions» va comporter une dimension tacite inégalitaire, puisqu'elle revient à donner une sorte de privilège à ceux qui sont capables de créer des tensions pour demander ensuite leur résolution.

En bonne théorie démocratique, dans des domaines où il n'y a pas de consensus éthique, il n'y a pas non plus de dictateur imposant de l'extérieur un point de vue défini. Dès lors, c'est seulement par l'influence sur les autres (leur propre influence, ou celle de gens qui pensent comme eux) que les individus peuvent espérer voir triompher leur cause (ou du moins, la voir servie à un certain degré). Pour les individus qui ne disposent pas d'un large accès aux médias, le vote reste le principal canal d'expression sur les sujets de société; or, sur des sujets réputés «techniques» (comme ceux de la bioéthique, de l'environnement, du contrôle étatique des sectes et des religions...) l'offre idéologique des principaux partis est peu séparable d'autres enjeux politiques, en sorte qu'il est difficile de s'exprimer par le vote spécifiquement sur ces questions. Il y a alors une répartition *a priori* peu inéquitable des chances d'influer sur la décision. L'inéquité se renforce avec l'éloignement des centres de décision ou de conseil : pour cette raison, on peut être réservé devant les appels à la création de comités d'éthique mondiaux sur des sujets spécialisés. Ces réserves concernent au premier chef les questions pour lesquelles une grande portée symbolique s'attache au fait que quelque chose soit «interdit quelque part» car alors il apparaît important de préserver les possibilités réelles, pour les individus, d'obtenir ce type de succès.

3.2. La segmentation éthique

En consonance avec le débat contemporain sur le multiculturalisme, il est nécessaire d'évoquer les enjeux, en termes d'égalité et de chances équitables, de la segmentation éthique des sociétés marquées par les formes avancées de libéralisme.

L'un des problèmes redoutables auxquels fait face aujourd'hui la théorie politique est en effet le suivant. En voulant assurer l'unité ou la cohésion d'une société politique, on est tenté de privilégier un modèle unitaire, dans lequel l'existence de relations particulières privilégiées entre certains citoyens (de nature culturelle, religieuse, etc.) ne peut à elle seule justifier la constitution de sous-communautés distinctes (ayant leurs règles propres) et pas davantage, le développement de formes de vie qui se situeraient en marge de ce qui est posé comme adéquat, au nom de la volonté commune et dans le respect des libertés de base, pour l'ensemble du peuple. Or, les divisions ont parfois une base éthique (comme on le voit dans les oppositions si tranchées qui entourent aujourd'hui des questions comme la pornographie, l'éthique biomédicale ou la consommation de drogue). Lorsque c'est le cas, les citoyens peuvent éprouver une réelle difficulté à «vivre ensemble», et l'on peut se demander si la politique libérale ne devient pas simplement un art de «se mettre d'accord pour ne pas être d'accord» (dans un régime permanent de mésentente) – et peut-être, pour ne plus vivre vraiment ensemble. L'égalité des chances peut être compromise si les individus, à cause de leurs convictions éthiques, se trouvent dans l'impossibilité d'embrasser certaines carrières.

Dans ces conditions, loin d'apaiser les tensions, la volonté de trouver des normes communes risque de les accroître, car elle crée un enjeu social dont la conquête divise profondément les citoyens. La victoire d'un camp sur les autres impose un préjudice réel à une partie des citoyens, et cela peut se concrétiser à l'échelon de la vie la plus ordinaire (par exemple, à travers l'exposition à la violence ou à la pornographie à la télévision, ou à travers la prise de contact avec des pratiques médicales que l'on désapprouve).

Par conséquent, il y a lieu de réfléchir aux mérites éventuels de stratégies par lesquelles on tolérerait une plus grande différenciation des normes régissant les pratiques dans les contextes sociaux, en fonction des convictions éthiques (plutôt qu'en fonction des appartenances communautaires) des individus. L'invention de «parois» éthiques dans les institutions, chose à la fois dangereuse et désirable, pourrait prendre pour modèle la différenciation des rôles civils et militaires dans l'ancien «service national» en France, après la reconnaissance et la validation légales de l'objection de conscience. Cet exemple peut venir rappeler qu'il est possible d'organiser la coexistence et l'expression séparée des convictions dans les institutions, d'une manière qui ne mène pas au conflit et qui, même, s'avère capable de résoudre d'anciens conflits (en l'occurrence, ceux qui

étaient liés à la pratique sauvage de l'objection de conscience ou à diverses formes d'insoumission). On peut estimer que la manifestation institutionnelle du désaccord, assortie d'options individuelles ouvertes au choix, est préférable à un régime permanent de confusion sur les enjeux, de mésentente et de proclamation factice de principes autour desquels l'unanimité devrait se faire.

3.3. Problèmes de l'expertise éthique dans la société pluraliste

Ces observations peuvent conduire à envisager le rôle de *l'expertise éthique* d'une manière qui s'écarte quelque peu de la manière de voir la plus répandue. Bien souvent, on pense que les comités publics d'éthique ont un rôle à jouer en matière d'expertise, de manière à éclairer la décision publique (par exemple, la préparation de projets de loi, et un vote au parlement). Toutefois, l'expertise concernée est rarement du type de l'expertise sur des questions éthiques que pourrait délivrer un groupe de spécialistes reconnus de la philosophie morale ou de disciplines normatives voisines (des spécialistes auteurs de contributions au domaine). Le modèle le plus fréquent est celui d'une activité qui comporte, entre autres choses, deux composantes centrales: une part d'expertise proprement dite, celle-ci étant assez diversifiée (synthèse des connaissances, clarifications philosophiques, synthèse de l'état de l'opinion en général et dans les familles de pensée), et une part de *représentation* des opinions des familles de pensée ou des traditions en présence, de manière à valider un consensus apparaissant comme un compromis, et proposé aux autorités publiques. Parfois, on sait qu'il n'est pas possible d'obtenir un tel compromis; mais précisément, cela est alors vécu ou décrit comme un échec, plutôt que comme un résultat normal.

Or, un léger changement de perspective est possible, et même recommandable, si l'on tient compte des faits suivants:

- (1) la pratique de l'expertise s'accompagne souvent d'efforts de persuasion liés à la promotion d'intérêts propres aux *leaders* des domaines concernés (qui seuls détiennent certains éléments des connaissances nécessaires au développement d'une expertise);
- (2) il est possible que, pour des raisons contingentes (tenant en particulier aux difficultés de la formation d'une action collective), certaines valeurs morales trouvent moins à s'exprimer que d'autres types de valeurs dans le débat public.

Ces observations conduisent à privilégier un autre modèle de l'expertise éthique, comme *expression sincère et caractérisation claire du dissentiment*, lorsqu'il existe des divergences éthiques fondée sur de bonnes raisons compréhensibles par tous (même par ceux qui ne choisissent pas de leur donner une grande importance). Donner plus de poids à cette dimension du dialogue (par rapport à la recherche de consensus) apparaît comme un moyen de corriger l'inégalité des individus

face aux risques de frustration de leurs valeurs personnelles les plus profondes. Cela revient à donner plus de voix à ceux dont les valeurs, par malchance, ne coïncident pas avec les intérêts financiers et professionnels les plus influents dans la société. Il faudrait donc privilégier le modèle de la discussion menant à un compromis, ce compromis n'annulant par les divergences de vue, et ne privant pas de pertinence les efforts de remise en cause ultérieurs lorsque le moment semble venu pour faire avancer ses propres idées. On peut, dans cette perspective, tenter de dissocier l'expertise éthique de ses racines historiques dans l'idéologie de la recherche de consensus (faisant apparaître la minimisation des conflits avérés comme un impératif absolu et une valeur en soi).

3.4. Redéfinir les intérêts communs?

Si l'on renonce (à cause des divisions éthiques insurmontables) à l'idée d'une «conception publique de la justice» qui comprendrait des préceptes substantiels, et si l'on ne veut pas se résigner à l'idée d'une lutte sans foi ni loi (ou avec trop de foi) entre les visions du monde, il semble approprié d'attribuer aux instances publiques deux tâches essentielles:

- (a) préserver des conditions équitables pour la concurrence entre les conceptions éthiques rivales dans la société (autour de l'enjeu que constitue la définition de normes communes); cette fonction est en partie remplie par la concurrence électorale, mais on peut penser que l'organisation collective du dissensus, et du compromis temporaire fondé sur la connaissance commune du dissensus pourrait jouer un rôle plus important, se substituant dans une certaine mesure à la quête du consensus, et favorisant le développement d'institutions de dialogue et de débats publics réglés;
- (b) assurer des garanties minimales aux individus contre les effets néfastes, dans leur propre vie, du triomphe de conceptions éthiques qui ne sont pas les leurs. Il est clair que les «droits de l'homme traditionnel» jouent un rôle à cet égard. Mais devant la montée en puissance des divergences éthiques permanentes et très importantes (liées notamment aux développements des biotechnologies), il n'est pas évident que ces garanties soient suffisantes; peut-être doivent-elles être complétées par des dispositifs de séparation éthique permettant aux individus de continuer à coopérer entre eux dans les institutions ou les organisations, mais aussi, de marquer leur différence et leur refus de certaines pratiques. La montée d'une sorte de «communautarisme éthique» peut assurément faire peur; mais les dangers associés ne doivent pas servir à occulter les «torts» subis par les individus (ou du moins leur mécontentement) du fait des divergences éthiques et de la consécration sélective de certains principes dans les sociétés libérales.

Pour préciser les modalités par lesquelles l'Etat peut assurer ces deux tâches, il est utile de situer la réflexion dans des conditions générales qui ne se réduisent pas aux «circonstances de la justice» comprises à la manière de Rawls, et qui couvrent *les circonstances de la concurrence entre conceptions de la justice*. Ce sont les circonstances dont il faut tenir compte pour évaluer les moyens d'assurer une certaine égalité de traitement des individus au regard de la satisfaction ou de la frustration, dans la vie sociale, de leurs valeurs morales personnelles.

On retrouve nécessairement à ce niveau certains éléments qui apparaissent habituellement dans les «circonstances de la justice» telles que les philosophes les énumèrent: la rareté relative des ressources, les faits de concurrence ou de rivalité, certains éléments généraux de la psychologie et de l'économie humaines. Mais doivent aussi intervenir d'autres facteurs plus spécifiques, en particulier: l'impossibilité de donner suite simultanément à des prétentions issues de systèmes de valeurs antagonistes; les problèmes d'action collective dans la mobilisation autour de certaines causes (surtout en présence de manifestations de réprobation dans le reste de la population); les difficultés spécifiques de la motivation personnelle en ce qui concerne la défense locale ou temporaire de causes générales (à quoi bon interdire ici, avec les embarras que cela implique, ce qui se produira de toute façon ailleurs?); la difficulté de la remise en cause, par des arrangements impliquant des tiers, d'arrangements déjà conclus et impliquant ces tiers¹¹.

Conclusion

L'insertion des valeurs morales dans la vie publique pose des problèmes profonds, qui tiennent en particulier aux caractéristiques propres des jugements moraux, lorsqu'il s'agit de concrétiser l'égalité de traitement. Face à ces difficultés, plusieurs approches philosophiques sont porteuses d'une sorte de déplacement du problème vers des principes généraux acceptables malgré les divergences ou vers des normes présentées comme «nécessaires» pour des raisons tenant à la nature ou à la société, ou encore, vers des conditions qui apparaissent «naturelles» au théoricien. Ces différentes approches rencontrent des difficultés spécifiques. Celle que j'ai essayé de mettre en évidence au premier chef

¹¹ Cette question a été discutée par: C. Seidl, *Foundations and Implications of Rights*, (in:) K.J. Arrow, A. Sen et K. Suzumura (dir.), *Social Choice Reexamined*, MacMillan, Londres 1996; v. aussi, du même auteur: *Das Wesen liberaler Rechte*, (in:) C. Ott et H.-B. Schäfer (dir.), *Effiziente Verhaltensteuerung und Kooperation im Zivilrecht (Beiträge zum V. Travemünder Symposium zur ökonomischen Analyse des Rechts*, Mohr Siebeck, 1996.

concerne le fait que les individus peuvent attacher une importance particulière à la manière dont ils sont traités dans la vie publique, et en particulier, à la manière dont le traitement qui leur est réservé dépend de principes qu'ils acceptent ou dont ils contestent le bien-fondé. Compte tenu de l'importance des considérations de ce type, la théorie politique doit s'intéresser non seulement à la manière de concrétiser des exigences morales précises dans les institutions, mais aussi (et peut-être d'abord) aux conditions politiques de la confrontation et du compromis entre les conceptions morales dans la sphère publique et dans les organisations.

VARIA

Jan Kotwica

GLOBALIZACJA – CZY MOŻLIWE JEST POWTÓRZENIE SPECJALIZACJI BIOLOGICZNEJ W ŻYCIU SPOŁECZNYM

Nieodległe w czasie protesty antyglobalistów, być może, były udziałem także anarchistów, ale głównie ludzi, którzy nie mają innej możliwości wyrażenia swego niepokoju. Niepokoju z powodu kierunku, w którym ewoluuje współczesny świat, a co zawiera się w słowie „globalizacja”.

Wydarzenia te spotkały się generalnie z nieprzychylną oceną naszych mediów. Zgoda co do surowej oceny formy protestu. Często gwałtownego i wyrażającego się także niszczeniem mienia. Chociaż zasadne przy tym jest pytanie: jaki inny głos byłby słuchany przez bogatych? Zwłaszcza że na margines zostały zepchnięte pytania: Czy globalizacja przynosi jedynie pozytywne następstwa? Czy wszyscy skorzystają z niej w równym stopniu? Czy społeczeństwa i jednostki, które z niej nie korzystają, są sami sobie winne? A przecież są to ważne pytania! Bowiem czy należy przystać na przekonanie beneficjentów globalizacji, że powinnością przedsiębiorstw jest jedynie generować zysk, by tym sposobem zadowolac akcjonariuszy, w tym głównie kadrę zarządzającą spółką? W tym kontekście warto wspomnieć, że roczne dochody najlepiej zarabiających menedżerów europejskich spółek wynoszą nawet 11,5 mln euro, a dziesiąty na liście zarabia „zaledwie” 6 mln euro. Czy w sytuacji skończoności zużywalnych dóbr Ziemi należy akceptować sytuację, w której 15% ludności świata zawłaszcza 80% światowego PKB? Jest jeszcze wiele innych pytań dotyczących niewyobrażalnego ubóstwa jednych i oglupiającego bogactwa innych. Przy czym dane na ten temat są dostępne w specjalistycznych opracowaniach. W niniejszym tekście chciałbym spojrzeć na ten problem przez pryzmat ewolucji biologicznej w nadziei, że ona nam coś podpowie.

Jednokomórkowy pantofelek jest w stanie wykonywać wszystkie czynności, do wypełniania których w toku ewolucji zostały wykształcone całe zespoły komórek. Pantofelek, jako pojedyncza komórka, pełni zarówno funkcję układu pokarmowego, jak i wydalniczego (wakuola), ruchowego (rzęski) itp. Funkcjonuje zatem podobnie jak dawny rzemieślnik, który potrafił wykonać np. buty; począwszy od uśmiercenia zwierzęcia poprzez uzyskanie skóry, jej wyprawienie aż do ostatecznego wytworzenia butów. Było to oczywiście postępowanie mało wydajne, gdyż w podobny sposób odbywało się także wytwarzanie odzienia, narzędzi

itp. Ale osobnik taki był w pełni samowystarczalny i, przynajmniej teoretycznie, niezależny od innych osobników.

Jednakże pojedyncze komórki wyizolowane z jakiegoś wyspecjalizowanego narządu (np. krwinka czerwona, pojedyncze komórki mięśnia, wątroby czy mózgu) same już nie są zdolne do przeżycia. Ich specjalizacja polega na wybiórczej ekspresji genów warunkujących przebieg określonych szlaków metabolicznych z jednej strony, z drugiej zaś następuje równoczesne zablokowanie innych genów. Taki program ekspresji lub blokady genów pozbawia nieodwracalnie te komórki szeregu innych umiejętności właściwych pantofelkowi. W tym sensie wyspecjalizowana pojedyncza komórka nie przedstawia istotnej wartości. Jej wartość polega jedynie na tym, że jest anonimową częścią wyspecjalizowanego zespołu komórek, jako jedna wielomiliardowa część mózgu, wątroby, nerki itd. Można więc powiedzieć, że komórka, nabywając jednej ściśle określonej umiejętności, pozbawiona została w procesie ewolucji szeregu innych umiejętności. W efekcie skazała się na zależność od innych specjalistycznie ukształtowanych komórek. Tym sposobem komórka nerki zależy do komórek wątroby, jelita, serca itp. Od tej pory może ona istnieć wyłącznie jako mikroskopijna część złożonych, wielokomórkowych organizmów. Rezygnacja z szeregu innych umiejętności, czyli specjalizacja, stała się więc ceną postępu. Oczywiście w zakresie swojej specjalności, pojedyncza komórka jest nieporównanie bardziej wydajna niż analogiczna umiejętność pantofelka i to stanowi o postępie. Ale równocześnie komórka taka zatraciła bez reszty zdolność do samodzielnego przeżycia. Utraciła swoją indywidualność. Jej ewentualny brak w zespole nawet nie zostanie zauważony.

Czy nie podobnie rzecz wygląda w zakładach pracy? Wszak specjalizacja zakładów np. przemysłu samochodowego sprawia, że jedynie ułamek procenta pracowników zatrudnionych przy produkcji samochodu ogląda produkt finalny. Pozostali pracownicy zredukowali swoje umiejętności do wytwarzania kłamki, zderzaków, tapicerki, skrzyni przekładniowej itp. Dlatego części składowe do montażu fordą escorta były wytwarzane w 18 krajach.

Odejście pracownika na skutek wypadku, zmiany miejsca pracy, przejścia na emeryturę jest więc powtórzeniem apoptozy, tj. programowanej śmierci pojedynczej komórki, która zostanie zastąpiona przez następną komórkę. W tym sensie organizm w przeciągu kilku lat, jakkolwiek jest tym samym organizmem, bo podlegającym temu samemu planowi genetycznemu, w znacznej części zostanie wymieniony na skutek procesu zamierania jednych i powstawania nowych komórek. Podobne zmiany zachodzą w składzie załogi w przedsiębiorstwie w miarę upływającego czasu. Można więc przyjąć przez analogię, że dalszy postęp ekonomiczny i zależny od niego rozwój społeczny będą wymagały jeszcze większej specjalizacji, a więc także anonimowości i zapewne uprzedmiotowienia człowieka. Możliwe więc, że człowiek zostanie zredukowany do mikroskopijnego trybika w ogromnych machinach ponadnarodowych koncernów.

Jeśli owady żyjące społecznie mogą służyć za przykład, to taka perspektywa jest bardzo możliwa. Wprawdzie wykształcenie się owadów żyjących społecznie było konsekwencją defektu biologicznego, polegającego na obecności chitynowego szkieletu zewnętrznego, który był jak pancerz ograniczający dalszy wzrost. Ta ścieżka ewolucyjnego rozwoju ograniczyła raz na zawsze rozwój owadów już w dewonie, tj. około 300 mln lat temu. Toteż w specjalizacji poszczególnych osobników żyjących społecznie została powtórzona specjalizacja komórek, obserwowana w układach i narządach zwierząt wyższych. I tak, w roju pszczołim robotnice funkcjonują jak układ zaopatrzenia i transportu; strażniczki pełnią rolę dozoru immunologicznego; królowa matka zredukowana została do układu rodowego, a poprzez wydzielane substancje zapachowe pełni także funkcję integrującą społeczność roju itp. Ten podział ról jest dokładnie powtórzony w ukształtowaniu układów organizmów wyższych.

W tym miejscu czas już na kilka pytań. Czy taki los, w jakiejś nawet odległej perspektywie, czeka ludzkie społeczności? Czy w rozwoju społecznym skazani jesteśmy na powtórzenie drogi biologicznego rozwoju? Czy też świadomość, którą człowiek posiada, pozwoli zapobiec takiej alternatywie? Czy zrozumienie biologicznych prawidłowości rozwoju należy traktować jako zdobycie gotowej instrukcji, która może być powtórzona w życiu społecznym; nawet wbrew naszej jednostkowej woli? Czy też świadomość takiej ewentualności winna być odczytana jako przestroga? Nie spieszę się z odpowiedzią na te pytania, gdyż wspólną cechą większości przewidywań jest to, że zazwyczaj się nie sprawdzają. Jednakże, zanim zdobędziemy pewność, należy choćby takimi pytaniami budzić wątpliwości.

Ogromne przyspieszenie tempa zmian we współczesnym świecie, połączone z globalnym zasięgiem tych zmian, może być porównane do pojawienia się mutacji. Mutacji ważnej dla ludzkości, a zatem i dla jednostkowego losu każdego z nas. Zauważmy w tym miejscu, że obecnie niemal każda próba zachowania stanu istniejącego jest zwykle postrzegana jako konserwatyzm. Sama dążność do zmian jest natomiast pożądaną jakością. To sprawia, że nie można się przyzwyczaić do otoczenia, bo ono się ciągle zmienia. Nie można się przyzwyczaić do sprzętu, bo firmy gwarantują wytwarzanie części zamiennych jedynie przez okres 6 lat, skazując nas potem na zakup nowego towaru. Utwór muzyczny będący 3-4 tygodnie na liście przebojów jest już stary, osłuchany i wyeksploatowany. Sprzęt i oprogramowanie komputerowe po 2-3 latach użytkowania są już bezużyteczne. Można wydłużać listę takich przykładów.

Zapotrzebowanie na zmianę ilustruje też masowy rozwój turystyki. Chcemy zobaczyć jak najwięcej. Zobaczyć wiele nowego. Dlatego ochoczo korzystamy z kolejnych ofert biur turystycznych. Łapczywie rozglądamy się na boki i do przodu, zamiast w głąb. Zadowolamy się poczuciem, że widzieliśmy, zamiast spytać, co zapamiętaliśmy i czy zrozumieliśmy. Można więc powtórzyć za wybitnym pisarzem, że na skutek gwałtowności zmian, nasz świat wielokrotnie umiera za

naszego życia, nie zostawiając nam wielu punktów oparcia. Te stałe punkty, choć bardzo pofragmentowane, najczęściej funkcjonują tylko w naszej pamięci – to świat, który odszedł wraz z przedmiotami, z ludźmi, z naszym minionym czasem. A ponieważ to zapamiętanie jest bardzo osobistym, bez reszty indywidualnym doznaniem, toteż dodatkowo pogłębia stan naszego osamotnienia. Dlatego możemy powtórzyć za Edwardem Stachurą „nie masz już nic trwałego na świecie poza tęsknotą za trwałością”.

Jakkolwiek zmiana jest pożądanym poszukiwaniem nowych możliwości, to jednak ważne jest jak kształtują się w naszym życiu proporcje zmian i bezpiecznej stabilizacji. Można uznać, że przeważające poczucie niepewności, a nawet zagrożenia w codziennym życiu wskazuje raczej, że doświadczamy nadmiaru zmian. Jednak bezruch wcale nie oznacza, że osiągnięty został stan doskonałości i zmiany są zbędne.

Sądzę, że zmiany w skali świata wyrażają się rozwojem Internetu oraz nieustannym łączeniem się, i tak już ogromnych, ponadnarodowych koncernów, których produkcja wielokrotnie przekracza produkcję krajów nawet znacznie większych od Polski. Alvin Toffler przewiduje, że w nieodległej przyszłości międzynarodowe koncerny przejmą pozycję mocarstw państwowych, a prezesom tych koncernów będą przysługiwały miejsca w międzynarodowych organizacjach, najwyższych agendach. Możliwe, że to ponadnarodowe koncerny najsilniej ilustrują niewydolność ONZ jako organizacji łączącej kraje, których rola na tle tych korporacji maleje. Zatem, o ile państwo narodowe, w klasycznym ujęciu, winno mieć obowiązki wobec swoich obywateli, obejmujące konieczność zaspokojenia potrzeb w sferze kultury, rozwoju duchowego, umysłowego itp., o tyle technokratycznie zorientowani prezesi koncernów mogą postrzegać obywateli danego kraju jedynie jako wymienne elementy w swoich przedsiębiorstwach. Elementy sprawne – to oczywiste. Ale też względnie tanie i podporządkowane głównemu planowi korporacji – zyskowi, bo w przeciwnym wypadku zastąpią ich inni pracownicy, tak jak wymienne elementy w dużym urządzeniu, lub po prostu zrezygnuje się z nich, albo przeniesie produkcję do innego kraju o niższych kosztach produkcji. A my przyjmijmy to do wiadomości równie obojętnie jak to, że zagraniczny koncern, który nabył jeden z naszych większych zakładów, zredukował w nim zatrudnienie o 36%. Czy zatem te gwałtowne zmiany, które można porównać do głębokich mutacji społecznych, dają nadzieję na udoskonalenie już istniejącej struktury, czy też niosą ze sobą zagrożenie skierowania ścieżki ewolucyjnej w zupełnie niechcianym kierunku?

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. Nasze obecne życie jest efektem trwających miliony lat przypadkowych zdarzeń oraz selekcji najkorzystniejszych rozwiązań do aktualnych warunków. Przypadkowe mutacje były czymś na podobieństwo elementów zgromadzonych w magazynie, po które biologia sięgała, dopasowując je w długich okresach czasu do tworzonych przez siebie form

Życia. Natomiast działanie człowieka, głównie w zakresie biotechnologii i bioinżynierii, jest efektem świadomego wyboru, który z natury nas ogranicza. Ponieważ każdy nasz wybór redukuje możliwości do tej jedynej spośród wielu innych, które są skutkiem zdarzeń losowych. Wyręczamy zatem los, a to winno budzić wątpliwości, czy konsekwencje naszych decyzji wpasują się bezkonfliktowo w całą strukturę świata. Jeśli jednak konsekwencje tych decyzji nie będą obojętne dla ekosystemu Ziemi, to pojawia się pytanie, jak szeroki jest margines tolerancji dla naszych błędów.

Wiele priorytetowych zadań współczesnej nauki polega niestety na usuwaniu skutków wcześniejszych zastosowań osiągnięć naukowych. Wprowadzając wówczas tamte osiągnięcia, np. DDT, dwuetylostilbestrol, polichlorowane bifenyle, monokulturowe uprawy etc., wierzono, że są postępowaniem, a obecnie stają się one przestrożą i apelem o więcej pokory w poprawianiu świata. Tym bardziej że są to doświadczenia zgromadzone zaledwie w czasie życia jednego pokolenia.

Stwierdzenie, że zmiany społeczne powodują zmiany w biologii, było do niedawna ogromnym uproszczeniem. Może nawet nadużyciem. Obecnie jednak, kiedy najbardziej rozwinięte kraje w swój program dalszego rozwoju wpisują intensyfikowanie badań i zastosowań biotechnologii, ta teza zaczyna być prawdziwa. Wszak to społeczne zapotrzebowanie, rzeczywiste lub zmanipulowane przez media, reklamę itp., może zacząć wyznaczać zakres ingerencji w biologię, a to powinno być czerwonym światłem dla wszystkich myślących ludzi. Równocześnie jednak pamiętać należy, że każda próba wprowadzenia postępu, nowości czy chociaż usprawnienia zawiera element ryzyka. Zwykle bowiem jest tak, że ilekroć coś zyskujemy, to równocześnie coś tracimy. Ponadto, nadzieja na uzyskanie postępu jest równocześnie zmierzeniem się z nieznanym, którego skutków nie można do końca przewidzieć. Możemy jedynie oszacować ryzyko naszych poczynań. Jednakże ryzyko to bywa wyolbrzymiane, gdyż ludzie poszukujący – zwykle odważniejsi, są w mniejszości. Wszystkiemu co nowe zazwyczaj towarzyszy sceptycyzm i dużo obaw. I nieważne, czy dotyczyło to wyprawy do sąsiedniego plemienia, sąsiedniej wioski czy podróży Kolumba poza horyzont. Dlatego chyba już tak zawsze będzie, że ryzyko niepowodzenia jest ceną, którą płacimy za tzw. postęp. Może więc chociaż za ten rodzaj refleksji winniśmy odczuwać wdzięczność wobec ludzi, którzy wskazują na niebezpieczeństwa globalizacji.

Pisząc ten tekst, wiem, że poruszam się po obrzeżach nauk odległych od moich zawodowych kompetencji. To budzi szereg moich wątpliwości, czy znajduję najwłaściwsze słowa i przykłady ilustrujące tezę główną. Ale czy godząc się na ten rodzaj zwątpienia, nie godziłbym się w jakiś sposób na przeniesienie obyczajów ze świata mrówek do naszego ludzkiego społeczeństwa? W tak urządzonym świecie miałbym do odegrania ściśle określoną rolę wyznaczoną przez moje zawodowe powinności. Zostawiam te wątpliwości innym wyspecjalizowanym „mrówkom”, redukując swoje zachowania do gotowych programów zadanych do wykonania na wzór zachowań istoty międzymózgowej.

Paweł Piotrowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

CZYTAJĄC FUKUYAMĘ – TERAŹNIEJSZOŚĆ POSTHISTORYCZNA I PRZYSZŁOŚĆ POSTCZŁOWIECZA

Pierwsza część tytułu niniejszego tekstu może być, przy pewnej dozie dobrej woli, uznana za parafrazę tytułu książki Louisa Althussera *Czytanie „Kapitału”*¹. Możliwość takiego skojarzenia nie jest tu sprawą przypadku, choć to nie między interpretacją dzieła Karola Marksa, dokonaną przez Althussera, a pismami Francis Fukuyamy sugerować się tu będzie paralele. Prace tego ostatniego nie sposób interpretować antyempirystycznie, jak to miało miejsce odnośnie Marksa w *Czytaniu „Kapitału”*. Refleksje Fukuyamy wpisują się – jak się wydaje – w to, co m.in. Jürgen Habermas nazywa myśleniem postmetafizycznym. Jednocześnie autor *Końca historii* nie jest w tym postmetafizycznym myśleniu konsekwentny, przechodząc od czasu do czasu na metafizyczny styl myślenia, o czym będzie tu jeszcze mowa. Jedynie między typem analiz przeprowadzonych swego czasu przez autora *Kapitału* a sposobem rozumowania przeszło wiek później tworzącego amerykańskiego (choć naturalizowanego) myśliciela można – zdaniem piszącego te słowa – dostrzec pewne analogie. Inna rzecz, że konsekwencje, jakie wyprowadził ze swych rozważań Marks i wnioski Fukuyamy – te, rzecz jasna, które dają się z tamtymi porównać – są biegunowo różne. O ile jednak pewna część analiz tego pierwszego nie straciła, jak się wydaje, na aktualności, o tyle niewykluczone jest, że prace Francis Fukuyamy staną się wkrótce elementem „pop-filozofii”, trochę tak, jak zepchnięte do niej zostały – w tym wypadku bardzo niezasłużenie – książki Stanisława Lema. Szczególnie jego *Summa technologiae* podejmowała bowiem, w systematyczny sposób, część problematyki rozważanej dziś m.in. przez Fukuyamę już trzy dekady temu i niejednokrotnie zawarte tam prognozy wydają się być wyprowadzone przy bardziej wnikliwym ujęciu problemu, niż ma to miejsce choćby w napisanym w 2002 roku *Końcu człowieka*. Znamienne jest też, iż mimo znacznego postępu genetyki

¹ L. Althusser, *Czytanie „Kapitału”*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.

w tymże ostatnim trzydziestoleciu, a więc mniej więcej w tym okresie, w którym ugruntował się, zdaniem Francisa Fukuyamy, możliwy koniec historii, wiele palących problemów ludzkiej społeczności nie tylko nie zostało rozwiązanych, ale przetrwało w niemal zupełnie niezmienionej postaci. Na miejsce zaś tych, które straciły aktualność, pojawiły się czy też wyewoluowały nowe.

Francis Fukuyama o historii

Tytuły tych książek Fukuyamy, które można by zaliczyć do filozoficznych, czyli inaczej mówiąc tych, które nie są poświęcone wyłącznie analizom międzynarodowego rynku – głównej specjalności tego autora – noszą wiele obiecujące czytelnikom tytuły. W porównaniu z *Koncem człowieka*, *Koncem historii* czy *Ostatnim człowiekiem*², takie tytuły jak: *Kapitał*, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, a nawet *Nauka logiki* czy *Fenomenologia ducha*, brzmią dość skromnie. To trochę tak, jak w owym łacińskim porzekadle, które mówi: „wiele obiecywałeś, niewiele widzę”. Nie jest však winą filozofa, że z tzw. obiektywnych warunków nie wynika, iż ród ludzki w przyszłości zostanie poruszony do głębi jakimś „wielkim wstrząsem”, a jedynie niewielkim wstrząśnieniem (mózgu) dającym się porównać do przebudzenia z drzemki (dogmatycznej?!), tudzież do zapadnięcia w drzemkę lub może raczej w sen zimowy. Ze snem zimowym można skojarzyć los „ostatniego człowieka” w interpretacji, a może raczej wedle prognoz Fukuyamy. Pojęcie ostatniego człowieka zapożyczył myśliciel od Fryderyka Nietzschego. Większość rozdziałów wspomnianych wyżej prac Fukuyamy ma jako motto cytaty z Nietzschego. Autor *Ostatniego człowieka* uważa twórcę *Woli mocy* za prognostyka dalece wnikliwszego niż Marks, a nawet niż Hegel („nawet” – gdyż zdaje się on uważać z kolei Hegla za wnikliwszego prognostyka niż Marksa). Nietzsche jest – zdaniem Francisa Fukuyamy – kontynuatorem Hegla. Píše o tym w *Ostatnim człowieku*: „O ile filozofię Nietzschego można, z grubsza rzecz biorąc, uznać za zradykalizowany historycyzm Hegla, o tyle jego psychologia da się postrzegać jako uwydatnienie Heglowskiego problemu pragnienia uznania”³.

Tym, co pozwala Fukuyamie dokonywać transkrypcji myśli Fryderyka Nietzschego na filozofię Hegla, z odpowiednimi zastrzeżeniami, są prace dziewiętnastowiecznego komentatora Hegla, Alexandra Kojeve’a. W *Końcu historii*

² F. Fukuyama, *Koniec historii*, tł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996; idem, *Ostatni człowiek*, tł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997; idem, *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, tł. H. Komorowska, K. Dorosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000; idem, *Koniec człowieka*, tł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

³ F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, s. 162.

i *Ostatnim człowieku* Fukuyama chętnie i obficie powołuje się na pisma Kojeve'a i w zasadzie przyjmuje zarówno jego rozumienie historii, jak i dość chyba uproszczoną psychologię. W odróżnieniu jednak od tego ostatniego⁴, który, tworząc współcześnie z Marksem, sytuował się w nurcie tzw. prawicy heglowskiej i głosił, iż koniec historii już się dokonał, Fukuyama, pisząc w roku 1992 *Koniec historii* i *Ostatniego człowieka*, uważał, że właśnie ludzkość znajduje się na ostatnim etapie historii, zmierzającym (prędzej lub później) do jej końca. We wstępie do *Końca człowieka* autor wyeksplikował ten pogląd, stwierdzając iż „jedynym argumentem, jakiego nie jestem w stanie odeprzeć, jest ten, że koniec historii nie może nastąpić, dopóki nie nastąpi koniec nauki”⁵.

Naukowy empiryzm traktuje Fukuyama bardzo poważnie, wierzy – jak się zdaje – w obiektywność poznania naukowego, nie zrażony krytykami Poppera, czy nade wszystko Kuhna i Lakatos'a. O ile przemiany formacji społeczno-ekonomicznych postrzega w zasadzie dialektycznie i w zasadzie na sposób marksowski, zaś przemiany form rządzenia pojmuje na wzór Hegla w wykładni A. Kojeve'a, o tyle to, co się wydarza w nauce i technice, postrzega nie dialektycznie, a raczej liniowo. Nie zawsze zresztą odgranicza tzw. czystą naukę od jej technologicznych zastosowań. I jak to zwykle bywa w przypadku myślicieli dostrzegających liniowość postępu nauki i poznania, jest optymistą poznawczym, a ów optymizm stąd wyrastający przenosi się także na inne dziedziny ludzkiej aktywności – ot, choćby na moralność i gospodarkę. Dobrze to widać w jego ostatniej zwartej pracy, czyli w *Końcu człowieka*. W jej pierwszej części, podsumowując rozważania na temat naukowego zgłębiania tajników ludzkiego mózgu, pisze: „powiązanie tych zjawisk z różnymi rodzajami aktywności umysłowej może pewnego razu dać nam ostateczną odpowiedź czy g [hipotetyczny czynnik odpowiedzialny za inteligencję osobnika – P.P.] jest pojedynczą cechą, czy zestawem wielu cech, przez zlokalizowanie go w konkretnych częściach mózgu. Fakt, że w przeszłości źle uprawianej nauki używano do złych celów, nie zamyka przed nami możliwości, iż w przyszłości dobrze uprawiana nauka będzie służyć wyłącznie celom, które uznamy za dobre”⁶.

⁴ W roku 1989, w artykule *Koniec historii?* na łamach amerykańskiego czasopisma ekonomicznego „The National Interest”, Fukuyama podzielał jeszcze w pełni pogląd Kojeve'a, iż koniec historii dokonał się w 1806 roku po zwycięstwie Napoleona Bonaparte pod Jeną. Uzasadniał to twierdzenie – wzorem Kojeve'a – tym, iż wspomniane zwycięstwo Napoleona utrwaliło osiągnięcia Wielkiej Rewolucji Francuskiej w dziedzinie polityki i od tego czasu żaden znaczący postęp polityczny nie nastąpił. Kwestia ta będzie tu jeszcze poruszona. Może warto zauważyć, że parę lat później omawiany autor sam wyśmiewa stwierdzenia typu: „w 1806 roku nastąpił koniec historii”, przyrównując je do ironicznego zdania z powieści Virginii Woolf: „w grudniu 1910 roku lub około tego czasu ludzki charakter uległ zmianie”. Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 183.

⁵ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 9.

⁶ Ibidem, s. 51.

Pytanie, kim są owi „my”, którzy w przyszłości będą uznawać jedne cele za dobre, inne zaś za złe, odsyła do sedna sposobu, w jaki F. Fukuyama pojmuje historię i jej koniec. Tam jednak zgoła zaskakującą można odnaleźć odpowiedź. Otóż decyzje te mają podejmować rządy demokratycznych państw, tychże państw rządowe agencje oraz różnego rodzaju komisje i komitety o międzynarodowym zasięgu⁷. Co z państwami, które nie są demokratyczne? Z biegiem czasu i tam zapanuje demokracja. Jakim sposobem? Można by mówić o „logice dziejów” i sporo wiążących się z nią wywodów odnajdzie się w pracach Fukuyamy. Ale i mniej abstrakcyjne wyjaśnienia znaleźć tam można, choć autor pewnie zaprotestowałby przeciw używaniu jego słów w takim kontekście jak tutaj. Niemniej wymieniając częstokroć współczesne Stany Zjednoczone jako przykład nowoczesnej demokracji liberalnej, autor *Końca historii* sam napisał, iż: „demokracje liberalne walczą czasem z państwami o innych ustrojach, na przykład Stany Zjednoczone walczyły w dwóch wojnach światowych, w Korei, w Wietnamie i ostatnio w Zatoce Perskiej [a także od pięciu lat w Iraku – P.P.]. Pod względem rozmachu, z jakim prowadzą wojnę, demokracje liberalne czasem nawet przewyższają tradycyjne monarchie i despotyzmy. W swym własnym gronie wykazują jednak niewiele nieufności czy chęci dominacji. Podzielają zasady powszechnej równości i uprawnień, toteż nie mają podstaw do kwestionowania prawomocności innych państw liberalno-demokratycznych. W państwach tych megalotymia [potrzeba i dążność do uznania ze strony innych – P.P.] znalazła inne ujścia niż wojna, bądź też na tyle uległa atrofii, że nie potrafi już nikogo pobudzić do nowożytniej wersji krwawego boju o prestiż. Należy zatem wnosić, że demokracja liberalna nie tyle poskramia w człowieku naturalny instynkt agresji i przemocy, co zasadniczo te instynkty przeobraża i likwiduje pobudki do imperializmu”⁸.

Trudno powstrzymać skojarzenie z filmem *Seksmisja* w reżyserii J. Machulskiego, w którym bohaterki przyjmowały pigułki przekierunkowujące instynkt macierzyński czy popęd seksualny na pęd do kariery. Przychodzi w tym miejscu czas na przyjrzenie się pojmowaniu przez Fukuyamę człowieka. Nim to nastąpi, może warto – jako swoisty komentarz do poprzedniego cytatu – przytoczyć słowa innego amerykańskiego ekonomisty, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa osobistego znajomego Francisa Fukuyamy: „Dzisiaj wschodzących rynków nie zmusza się do niczego jawnie pod groźbą użycia potęgi militarnej; zmusza się je za pomocą siły ekonomicznej, groźbą nałożenia sankcji lub wstrzymania niezbędnej pomocy w czasie kryzysu. Wprawdzie Światowa Organizacja Handlu jest forum, na którym negocjuje się porozumienia handlowe, jednak negocjatorzy amerykańscy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy często upierają się przy pójsciu dalej – przyspieszeniu tempa liberalizacji handlu. MFW stawia to szybsze tem-

⁷ Zob. ibidem, s. 237 i nast., a także: F. Fukuyama, *Wielki wstrząs...*

⁸ F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, s. 96-97.

po liberalizacji jako warunek udzielenia pomocy – a kraje dotknięte kryzysem czują, że nie mają innego wyjścia, jak tylko podporządkować się żądaniom funduszu. Sprawy wyglądają jeszcze gorzej, gdy Stany Zjednoczone działają samodzielnie, a nie pod przykrywką MFW. Bywa, że przedstawiciel USA w WTO lub Ministerstwo Handlu, często pod naciskiem amerykańskich grup interesu, występuje z oskarżeniem przeciwko jakiemuś krajowi; potem organizuje się proces przegładu – w którym uczestniczy wyłącznie rząd amerykański – i po podjęciu decyzji przez Stany Zjednoczone, na obwiniony kraj nakłada się sankcje. Stany Zjednoczone obsadzają się w rolach prokuratora, sędziego i ławy przysięgłych”⁹.

Książka Stiglitz (napisana w tym samym roku, w którym Fukuyama napisał *Koniec człowieka*) obfituje w podobne spostrzeżenia, a jej autor był pod koniec ubiegłego stulecia głównym ekonomistą Banku Światowego i prezydenckim doradcą, bodaj w tym samym czasie co autor *Ostatniego człowieka*. Czyżby więc obaj wspomniani autorzy patrzyli na to samo, a widzieli co innego? Niekoniecznie. Choć trudno nie zauważyć, że Fukuyama ocenia amerykańskie dążenie do umacniania swojej supremacji, a także sposoby realizacji tego dążenia dużo łagodniej niż Stiglitz, przypominając tym trochę wywody Hegla na temat państwa pruskiego, to jednak obaj amerykańscy naukowcy na horyzoncie widzą to samo – kulturowe i gospodarcze ujednoczenie, słowem – globalizację. I obaj rozpoznają w procesach nań się składających nie do końca czystą grę. Jednak tylko dla Fukuyamy jest ona częścią wynikającej z natury ludzkiej konieczności dziejowej, naturalną konsekwencją powstania pierwszego na świecie państwa liberalno-demokratycznego, stanowiącego końcowy etap historii. Jak zdaniem Karola Marksa ostatnim etapem historii miał być komunizm (którego w tym marksowskim rozumieniu bodaj nigdy nigdzie nie było, zaś Francis Fukuyama twierdzi, że był i upadł nieodwracalnie), do którego droga wiodła przez dyktaturę egalitarystycznie nastawionego proletariatu, tak wedle autora *Ostatniego człowieka* końcowym etapem historii w tym sensie jest demokracja liberalna. Droga zaś do niej, choć myśliciel nigdzie tego wprost nie stwierdza, także wiedzie przez swoistą dyktaturę. Tylko czyją? Wydaje się, także w świetle tego, co tu dotąd zostało powiedziane, że dyktaturę megalotymicznie nastawionych, najbardziej typowych (w sensie statystycznym), aczkolwiek racjonalnych posiadaczy natury ludzkiej. Po lekturze *Ostatniego człowieka* i *Końca człowieka* trudno się oprzeć wrażeniu, że byliby to biali, heteroseksualni, pochodzący z dużych aglomeracji i tam wykształceni w prestiżowych dość, ale publicznych szkołach mężczyźni. Mówiąc nieco archaicznym językiem, byłaby to dyktatura mieszczańska. Wszak: „ludzie czarnoskórzy oraz kobiety również nie posiadali kiedyś w Stanach Zjednoczonych czynnego prawa wyborczego, ponieważ twierdzono, że grupy te nie mają wystarczających zdolności umysłowych, aby prawi-

⁹ J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, tł. H. Simbierowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 69.

dłowo posłużyć się tym prawem. Zarówno czarnoskórzy, jak i kobiety mogą dzisiaj głosować, szympansy zaś i dzieci nie – dzieje się tak ze względu na naszą empiryczną wiedzę o zdolnościach umysłowych i językowych każdej z powyższych grup. Przynależność do jednej z tych grup nie gwarantuje tego, że indywidualne cechy jednostki będą zbliżone do mediany dla danej grupy (znam mnóstwo dzieci, które głosowałyby mądrzej niż ich rodzice), lecz do praktycznych celów taki wskaźnik zdolności nie wystarcza”¹⁰.

Francis Fukuyama o naturze człowieka i jego przyszłości

Zagadnienie natury ludzkiej jest w pracach Fukuyamy jednym z kluczowych. Służy mu ono do skonstruowania swojego modelu historii, a zarazem do jego uzasadnienia i moralnej oceny, a także – co wiąże się z poprzednimi – koncepcji praw. Siłą rzeczy także prognozy na przyszłość są ściśle z kategorią natury ludzkiej związane. W obliczu tego, co zwykle się nazywać postępowaniem nauk biomedycznych i biotechnologii, jest to całkowicie zrozumiałe. Analizując zagrożenia związane z tymi ostatnimi, kategorii natury ludzkiej używa też Jürgen Habermas w tekście ogłoszonym niemal równocześnie z ukazaniem się *Końca człowieka*¹¹. Podtytuł tego ostatniego brzmi: *Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, co jeszcze uwydatnia pewne podobieństwo między wspomnianymi publikacjami Habermasa i Fukuyamy. Jednakże Habermas nie wspomina o Fukuyamie w ogóle, natomiast w *Końcu człowieka* pojawia się jedno zdanie poświęcone refleksjom Habermasa: „Sloterdijka potępił między innymi socjolog Jürgen Habermas, który przy innych okazjach wypowiadał się również przeciwko klonowaniu ludzi”¹². Nie spekulując na temat tego, jak dalece może to być znakiem wzajemnej niechęci obu myślicieli lub niskiej oceny merytorycznych osiągnięć drugiego, ciekawe być może byłoby bardziej wnikliwe porównanie ich poglądów na temat przyszłych losów ludzkości w związku z rozwojem biotechnologii. Tu natomiast wypadnie ograniczyć się do kilku zaledwie uwag na ten temat.

Otóż, jak zostało wcześniej zasygnalizowane, i Fukuyama, i Habermas identyfikują niekontrolowany rozwój biotechnologii jako zagrożenie dla natury ludzkiej. Istotny jest tu przymiotnik „niekontrolowany”¹³. Obaj podkreślają znaczenie właściwych rozwiązań (zabezpieczeń) legislacyjnych. Obaj również dokonują

¹⁰ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 195.

¹¹ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 23 i nast.

¹² F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 210.

¹³ Fukuyama stał do niedawna na stanowisku, że rozwoju biotechnologii, wliczając w to jej różnorodne zastosowania, aż do klonowania istot ludzkich włącznie, nie da się powstrzymać ani kontrolować. Autor przyznaje się do tych poglądów (wyrażonych w: F. Fukuyama, C. Wagner

rozróżnienia między terapeutycznym a modyfikującym stosowaniem nowoczesnych technik biomedycznych¹⁴ i wspierając się m.in. pracami Dworkina, Agara, Jakoba, Allena Buchanana i Daniela Normana, Jamesa D. Watsona, wskazują na trudności, jakie wiążą się z takim rozgraniczeniem (np. jakie kryterium ma rozstrzygać, które odstępstwo od statystycznej normy rzeczywiście wymaga ingerencji terapeutycznej). Wreszcie, obaj myśliciele – co jest całkiem zrozumiałe – uważają naturę ludzką za pewien wyznacznik o charakterze gatunkowym. O ile jednak Habermas nie podejmuje próby określenia natury ludzkiej przez zestaw cech przysługujących wyłącznie ludziom, a wiąże ją raczej z możliwością, wolą i potrzebą wewnątrzgatunkowej komunikacji oraz samoświadomością określonej przynależności gatunkowej (gatunkową samowiedzą)¹⁵, to F. Fukuyama podejmuje próbę wskazania specyficznie ludzkich charakterystyk, twierdząc jednocześnie, że natura ludzka jest czymś przekazywanym genetycznie. Tę esencję człowieczeństwa albo inaczej (pewnie w celu uniknięcia posądzenia o metafizykę) czynnik X¹⁶ próbuje autor wykazać na gruncie statystyki i teorii systemów: „Jeśli naszą godność oraz wyższy od innych istot żywych status moralny zawdzięczamy faktowi, że jesteśmy złożoną całością, nie zaś sumą prostych części, wówczas nie istnieje oczywiście prosta odpowiedź na pytanie, czym jest czynnik X. Czynnika X nie można bowiem zredukować do posiadania moralnego wyboru, rozsądku, języka, skłonności do łączenia się w społeczności, odczuwania, emocji, świadomości czy jakiegokolwiek innej cechy, którą przedstawia się jako fundament ludzkiej godności. Dopiero wszystkie te cechy połączone w ludzką całość składają się na czynnik X. Każdy członek naszego gatunku posiada genotyp pozwalający mu stać się pełnowartościową istotą ludzką, który odróżnia w swej esencji ludzi od innych istot”¹⁷.

i in., *Informacyjna i biologiczna rewolucja: wyzwania globalnego rozwoju*, Santa Monica 1999, cyt. za: F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 245), podkreślając w *Końcu człowieka* istotną zmianę swego stanowiska: można i należy kontrolować badania i nade wszystko zastosowania osiągnięć biotechnologii. A dokona się tego środkami legislacyjnymi i siecią instytucji powołanych do kontroli przestrzegania owych rozwiązań prawnych. Propozycjom tym poświęcona jest niemal cała trzecia część *Końca człowieka*. Przy okazji nie udaje się uniknąć sprecyzowania, mimo że nie wprost, jaka postać liberalnej demokracji ma być, zdaniem Fukuyamy, ową pieśnią przyszłości.

¹⁴ Por. J. Habermas, op. cit., s. 36.

¹⁵ Ibidem, s. 34 i nast. Nie wydaje się wszelako, aby Habermas odrzucał możliwość istnienia specyficznie ludzkich cech, ani też, by samowiedza gatunkowa przesądzała o gatunkowej naturze, niemniej nie należy jej chyba pomijać, mimo iż prowadzi do skomplikowania pewnych kwestii – np. gatunkowego statusu tzw. dzikich dzieci, socjalizowanych z jakichś powodów przez przedstawicieli innego gatunku. Istotna może się tu okazać, wskazywana także przez Habermasa, rola wewnątrzgatunkowych społecznych interakcji. Nie mówimy jednakowoż nigdy, że „dzikie dzieci” to np. wilki albo małpy bardzo z wyglądu przypominające ludzi, ale w naturalny sposób mówimy w takich wypadkach o ludziach.

¹⁶ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 202.

¹⁷ Ibidem, s. 226.

To rozumowanie dość typowe dla Fukuyamy, który w *Końcu człowieka* podejmuje wiele zagadnień, rozpatruje i poddaje krytyce propozycje głównie amerykańskich autorów¹⁸. To interesujący przegląd. Przeprowadzana przez niego krytyka na ogół trafia celnie. Ale jego własne wywody również nie wytrzymują krytyki i to częstokroć tego samego typu. Jasne jest, przynajmniej na razie, dopóki pewna granica nie zostanie przekroczona, że człowieka jako człowieka w istotnym stopniu określa to, iż jako człowiek na świat przychodzi. Gdzie jest granica owego „jako człowiek” – to odrębna kwestia. Fukuyama wiele miejsca poświęca rozważaniu, czy człowieczeństwo jest produktem genów czy środowiska, by odkryć to, co dobrze znane: żaden szympanś „wychowywany” przez ludzi nie stał się nigdy człowiekiem ani kimś, czyj status gatunkowy jest mocno problematyczny. Dokładnie tak samo jak ludzkie dziecko, którym z jakichś dramatycznych powodów opiekowały się jakieś zwierzęta. Czasem trafia się na doniesienia prasowe czy telewizyjne, że na przykład kotka opiekuje się psim szczeniakiem. Czasem nawet ich bliska więź emocjonalna trwa przez szereg lat. Ale przecież, analogicznie jak w poprzednich przykładach, żaden pies nie stał się przez to kotem. Doniesienie głoszące, że stało się inaczej, uznalibyśmy najprawdopodobniej za nonsens, nie dając mu wiary. Przedstawienie w tej sytuacji nieodpartych dowodów, że jednak tak się stało, byłoby dla nas wstrząsem i kolosalnym dysonansem poznawczym. Problematyczne jest tu zresztą, w jaki sposób doszłoby do zidentyfikowania niegdysiejszego psa jako kota. Zaważyłoby tu kryterium wyglądu zewnętrznego i zachowania, nie mamy bowiem dostępu do wewnętrznych przeżyć innych gatunków¹⁹. Być może stworzenie²⁰ genetycznej krzyżówki psa

¹⁸ Zaletą prowadzonych w *Końcu człowieka* rozważań Fukuyamy nad naturą ludzką jest względne bogactwo zgromadzonych przezeń przykładów występowania pewnych cech, czasem uważanych za typowo ludzkie, w świecie zwierząt. Stanowcza, zapalczywa wręcz krytyka koncepcji praw zwierząt Petera Singera, jaką podejmuje w tej samej książce Fukuyama, wydaje się przez to bardzo nieprzekonująca lub ewentualnie niezrozumiała. Do kwestii tej wypadnie tu jeszcze raz powrócić w nieco innym kontekście.

¹⁹ Nie mamy też, w gruncie rzeczy, bezpośredniego dostępu do wewnętrznych przeżyć innych osobników naszego gatunku. I jedni badacze (np. behawioryści ze szkoły J. Watsona) twierdzą, że nie mamy w ogóle innego doń dostępu jak tylko przez obserwację zachowania i wyglądu, inni (np. niektórzy przedstawiciele Koła Wiedeńskiego), że oprócz tego potrzebne są pewne dodatkowe dane, np. powtarzana obserwacja zachowania i wyglądu z równoczesnym sprawozdaniem obserwowanego, jeszcze inni, np. niektórzy fenomenologowie, uważają, że droga do poznania wewnętrznych przeżyć drugiego wiedzie poprzez źródłowe uchwycenie własnych stanów wewnętrznych i odpowiednie wnioskowanie. Gdyby możliwy był bezpośredni dostęp do cudzych stanów wewnętrznych, być może traciłby sens słynny „test Turinga”, o którym wspomina także Fukuyama przy okazji rozważań nad naturą ludzką, pod warunkiem wszelako, że człowiekiem jest ten, kto się za człowieka uważa lub będzie uważał, gdy zaistnieje taka możliwość. Alternatywą dla tego założenia jest wnioskowanie na podstawie wyglądu (także wewnętrznego) i zachowania. Obie drogi wiążą się z pewnymi trudnościami, nie miejsce tu jednak na ich analizę.

²⁰ Nie bez znaczenia jest tu dostrzeżenie istotnego sensu pojęcia stwarzania. W przypadku biotechnologii i inżynierii genetycznej nie chodzi o stwarzanie w tym ścisłym sensie,

i kota byłyby powołaniem do istnienia nowego gatunku, być może – choć taka ewentualność wydaje się mniej prawdopodobna – o tożsamości gatunkowej tak powstałej istoty zdecydowałyby wówczas to, co u ludzi nazywa się zwykle socjalizacją. I jedna, i druga możliwość w odniesieniu do człowieka (zresztą do istoty nie będącej człowiekiem także) jest możliwością zmiany natury istniejącego gatunku. W przypadku człowieka, który – jak uważał Sartre – wybierając siebie, wybiera zawsze człowieka w ogóle, byłby to w pewnym sensie ów „koniec” z tytułu pracy Fukuyamy, oznaczałby bowiem wybór takiego człowieka w ogóle, który nie musi być człowiekiem (pozostaje pewien margines swobody na dookreślenie jego natury gatunkowej) albo co do którego nie ma jasności, czy człowiekiem jest. I tu można się zgodzić z Fukuyamą, jego rozumieniem końca człowieka oraz postczłowieczej historii. Tym bardziej że nikt nie neguje tego, iż genetyczne wyposażenie wpływa na przynależność gatunkową osobnika. Co najwyżej – i tego autor *Końca historii* zdaje się nie rozróżniać, i stąd jego wspomniane wyżej jałowe dywagacje – kwestią dyskusyjną jest, czy i na ile zdeterminowane są genetycznie pewne określone cechy. Jak wreszcie obronić pomysł wyrażony w ostatnio przytoczonym cytacie, że człowiek dlatego posiada status wyższy od innych istot, że jest złożoną całością, nie zaś sumą części? Czy wobec tego istota, która nie jest człowiekiem, jest sumą części, a nie złożoną całością? Na gruncie ogólnej teorii systemów²¹ i koń, i szympan, i człowiek mogą być rozpatrywane jako systemy różniące się z tej perspektywy złożonością. Ale stopień złożoności nie jest, jak się zdaje, jakąś ostrą czy precyzyjną granicą. Toteż i u Fukuyamy znaleźć można inne sposoby argumentowania na rzecz proponowanej przezeń charakterystyki ludzkiej natury. Można by je nazwać statystycznym i psychologicznym (choć może do nazwania tego ostatniego sposobu lepiej nadawałoby się z pewnych względów, o których będzie tu jeszcze mowa, określenie: „metafizyczny”).

Punktem wyjścia pierwszego jest całkiem słuszne spostrzeżenie, że z obserwowalnego faktu, iż pomiędzy poszczególnymi ludźmi występują liczne różnice,

a jedynie o modyfikowanie tego, co już jest (bo powstało na innej drodze, pochodzi z natury, rzec by można), „majsterkowanie przy naturze”, jak to określa Habermas. Zob. J. Habermas, op. cit., s. 55 i nast.

²¹ Teoria systemów zakłada właśnie, że funkcjonalny zbiór mogących współdziałać na różne sposoby elementów stanowi system, którego rozpatrywanie nie może ograniczać się do analizy poszczególnych części, ta bowiem nie wystarcza, by odsłonić sens złożonego z tych elementów systemu. Istotne jest tu pojęcie złożenia, złożoności i pokrewne. Warto nadmienić, że Stanisław Lem pisał na ten temat w latach siedemdziesiątych, więc pomysł Fukuyamy nie jest nowatorski. Niemniej trudno się przy takich okazjach oprzeć wrażeniu, że czysto intencjonalna rzeczywistość fantastyki naukowej i futurologii powoli staje się naszą realnością. Po lekturze *Końca człowieka* z jednej strony, a *Globalizacji* Stiglitz z drugiej, w owym „powoli” należałoby chyba pokładać nadzieję. Por. S. Lem, *Summa Technologiae*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 50 i nast., s. 90 i nast.; idem, *Pokój na ziemi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 191.

nie wynika jeszcze wcale nieistnienie wspólnej dlań natury gatunkowej. Wiąże się to jednak prawdopodobnie z tym, z czym i Francis Fukuyama się zgadza, mianowicie, że natura gatunku jest czymś nieredukowalnym do cech poszczególnych jego egzemplarzy, mimo iż z faktu przynależności do danego gatunku wynikają prawdopodobnie pewne cechy osobnika, a być może nawet pewnej cechy spotykanej także u osobników innego gatunku specyficzne natężenie. Całkiem możliwe jest też, że owe charakterystyki tworzą system i to system wielce złożony. Niemniej te prawdopodobne przypuszczenia nic nie mówią o tym, jakie konkretnie są to dla danego gatunku cechy. Rozpatrywanie ich jako tworzących system niczego w tej kwestii nie zmienia, nieznane nadal pozostaje nieznanym. Fukuyama proponuje zatem, by rozpatrywać te cechy, które występują w populacji zgodnie z tzw. rozkładem normalnym, którego graficznym obrazem jest tak zwana krzywa dzwonowa. „Wszelkie naturalne cechy wskazują duże zróżnicowanie w obrębie tego samego gatunku”²² – pisze autor *Ostatniego człowieka*. A nieco dalej stwierdza, że: „geny odgrywają rolę w określaniu mediany i kształtu krzywej, odpowiadają również za to, że mediany wzrostu mężczyzn i kobiet różnią się od siebie”²³. Wymaga ta uściślenia, którego u Fukuyamy brakuje. Otóż geny mogłyby najwyżej decydować o pewnych subtelnych zmianach w kształtach poszczególnych krzywych dzwonowych – np. strzeżności wykresu – nie zaś o jego kształcie w ogóle. O tym ostatnim decyduje, tj. określa go, czysta, czyli teoretyczna statystyka. I nie ma dla niej znaczenia, czy w naturze, przyrodzie, rzeczywistości występuje jakiś zbiór charakteryzujący się rozkładem normalnym jakiejś cechy, inaczej mówiąc, czy rozkład normalny ma jakieś realne odniesienie przedmiotowe. Poza tym, nawet jeśli – jak utrzymuje autor *Końca człowieka* – geny decydują o różnicy mediany wzrostu kobiet i mężczyzn, to niewiele to ma wspólnego z naturą człowieka. To samo można by powiedzieć o medianach wzrostu mężczyzn i krewetek. Mało tego, być może udałoby się dobrać jakiś inny gatunek, który po uwzględnieniu go w rozkładzie wzrostu (czy bodaj innej cechy) ludzi nie wpłynąłby na zmianę wartości mediany. Czy należałoby wówczas zaliczyć przedstawicieli owego gatunku do ludzi? Tu z pomocą przychodzi wspomniana już wyżej teoria systemów. Pomoc jest chwilowa, bowiem zaraz okazuje się, że nie ma przekonujących podstaw i kryteriów pozwalających określić, jakie to cechy są elementami takiego systemu. Sam chyba nie bardzo przekonany zaproponowanym przez siebie narzędziem, w postaci krzywej dzwonowej, autor *Końca historii* sięga po psychologiczny, a w pewnym sensie metafizyczny sposób określenia, które zachowania i cechy²⁴ są „typowe dla gatunku ludzkiego, wynikające z czynników genetycz-

²² F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 174.

²³ Ibidem, s. 175.

²⁴ Ibidem, s. 174.

nych, nie zaś środowiskowych”²⁵ czyli – w przekonaniu Fukuyamy – stanowią bądź określają naturę ludzką²⁶.

Tą drogą badacz podąża w ślad za Alexandrem Kojevem. Szczególnie dużo miejsca poświęca tej kwestii w *Wielkim wstrząsie...* i *Końcu historii*, ale i w innych swych pracach powraca do tej koncepcji natury ludzkiej. Czyni tak i w *Ostatnim człowieku*, i w *Końcu człowieka*. Owa koncepcja określa naturę człowieka poprzez pewną specyficzną ludzką, naturalną dążność i potrzebę. Nie jest to żadna potrzeba *stricte* biologiczna, taką bowiem trudno byłoby uznać za specyficzną. Z tego powodu można ją nazwać psychologiczną. Nie jest też owa, rzekomo typowa dla człowieka (i tylko człowieka), dążność w postaci potrzeby uznania ani empirycznie weryfikowalna, ani falsyfikowalna. W tym sensie można omawianą koncepcję natury ludzkiej nazwać metafizyczną. Niejeden już zresztą raz w dziejach refleksji poświęconej człowiekowi wskazywano na metafizyczne zabarwienie koncepcji potrzeb wyższego rzędu (np. opracowanej przez Abrahama Masłowa). Nie jest to atak zbyt groźny, o ile samej metafizyczności twierdzeń nie uważa się za niedopuszczalną i o ile nie prowadzą te twierdzenia do nieprzejednania ametafizycznych konkluzji. A człowiek u Fukuyamy jest właśnie nieprzejednanie ametafizyczny. Po pierwsze – kompleksowo empiryczny. „Nauki przyrodnicze bardzo zwiększyły nasz zasób empirycznej wiedzy o zachowaniu i naturze ludzkiej”²⁷ – można przeczytać w *Końcu człowieka*. Po drugie – pozbawiony metafizycznego niepokoju, głodu absolutu, transcendentnych nadziei i pragnień.

„Człowiek metafizyczny doświadczenie egzystencjalne przemienia w doświadczenie metafizyczne, stając się sprawcą dokonania, które nazywamy faktem metafizycznym. Dochodzi w nim do uobecnienia w świecie immanentnym transcendentnego sensu absolutu”²⁸ – charakteryzuje „człowieka metafizycznego” Czesława Piecuch. Człowiek w myśli Fukuyamy – bez znaczenia, czy to „pierwszy człowiek”, czy „ostatni”, czy już „począłowiek” – jest inny. W filozofii Hegla, która jest, za pośrednictwem Kojewe’a, swoistą inspiracją dla refleksji Fukuyamy, niektórzy ludzie uobecniają w świecie immanentnym transcendentny (należałoby może raczej, dla ścisłości, powiedzieć transcendentno-immanentny, albo transcendentny = immanentny) sens absolutu, w znaczeniu dosłownym. U autora *Końca historii* człowiek ze swą potrzebą uznania, napędzającą jego historię, uobecnia już, co najwyżej, transcendentny bezsens lub ewentualnie brak transcendentnego sensu. Potrzeba uznania popychała człowieka do wojen, rewolucji,

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 185.

²⁸ Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Kraków 2001, s. 178.

heroizmu, barbarzyństw, do wszelkiego postępu²⁹ (który nie wyklucza też chwilowego regresu). I nie w tym rzecz, że taki obraz jest niesłuszny – tego nie wiadomo, przynajmniej do momentu przeprowadzenia wnikliwej krytyki. Redukuje on jednakowoż człowieka do istoty, którą rządzi pewna tajemnicza siła (silna potrzeba uznania, megalotymia), niedostrzegalna dla niego inaczej, jak tylko z perspektywy holistycznego ujęcia historii ludzkości, co w żadnej mierze nie pozwala uznać gatunku ludzkiego za w jakikolwiek sposób uprzywilejowany w stosunku do innych gatunków, którymi wszak, przynajmniej na pierwszy rzut oka, także kierują tajemnicze dla poszczególnych egzemplarzy czynniki. A w związku z tym nie ma przejścia między stwierdzeniem: „istnieje [...] naturalny ludzki zmysł moralny, wykształcony z czasem w wyniku potrzeb istot człękoksztalnych, które miały stać się gatunkiem silnie uspołecznionym”³⁰ a poglądem o wysokim statusie moralnym ludzi³¹, stawiającym ich „ponad całą resztą królestwa zwierząt”³².

Nie ulega wątpliwości, że ludzie mają różne potrzeby. Możliwe, że niektóre są specyficzne dla tego akurat gatunku, tak jak niewykluczone, że jakies inne gatunki istot mają specyficzne dla siebie potrzeby. Być może ze złożoności ludzkiej struktury wynika pewna grupa bardziej wyrafinowanych i złożonych specyficznych potrzeb. Jednak jeśli i jedno, i drugie płyną z tego samego źródła, a do tego jest to to samo źródło, z którego biorą początek potrzeby innych istot (natura przyrodnicza), to twierdzenia o wyróżnionym statusie moralnym jakiegoś gatunku nie da się przekonująco uzasadnić i obronić. Można je najwyżej sprowadzić do zagadnień solidarności gatunkowej, egoizmu gatunkowego czy – w skrajnej postaci – „rasizmu gatunkowego”, jak w poglądach Petera Singera, z którymi Fukuyama ostro i drwiąco polemizuje³³. Wreszcie, jeżeli życiem człowieka kieruje nieświadomione dążenie do tego, by dowieść swojej ważności innym, a funkcjonowaniem pewnych roślin kieruje nieświadomiona potrzeba ekspozycji na działanie promieni słonecznych, która pochodzi z tego samego źródła co tamta, różnica wydaje się być tylko różnicą stopnia. Nadto, czy przedstawiciele innych niż ludzki gatunków nie dążą niekiedy do zaznaczenia swojej ważności i skłonienia innych osobników do jej uznania? Niemniej nie kierują się tym pewnie we wszystkim, co robią. I znowu – potrzeba zaznaczenia swojego terytorium, mimo że realizująca się u ludzi w sposób dalece bardziej wyrafinowany niż na przykład, u psów – ani nie jest dlań specyficzna, ani nie określa jego wysokiego statusu moralnego.

²⁹ Zob. rekonstrukcję poglądów A. Kojewe’a dokonaną przez Fukuyamę w: idem, *Ostatni człowiek*, s. 157 i nast.

³⁰ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 190.

³¹ Ibidem, s. 195.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 193 i nast.

„Fukuyamizm” – trzecia antyutopia

Sukces jednostki ludzkiej, jak zdaje się rozumieć go Fukuyama, polega w gruncie rzeczy na zarobieniu dużej sumy dolarów. Taka wykładnia sukcesu koresponduje zresztą z jego koncepcją „człowieka megalotymicznego”. Czy nie jest to aby niedocenianie indywidualnych różnic między poszczególnymi jednostkami, którym to różnicom autor poświęcił tyle uwagi w *Końcu człowieka*? I czy nie nazbyt okreśną drogą poszedł myśliciel, by pokazać, że w życiu nowoczesnego i ponowoczesnego człowieka ważna jest przede wszystkim wielkość zgromadzonego majątku oraz że tak już zostanie?³⁴ Porzekadło mówi wszak, że lepiej być pięknym i bogatym, niż biednym i brzydkim. I jedyne, co jest tu niejasne, to owo „lepiej”. Ale sensu tego „lepiej” Fukuyama nie bada. W miejsce tego wystarczą mu stwierdzenia typu: „Najbogatsi ludzie miewają (i to często) synów nieudaczników”³⁵, albo: „Dzisiaj »loteria genetyczna« gwarantuje, że dzieci bogatych rodziców, którzy odnieśli sukces, niekoniecznie odziedziczą talent oraz zdolności, które pomogły ich matce czy ojcu w wybiciu się [...] wybiórcze łączenie się w pary oznacza, że ludzie, którzy odnieśli sukces, będą łączyć się ze sobą i przekażą swoim dzieciom lepsze warunki życiowego startu w stopniu, w jakim ich sukces był uwarunkowany genetycznie”³⁶. Pierwszy rozdział *Końca człowieka* nosi tytuł: *Opowieść o dwóch antyutopiach*. Autor porównuje w niej rzeczywistości przedstawione w *Roku 1984* G. Orwella i *Nowym wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya. Można odnieść wrażenie, że i on sam, wbrew swym intencjom, kreśli w swych pismach coś na kształt antyutopii.

Termin „fukuyamizm”, gdyby istniał, nie oznaczałby systemu myślowego, bo Fukuyama takowego nie stworzył, przynajmniej na razie. Posługując się zastaną, potoczną aksjologią współczesnych społeczeństw zamieszkujących państwa pokroju Stanów Zjednoczonych i władz tych państw, zamyka sobie do tego drogę, gdyż przyjmuje istotne dla aksjologicznych i etycznych fragmentów swoich rozważań przesłanki *ad hoc*, bez głębszego ich uzasadnienia i analizy. „Fukuyamizm” nie oznaczałby też ideologii, gdyż wpisuje się w funkcjonujący już kontekst ideologiczny. Mógłby jednak oznaczać pewien nurt albo styl myślenia. Myślenia o zglobalizowanym społeczeństwie zglobalizowanych ludzi, które nie uwzględnia wagi sporej części globalnych problemów.

³⁴ „W społeczeństwie liberalnym podstawowym ujęciem dla megalotymii jest przedsiębiorczość i inne formy działalności gospodarczej. [...] W samej konstrukcji demokratycznych społeczeństw kapitalistycznych tkwi to, że ludzie najambitniejsi i najbardziej uzdolnieni najczęściej zostają przedsiębiorcami, a nie politykami, wojskowymi, naukowcami czy duchownymi”. F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, s. 164.

³⁵ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, s. 207.

³⁶ Ibidem, s. 206.

Rozważając ekonomiczne i po części psychologiczne konsekwencje możliwego przedłużenia się w przyszłości ludzkiego życia, jako konsekwencji rozwoju nauk biomedycznych i biotechnologii³⁷ (skądinąd bardzo ciekawe zagadnienie) amerykański badacz nie wspomina nawet o szerszym kontekście tych możliwych zmian, związanym choćby z lawinowym wzrostem zanieczyszczenia środowiska. A przecież nie pozbawione słuszności wydają się uwagi typu: „współczesne społeczeństwa krajów rozwiniętych gospodarczo, a także rozwijających się – określane są często jako »globalne społeczeństwa ryzyka« [...] produkcja bogactwa wiąże się ze społecznym wytwarzaniem ryzyka”³⁸. Można odnieść wrażenie, że niebezpieczeństw, jakie rozwój i wdrażanie nowoczesnych technologii niesie dla człowieka za pośrednictwem kryzysu biosfery, autor *Końca historii* nie dostrzega. W swoich pracach zaznacza co prawda, że ludzkość ma, być może, szansę nadać inny bieg swojej pohistorycznej przyszłości, choć trudno powiedzieć, dlaczego „ostatni człowiek” miałby to czynić, kiedy jest mu dobrze tak, jak jest. Czy jednak prognoza zniesienia związanych z bytem ludzkim sprzeczności nie jest przedwczesna w dobie marzeń jednych o zachowaniu wiecznej młodości i wciąż zdarzającej się śmierci głodowej innych? A jeśli jest przedwczesna, to czy doczeka się odpowiedniego dla siebie czasu, jeżeli społeczeństw pohistorycznych, w których żyje ostatni człowiek, faktycznie będzie coraz więcej, bo wejdą w ów etap te wszystkie, które jeszcze go nie osiągnęły. Wzrost liczby egzemplarzy „ostatniego człowieka” oznacza m.in. kolejny wzrost emisji zanieczyszczeń i trudnych do utylizacji śmieci. Nie wydaje się zatem całkiem niemożliwe, by „koniec człowieka” w znaczeniu nadanym przez Fukuyamę nie zdążył nastąpić, gdyż poprzedzi go koniec człowieka w sensie całkiem dosłownym. Jak dotąd „genetycznie odziedziczony zmysł moralny” nie przeszkadzał w sukcesywnym podcinaniu tej gałęzi, na której siedzi „ostatni człowiek”. Czy możliwe jest, by autor *Końca historii*, uznając słuszność własnych prognoz, wątpił, że się ta gałąź rychło urwie? Czyżby więc „ostatni człowiek” był istotą w metafizycznej i fizycznej agonii?

³⁷ Zob. ibidem, s. 84 i nast.

³⁸ E. Kośmicki, *Koncepcja „global governance” jako odpowiedź na procesy globalizacji i fragmentaryzacji*, (w:) *Humanistyka, przyrodznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, pod red. J. Dębowskiego, Wydawnictwo WSP w Olsztynie, Olsztyn 1998, s. 171.

Marek Jędrasik

KONSERWATOR

Był słoneczny, cichy dzień, który zachęcał do długich spacerów.

Spotkałem go w parku. Siedział na ławeczce obok stawu, w którym majestatycznie pływały łabędzie.

Usiadłem obok niego zaintrygowany jego wyglądem.

– Czy nie wie pan, gdzie się znajdujemy? – zapytał mnie nieoczekiwanie.

– Jak to gdzie? W parku – odpowiedziałem lekko zdziwiony.

– To wiem, ale chodzi mi o czas i miejsce w sensie ogólniejszym. Rok, epoka...

– Chyba nie ma pan zaniku pamięci? Jest dzisiaj 10 lipca 1995 roku. Jesteśmy w XX wieku, w Polsce, na planecie Ziemia. Czy to panu wystarczy?

– Niech nie będzie pan tak ironiczny. Czy na przykład pan wie, w którym module funkcjonalnym określonego chronosu się znajduje?

– Chyba pan ze mnie żartuje... – odpowiedziałem, uśmiechając się do niego niepewnie.

– Nie, po prostu chcę obrazowo przedstawić panu relacje czasowe, jakie zachodzą między nami.

– Widzę że jest pan miłośnikiem fantastyki naukowej – odpowiedziałem coraz bardziej zaintrygowany nieznanym.

– Pewnie chodzi panu o generatory entropii językowej, które utrwalają zakrzywienie metryki waszej przestrzeni interpretacyjnej. Dzięki temu wzmacniają wasz horyzont czasowy.

– Coraz mniej pana rozumiem – odpowiedziałem, będąc coraz bardziej zadowolony z tego niezwykłego dla mnie spotkania.

– Oczywiście – odrzekł – przepraszam, ale trudno mi się tak od razu przedstawić na język waszego modułu czasowego. Chyba jednak dobrze trafiłem.

– Czyżby sugerował mi pan, że jest z innego czasu, a może nawet z innego kosmosu? – zacząłem prowadzić rozmowę z nieznanym w tej jego żartobliwej konwencji.

– Można to tak ująć w bardzo dużym przybliżeniu, traktując te określenia jako metafory – odpowiedział spokojnie, ciągnąc swój nietypowy żart.

– Co pan rozumie przez moduł funkcjonalny? – zapytałem z ciekawością.

– Jest to pewna populacja biologiczna zamknięta przez nas w pewnej przestrzeni interpretacyjnej. Przestrzeń ta jest efektem obiektywizacji określonego języka, w wyniku zachowywanej dzięki niemu równowadze socjologicznej.

– Czy mogę pana spytać, do jakiej rasy kosmicznej pan przynależy? – zapytałem go z uśmiechem.

– Chyba dla was będzie to starożytny Egipt – odpowiedział spokojnie.

– Widzę, że pan sobie ze mnie kpi? Nie lepiej od razu powiedzieć, że z cywilizacji znajdującej się w jądrze galaktyki? Zawsze to jest bardziej intrygujące.

– Nie kpię. Musi pan jedynie zrozumieć, że Egipt jako nadrzędny, globalny system jawi się dla swoich modułów w postaci określonego obiektu historycznego. Jest to efektem istnienia horyzontu czasowego waszej przestrzeni interpretacyjnej. To zamknięcie uniemożliwia wam kontakty z innymi modułami naszej cywilizacji. Moduły dzięki posiadaniu własnych horyzontów są oddzielone od siebie barierami informacyjnymi, które generują różne lokalne czasy.

– A więc, według pana, nie ma jednego uniwersalnego czasu – zapytałem, nakierowując rozmowę na tematy bardziej filozoficzne.

– Dla nas taki czas jest efektem obiektywizacji czasu gramatycznego języka, czego efektem jest absolutyzacja relacji czasowych z perspektywy jednego układu odniesienia, wyznaczonego przez formalną strukturę języka. Tak więc, z punktu widzenia waszej lokalnej czasoprzestrzeni, Egipt jest dla was pewną identycznością historyczną, która ukrywa przed wami lukę informacyjną o nas, a ogólnie o innych czasoprzestrzeniach. Miarą tej luki jest lokalny czas określający naszą historyczność. Jednak tak naprawdę określa on waszą historyczność wobec nas. W rzeczywistości jest miarą archaiczności etapu rozwoju, na jakim się znajdujecie w stosunku do nas.

– Czyżby chciał pan powiedzieć, że mieszkańcy tych różnych modułów są zawsze przeszłością Egiptu? – byłem coraz bardziej zaintrygowany tematem rozmowy.

– Dosłownie tak, jak pan to określił. Obiektywizują oni swoją historyczność za pomocą języka narzuconego przez nas, na który rzutują swoje własne lokalne uwarunkowania. Prowadzi to w efekcie do odwrócenia relacji czasowych, jakie zachodzą wewnątrz modułu, a tymi na zewnątrz. W końcu żaden użytkownik języka nie bierze pod uwagę tego, że język, w którym relacje te są wyrażane, zakłada już istnienie systemu nadrzędnego, który go stworzył, a który istnieje w czasie realnym, a nie cyklicznym, symulacyjnym, formalnogramatycznym, narzucenym z góry z punktu widzenia funkcji, jakie mają być realizowane dla niego.

– Jak z tego wynika, jesteśmy jakimś zespołem roboczym waszego społeczeństwa. W wyobraźni już zobaczyłem starożytnych Egipcjan, jak zapędzali niewolników do budowy piramid.

– No nie, jest to bardzo duże uproszczenie relacji, jakie zachodzą między nami a wami. Jesteście jedynie jednym z wielu zespołów funkcjonalnych naszej cywilizacji, zamkniętym jako określona biologia w pewnej przestrzeni interpretacyjnej. Jej horyzont czasowy jest efektem rzutowania waszych uwarunkowań na systemową strukturę formalną języka. W ten sposób jest on miarą naszego rów-

nież tak samo formalnego stosunku do was, ale już w funkcjonalnych strukturach czasoprzestrzennych naszej cywilizacji. Są one dla was tworzone w ramach symulacyjnych programów różnych etapów naszego rozwoju, które poszczególne moduły cyklicznie powtarzają, realizując dla nas standardowe informacyjne funkcje.

– Czyżby tylko informacyjne? – zapytałem ironicznie.

– Widać po tym pytaniu lokalne ograniczenia wyobraźni i wiedzy o stopniu różnicy lub w pańskim ujęciu przewagi systemu nad swoimi częściami. To ona powoduje, że możemy mówić o naszych relacjach jedynie na płaszczyźnie informacyjnej. Na niej możecie być dla nas modelami symulacyjnymi pewnych sytuacji wewnątrz innych modułów lub w otoczeniu całego systemu.

– Ukazuje mi pan system jakiegoś cybernetyczno-informacyjnego niewolnictwa, w którym panem jest jakieś społeczeństwo całkowicie ukryte przed tymi, którzy są wyzyskiwani.

– Z punktu widzenia lokalnego powyższa relacja między systemem globalnym a jego częściami tak się przedstawia, gdyż nie bierze pan pod uwagę problemów związanych ze stabilizowaniem środowiska w globalnym wymiarze czasoprzestrzennym. Jest to poza pana świadomością. Właśnie ze względu na globalność. To, co dla pana jest czymś naturalnym, fizycznym, dla nas jest efektem funkcjonowania określonej technologii, której złożoności pan nawet nie może sobie wyobrazić. Procesy, które na przykład są dla was związane z naturalną reprodukcją gatunków, dla nas są zagadnieniem technicznym zabezpieczającym naszą niszę przed entropią biologiczną. A staje się nią każda biologia, która wydostanie się ze swojej lokalnej niszy do innych funkcjonujących w naszej cywilizacji. Ten proces zakłóca równowagę wyznaczoną strukturą funkcjonowania w szerszej skali czasoprzestrzennej. Równowaga pomiędzy nimi jest przez nas utrzymywana dzięki stworzonemu systemowi cykli reprodukcyjnych. To one rozdzielają, wybierają i selekcionują różny materiał biologiczny do różnych naszych modułów.

– Widzę, że przedstawia pan obraz jakiejś hiperhodowli korzystnej dla Egipcjan.

– Są to dla mnie zbyt emocjonalne określenia. Proces ten zachodzi w imię najefektywniejszego wykorzystania każdej materii biologicznej do stabilizowania niszy wspólnej dla wszystkich, niszy globalnej wszystkich tych populacji. W tym i naszej. Oznacza to, że trwanie wszystkich jest uwarunkowane coraz bardziej przez działania związane ze stabilizowaniem pewnej konfiguracji różnych populacji biologicznych. Tworzą one biologiczny system zespołowego współdziałania, w hierarchicznie uporządkowanej drabinie różnych nisz. Każda populacja funkcjonuje w określonej przez nas niszy, której miejsce jest wyznaczone przez funkcje realizowane z punktu widzenia globalnej równowagi biologiczno-ekologicznej całego zespołu. Gdybyśmy na przykład swoich funkcji nie pełnili, istnienie wszystkich mieszkańców tych lokalnych nisz byłoby pod znakiem zapytania,

w szerszej skali czasoprzestrzennej, niż mogą to sobie wyobrazić ich mieszkańcy. Można powiedzieć, że lokalnym modelem tego globalnego systemu jest waza biosfera. To dzięki niej są realizowane wobec was funkcje ideologiczne naszej cywilizacji.

– Czyżby pan twierdził, że każda nisza ma swoją biosferę, która jest wytworem nadrzędnego systemu?

– Tak. Każdy gatunek w niej istniejący reprezentuje relację, jaka zachodzi pomiędzy wami a gatunkami istniejącymi w innych modułach. Jest to pewnego rodzaju system żywych symboli. Jest to dynamiczny model wzajemnych relacji pomiędzy różnymi populacjami funkcjonującymi w różnych modułach.

– Czyżby chciał mnie pan przekonać, że na przykład jesteście owadami dla pewnych populacji, a gadami dla innych?

– Tego bym tak jednoznacznie nie określił. Gdyż jest to dla mnie zbyt uproszczenie. Ale bardzo obrazowo ukazuje pan symboliczne funkcje biosfery, która ukrywa globalny system przed osobnikami lokalnych modułów. Dzięki temu jest wzmocniana całościowa równowaga, korzystna dla wszystkich.

– Twierdzi pan, że lokalne kultury korzystają z rezultatów istnienia globalnej cywilizacji, nie zdając sobie sprawy z tego? Obrazowo można powiedzieć że pasożytują na niej!

– To nie jest tak... Dla mieszkańców modułu, gdyby ją sobie uświadomili, sytuacja przedstawiałaby się odwrotnie. Dla nich to system globalny pasożytowałby, eksploatując lokalne populacje w imię jakiegoś absolutnie własnego egoizmu nadrzędnej populacji. Ze względu na ograniczenia intelektualne tych lokalnych populacji, wynikające nie tylko z biologii, ale również z pełnionych funkcji, najlepszym technicznym rozwiązaniem tego problemu jest ukrycie nas jako pewnej globalnej cywilizacji przed wami, mieszkańcami różnych modułów. Likwiduje to źródła możliwego stałego oporu socjologicznego, wynikającego z pewnych koniecznych ograniczeń, które wcale nie są przekraczalne jedynie dlatego, że zostaną uświadomione. Każda próba ich przekroczenia jest z punktu widzenia naszej wiedzy jałowa. Dlatego też system likwiduje wszelką informację tego typu jako destrukcyjną dla systemu. Jest ona dla jego funkcjonowania po prostu entropijna. Eliminowanie tej wiedzy o systemie w modułach zwiększa ich wydajność. Wynika to, na przykład, z likwidacji oporu socjologicznego, który dzięki takiej informacji uległby zwiększeniu. Można ten opór porównać do znanego wam z fantastyki naukowej buntu robotów. Nie ma buntu tam, gdzie roboty nie wiedzą, że są robotami, że są tworamii inżynierii genetycznej. Dzięki temu zmniejszamy również ich cierpienia, a zarazem zwiększamy ich zaangażowanie w system, poprzez wzmocnienie u każdego osobnika poszczególnego modułu poczucia własnej jedyności. Każda populacja żyje w niepowtarzalnym świecie. Zawsze w wyjątkowych czasach.

– Widzę że egipska humanitarność jest bardzo wyrachowana.

– Nie, jest po prostu racjonalna i dlatego dopasowuje do określonej biologii odpowiednie przestrzenie interpretacyjne, zamykające informacyjnie określone populacje w pewnych niszach. Przestrzenie te są generowane przez funkcjonującą w każdym module lokalny model globalnego systemu. Tym modelem jest w każdym ze światów biosfera. To z jej perspektywy populacje danego kosmosu są całkowicie naturalnymi, ewolucyjnie wykształconymi jej tworamami. Dzięki temu mieszkańcy modułów nie poszukują racji swego istnienia w systemie nadrzędnym. Z naszego punktu widzenia przestrzenie te jako pewne ewolucyjnie powstałe światy są formą ideologicznego ukrycia systemu globalnego ze względu na efektywność jego funkcjonowania. Każdy moduł funkcjonuje w standardowej czasoprzestrzeni symulowanej przez określone formalizmy językowe zsynchronizowane z odpowiednimi biologiami. Jest to oparte na tym, że każdą biologię można również określić jako pewnego rodzaju język reprodukcji, gdy odpowiednio formalnoteknicznie na to się spojrzy.

– Czy pańskie poglądy nie są czasami rasistowskie?

– W takim stopniu nie, w jakim różnice pomiędzy różnymi biologiami nie podlegają ocenom moralnym. Rozpatrujemy je jedynie z punktu widzenia teorii pól biologiczno-informacyjnych, w ramach których odpowiednia biologia rzutuje swoją własną strukturę na szerszy formalizm nadrzędnej biologii. Dzięki temu generuje ona odpowiednią dla siebie przestrzeń interpretacyjną, będącą efektem zakrzywienia metryki pól formalnych pod wpływem określonej materii biologicznej. W ten sposób powstaje zamknięty horyzont czasowy lub inaczej horyzont informacyjno-komunikacyjny, którego ze względów aksjologicznych żaden osobnik określonej populacji przekroczyć nie może. Tworzy on lokalną kulturę dla pewnej populacji biologicznej, która ulega w jej ramach upodmiotowieniu.

– Rozumiem, że dla pana z tego punktu widzenia nasze pojęcie absolutnego czasu i przestrzeni jest fikcją ideologiczną, nie mającą nic wspólnego z rzeczywistością – powiedziałem to coraz bardziej zaciekawiony filozoficznymi rozważaniami nieznanego.

– Jestem zdumiony pańską przenikliwością – odrzekł spokojnie. – W naszych teoriach każda kategoria językowa jest punktem nieciągłości metryki czasoprzestrzeni informacyjno-biologicznej. Jest po prostu możliwym przejściem do innych języków lub innych biologii, co jest dla nas w pewnym sensie równoważne. Określona coraz bardziej biologia, ze względu na pełnione funkcje, ulega upodmiotowieniu, czego efektem jest obiektywizacja pewnego języka. Jej skutkiem jest jednoznaczność znaków, która likwiduje dane nieciągłości. Jedność formalna znaku staje się jednością bytu, ukrywając w ten sposób przed podmiotem różnego rodzaju strukturę rozwidlającą się metryki czasoprzestrzennej, znajdującą się poniżej tej jedności. Byłaby ona dla niego źródłem nieokreśloności relacji czasoprzestrzennych pomiędzy różnymi modułami jako alternatywnymi światami. Prowadziłoby to nie tylko do rozpadu tożsamości kosmosu, ale również jedności

podmiotowej samych mieszkańców. W ten sposób obiektywizacja języka ujednoznacznia pewną metrykę czasoprzestrzenną dla określonej populacji. Język ulega ontologizacji w wyniku efektywnego jego wykorzystania jako układu synchronizującego jednostki populacji ze sobą. W wyniku tego procesu powstaje wspólnota komunikacyjna zamknięta w pewnym określonym języku. Samo to zamknięcie jawi się jako obiektywny świat. Miarą stabilności populacji, jej równowagi socjologicznej, jest właśnie ta obiektywna czasoprzestrzeń. W wyniku jej istnienia każde słowo, gdy ulega uprzedmiotowieniu, staje się pewnego rodzaju luką informacyjną dla jego użytkownika o innych czasoprzestrzeniach. Po prostu znaczenie znaku jako jednoznacznie rozumiany byt staje się pewnego rodzaju barierą komunikacyjną, blokującą dostęp do alternatywnych światów, naszych modułów. Kontakt pomiędzy nimi jest możliwy tylko wtedy, gdy znak w trakcie metaforyzacji wchodzi w inne relacje semantyczne z innymi znakami, doprowadzając nie tylko do ich uwieloznacznienia, ale do tworzenia zupełnie nowego języka. Ten proces nie jest efektem twórczych działań wolnego podmiotu, lecz jest uwarunkowany rodzajem materii biologicznej, reprodukowanej w naszym systemie. To my tworzymy system synchronizujący biologię z językiem poprzez kontrolowanie cykli reprodukcyjnych. W ten sposób dzięki obiektywizacji języków ulegają zapośredniczeniu względem siebie różne biologię, tworząc ustrukturalizowany system modułów. Ich bezpośrednie spotkanie po likwidacji barier językowych byłoby katastrofalne dla nich z wielu różnych powodów. System do tego nie dopuszcza, synchronizując w odpowiedni sposób różne cykle reprodukcyjne tych oddzielanych za pomocą pola informacyjno-biologicznego od siebie biologii. Jego podstawą są formalizmy nie tylko synchronizujące jednostki na poziomie treści wewnątrz modułu, ale również synchronizujące moduł jako pewną całość funkcjonalną z systemem nadrzędnym na poziomach metajęzykowych. Różne biologię dla siebie wzajemnie są pewnego rodzaju informacją zakodowaną w pewnych strukturach formalnych języka reprodukcji. Język ten im się jawi jako uniwersalny kod genetyczny. Jego odpowiednikiem formalnym jest określona kultura lokalna. Jej kodem jest język. W ten sposób pole informacyjno-biologiczne, które z punktu lokalnego jawi się jako określony poziom kulturalno-językowy, relatywizuje do siebie różne biologię w imię utrzymania jedności ich zespołu.

– Jeżeli dobrze pana rozumiem, to powyższe pole nie jest ani czysto obiektywne jako biologiczne, ani czysto subiektywne jako kulturalno-socjologiczne, formalnojęzykowe, informacyjne.

– Tak, ma pan rację. Wasza obiektywizacja czasu i przestrzeni jest dla nas ideologiczna, wynikająca z potrzeb systemu, który musi was zamknąć jako podmioty w pewnym formalizmie, na przykład matematycznym. W wyniku tego nie dostrzegacie wymiaru informatycznego rzeczywistości, która jest dla was jedynie materialno-energetyczną maszyną całkowicie przypadkową w swym działaniu w takim stopniu, w jakim nie jest dla was systemowa ze względu na waszą

niewpowtarzalność podmiotową. Albo jest czystym duchem, czystym formalizmem, informacją bez żadnego związku z materią, która jest całkowicie mu podporządkowana.

– Czym więc dla was jest podmiotowość?

– Ta jest ostateczną miarą formalną zamkniętości w przestrzeni komunikacyjno-interpretacyjnej danego modułu, dzięki której można w nim wprowadzić pewien linearny czas. W końcu absolutna tożsamość podmiotu zawsze jest formalna, czysto gramatyczna. Tak więc jest jedynie miarą przynależności pewnej materii biologicznej do systemu reprodukcji. Sam czas ukrywa dzięki szumowi informatycznemu, jako treściom urzeczowionego przez podmiot języka, pewien czas cykliczny, funkcjonalno-formalny. Sam szum jest generowany przez horyzont czasowy, po przekroczeniu którego informacje systemowe ulegają przypadkowemu odbiorowi ze względu na nieciągłości metryki ukrytej przed podmiotem w wyniku obiektywizacji języka. Jest to efekt utożsamiania względnej lokalnej czasoprzestrzeni z absolutną w wyniku dążenia do zachowywania własnej duchowej jedyności. Tak więc zaangażowanie w podmiotowość mieszkańców danego świata jest źródłem lokalnego czasu w danym module.

– Czyli dla was podmiotowość wynika z absolutyzowania czasoprzestrzeni przez określone jednostki biologiczne, w której się znalazły w wyniku rzutowania własnych uwarunkowań cielesnych na globalny formalizm językowy systemowo ujętej biologii?

– Tak, wynika to z zamknięcia informacyjnego w pewnym systemie miar formalnobiologicznych, które ulegają obiektywizacji jako czasoprzestrzeń. Miarą zaś jej względności jest informacja, która łączy je wzajemnie ze sobą na pewnym poziomie formalnym oraz je rozdziela na pewnym poziomie obiektywizowania. Jednak ostatecznym wymiarem czasoprzestrzeni, zarówno czysto formalnym, jak i materialnym jest podmiotowość, jako ostateczna miara każdej rzeczywistości nie tylko realnej, ale i czysto formalnej.

– Czyżby pan chciał powiedzieć, że wasza teoria czasoprzestrzeni i logiki jest w ostateczności tożsama z teorią podmiotowości?

– Tak, w takim stopniu, w jakim jest to metateoria każdej wiedzy tworzonej w modułach. Gdy w ramach tej wiedzy powstają problemy, to dla nas ich źródłem są ideologiczne funkcje, jakie realizuje ona wobec lokalnego systemu trwania świata.

– Inaczej mówiąc, po prostu nasza wiedza absolutyzuje naszą duchowość, a przez to i materialność świata. Ten dualizm jest dla pana ideologiczny.

– Słusznie. Każdy system materialno-energetyczny posiada granicę informacyjną, która go oddziela od systemu nadrzędnego, w ramach którego następuje wzajemna relatywizacja lokalnej duchowości i materialności do siebie, dzięki czemu powstaje pomiędzy systemem a jego częściami pewna nieciągłość. Ostatecznym wyrazem powyższej nieciągłości informacyjnej jest duchowość mieszkań-

ców modułu, który jest dla nich jedynym światem w takim stopniu, w jakim oni sami są niepowtarzalni jako ostateczne miary samych siebie. Każde naruszenie zamkniętości informacyjnej danego świata wywołuje opór podmiotów, gdyż jej efektem jest destrukcja ich wyjątkowości, opartej właśnie na dualizmie ducha i materii. W ten sposób różne lokalne światy są oddzielone od siebie nieporównywalną podmiotowością ich mieszkańców, która zarazem je łączy ze sobą na poziomie formalnojęzykowym, informacyjnym w zależności od różnic materialno-energetycznych, jakie zachodzą między nimi.

– Oczywiście tymi, którzy je łączą, są Egipcjanie, dla których mieszkańcy modułów są pewnego rodzaju cyborgami wytworzonymi przez biotechnologię i socjotechniki informatyczne.

– Znowu zbyt emocjonalnie podchodzi pan do pewnych spraw, ale rozumiem pana, gdyż wynika to z blokad emocjonalnych, które występują w podmiotowości waszego modułu – ze spokojem odpowiedział mi nieznajomy.

– Można powiedzieć, że istnieje równoważnik materialno-informacyjny zamiany określonej proporcji energii w informację i odwrotnie w ramach globalnej systemowej równowagi pomiędzy różnymi światami. Są one różne, gdyż nie dadzą się sprowadzić do jednego układu odniesienia czasoprzestrzennego lub inaczej formalnojęzykowego, a więc do jednej przestrzeni komunikacyjno-interpretacyjnej. Każdy ze światów jest pewnego rodzaju modelem symulacyjnym całości dla innych światów z dokładnością do podmiotowości jego mieszkańców. Dzięki temu mogą one spełniać wobec siebie funkcje informacyjne w ramach globalnej równowagi między nimi.

– Widzę, że dla pana rzeczywistość jest wielkim komputerem, a my wszyscy jedynie jesteśmy jego oprogramowaniem funkcjonującym w wirtualnych cyberprzestrzeniach.

– Na pewno powyższa metafora oddaje w jakimś stopniu wizję świata, w którym funkcjonujemy, lecz tylko w takim stopniu, w jakim nie absolutyzuje pan wymiaru informacyjnego, zamieniając go w wymiar czysto duchowy, jako negatyw rzeczy lub czysto techniczno-materialny. Lepszym określeniem tego wymiaru dla pana byłoby nazwanie go aksjologicznym. Jest to wymiar metajęzykowy, dla którego realnością są właśnie wartości. To one określają system nadrzędny z perspektywy podmiotu funkcjonującego w lokalnym jego module. Podmiot znajdujący się wewnątrz systemu nie może go przekroczyć, gdyż uległaby destrukcji jego tożsamość aksjologiczna w wyniku naruszenia granic własnej kultury. Dla niego są one tożsame z systemem wartości, w które wierzy i realizuje w codziennym życiu, a które określają jego tożsamość emocjonalno-intelektualną.

– Jest to oczywiste, jeżeli przyjmiemy, że przynależymy do wspólnoty, której jesteśmy częścią nie tylko materialną, ale i informacyjną.

– Słuszna uwaga! Widzę, że pan mnie całkowicie rozumie – odpowiedział nieznajomy. – W ten sposób pole informatyczno-biologiczne jest tożsame z po-

lem aksjologicznym, gdy jest widziane z perspektywy poszczególnego podmiotu. Można powiedzieć, że jeżeli granica systemu materialnego jest informacyjna, to granica systemu formalnego jest aksjologiczna. Po przekroczeniu tej granicy formalizm podlega zobiektywizowaniu dla określanych coraz bardziej przypadkowo przez niego podmiotów.

– Jak rozumiem, jest to podstawowe źródło obiektywnego, materialnego świata, który jest wtórnym negatywnym produktem określonej aksjologii.

– Widzę, że pan w lot chwyta moje myśli. Tak, tak właśnie według nas materializuje się pewna informacja w imię postulatów aksjologicznych, które dzięki niej mogą być zachowane w starych i nowych światach. Dzięki temu istnienie żadnej podmiotowości nie jest przypadkowe, lecz wyznaczone równowagą aksjologiczną pomiędzy różnymi systemami formalnymi, które rozpowszechniają się w jej imię, tworząc nowe światy.

– Czy można to określić pojęciem kodu, który strukturalizuje chaos zgodnie ze swoimi potrzebami?

– Właśnie tak, tylko potrzeby te trzeba rozumieć jedynie z perspektywy aksjologicznej, co prowadzi w ostateczności do tego, że kod zawsze zamanifestuje się jako populacja podmiotów istniejących w jakimś kosmosie na ich miarę, przez nich tworzonym.

– Widzę, że zgodnie z tym, co pan mówi, nie ma miejsca na harmonię przedustawną pomiędzy różnymi światami, jaką zakładał Leibniz między monadami.

– Słuszne spostrzeżenie! Wynika to z tego, że nie zakładamy istnienia systemu globalnego, ostatecznego pod każdym względem.

– Inaczej ujmując, po prostu negujecie wiarę w istnienie Boga.

– Rzeczywiście, każdy system jest skończony, co oznacza, że upodobnienie światów do siebie zawsze było efektem wcześniejszej katastrofy jako zderzenia dwóch różnych porządków. Były one dla siebie chaosami, wzajemnie się destruującymi w imię nowej równowagi nie tylko materialnej, ale i informatycznej, wynikającej z niemożliwości całkowitej ich redukcji do siebie. Oznacza to, że każdy system równowagi materialno-informatycznej jest efektem wszystkich katastrof w takim celu zapamiętywanych, by je w przyszłości minimalizować, lokalizować nie tylko za pomocą środków materialnych, ale również informacyjnych.

– Z tego wynika, że ekspansja kodów w imię równowagi aksjologicznej może mieć katastrofalne konsekwencje dla innych kodów, zakłócając ich równowagę.

– Ma pan rację, lecz błędem byłoby wyobrażanie sobie tej konkurencji kodów zbyt materialistycznie lub zbyt duchowo, nie zapominajmy, że przebiega ona na poziomie aksjologicznym, czyli metajęzykowym dla pewnych podmiotów.

– W pańskiej wizji rzeczywistości nie ma jednak żadnych granic rozwoju systemów, które łącząc się ze sobą, w mniej lub bardziej katastrofalny sposób stają się zawsze coraz bardziej globalne, jeżeli nie w sensie materialnym, to w sensie informatyczno-formalnym. Jeżeli nie ma początku czasu, a więc jest on

nieskończony, to i powyższe systemy również są nieskończenie globalne. Można powiedzieć, że było dość czasu na to, aby powstał jeden nieskończenie globalny system, który byłby Bogiem dla swoich części jako ich opatrność.

– Pańskie wnioskowanie jest tautologiczne. Zakłada pan nieskończoność czasu, który jako taki może istnieć tylko dla Boga i z tego wnioskuje pan o jego istnieniu. Zapomniał już pan, że na początku naszej rozmowy była mowa o niemożliwości sprowadzenia wszystkiego do jednego układu miar materialnych oraz formalnych. Są one zawsze skończone i dlatego podmiotu nigdy nie da się zredukować do bytu całkowicie materialnego lub formalnego, poznawczego, usuwając jego wymiar aksjologiczny. I tylko w tym wymiarze możemy mówić o Bogu jako granicy wszelkiego poznania i wszelkiego możliwego języka, jakim posługuje się podmiot wszelkiej możliwej technologii.

– Jak widzę, Egipcjanie zajmują się dość intensywnie również teologią w ramach teorii informatycznej czasoprzestrzeni.

– I nie tylko oni. Grecy czynili to w ramach swej teorii Logosu, dosyć zresztą zbieżnej z naszą.

– Wracając do początku naszej rozmowy... Określił pan literaturę fantastycznonaukową jako generator entropii językowej. Chciałbym się dowiedzieć, dlaczego ją tak pan negatywnie określa?

– Moje określenie nie było wartościujące, lecz wynikało jedynie z funkcji, jakie ona pełni z naszego punktu widzenia w waszym module. Można powiedzieć, że wyrzuca z waszej przestrzeni interpretacyjnej zakłócenia informacyjne, które otwierają wasz horyzont czasowy, co może spowodować określoną katastrofę w szerszym środowisku systemu. Takie fluktuacje w polu informacyjnym zdarzają się dosyć często, czego efektem jest powstanie samorzutnie nowych możliwości formalno-teoretycznych, zakłócających spójność metryki waszej przestrzeni ideologicznej utrzymywanej przez naukę. Wtedy standardowym sposobem likwidacji tego zakłócenia, czyli wyrzucenia poza horyzont realności, jest zamienienie go w fikcję literacką służącą czystej rozrywce. Taki kontekst, ze względu na wytworzone już stereotypy, uniemożliwia odniesienie pewnych myśli do rzeczywistości standardowo określanej przez naukową wiedzę. Tym bardziej że pewien język jest zużywany maksymalnie szybko w wyniku chaotycznego łączenia go z innymi ze względów czysto komercyjnych. W ten sposób pewne możliwości teoretyczno-informacyjne ulegają rozproszeniu.

– Z tego, co pan mówi, wynika, że jako przedstawiciel nadrzędnego systemu nie powinien pan poruszać żadnego z podjętych tu tematów. W jakim celu pan przekazuje tę tajną wiedzę właśnie mnie?

– Jest to związane z moim zawodem. Jestem tak jakby konserwatorem waszego modułu. Musiałem się z panem spotkać jako pisarzem literatury fantastycznonaukowej.

– Skąd pan wie czym się zajmuję? – zapytałem zaskoczony.

-
- Czy myśli pan, że nasze spotkanie było przypadkowe? Wiem, że napisze pan sprawozdanie z naszej rozmowy, które spełni określone, ważne dla nas funkcje.
 - A co będzie, jeżeli nie opiszę naszego spotkania?
 - Chyba pan żartuje – nieznajomy wstał z ławki – jest pan przecież wyjątkowym pisarzem. No, na mnie już czas.
 - Jak panu właściwie na imię? – zapytałem niepewnie.
 - Może mnie pan nazwać Filonem. Jest to standardowy podprogram Mojżesza, który umożliwia wejście do Grecji z Egiptu – roześmiał się i bez pośpiechu zaczął się oddalać, pozostawiając mnie na ławce w głębokiej rozterce.

RECENZJE I OMÓWIENIA
REVIEWS AND REPORTS

O GŁĘBSZYM ROZUMIENIU OSOBY

Ryszard Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2006, ss. 144.

Recenzowana książka Ryszarda Kozłowskiego jest godna uwagi z wielu względów. Problematyka osoby ludzkiej coraz częściej podejmowana jest przez filozofów, psychologów i psychoterapeutów, jak również teologów. Ci ostatni w wielu przypadkach starają się poznać człowieka w sposób bezstronny i niezależny od dogmatyki religijnej, ale równocześnie niesprzeczny z nią. Niezależność ta wyraża się głównie w języku, w którym prezentują swoje dociekania – dostępnym dla przeciętnej jednostki, niekoniecznie religijnej. W opracowaniach tych nadal jednak nie zawarto pełnego opisu osoby ludzkiej i nie wiemy, jaką jest ona kategorią: psychologiczną czy filozoficzną, czy może socjologiczną. Na pewno jest kategorią antropologiczną. Psychologia akademicka nie ustosunkowuje się wyraźnie i zdecydowanie do tego problemu, a nawet często go omija. Jedynie badacze reprezentujący podejścia fenomenologiczne i egzystencjalne, a na pewno holistyczne w psychologii poszukują tożsamości człowieka i jego możliwości, omawiają zjawisko osoby.

Mimo że człowiek jest stale odkrywany, to ciągle istnieje niejasność w opisie psychiki, osobowości i osoby. Psychikę możemy rozumieć tak jak ją definiuje psychologia akademicka, ale również jak ją widzi filozofia. Jest jeszcze nie odkrytą strukturą człowieka i tkwią w niej ogromne potencjały. Także nierozpoznane i niewyjaśnione są jeszcze granice osobowości i osoby. Psychoterapia pokłada wiele nadziei w odkryciach nowych aspektów psychiki, dlatego każde dobre opracowanie jest przydatne nie tylko naukowo, ale pragmatycznie. Próba poznawania człowieka jako osoby, a nie wyłącznie osobowości, daje wsparcie każdemu z nas, chociażby w sytuacjach zwątpienia w sens jako taki lub w sens własnego życia, a także w sytuacjach załamania psychicznych, depresji itp. Istnieje wielka potrzeba głębokiej analizy tego problemu, gdyż wprowadza on badaczy na teren nie odkrytych możliwości człowieka, głównie w płaszczyźnie duchowej.

Dotychczasowe analizy dokonane zarówno w płaszczyźnie psychologicznej, społecznej i pedagogicznej, jak i filozoficznej, a również religijnej, są stale niepełne i nie zawsze zsynchronizowane. Recenzowana tu książka Ryszarda Kozłowskiego próbuje uzupełnić te braki. Koncentruje się na pismach ks. Profesora Czesława Stanisława Bartnika. Wybór jest tym bardziej ciekawy, że jest to koncepcja osoby wynikająca z personalizmu uniwersalistycznego, uprawianego przez tego wiel-

kiego filozofa na poziomie europejskim i powiązana z uniwersalizmem dynamicznym. W owej koncepcji człowiek jako osoba jest zdolny do transformacji w kierunku rozwoju. Autor omawianej monografii, podchodząc do koncepcji Bartnika z wielkim szacunkiem, utrzymuje filozoficzny kontekst analizy.

Ryszard Kozłowski wydobywa i docenia szczególnie te cechy istnienia osobowego, które zawierają twórczy potencjał. Koncentruje się na zdolnościach do personalizacji bytu ludzkiego w sensie ontycznym i dynamicznym, omawia poziom synchroniczny i diachroniczny wymiaru osobowego, a szczególnie podkreśla dynamikę osoby i w tym kontekście rozpatruje rozwój atrybutów osoby w czasoprzestrzennej rzeczywistości. Podkreśla pozytywne znaczenie czasu i przestrzeni w dynamicznym wzroście człowieka. Istnienie osobowe jest podstawą zdolności poznawczych i intelektualnych, jest – jak pisze Kozłowski – aktem istnienia uniwersalnego i wspólnego (s. 66) oraz źródłem wolności wewnętrznej bytu.

Podkreślenie sensu ontycznego i dynamicznego w procesie personalizacji bytu związane jest z tym, że autor recenzowanej pracy zdecydowanie docenia przede wszystkim rolę dynamiki osoby i lokuje ją w przestrzeni historycznej. Historyczność prowadzi osobę do głębszej samorealizacji i jest jej podstawą. Przemiany, jakim może podlegać osoba, pojawiają się dzięki dynamice, ale przebiegają w czasie i dzięki możliwości uwikłania w historyczność. Temporalność osoby w przekazie Kozłowskiego nabiera szczególnego znaczenia, gdyż jest związana z tworzeniem wielkich ponadczasowych wartości.

Książka *Filozofia osoby ludzkiej...* składa się z Wprowadzenia, czterech części (1. Terminologia i idea osoby, 2. Osoba w aspekcie synchronicznym, 3. Osoba w aspekcie diachronicznym, 4. Osoba w aspekcie synchroniczno-diachronicznym), zakończenia i bibliografii.

Dodatkową zaletą opracowania jest kilkunastonicowy słownik pojęć zamieszczony na końcu książki, który przybliży czytelnikom koncepcje personalizmu. Kozłowski wydaje się być precyzyjnym w definiowaniu terminów, w opisie sięga do źródeł greckich i łacińskich.

Ryszard Kozłowski jest akademickim teologiem i niejako specjalizuje się w teorii osoby, posiada więc odpowiedni warsztat i przygotowanie merytoryczne oraz dużą erudycję. Przedstawia idee osoby w kulturze grecko-rzymskiej, a następnie omawia patrystyczne i średniowieczne znaczenie tego pojęcia, aby w końcu przejść do polskiego personalizmu. Literatura, do jakiej autor sięga, pozwala na dokonanie rzetelnych i głębokich analiz. Uwagę moją skupił podrozdział czwarty pierwszej części, prezentujący określenie osoby w polskim personalizmie chrześcijańskim (koncepcje W. Granata, K. Wojtyły, T. Terleckiego i M. A. Krapca). Przyznam, że ucieszyło mnie, iż autor opracowania nie potraktował po macoszemu polskiej orientacji personalistycznej.

R. Kozłowski w dalszych rozdziałach skoncentrował się na aspekcie synchronicznym, diachronicznym i synchroniczno-diachronicznym osoby. Na szczególną

uwagę zasługuje opracowanie osoby w synchroniczno-diachronicznym aspekcie, gdzie został omówiony fenomen istnienia i relacyjności osoby.

W całej swojej książce Kozłowski wyraźnie podkreśla, że osoba nie jest bytem wyłącznie statycznym, ale głównie dynamicznym. I ta dynamika jest bardzo ważna dla autora monografii. Daje się to już zauważyć, kiedy autor omawia sam diachroniczny lub sam synchroniczny aspekt osoby, a na pewno wówczas kiedy wchodzi w problem osoby ludzkiej w jej synchroniczno-diachronicznym wymiarze.

Byt jest procesem przechodzenia od *ipsum esse subsistens*, poprzez *esse commune* do *esse concretum*, więc – jak stwierdza R. Kozłowski – byt „staje się” i jest to raczej akt bycia, to „istniejące”, „będące”, „egzystujące”, „historyczne” (s. 103). Autor wprawdzie przedstawia nam spojrzenie Bartnika na dynamiczny wymiar bytu osobowego, ale wyczuwa się, że również sam uważa, że „istnienie nie może być w żadnym wypadku pozbawione swej dynamiki...” (s. 103); „Dynamika istnienia otrzymuje najpełniejszy wyraz w istnieniu osobowym (*esse personale*)” (s. 103). Podkreślając tak wielkie znaczenie osobowego aspektu bytu ludzkiego, w którym widzi źródło dynamiki człowieka, autor monografii prowadzi czytelnika do efektów tej dynamiki, którymi są personalizacja i samorealizacja. Fenomen samorealizacji jest mu bliski i dlatego stara się znaleźć uzasadnienie dla czasoprzestrzennej roli w rozwoju bytu ludzkiego, próbuje ulokować proces samorealizacji w czasie przestrzeni. Wyraźnie to podkreśla. Tu jednak można jednak zarzucić autorowi brak odwołań do psychologii rozwoju i psychoterapii holistycznej, które są zbliżone do prezentowanego podejścia. Byt osobowy samorealizuje się i w czasie i przestrzeni, a czas i przestrzeń rozwijają ów byt. Osoba jest więc bytem historycznym i rozwija się poprzez swe akty, a to nadaje sens historii. Dynamika bytu jest związana z „czasoprzestrzenią historyczną” oraz relacyjną strukturą osoby. Relacyjność osoby jako możliwość procesu „stawania się” konkretną osobą w czasie i przestrzeni jest podejmowana także w innych opracowaniach filozoficznych i psychologicznych, chociażby w tekstach Henryka Bergsona, autora teorii ewolucji twórczej. Odkrycie na nowo tego wielkiego filozofa i podjęcie z nim polemiki byłoby ciekawym rozwiązaniem w recenzowanej książce.

Kozłowski w ślad za personalizmem realistycznym przyjmuje, że to dzięki umysłowi osoba może się odsłonić wobec innych bytów, a to oznaczałoby, że umysł osoby wzbogacają, co prowadzi do autoidentyfikacji (s. 108). Poznanie umysłowe prowadzi do poznania osobowego, jest prapierwotną strukturą osobową. Ale to nie umysł poznaje, lecz osoba poprzez umysł. Ten wątek pracy jest bardzo wartościowy, gdyż ukazuje znaczenie umysłu w jego pierwotnym i podstawowym istnieniu. Przypomina to podejście filozofii buddyjskiej, która ekspozuje umysł jako źródło przeżyć i czynów człowieka.

Na uwagę zasługuje podkreślenie przez autora faktu, iż osoba jest względnie dobrem absolutnym, jest absolutnym uistnieniem (s. 112). Osoba jest Miłością,

a miłość jest Osobą – powtarza Kozłowski za Bartnikiem. Miłość odsłania osobę, a osoba nadaje kształt miłości, która jest już nie każdą miłością, lecz miłością osobową. I tu dochodzimy do pointy rozważań, zarówno przywołujących koncepcję Bartnika, jak i wyrażających dojrzałe poglądy samego autora monografii. Miłość jest najdoskonalszą strukturą „osoby ku” (s. 12). Dlatego człowiek, kierując się do innych osób, może dzięki temu nachyleniu się „ku innym” doznać mistycznego spotkania z Osobą Boga (s. 124, 125). **Osoba jest miłością i dobrem względny**m, które podlega procesowi stawania się, historii, czasowi i aktualizacji. Dobro jest tu dynamiczne ze względu na dynamikę osoby, która stale do niego dąży (s. 113).

Autor wprawdzie przywołuje także inne atrybuty dynamiki osoby, omawia piękno, aspekt społeczno-wspólnotowy osoby itd., jednak wartość omawianej książki sprowadza się przede wszystkim do bardzo bliskiego mi założenia, które prezentowałam w moich książkach¹, a mówiącego o tym, że **osoba ludzka jest rzeczywistością o znamionach najwyższej doskonałości**, bo jej wewnętrzna struktura jest zarazem strukturą miłości (s. 125). To utożsamianie struktury osoby i struktury miłości zasługuje na szczególną uwagę, a powinno zainteresować psychologów i filozofów rozwoju. Autor omawianej monografii sam zresztą podsumował swoje rozważania, stwierdzając, że osoba „gra swoją wyjątkową rolę na scenie świata, a rolą tą jest właśnie miłość”.

Ryszard Kozłowski, kończąc analizę koncepcji osoby przedstawionej w piśmie jednego z wybitnych polskich teologów i filozofów – Czesława Stanisława Bartnika – w sposób bardzo skromny rozwija również swoje własne podejście do fenomenu osoby. Podejście to zrodziło się z jego wieloletnich badań nad osobą ludzką oraz uważnych studiów nad teorią osoby swego mistrza. Podejście to mieści się w perspektywie, jaką sama reprezentuję w swojej twórczości² i jaką uważam za godną uwagi z wielu powodów, głównie z powodu bezstronności naukowej. Ontyczne przedstawienie Miłości jako Osoby, a Osoby ludzkiej jako Miłości jest tu nie tylko wskazaniem epistemologii procesu badania osoby, ale przywołaniem wartościowego ethosu człowieka.

Halina Romanowska-Łakomy

¹ Por. *Fenomenologia ludzkiej świętości. O sakralnych możliwościach człowieka*, Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2003, ss. 233; *Miłość i wolność – istota człowieka. Antropologia filozoficzna z perspektywy holistycznej*. Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2005, ss. 150.

² Por. *Tendencja do miłości i wolności – prazródło osobowego wymiaru psychiki*, Wydawnictwo WSP, Olsztyn 1987, ss. 264.

SYSTEMOWY OBRAZ ŚWIATA. MONADOLOGIA WOBEC NAUKI WSPÓŁCZESNEJ

Krzysztof Kościuszko, *Nowa formuła monadologii*,
Wydawnictwo UWM, Olsztyn, ss. 148.

Monadologia jest teoretycznym rozwinięciem jednej z najstarszych intuicji w historii ludzkiej myśli. Poszukiwanie wywiedzionej ze związku wszystkich form istnienia zasady było kamieniem węgielnym gmachu myśli wznoszonego od początku ludzkiej cywilizacji. W poszukiwaniu tej jednej zasady – obejmującej różnorodność bytów i łączącej je w systemowej jedności, ale przy tym nie poddającej się intelektualnym uproszczeniom – nie ustawali filozofowie starożytnej Grecji, a na gruncie nowożytnej filozofii europejskiej były one obszarem zdominowanym przez wielką filozofię systemową. Jednym z ważnych rozstrzygnięć w tym zakresie stała się *Monadologia*, którą w 1714 roku jako dzieło życia opublikował Gottfried Wilhelm Leibniz. Jak w swojej rozprawie wywodzi Krzysztof Kościuszko, postęp w dziedzinie nauk przyrodniczych nie tylko nie podważył tez Leibniza, ale przyniósł rozstrzygnięcia, dzięki którym system Leibnizjański ponownie staje się atrakcyjny poznawczo. Wychodząc z założenia, że naukowa teoria Leibniza wyrażona została językiem odpowiadającym epoce, autor skupił się na uchwyceniu istoty systemu i rekonstrukcji jego założeń w oparciu o osiągnięcia nauki współczesnej. Stan wiedzy na początku XVIII wieku, zwłaszcza w dziedzinie nauk podstawowych, nie pozwalał przecież na sformułowanie tez odnoszących się do molekularnych własności materii czy zasad funkcjonowania układu nerwowego. Mimo to naukowa intuicja pozwoliła genialnemu myślicielowi zbudować teorię będącą egzemplifikacją założenia, że wszystkie byty stanowią zamknięty system, nie będąc przy tym wyłącznie wynikiem przypadkowego sumowania się ograniczonej liczby prostych elementów.

Zaproponowana przez Krzysztofa Kościuszkę nowa formuła monadologii jest jednak czymś więcej niż tylko próbą rekonstrukcji myśli Leibnizjańskiej w oparciu o przesłanki, jakich dostarcza nauka współczesna. Leibnizjańska monada jest atomem metafizycznym, niepodzielnym i niezniszczalnym. Jest również bytem niepowtarzalnym i na swój sposób otwartym na podobne byty, ale też skoro niezniszczalnym, to także nie podlegającym zmianom. Rozumiana przez stulecia jako duchowo-materialna najmniejsza część składowa bytów złożonych oceniana była z pozycji mechanicznych i chyba tylko nieliczni historycy nauki nie popeł-

niali grzechu zaniechania, dostrzegając w monadologii Leibniza cechy systemu elastycznego, zdolnego ogarnąć rozwijane w naukach podstawowych perspektywy poznawcze. W ujęciu Kościuszki monady bliższe są metafizycznym kwantom energii, dzięki czemu może on objąć spójnym systemem także współczesne poglądy na porządek obejmujący czas i przestrzeń w skali kosmicznej, jak również na poziomie molekularnym. Olsztyński filozof określa również monady jako kwanty aktywności organizującej, poszukując porządku mającego u podstaw teleologiczny w swej istocie, dążący do tworzenia zorganizowanych struktur monadyzmu chaotyczno-deterministycznego.

Zgodny z systemem Leibniza obraz wszechświata byłby jednak sprzeczny z najważniejszymi teoriami fizyki dwudziestowiecznej. Przez analogię do współczesnego stanu wiedzy autor wprowadza zatem pojęcia antymonady i antymonadyzmu, przez który rozumieć należy aktywność dezintegrująco-dezorganizującą. Zakłada przy tym równowagę pomiędzy monadyzmem i antymonadyzmem, a wizję wszechświata zmierzającego do śmierci cieplnej łączy z wizją odradzających się wszechświatów Ilii Prigogina jako fazę, w jakiej znajduje się określony fragment „wszechświata totalnego”. Zamieranie i odradzanie się wszechświatów staje się w myśl tej koncepcji ostateczną konsekwencją równowagi pomiędzy przyczynowością celową i przyczynowością sprawczą. Wprawdzie przedstawione argumenty nie dowodzą tego w sposób ostateczny, ale uzgadniając stanowiska wielu uznanych we współczesnej nauce teorii, zaproponowana formuła monadologii pozwala na postrzeganie wszechświata jako spójnego systemu, w którym znane nam życie nie jest jedynie efemerydą, a obserwowane zjawiska nie potwierdzają bolzmanowskiego modelu wszechświata zmierzającego do śmierci cieplnej. Optymistyczna wizja równowagi bytów stanowi również punkt wyjścia do przedstawionego w końcowych rozdziałach systemu społecznego opartego na „narzuconej z góry” harmonii.

Znaczną część rozważań autora *Nowej formuły monadologii* stanowią dociekania dotyczące istoty procesów biologicznych. Należy w tym miejscu zauważyć, iż w zgodzie z Leibnizjańską monadologią, Krzysztof Kościuszko rozszerza definicję życia na wszystkie przejawy aktywności organizującej i kodującej nowe struktury. Życie postrzegane jako proces organizujący materię, a zatem jako wszelka aktywność przeciwstawiająca się entropii i chaosowi, obejmuje nie tylko materię zorganizowaną biologicznie, ale także wszelkie struktury chemiczne i fizyczne będące ekspresją przewyższania antymonadyzmu przez monadyzność. Cybernetyczna interpretacja procesów witalnych pozwala na powiązanie w system jednorodnych oddziaływań zjawisk zachodzących w skali molekularnej i w skali kosmicznej. Jest to system wielopoziomowy, w którym organizmy biologiczne stanowią jeden z poziomów pośrednich, a ich funkcjonowanie łączy procesy przebiegające na poziomie molekuł i podlega nadrzędnym procesom organizującym i dezorganizującym. Aby zaproponowana formuła nie

była sprzeczna z drugą zasadą termodynamiki, konieczne stało się odwołanie do Norberta Wienera i zrównoważenie entropii przez informację. Rozwiązanie to jest eleganckim i konsekwentnym domknięciem systemu, wyjaśnia bowiem problem otwarcia i natury związku pomiędzy niepowtarzalnymi monadami, owych „okien”, dzięki którym monady mogą być rozpoznawane jako kwanty aktywności porządkującej.

W świetle tak zakreślonych własności monad szczególnie interesujące jest prześledzenie osiągnięć biologii w dwóch aspektach – teorii ewolucji i neuropsychologii. Od momentu przypadkowej syntezy pierwszego białka, którą Krzysztof Kościuszko określa jako „przypadkowość zdeterminowaną”, poprzez monadyczne „przechwytywanie” i „utrwalanie” porządku, emergencja będąca cechą otwartych, „zestrzajających się z otoczeniem” monad znajduje odbicie w ewolucyjnym komplikowaniu organizmów żywych. Tendencja do ewolucyjnego doskonalenia i coraz lepszego przystosowania do warunków zewnętrznych jest w tym wypadku efektem dostrajania się do „harmonii z góry ustanowionej”. Tak rozumiana aktywność monadyzmów składających się na organizmy biologiczne może się okazać rozwiązaniem dylematów poznawczych, które stały u podstaw teorii pól morfogenetycznych i teorii przyczynowości formującej Ruperta Sheldrake’a. Holistycznie pojmowany organizm jest nie tylko efektem samoorganizowania się i komplikowania biologicznej materii, ale również wynikiem emergencji struktur i procesów biologicznych.

Przyjmując powszechnie przyjmowaną intuicję, należy zauważyć, że istotą nawarstwiających się w organizmach biologicznych monadyzmów jest dążenie do wytworzenia świadomości. Najwyższy stopień komplikacji materia biologiczna osiągnęła w zdeterminowanym zwrotnie układzie nerwowym. Autor stwierdza wręcz, że jest to jeden z najlepszych przykładów harmonii z góry ustanowionej, gdyż zestrzaja wszystkie organy w harmonijną całość. Psychika uwarunkowana jest przez strukturę mózgu, ale aktywność funkcjonalna zwrotnie wpływa na wykształcanie się połączeń synaptycznych. W ten sposób procesy psychiczne znajdują swoje substancjalne odzwierciedlenie w strukturze mózgu, przy czym substancja rozumiana jest jako „wszelka aktywność sterująco-kodująco-kontrolująco-integrująco-organizująca” (s. 81). Jedność ducha i materii zyskuje w ten sposób uzasadnienie równocześnie biologiczne i filozoficzne, a jest to przy tym ujęcie obejmujące wszelkie formy istnienia materii i idei. Kolejnym zasygnalizowanym przez autora etapem jest emergentnie sprzężone powiązanie świadomości jednostek w świadomość społeczną i system kultury.

Monadologiczna perspektywa, o ile nie jest sprowadzana do prostego modelu mechanicznego, okazuje się rozwiązaniem o wysokiej sprawności, godzącym skrajne założenia badawcze od materialistycznych po spirytualistyczne. Szczególnie na gruncie nauk społecznych otwiera to interesującą perspektywę, pozwala bowiem na rozpatrywanie złożonych relacji funkcjonalnych i światopo-

głądowych, a nawet sprowadzenie ich do prostszych modeli oddziaływań bez konieczności odwoływania się do metod statystycznych. Co autor nowej formuły czyni, rozpatrując mechanizmy ekonomiczne na przykładzie sprzecznych tendencji do regulacji wolnorynkowej bądź państwowego interwencjonizmu. Pierwszy model prowadzi do nadmiernych strat i ekonomicznej anarchizacji, natomiast przy gospodarce planowej pojawia się niebezpieczeństwo centralnego sterowania i dążenia do totalitarnej kontroli. Przemiany zawdzięczające swą energię naturalnemu dążeniu do równowagi monadyzmów i antymonadyzmów prowadzą do globalnej wymiany napięć i uzupełniania deficytów. Autor wprowadza w tym punkcie rozważań pojęcia „dysharmonii z góry ustanowionej” i „dysharmonii ustanawiającej się”. Tendencja do harmonii i dysharmonii między monadyzmatami pozwala opisać te procesy, nie przynosi jednak rozstrzygnięcia. Podobnie odwołanie się do sprawiedliwego podziału dóbr nie rozwiązuje problemu i – jak się wydaje – przenosi jego istotę na grunt monadyzmów politycznych, społecznych, religijnych i kulturowych.

W *Nowej formule monadologii* dylemat ten sprowadzony został do dwóch aspektów – emergencji światowego systemu ekonomicznego i uwarunkowanych przez globalizację zmian moralności. Rozstrzygnięcia dokonał autor, zestawiając poglądy Leibniza i krytykę Whiteheada. W emergencyjnym zrastaniu Whiteheada, w spiętrzeniu procesów określanых jako „aktywność organizująca” dostrec można sprzężenie zwrotne zakładające twórczą i przetwórczą swobodę monad i nieskończoną ilość możliwości, o ile nie wykluczają się one wzajemnie. Dynamizm współmożliwych zdarzeń zakłada zatem dwuwektorowość harmonii z góry ustanowionej i harmonii ustanawiającej się od dołu, będącej efektem leibnizjańskiej aktywności integrująco-porządkującej.

Interesująco na tle dążenia do tożsamości jako tożsamości-w-zmienności i zmienności jako zmienności-w-tożsamości, wyprowadzonych z filozofii Leibniza i Whiteheada, przedstawia się polemika z Jean-François Lyotardem i postmodernistyczną teorią „poróżnienia” dyskursów. Postulowana przez Krzysztofa Kościuszkę równowaga w emergentnym zrastaniu się dyskursów wpisuje się w nurt poszukiwań skutecznej metody przezwyciężenia sprzeczności cechującej znaczną część myśli ponowoczesnej. Należy jednak zauważyć, że nie przyjmuje on postawy antagonisty postmodernizmu, a w polemice z Lucio Russo wykazuje błędy w takim antagonizmie tkwiące. Postulat poszukiwania zrozumienia pomiędzy uczestnikami dyskursu i rezygnacji z niezmiennych paradygmatów zamyka rozprawę, stając się zarazem pozytywną konkluzją wywiedzioną z teorii monad.

Uogólniające ujęcie teoretyczne nie pozwoliło autorowi na pogłębienie ujęcia monadologicznego w perspektywie badań antropologicznych. Wydaje się to być interesującym problemem, szczególnie w aspekcie społecznych i indywidualnych działań twórczych i przetwórczych. Na gruncie metafizologicznego dyskursu

zagadnienie to przybliży wspomniana polemika z koncepcją „poróżnienia” Lyotarda, jednak próba ekstrapolowania monadologii na obszary teorii kultury pozwoliłaby również na poszerzenie dociekań dotyczących religii, polityki czy kultury duchowej o zagadnienia związane z procesami społecznymi oraz sprzężenia między jednostką i zbiorowością. Decyzję autora nietrudno zrozumieć, bowiem szersza analiza monadyzmów w aspekcie antropologicznym mogłaby zdominować założony dyskurs teoretyczny, jednak właśnie monadologiczna perspektywa badawcza ułatwiłaby ogarnięcie złożonych procesów dokonujących się w przestrzeni społecznej. Jest to również kolejna przesłanka, aby rozprawę Krzysztofa Kościuszki traktować jako uprawnioną przebudowę systemu teoretycznego Leibniza.

Krzysztof D. Szatrawski

GENEALOGIA, SWOISTOŚĆ I ZADANIA HERMENEUTYKI FILOZOFICZNEJ

Andrzej Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*,
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, ss. 305.

Współczesna filozofia hermeneutyczna – bez względu na spory i kontrowersje, jakie stale i często wzbudza – stanowi w swojej strukturze złożony, wewnętrznie zróżnicowany, a w konfrontacji z dotychczasowymi sposobami filozofowania, zupełnie autonomiczny wzorzec. Autor monografii, poznański filozof Andrzej Przyłębski, nie po raz pierwszy podjął się zadania przybliżenia jego istotnych historycznie i współcześnie postaci oraz problemów (por. s. 294-295). W rezultacie powstała klarowna w swojej dychotomicznej strukturze praca obejmująca historyczny rozwój hermeneutyki filozoficznej od czasów oświecenia po współczesność oraz próbę systematyzacji jej podstawowych kwestii.

Kanwą historycznej części rozprawy A. Przyłębskiego stały się analizy roli twórczości Immanuela Kanta i Johanna Gottfrieda Herdera w rozwoju filozoficznej teorii rozumienia oraz analizy koncepcji bądź inspiracji hermeneutyki, rozwiniętych przez Friedricha Daniela Schleiermachera, Friedricha Nietzschego, Wilhelma Diltheya, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Ferdinanda Fellmanna. Tym twórcom A. Przyłębski poświęcił odrębne rozdziały swojej monografii. Ów dobór wynikał z przekonania, iż genealogia i rozwój filozoficznej hermeneutyki łączy się nie tylko z łatwo rozpoznawalnymi dziś nazwiskami jej twórców, lecz wymaga również uwzględnienia wkładu m.in. Kanta, Herdera czy Nietzschego (tutaj przez wzgląd na jego perspektywizm, czyli interpretacjonizm, por. s. 17 i 30). Jednocześnie autor wyjaśnił istotniejsze powody, w wyniku których wśród analizowanych poglądów nie znalazły się stanowiska Jürgena Habermasa, Karla-Ottona Apela czy Richarda Rorty'ego (s. 21-24, 209). Uznając zastrzeżenia, jakie zostały sformułowane w stosunku do wymienionych tu koncepcji, należy jednak podkreślić, iż takie okrojone ujęcie traci walor pełnej, historycznofilozoficznej prezentacji kluczowych nurtów współczesnej hermeneutyki¹. Przy okazji autor wskazał także alternatywnie ukształtowane lub aktualnie rozwijające się poglądy wspomnianego Ferdinanda Fellmanna oraz Olivera Scholtza i Volkera Gerhardta, stanowiące twórcze i nowatorskie rozwinięcie hermeneutyki

¹ Przykładem odmiennego spojrzenia na tę kwestię jest np. praca M. Szulakiewicza, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wyd. UMK, Toruń 2004.

Gadamerowskiej (s. 24-25). Już na wstępie warto podkreślić, iż zaletą tej części pracy A. Przyłębskiego jest nie tylko rzetelność poszczególnych analiz, lecz także dążenie do ukazania złożonych relacji między poszczególnymi projektami filozofii hermeneutycznej, ich wzajemnego oddziaływania i jego następstw.

Obok walorów historyczno-analitycznych, publikacja zawiera również szczególnie wartościowe systematyzujące próby zarysowania paradygmatu filozofii hermeneutycznej, określenia jej stosunku do współczesnego poznania naukowego czy wyjaśnienia praktycznych (etycznych) aspektów hermeneutyki. Widziana jednak w szerszej perspektywie, praca A. Przyłębskiego obejmuje zdecydowanie bogatszą paletę problemów, idei, jak również liczniejsze grono postaci. Na wstępie trzeba podkreślić, że nie jest ona podręcznikiem (choć widoczne jest w niej dążenie do możliwie całościowego ogarnięcia kluczowych stanowisk nurtu hermeneutycznego), trudno ją także uznać za rodzaj jedynie „hermetycznej” monografii, poświęconej tylko jednemu wypreparowanemu zagadnieniu czy kwestii. Z jednej strony, autor dąży do ukazania hermeneutyki jako twórczego, nośnego intelektualnie, autonomicznego i historycznie ugruntowanego wzorca filozofowania, tłumaczącego egzystencjalną, poznawczą, aksjologiczną i społeczną sytuację człowieka. Z drugiej natomiast, ukazuje nieustanne hermeneutyczne uwikłanie (powszechność i konieczność rozumienia) we wszystkich ekstensjach istnienia i poznania człowieka.

Jednym z ważniejszych motywów publikacji jest poszukiwanie trwałego fundamentu filozofii hermeneutycznej. Jego odkrycie – jak uważa A. Przyłębski – możliwe się staje wtedy, gdy człowiek uświadamia sobie szczególny wymiar własnego istnienia, podejmuje trud rozumienia swojej sytuacji egzystencjalnej – „[...] ludzka skończoność, »faktyczność« ludzkiego bycia, rozpięta między »rzuceniem« w pewną epokę, kulturę, społeczność, a troską o kształt własnej egzystencji, [...] wysuwa na plan pierwszy to rozumienie filozofii, w którym jest ona »rzeczą człowieka« – zapytywaniem bytu skończonego” (s. 10). Tym samym przeciwstawia się m.in. czysto epistemologicznemu rozumieniu i uprawianiu filozofii, zachowuje dystans wobec przekonania o absolutystycznym i ostatecznym charakterze samego poznania. W przeciwieństwie do tego, filozofia – pojęta jako rzecz samego człowieka – nie symbolizuje myślenia fundamentalistycznego czy absolutystycznego. Pozostaje otwarta poznawczo i wyraża dążenie do porządkowania ludzkiej wiedzy. Jej poznawcze zaangażowanie wyraża się m.in. w uznaniu roli i miejsca nauki wśród innych dróg poznania i form kultury, jednak hermeneutyka krytycznie się odnosi do filozoficznej prymarności epistemologii, do „kultu filozofii nauki” oraz do przekonania o fundamentalności metodologii nauk empirycznych. Jak pisze A. Przyłębski, „chodzi jej [hermeneutyce – A.K.] jedynie o to, by naukę odnieść do życia jako jej witalnego źródła, pozbawiając ją rangi instancji ponadludzkiej, obiektywnej prawdziwości. Wszelkie ludzkie poznanie jest przykrojone na ludzką miarę, tzn. nosi pierwotnie hermeneutyczny cha-

rakter [...]” (s. 15). Sam autor deklaruje zarazem, iż bliska jest mu postawa zaangażowana, sprawiająca, że hermeneutyka i jej dzieje stanowią nie tylko neutralnie ujmowany przedmiot poznania. Staje on po stronie zwolenników hermeneutycznego sposobu filozofowania. Jak dodaje, za ważną ideę jego pracy – przy licznych autokrytycznych zastrzeżeniach – należy uznać próbę przejścia od filozoficznej hermeneutyki do filozofii hermeneutycznej. „W książce tej chodzi zatem o hermeneutyczny zwrot filozofii” (s. 31-32) – o to, że filozofia hermeneutyczna stanowi dopełnienie czy nawet zwieńczenie filozofii nowożytnej. Staje się zatem czymś więcej niż tylko ewolucyjną kontynuacją dotychczasowych, historycznych (antycznych i średniowiecznych, por. s. 32 i 36) wzorców filozofowania. Jej właściwymi punktami odniesienia są m.in. wzorce kantowskie i heglowskie. W nich bowiem rozwijała się krytyczna świadomość podmiotowych uwarunkowań poznania oraz fenomenologicznie zorientowana filozofia ducha, ujawniająca zupełnie nowe obszary hermeneutycznego namysłu (s. 33). Wypada jednak zastrzec, iż tak jednostronne deklaracje o hermeneutycznym dopełnianiu się filozofii nowożytnej przynajmniej z dwóch powodów wydają się problematyczne. Po pierwsze, historycznych – wystarczy bowiem przypomnieć metafizycznie uchwytny sens np. heglowskiego idealizmu, w którym dokonywała się synteza tego co subiektywne, obiektywne i absolutne. Filozofowanie osiągało punkt kulminacyjny. Innym tego rodzaju przykładem było zadeklarowane przez Heideggera spełnienie całej zachodniej metafizyki w Nietzscheańskiej koncepcji woli mocy, będącej zamknięciem myślenia bytu na rzecz bycia (stawiania się). Po drugie, wśród wielości wzorców współczesnego filozofowania ujawnia się wielość inspiracji oraz szczególnie zadań filozofii jako takiej. Przypisanie jej nawet szeroko rozumianej funkcji hermeneutycznej jest równoznaczne z pewnego rodzaju samoograniczeniem. Nie chcę przez to kwestionować słusznego – jak sądzę – przekonania o powszechności, a tym samym konieczności uznania sytuacji hermeneutycznej w całokształcie wysiłków poznawczych człowieka, lecz nadaje ona samej hermeneutyce sens metafizyczny.

Problem genezy oraz kierunków rozwoju hermeneutyki. Obok ugruntowanych dotychczasowymi badaniami poglądów o pochodzeniu i inspiracjach filozofii hermeneutycznej, A. Przyłębski usiłuje dokonać pewnej korektury i wskazać jej istotne źródła, tkwiące w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych sporach, jakie toczyły się wokół filozofii Kantowskiej i jej późniejszej recepcji (szczególnie z udziałem m.in. J. G. Herdera², J. G. Hamanna i W. Humboldta). Szczególnie ważny wydaje się w tym miejscu – co akcentuje także autor książki – postulowany przez Herdera zwrot do języka, który w założeniu miał krytycz-

² Rozwinięciem i uzupełnieniem tych rozważań może być artykuł A. Przyłębskiego, *Herder jako pionier filozofii życia*, (w:) *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy i Z. Zwolińskiego, Genesis, Warszawa 2004, s. 263-286.

nie rozwinąć Kantowską ideę apriorycznych uwarunkowań poznania. Autor *Rozprawy o pochodzeniu języka* uważał, że język jest środkiem, który umożliwia niejako aprioryczne przyswojenie utrwalonych form kultury, a w nich m.in. historycznie ugruntowanych sposobów odnoszenia się do zewnętrznej rzeczywistości (s. 41). W ocenie A. Przyłębskiego, ów zwrot ku językowi oraz sposób jego pojmowania sytuują Herdera wśród zwolenników i twórców filozofii życia oraz – co tutaj istotniejsze – przesądzają o jego dostrzeganej współcześnie kluczowej roli w rozwoju filozofii hermeneutycznej. Twórcza polemika Herdera z Kantem zainicjowała również rozwinięcie modelu świadomości historycznej, a co za tym idzie – ujmowanie języka oraz form i sposobów poznania rzeczywistości w perspektywie historycznej, a więc zmiennej i wymagającej nieustannej wykładni i rozumienia. Innym i raczej odległym echem tej polemiki stało się również przekonanie o nie tylko naturalnych, lecz również o językowych i społecznych fundamentach ludzkiej rozumności (s. 44-46). Tym samym całkowitemu odwróceniu ulega stosunek Herdera do problemu aprioryczności, abstrakcyjności oraz absolutności poznania. Ich miejsce zastępuje historyczność, zmienność, skończoność oraz rudymetarna siła życia i człowieczeństwo (idea *Humanität*, s. 49-50). Osiągnięciem Herdera staje się zatem prekursorskie splecenie typowego dla filozofii życia „pełnego autentyzmu” stosunku do jednostki i rzeczywistości oraz znamienne dla hermeneutyki, towarzyszącego samemu życiu i stale rozwijającego się rozumienia.

W dalszej części pracy A. Przyłębski omawia uwarunkowania, założenia i następstwa poglądu F. D. Schleiermachera. Jego koncepcja – pozostająca w opozycji do transcendentalistycznego, tzn. kantowskiego i fichteńskiego wzorca filozofii – rozstrzygała fundamentalną kwestię poznania w sposób antyapriorystyczny. Za jedyne źródło wiedzy uznawała autentyczne doświadczenie, w którym w jednolitej strukturze ujawniało się indywidualne i społeczne poznanie oraz działanie. Głoszony przez Schleiermachera antropologiczny indywidualizm akcentował podstawową, atrybutywną rolę samoświadomości człowieka (formuła „Ja”). „Ty” – jako jego przeciwieństwo powstające w rezultacie doświadczenia – warunkowało zaś zewnętrzny, społeczny, związany ze wzajemną komunikacją wymiar istnienia. Fundamentalna rola języka w indywidualnie pojętym rozwoju, myśleniu i społecznej komunikacji przesądzała o charakterze najważniejszych wartości, np. prawdy. Jako „poznanie intersubiektywnie ważne” powstawała ona w wyniku dialektycznego (dialogicznego) uzgodnienia indywidualnej i społecznej świadomości.

Analiza, jakiej poglądy Schleiermachera poddaje A. Przyłębski, służy zrekonstruowaniu rozważań nad warunkami samego rozumienia. Ujawniają one zasadniczą odmienność stanowiska od wszelkich wcześniejszych hermeneutyk, lecz także ukazują jego niejasność (s. 68-69). Wynika ona z przyjęcia tezy o wielostopniowości rozumienia: obok rozumienia podstawowego, zwykłego, niejako

naturalnego, wyodrębnia on rozumienie pełne, tzn. takie, które powstaje w następstwie koniecznego i pełnego ujęcia oraz odsłonięcia przez odbiorcę wszystkich komponentów i wewnętrznych powiązań wypowiedzi. W następstwie tego uchwytne staje się nie tylko jej sens, ale również pełnia życia wewnętrznego nadawcy. Rozumienie jawi się tutaj jako pewien konstrukt, następstwo pewnego procesu, wiodącego od tego co niejasne ku pełnej zrozumiałości. Jego przedmiotem są wypowiedzi, zaś środkiem – język. Jako dynamiczna całość język nie jest skończonym zbiorem możliwych wypowiedzi i ich znaczeń. Jest środkiem służącym zarówno do artykulacji niepowtarzalności indywidualnego istnienia, jak i do społecznej komunikacji. W tej ostatniej i w jej wytworach – wypowiedziach i dziełach - ujawnia się ponadindywidualny i uniwersalny rozum. Świadomość kolistego splotu wszystkich tych elementów nabiera prekursorskiego znaczenia w obliczu tzw. koła hermeneutycznego, choć u Scheiermachersa – co podkreśla A. Przyłębski – charakterowi owego wzajemnego powiązania oraz rozwoju rozumienia lepiej odpowiada idea spirali niż koła (s. 73). Za istotne osiągnięcia tej koncepcji dla późniejszego rozwoju hermeneutyki autor *Hermeneutycznego zwrotu filozofii* uznał m.in. zerwanie z koncepcją apriorystycznie uwarunkowanego podmiotu poznawczego na rzecz koncepcji ujmującej historyczny, społeczny i językowy kontekst istnienia człowieka i jego rozumności (s. 75-77).

W części pracy poświęconej F. Nietzschemu głównym wątkiem rozważań jest kwestia zasadności i „protohermeneutycznego” znaczenia przekonania o rudymenarnym sensie interpretacji w stosunku do rzeczywistości (bytu). Istotne jest przy tym zastrzeżenie A. Przyłębskiego, iż choć współcześni badacze filozofii Nietzscheańskiej (G. Vattimo czy J. Figl) nie mają wątpliwości co do słuszności takiej tezy, to jednak starsze pokolenie (m.in. Heidegger, Jaspers, Löwith czy Fink) było pod tym względem powściągliwe i właściwie pomijało ten kontekst interpretacyjny (s. 80-81). Na marginesie i tytułem uzupełnienia warto tu wspomnieć, iż dzieje recepcji oraz interpretacji filozofii Nietzschego mają w pewnym sensie charakter ewolucyjny i postępowy. Wyraża się on w stopniowym odkrywaniu i odczytywaniu twórczości Nietzschego w coraz to innych wymiarach i warstwach znaczeniowych (od literatury, poezji, sztuki, przez idee moralne po filozofię *par excellence*). Wątek hermeneutyczny ujawnia się w niej stosunkowo późno, lecz na podobnej zasadzie.

Hermeneutyczny wymiar Nietzscheańskiego filozofowania wyraża się nie w rozwiniętej i wyłożonej *explicite* teorii, lecz w trwałym nastawieniu na interpretacyjny charakter wszelkiego (w tym także własnego) filozofowania. Z tego względu właściwy stosunek do naczelných pojęć i idei jego poglądu wymaga trwałego uznania ich hermeneutycznego charakteru. Pod tym względem często radykalna w językowych formach ekspresji filozofia Nietzschego nie jest wyrazem dążenia do obalenia dotychczasowych poglądów i zastąpienia ich nowym, własnym, ale w pierwszym rzędzie do ujawnienia narracyjnego i interpretacyj-

nego sensu wszelkich sposobów myślenia o świecie. Nietzsche – co podkreśla A. Przyłębski – posiada głęboką świadomość, iż jego własna filozofia jest jedynie kolejną wykładnią, w której wyraża się stosunek człowieka do rzeczywistości. Natura istnienia – w przeciwieństwie do naszych fragmentarycznych, statycznych sposobów jego ujmowania – polega na nieustannym stawaniu się, na dynamicznej grze mnogich sił, ukierunkowanych wolą mocy. Usiłowanie uchwycenia świata jako rudymenarnego splotu znoszących się wzajemnie sił stawia pod znakiem zapytania wszelką tradycyjną metafizykę. Autor monografii doskonale rozumie osobliwość Nietzscheańskiego sposobu filozofowania oraz stanowisko autora *Zaratustry* w kwestii poznawczej, a przede wszystkim praktycznej wartości naszych metafizycznych wykładni bycia. Jej formalno-teoretyczne (m.in. językowe, logiczne) i praktyczne uwarunkowania kierują rozważania nad rezultatami poznania m.in. ku zagadnieniu naczelnych wartości i ich uzasadnienia, hierarchii i znaczenia. Tutaj zroszły się stąd konwencjonalny, myślowy, historyczny, zmienny i względny charakter zasadniczych aksjologicznych koordynatów. Podobnie rzecz się ma z wartością dotychczasowych metafizycznych wykładni bytu – w żadnej nie tylko nie osiągnięto absolutnego poznania, lecz dokonano jedynie koniecznego z rozmaitych względów pragmatycznych „upozorowania” autentycznego istnienia. Nietzsche, ujawniający tę sytuację, staje w roli prekursora myślenia hermeneutycznego, pojęciu interpretacji przypisuje najszerze z możliwych znaczeń (s. 93). Ów fakt sprawia, że A. Przyłębski widzi w Nietzscheańskim filozofowaniu antycypację późniejszej Heideggerowskiej hermeneutyki (za G. Vattimo określa ją „intymnym pokrewieństwem”).

Komentarza – jak sądzę - wymaga jedna z ocen, jaką autor *Hermeneutycznego zwrotu filozofii* kieruje przeciwko filozofii Nietzschego. Uznając jej wkład w rozwój hermeneutycznego filozofowania, zauważa zarazem (s. 96-97), iż zasadniczą wadą tego poglądu było uproszczenie obrazu „ludzkiego bycia w świecie”. Polegało ono na niedostatecznym uznaniu roli czynników świadomych w określeniu złożonego stosunku człowieka do rzeczywistości. Istotnie, głoszonej przez Nietzschego filozofii życia można zarzucić pewną jednostronność w naturalistycznym wyjaśnianiu czynników i dróg rozwoju człowieka oraz kultury, lecz jednocześnie z góry założona asystemowość, a także perspektywistyczny charakter sprawiają, iż jej odczytywanie wymaga dystansu do zasadniczych tez i ich zasięgu. Nietzsche wielokrotnie autokrytycznie podkreślał, że jego stanowisko wyraża jedną z możliwych narracji ludzkich sposobów bycia w świecie.

Badania nad genezą współczesnej hermeneutyki, które otwierają się na transcendentalizm i dziewiętnastowieczną filozofię życia, istotnie poszerzają obraz jej źródeł i inspiracji. Ujawniają otwartość, złożoność i intelektualną nośność hermeneutycznego punktu widzenia w odniesieniu i do herderowsko-kantowskiej polemiki wokół podmiotowych i językowych uwarunkowań poznania, i do nietzscheańskiego interpretacjonizmu (perspektywizmu).

W dalszej części swojej publikacji A. Przyłębski analizuje rozwój hermeneutycznej koncepcji Wilhelma Diltheya. Jednym z ważniejszych celów tego rozdziału jest uzasadnienie tezy, iż w Diltheyowskiej hermeneutyce skupiają się wszystkie istotne wątki jego filozofii (ontologiczny, antropologiczny, epistemologiczny czy metodologiczny, por. s. 99). Ich wielość sprawia zarazem, że dzięki Diltheyowi hermeneutyka zyskuje trwałą więź z filozofią życia, filozofią świadomości, filozoficzną refleksją nad dziejami, filozofią dialogu, filozofią nauki czy nawet metafizyką. Tak szerokie spektrum relacji przesądza o kluczowej pozycji autora *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*³ w stopniowej metodologicznej uniwersalizacji filozofii hermeneutycznej.

Badania nad hermeneutycznym wymiarem ontologii fundamentalnej Martina Heideggera A. Przyłębski rozpoczyna od zastrzeżenia, że kojarzenie jej przez wielu komentatorów z filozofią hermeneutyczną *par excellence* jest przedwczesne i nieco przesadzone (nie odpowiada to również intencjom samego autora *Sein und Zeit*). Poznański filozof daleki jest jednak od negowania tego rodzaju powinowactwa. Zamiast niego usiłuje zebrać i skomentować zasadnicze wątki twórczości Heideggera, istotne z hermeneutycznego punktu widzenia. Podkreśla przy tym fakt, iż w jego filozofii sprzed „zwrotu” pojawia się istotne założenie o konieczności wnikania w świat sensu wszystkiego, co ma się stać przedmiotem poznania (sądzenia, s. 120). Charakterystyczne jest tu przekonanie o konieczności zwrotu abstrakcyjnej, czystej, fenomenologicznej teorii świadomości w stronę skonkretyzowanej dziejowo i światowo podmiotowości. Rezultatem tego zwrotu stała się z czasem koncepcja hermeneutyki faktyczności jako właściwej ontologii, czyli zwróconej ku samemu byciu ontologii fundamentalnej. Jej hermeneutyczny charakter – co podkreśla A. Przyłębski – wyraża się nie w tradycyjnym, interpretatywnym „uwikłaniu” hermeneutyki w kulturę i jej wytwory, lecz w dążeniu do interpretatywnego ujęcia egzystencjalnych struktur bytu (s. 124). Innym skutkiem ontologii fundamentalnej stało się stopniowe i konsekwentne uwolnienie od jej pierwotnego, skierowanego na poznanie fenomenologicznego źródła (zakwestionowanie m.in. ideału bezzałożeniowości, przydatności relacji podmiotowo-przedmiotowej, *resp.* relacji noeza-noemat [s. 125] czy postulatu zawieszenia tezy o realności świata [s. 131]).

Idąc dalej, autor *Hermeneutycznego zwrotu filozofii* rekonstruuje zręby i komponenty Heideggerowskiej ontologii, wskazując jej destruktywne (w stosunku do tradycyjnej metafizyki) oraz pozytywne (egzystencjalne i hermeneu-

³ Na marginesie warto zauważyć drobną „niezręczność”. W nawiązaniu do tej podstawowej rozprawy hermeneutycznej Diltheya A. Przyłębski tłumaczy jej tytuł jako *Wytwarzanie się świata historycznego w naukach humanistycznych* (s. 112). Myślę, że w tym miejscu uzasadnione wydaje się nawiązanie do tytułu jej polskiego przekładu Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej (W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004).

tyczne zarazem) zadania. Zawarte w tej części pracy analizy tłumaczą zarówno „rzeczowy”, jak i historyczny rozwój stanowiska autora *Sein und Zeit*. Jednocześnie A. Przyłębski rozważa istotę oraz skutki krytycyzmu, znamiennego dla późnej twórczości Heideggera. Jednym z następstw tej postawy było odstępianie od analiz hermeneutycznych zadań filozofii, zaś jednym z bezpośrednich, językowych symboli tego zwrotu stało się zastąpienie *Sein* przez staroniemieckie *Seyn*. Jak pisze A. Przyłębski o historyczno-filozoficznym znaczeniu tej metamorfozy (s. 149): „Heidegger przeszedł z pozycji kantowskich (tj. transcendentálnego poszukiwania struktur apriorycznych) na heglowskie (tropienie odsłaniania się Bycia w dziejach)”. Sens tej zmiany, widziany w szerszej perspektywie, pozwala na ujęcie całej twórczości Heideggera w formule kolistej drogi, jaką przebywa jego myślenie od młodzieńczej teologicznej inspiracji po swoistą późną negatywną teologię. Na jej tle A. Przyłębski wskazuje na najistotniejsze osiągnięcia Heideggerowskiej filozofii, istotne z hermeneutycznego punktu widzenia (s. 151-153).

Kluczowe znaczenie w strukturze *Hermeneutycznego zwrotu filozofii* ma rozdział poświęcony twórczości Hansa-Georga Gadamera. A. Przyłębski omawia w nim zasadnicze inspiracje tego najbardziej rozległego projektu hermeneutyki, uwzględniając szczególnie złożone relacje między ideami Heideggera i samego Gadamera (por. s. 156-160), rekonstruuje kluczowe elementy tej koncepcji (pojęcie i znaczenie przesądu oraz sens prestruktury rozumienia, problem obecności historii i tradycji, uwarunkowania rozumienia wytworów humanistycznych czy pojęcia dziejów efektywnych (*Wirkungsgeschichte*)). Analizując komponenty hermeneutycznego stanowiska, A. Przyłębski skupia się na kluczowej idei koła hermeneutycznego i rozważa ją jako „produktywny warunek rozumienia” (s. 173). Zgodnie z takim ujęciem, rozumienie kształtuje się jako wynik zapośredniczenia teraźniejszości i przeszłości odzwierciedlonej w języku. Sprawia ona, że interpretator jest zarazem częścią interpretowanego tekstu (s. 174). Z czasem to rozumienie zostało zmodyfikowane konstrukcją „wstępnego uchwycenia pełni” (*Vorgriff der Vollkommenheit* lub *Vorurteil der Vollkommenheit*), tłumaczącą sposób przejawiania się sensu i jego rozumienia. To ostatnie w relacji z językiem i ujmowane w perspektywie swoistości oraz uniwersalności języka, wiedzy i doświadczenia oraz krytyki instrumentalnej redukcji języka staje się kolejnym celem analiz poznańskiego filozofa. Obok rekonstrukcji idei Gadamerowskich dokonuje on także ich krytycznej oceny. Rozważa m.in. charakter samej filozoficznej koncepcji języka, określając ją mianem idealizmu w wariacie „słabym”, jak również usiłuje wskazać jej niedostatki (s. 187-188).

Ferdinand Fellmann. Współczesnym współtwórcą filozofii hermeneutycznej, którego A. Przyłębski przybliży polskiemu czytelnikowi, jest Ferdinand Fellmann, autor m.in. prac: *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey* (Reinbek b. Hamburg 1991) i *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung* (Reinbek b. Hamburg 1993). Znamienny dla jego ujęcia her-

meneutyki jest – przeciwstawiony w części koncepcji Gadamera – zwrot do heideggerowskiego problemu projektu i powiązane z nim pragmatyczne znaczenie hermeneutyki. W takim ujęciu F. Fellmann postuluje wzbogacenie hermeneutyki czytelnika (odbiorcy) hermeneutyką użytkownika (*Hermeneutik des Users*). Już samo określenie wskazuje na pragmatyczną inspirację tej koncepcji (por. s. 192). Innym jej źródłem jest stanowisko W. Diltheya, poddane jednak dość istotnej reinterpretacji. Zgodnie z Fellmannowskim odczytaniem, pojęcie rozumienia wyraża pierwotny stosunek podmiotu do rzeczywistości. Autor *Symbolicznego pragmatyzmu* przeciwstawia się przy tym nieco psychologizycznej interpretacji stanowiska Diltheya, zakładającej dążenie do ostatecznego wnikięcia w sferę czyjejś podmiotowości. W szerszej perspektywie, Fellmann zmierza do wykazania, że hermeneutyka wymaga wyjścia poza samą sferę języka i zwrócenia się ku obrazowi, jako temu co pierwotne, w każdym razie poprzedzające czysto językowe formy rozumienia. Stąd – obok *linguistic turn* (jak u R. Rorty'ego) – bierze się postulat uznania w hermeneutyce *iconic turn*, czyli zwrotu ku temu, co obrazowe (s. 195). Jego znaczenie wyraża się w tendencji rozwojowej współczesnego filozofowania, które w wymiarze teoretycznym w coraz mniejszym stopniu jest epistemiczne, a w coraz większym – hermeneutyczne. Ta przemiana wydaje się Fellmannowi charakterystyczna, nieodwracalna i mająca fundamentalne znaczenie dla powiązania życia, rozumienia i działania (s. 198-199).

Znamiennym rysem Fellmannowskiej hermeneutyki jest przekonanie o jej pragmatycznym znaczeniu, polegającym na powiązaniu znaczenia tego, co pozostaje przedmiotem rozumienia, z praktyką szeroko ujmowanego życia. Nabiera ono charakteru źródła form symbolicznych, a także interpretatywnej zasady, pozwalającej na ich rozumienie. W rezultacie – nawiązując do inspiracji diltheyowskich – Fellmann uznaje, że rozwijany teoretycznie symboliczny pragmatyzm dokonuje przejścia od nowoczesności do ponowoczesności lub, innymi słowy, hermetycznego przekroczenia języka w stronę źródłowo pojmowanej obrazowości (s. 206). Przykład tej koncepcji tłumaczy twórcze inspiracje, które tkwią w samej hermeneutyce i przesądzają o jej rozwoju.

Synteza i paradygmat. Próbę zarysowania paradygmatu filozofii hermeneutycznej A. Przyłębski rozpoczyna od zakreslenia właściwej perspektywy historycznej, odpowiadającej dziejom nowożytnego filozofowania. Ujmowana w nich hermeneutyka jawi się jako rezultat zbiorowego wysiłku filozofów, poczynszy od czasów oświecenia, a skończywszy na współczesnych stanowiskach, w których wyraża się rozmaicie interpretowane doświadczenie ponowoczesności. Rozważana w tak szerokiej perspektywie swoistość hermeneutycznego sposobu filozofowania w skrócie daje się uchwycić w kilku kluczowych założeniach:

- 1) uznaniu fundamentalności pojęcia rozumienia (szczególnie w konfrontacji z ontologiczną orientacją filozofii);

- 2) pojmowaniu rozumienia nie w kontekście poznawczym, lecz antropologicznym i egzystencjalnym zarazem, co przesądza o trwałej więzi hermeneutyki oraz filozofii życia⁴;
- 3) przekonaniu, że rozumienie zawsze jest perspektywiczne, sytuacyjne i ma strukturę założeniową;
- 4) tezie, iż podstawowym źródłem i warunkiem rozumienia jest doświadczenie (pojmowane jednak odmiennie od wąsko rozumianej metody naukowego eksperymentu);
- 5) uznaniu, że kolejnym elementem konstytutywnym filozofii hermeneutycznej jest język, będący środkiem i przedmiotem rozumienia;
- 6) twierdzeniu, że filozofia hermeneutyczna jest odmianą „fenomenologicznej de-skrypcji ludzkiego istnienia” i jako taka nie zawiera elementów normatywnych – jej orientację wyraża otwartość oraz dążenie do konceptualizowania ludzkiej egzystencji;
- 7) przekonaniu, że celem filozofii hermeneutycznej jest kształtowanie takich warunków, w których rozumienie w sensie społecznym i dialogicznym służy porozumieniu (s. 242-244).

Uzupełnieniem tych dociekań są zamykające pracę dwa rozdziały. Autor rozważa w nich znaczenie hermeneutyki w stosunku do współczesnej nauki oraz w odniesieniu do etyki jako filozofii praktycznej. W obu przypadkach – jak się okazuje – obecność hermeneutyki istotnie przeobraża (a przynajmniej stawia w nowym świetle) zarówno tradycyjne wzorce naukowości w sferze metodologii czy aksjologicznych przesłanek poznania naukowego, jak i determinanty świadomości moralnej. W przypadku kluczowych koncepcji etycznych schyłku nowożytności i współczesności A. Przyłębski wskazuje na upowszechniające się hermeneutyczne „uwikłanie” *ethosu* oraz wynikającą z tego zmianę optyki i charakter podejmowanych dociekań (m.in. odejście od formalizmu etycznego czy etyki norm na rzecz rozumienia i argumentacji, s. 271). Na tym tle kluczowego znaczenia nabiera pojęcie zuniwersalizowanego *ethosu*, który przeciwstawia się skonkretyzowanej, wąsko pojmowanej etyce, jak np. u Gadamera. Jednocześnie znamienne nastawienie hermeneutycznie zainspirowanej etyki sprawia, że nie jest ona zwrócona ku czysto uchwyconym wartościom, lecz kieruje się ku praktyce, czyniąc z nich środki interpretacyjne (B. Irrgang, s. 275).

Niewątpliwie pozytywny obraz całej publikacji mogłaby dodatkowo wzmocnić próba rozważenia zewnętrznych zarzutów, jakie w stronę hermeneutyki kierują jej antagoniści. Tymczasem praca A. Przyłębskiego jest skoncentrowana na

⁴ Autor otwarcie deklaruje swoje stanowisko, które zakłada, że w ogólnym ujęciu hermeneutyka jest „pewną dojrzałą postacią filozofii życia”, lecz przy tym nie jest ani irracjonalna, ani antynaukowa. Jej właściwym zadaniem jest refleksja nad sytuacją człowieka, którego rozwój przebiega w warunkach uznania prymatu nauki i racjonalności (s. 259-260).

możliwie wnikliwym i kompletnym podejściu analityczno-syntetycznym, w którym dominuje optyka „hermeneutocentryczna”. Myślę, że świadoma próba wyjścia poza ów wzorzec filozofowania w celu rozważenia argumentów jego przeciwników, szczególnie w rozdziałach poświęconych uniwersalności hermeneutyki w nauce i etyce, nadałaby dociekaniom pewnej symetrii, ujawniłaby kontrowersyjne tezy filozoficznej teorii rozumienia.

*

Praca A. Przyłębskiego ukazuje istotne składniki hermeneutycznego wzorca filozofowania, jego wewnętrzne bogactwo i historyczne zróżnicowanie. W pierwszej kolejności należy podkreślić fakt, iż *Hermeneutyczny zwrot filozofii* jest kolejnym, ważnym dowodem trwałej popularności i intelektualnej nośności filozofii hermeneutycznej, której różnorodna obecność we współczesnym filozofowaniu uzasadnia sens wysiłków w celu jej autonomizacji jako odrębnego wzorca filozofii. Znamienna jest też – co także wyraziście pokazuje publikacja poznańskiego filozofa – trwała więź hermeneutyki z filozofią życia, jej charakterystyczne dążenie do uprawomocnienia szeroko ujmowanego rozumienia w konfrontacji (polemice) z czysto epistemologicznym modelem filozofii oraz przyrodoznawczym wzorcem poznania i jego monistyczną metodologią.

Za szczególnie wartościowy element pracy Andrzeja Przyłębskiego należy uznać próbę syntetycznego i systematyzującego ujęcia hermeneutycznego wzorca filozofii. Tego rodzaju usiłowania dowodzą nie tylko pozytywnych rezultatów historycznych studiów nad rozwojem filozofii hermeneutycznej, lecz także teoretycznej dojrzałości tego sposobu filozofowania i uzasadniają sens dociekań nad formułą jego tożsamości. Na marginesie warto zaznaczyć, iż w ostatnich latach nie jest to próba odosobniona. Wynikiem podobnych poszukiwań i inspiracji wśród polskich filozofów były publikacje wspomnianego już M. Szulakiewicza, lecz również W. Lorenza, P. Dybla, N. Leśniewskiego czy L. Kleszcza⁵. Ugruntowują one przekonanie o istotności filozoficznej hermeneutyki nie tylko z historycznego punktu widzenia, lecz przede wszystkim z powodu świadomości interpretatywnej sytuacji współczesnego człowieka.

Andrzej Kucner

⁵ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka...*; W. Lorenz, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, WN Scholar, Warszawa 2003; P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004; N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, WNIF UAM, Poznań 1998; L. Kleszcz, *Boczne drogi. Z genealogii filozofii hermeneutycznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2004.

ZROZUMIEĆ NIETZSCHEGO

Mirosław Żelazny, *Nietzsche „Ten wielki wzgardzieli”*,
Wydawnictwo UMK, Toruń 2007, ss. 225.

Mirosław Żelazny, toruński historyk filozofii i filozof, znawca klasycznego niemieckiego idealizmu i estetyk, w swojej najnowszej publikacji po raz kolejny powraca do osoby i twórczości filozoficznej Friedricha Nietzschego. Książka M. Żelaznego składa się z 10 rozpraw. Na wstępie trzeba zauważyć, iż niektóre z nich przed laty były publikowane w „Studiach Filozoficznych” oraz w pracy *Źródłowy sens pojęcia estetyka. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*¹, ale praca zawiera również obszernie, zupełnie nowe fragmenty. Warto też podkreślić, że w części reedycyjnej teksty poddano ponownej redakcji.

Spojrzenie na całość publikacji przekonuje, iż autor podjął i krytycznie skomentował wszystkie główne wątki filozofii Nietzschego. Od początku widoczne jest jednak dążenie nie do historyczno-filozoficznej systematyzacji, lecz raczej do przedstawienia przede wszystkim autorskiego punktu widzenia, dążenie do podjęcia kwestii istotnych dla filozoficznych zainteresowań M. Żelaznego. Pod tym względem książka nie może być traktowana jako kompendium czy tylko wprowadzenie do filozofii Nietzschego, a raczej jako wykład autorskiego rozumienia podejmowanych kwestii. Nie ulega też wątpliwości, że ta właśnie cecha w największym stopniu przesądza o oryginalności publikacji. Warto także podkreślić, iż mimo zestawienia starszych i zupełnie nowych rozpraw, praca nie sprawia wrażenia eklektycznej. Taki zabieg autora interesująco dokumentuje – jak sądzę – kształtowanie się jego osobistej recepcji i rozumienia filozofii Nietzscheańskiej. Ów autorski charakter wyraża się szczególnie w zakończeniu, lecz ponadto w jeszcze czymś innym. Na kanwie analizy filozofii i losów Nietzschego M. Żelazny realizuje również własne zainteresowania filozoficzne (np. estetyczne – por. rozważania nad patetyzmem, s. 43-45, rozdz. IV, smakiem jako sądem estetycznym, s. 75-78). Inną zmienną cechą dociekań M. Żelaznego jest konsekwentne ujmowanie filozofii autora *Zaratustry* na tle osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej (szczególnie klasycznego niemieckiego idealizmu, schopenhaueryzmu i wagneryzmu). Mnogość odwołań do idei filozoficznych Kanta, Fichtego, Hegla czy Schopenhauera oraz obszernych wywodów nad ich

¹ Por. M. Żelazny, *Źródłowy sens pojęcia estetyka. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*, Wyd. UMK, Toruń 1994.

pooglądami zdecydowanie poszerza tematyczny zakres publikacji – sprawia, że w znacznej części jest ona monografią dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej. Choć taki sposób postępowania – co warto podkreślić – nie odpowiada intencjom samego Nietzschego, który pod tym względem uważał się za myśliciela z gruntu antyniemieckiego, to jednak pozwala rozumieć jego filozofię jako pochodną pewnego klimatu intelektualnego, jako wytwór historycznych wzorców filozofowania oraz jako zbiór idei spowinowaconych z jedną z bardziej oryginalnych odmian filozofii europejskiej (por. s. 221). Innymi słowy, M. Żelazny konsekwentnie się trzyma trafnej – jak sądzę – tezy, iż trudno o pełne pojęcie filozofii Nietzscheańskiej bez znajomości gruntu, z którego ostatecznie wyrasta (bez względu na to, czy życzyłyby sobie tego sam Nietzsche). Tę osobliwość Żelazny doskonale rozumie i stara się wielorako przedstawić i objaśnić.

Wśród ogólnych uwag, istotnych z formalno-filologicznego punktu widzenia, warto wspomnieć, iż powszechnie stosowaną podstawą do analiz twórczości filozoficznej Nietzschego jest obecnie zbiór: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* pod redakcją Giorgio Colliego i Mazzino Montinari². Praca M. Żelaznego opiera się jednak na starszych wydaniach pism Nietzschego. W swoich analizach autor korzysta z trzatomowego wydania pism i spuścizny Nietzschego w redakcji Karla Schlechty (*Werke*, t. 1-3, München 1954-1956) oraz *Nietzsches Gesammelte Werke* (Mausarionausgabe). Ich uzupełnieniem są głównie młodopolskie przekłady pism Nietzschego oraz rzadziej współczesne spolszczenia pióra Bogdana Barana i Grzegorza Sowńskiego. Zasadniczo nie podważa to wartości oryginalnej interpretacji M. Żelaznego, sprawia jednak wrażenie pominięcia w niej dorobku ostatnich kilkunastu lat w sferze badań filologicznych i translatorskich nad spuścizną Nietzschego. Nie mam wątpliwości, że przekłady z początków ubiegłego stulecia – mimo ich niepodważalnej roli w przyswojeniu i popularyzacji idei niemieckiego myśliciela – mają głównie wartość historyczną.

*

Wprowadzając w tematykę swojej pracy, autor czyni kilka istotnych uwag. Wyjaśnia motywy powrotu do bliskiej mu przed laty tematyki związków „nietzscheańsko-wagnerowskich”, tłumaczy ironiczny sens tytułu oraz fenomen powtarzających się przypadków mitologizacji osoby i twórczości Nietzschego (np. w stroniczej publikacji J. Köhlera czy w formie nadal jeszcze pokutującego nazistowskiego zawłaszczenia idei i ich zafałszowania, por. s. 9-11).

Jak wcześniej zauważyłem, praca składa się z dziesięciu rozpraw. Ich układ w dużej mierze odzwierciedla historyczny porządek kształtowania się głównych

² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, DTV/de Gruyter, Berlin New York 1988.

idei Nietzschego oraz ich późniejsze losy, jednak całość opracowania nie ma charakteru historyczno-filozoficznej systematyzacji, a głównie problemowy. Autor otwiera pracę rozprawą o wczesnej, Nietzscheańskiej idei narodzin antycznej tragedii z ducha muzyki, szeroko analizuje fenomen dionizyjskości i apollińskości. Zamyka ją analiza złożonych relacji między ideami A. Schopenhauera, Nietzschego i R. Wagnera (s. 32-37). Drugą z rozpraw poświęcono idei twórcy-geniusza oraz piękna i sztuki w filozofii Nietzschego. Jej istotnym celem była także analiza koncepcji metafizyki (w tym metafizyki sztuki) na tle jej klasycznego oraz krytycznego wzorca. Trzecia rozprawa była publikowana już wcześniej (m.in. w pracy *Źródłowy sens pojęcia estetyka*). Tutaj zamieszczono jej przeredagowaną wersję. Podstawowym problemem jest zagadnienie relacji między chaosem i logosem, między światem czystych wrażeń (z podmiotowego punktu widzenia), czyli pierwotną nieokreśloną realnością a tym, co powstaje w wyniku konceptualizacji danych doświadczenia. M. Żelazny słusznie uważa, że zrozumienie tego przeciwstawienia jest kluczem do zrozumienia właściwie wszystkich istotnych komponentów filozofii Nietzschego (por. 63-66.). Jeżeli przyjąć nawet, że filozofia ta nie jest przejawem myślenia systemowego, to są w niej obecne trwałe i konsekwentnie rozwijane wątki. Ten wymieniony wyżej jest jednym z ważniejszych. O znaczeniu wspomnianego przeciwstawienia M. Żelazny wspomina w kontekście fenomenologii Husserlowskiej i Heideggerowskiej. Jego zdaniem, ważność pomysłu Nietzschego ujawnia się szczególnie na tle „niepowodzeń wszelkich prób ontologicznych dwudziestego wieku” (s. 64). Kluczowym zagadnieniem czwartej rozprawy jest estetyczny wymiar filozofii Nietzschego. W swojej analizie M. Żelazny rozważa nie tylko jej tezy, lecz także ukazuje zasadnicze związki z estetyką europejską (niemiecką, francuską, a także antyczną, m.in. platońską, s. 82-85). Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na pojawiającą się tutaj pewną niekonsekwencję. Autor wielokrotnie podkreśla fakt nieznamości przez Nietzschego estetyki Platona, filozofii Kanta czy Hegla (por. np. s. 84-85, 94, wyjątkiem jest uwaga ze s. 107). Takie ogólne deklaracje, którym towarzyszy zarazem wskazywanie i tłumaczenie złożonych związków ze wspomnianymi koncepcjami, stawia ów wysiłek pod znakiem zapytania, ile bowiem warta jest więź z jakąkolwiek obcą ideą, jeśli Nietzsche nie był jej świadomy? Warto równocześnie przypomnieć, iż w swojej filozofii niemal nigdy nie podejmował systematycznych polemik z opozycyjnymi stanowiskami. Zwykle skupiał się jedynie na jakichś wybranych kwestiach, zaś same poglądy traktował jako przejawy całkowicie obcego i zarazem fałszywego sposobu filozofowania (jak np. w odniesieniu do platonizmu czy „królewieckiej chińszczyzny”).

Rozprawę piątą autor poświęcił m.in. analizie etycznych aspektów stanowiska Nietzschego. W części wprowadzającej podjął kwestię kluczowych dla refleksji moralnej zagadnień wolności i odpowiedzialności, m.in. w nawiązaniu do Kanta i Kartezjusza (s. 98, 101-102), dalej także Schopenhauera. Przedmiotem

odrębnych analiz stała się Kartezjańska zasada *cogito* i jej problematyczność w konfrontacji z Nietzscheańskim asubstancjalistycznym rozumieniem świadomości oraz krytyka Kantowskiej metafizyki moralności. Istotność tych odniesień wyraża się we wspólnym im przekonaniu o wolności i odpowiedzialności człowieka. Oba te atrybuty Nietzsche uznał za największe iluzje w opisie swoistości ludzkiego sposobu istnienia. W rezultacie – jak zauważa M. Żelazny – „etyka uprawiana na metafizycznych podstawach stanowi dla Nietzschego swoistą próbę, by ludzką istotę »wyrwać z mięsem« ze świata, w którym ta istota żyje [...]” (s. 112). Ostatecznie – jak konkluduje autor – Nietzsche okazuje się filozofem, który jako jeden z pierwszych usiłuje obalić głęboko religijnie i filozoficznie ugruntowany mit o wolności i odpowiedzialności jako atrybutach człowieka (s. 114). Zwrot ku empirycznej psychologii, mogącej skutecznie rozwiązać dotychczasowe „urojenia”, przesądza o kolejnej analizowanej więzi między poglądami Nietzschego i Sigmunta Freuda. M. Żelazny traktuje twórczość Niemca jako zwiastun późniejszego stanowiska twórcy psychoanalizy i podkreśla zarazem obecność licznych analogii (s. 119-121).

Kolejną, szóstą rozprawę autor poświęcił kluczowemu w filozofii Nietzschego zagadnieniu śmierci Boga. Rozważając sens formuły *Gott ist tot*, wskazuje na jej wymiar społeczno-kulturowy. Zgodnie z tym rozumieniem, Nietzsche nie dokonuje unicestwienia idei Boga w duchu ateizmu, lecz stopniowo dekonstruuje i uznaje za problematyczne wszystkie powiązane z nim składniki współczesnego wyobrażenia człowieka. Jego metafizyczny fundament pęka ostatecznie wraz z deklaracją o śmierci Boga. Nie jest ona postulatem ani obrazoburczym hasłem, lecz wyraża świadomość sytuacji, jaka powstaje wraz obaleniem „sofizmatów” o wolnej woli, o odpowiedzialności, o metafizycznej podstawie moralności. Problem, który szczególnie intryguje autora, nie odnosi się bezpośrednio do idei śmierci Boga, lecz do wyobrażenia Boga i jego społecznej oraz kulturowej roli (s. 129-131). Religijny wizerunek Boga staje się dla Nietzschego swoistą miarą samooceny człowieka. Żelazny teza po tezie rekonstruuje Nietzscheańską koncepcję chrześcijaństwa, która jest zarazem kluczem do zrozumienia fundamentalnej tezy o śmierci Boga. Odwołuje się przy tym do wykładni K. Jaspersa i M. Heideggera.

W siódmej z rozpraw autor podejmuje kwestię symboliki czterech postaci obecnych w twórczości Nietzschego – Dionizosa, Apollina, Chrystusa oraz Ariadny. W każdej z nich – jak uważa – manifestuje się jakaś część wizerunku człowieka poszukującego drogi własnego rozwoju (s. 142). Każdy z tych symboli pełni funkcję archetypiczną, jest osnową pewnego antropologicznego toposu. Widziane w innym wymiarze, owe symbole wyznaczają istotne wątki jego filozofii (czy też mitologii – jak tutaj ujmuje to Żelazny). Są one w pewnym sensie „woalami” prawd, które Nietzsche pragnie przedstawić.

Przedostatnia z rozpraw, bezpośrednio poświęconych filozofii Nietzschego, podejmuje kwestię nihilizmu i – jak uważa autor – najważniejszą w całej Nietz-

scheańskiej filozofii (s. 190) koncepcję wiecznego powrotu. Jednym z ważniejszych celów tej części pracy jest analiza przesłanek będących manifestacją głębokiego upadku kultury europejskiej, jej źródeł i następstw. W dociekaniach podkreśla się również głównie antropologiczny wymiar koncepcji wiecznego powrotu. Ten kierunek interpretacji okazuje się istotny szczególnie w konfrontacji z próbami np. przyrodoznawczo-kosmologicznego odczytania idei Nietzschego (s. 179). Istotne jest też konsekwentne dążenie autora do wskazania i rozstrzygnięcia licznych wątpliwości związanych z ideą wiecznego powrotu – jak się okazuje, najbardziej problematyczną ideą w całej filozofii Nietzschego.

Dziewiąty rozdział pracy poświęcono koncepcji nadczłowieka. Już we wprowadzeniu M. Żelazny zwraca uwagę na znaczenie osobistego doświadczenia Nietzschego dla ostatecznego kształtu tej idei. Jeżeli dopuszczalna jest poniższa analogia, to między Feuerbachowską, antropocentryczną koncepcją pochodzenia przekonań religijnych a genezą koncepcji nadczłowieka istnieje głębokie powinowactwo. Przyjmując, że człowiek – jak uważał L. Feuerbach - w wizerunku Boga skompensował własną niedoskonałość i skończoność, Nietzsche w wyobrażeniu nadczłowieka połączył to, co stanowiło przeciwwagę dla traumatycznej treści jego własnej egzystencji oraz – dodaje Żelazny – cierpienia jako treści szeroko rozumianego chrześcijaństwa (por. s. 191-192, 197). Trzeba pamiętać, że pozostałe źródła i założenia koncepcji nadczłowieka mają też charakter pozytywny. Stanowią wyraz świadomości własnej wartości, mocy twórczej, zdolności skutecznego przeciwstawienia się oporowi zewnętrznego świata itd. W rezultacie problem nadczłowieka sprowadza się do zadania kształtowania indywidualnego charakteru. M. Żelazny zdecydowanie odrzuca usiłowania łączenia idei nadczłowieczeństwa z jakimikolwiek nadprzyrodzonymi cechami, jak również próby uprawomocnienia pomysłu argumentami ewolucjonistycznymi (s. 193). Rozważając sens koncepcji, dostrzega znamienne podobieństwo z koncepcjami Platona oraz Freuda. Każda z nich wiedzie do podstawowego wniosku, że sens doskonalenia człowieka nie polega na tłumieniu popędów i równoczesnym ugruntowaniu ideału ascetycznego. Wynikiem takiego działania stanie się jednostka cierpiąca i osobowościowo okaleczona (s. 196-197). Na marginesie warto podkreślić jeszcze jedną charakterystyczną i w wielu miejscach widoczną cechę interpretacji. Autor ujmuje tezy filozoficzne Nietzschego nie w sposób wyłącznie teoretyczny i „zobiektywizowany”, lecz zarazem jako wynik psychologicznie istotnych doświadczeń, prób spełnienia własnych oczekiwań czy nawet swoistego postępowania psychoterapeutycznego (por. np. s. 205). Pod tym względem filozofia ta jest tyleż teoretyczna, co praktyczna i autentyczna, jest jednym ze stanowisk filozofii życia, lecz również wyrazem subiektywnego doświadczenia jej autora.

Ostatnią część pracy M. Żelazny poświęcił nadal aktualnej – jak się okazuje – kwestii nazistowskiego zawłaszczenia i zafałszowania twórczości filozoficznej

autora *Zaratustry*. Warto zauważyć, iż na pierwszy rzut oka całkowicie zbyteczne może się współcześnie wydawać nieustanne demitologizowanie idei filozoficznych Nietzschego, tymczasem trwałość i siła stereotypowego skojarzenia, które łączy jego filozofię z ideologią i propagandą nazizmu, są nadal ogromne. Zainteresowanie Żelaznego skupia się na działalności Alfreda Baeumlera, Heinricha Härtlego i Alfreda Rosenberga, analizuje on ponadto rasistowskie pseudoargumenty Egon Kirchnera, Richarda Oehlera i Hansa Günthera. Odrębną uwagę poświęca intencjom i działalności E. Förster-Nietzsche. Warto podkreślić, iż całkowicie pominięty został w tym miejscu Martin Heidegger, którego równoczesna instytucjonalna więź z nazizmem oraz niewątpliwe zasługi w filozoficznym odczytaniu myśli Nietzschego pozostają w szalonym kontraście i były wielokrotnie przedmiotem ożywionych sporów. Rozważając kwestię nazistowskich przekłamań, Żelazny podejmuje zagadnienie osobliwego dwudziestowiecznego fenomenu pseudonaukowej, bełkotliwej teorii o rasowych przesłankach społecznych i kulturowych cech narodu. Także we wczesnej twórczości Nietzschego (*Jutrzenka*) wskazuje na fragmenty, które mogą wzbudzać skojarzenia z rasizmem. Przedstawia również interesującą i wyważoną analizę kontrowersyjnej formuły „płowej bestii”. Znamienne jest, iż cały wysiłek poznawczy i interpretacyjny służy tutaj celowi negatywnemu – wykazaniu nonsensowności kojarzenia Nietzschego z nazizmem. Żelazny ujmuje to lakonicznie i sugestywnie: „Na pytanie, co te grafomańskie wywody (to w nawiązaniu do cytowanego wyżej R. Oehlera) mają wspólnego z myślą Nietzschego, można już oczywiście udzielić jednej odpowiedzi: nic. I tak mniej więcej wyglądała cała propagandowa literatura hitlerowska, odwołująca się do jego filozofii: brednie, przekłamania, jawne objawy paranoi” (s. 220).

*

Wśród niewątpliwych zalet publikacji Mirosława Żelaznego zwraca uwagę jej bogactwo erudycyjne oraz żywy i sugestywny styl wypowiedzi. Autor nie ogranicza się wyłącznie do analiz na podstawie tekstów Nietzschego czy licznej filozoficznej literatury interpretacyjnej, lecz wielokrotnie sięga lub odsyła do wzorców i wątków literackich (M.J. Barrie, J. Joyce, J. London, J. Tolkien, L. Tołstoj, M. Twain, S. Wyspiański, Z. Herbert), filmowych (K. Kieślowski, s. 152), muzycznych (s. 160), mitologicznych, religijnych, historycznych czy nawet anegdot (np. s. 92-93, 99, 113, 124, 143). Z jednej strony takie zabiegi wzbogacają samą publikację, a z drugiej doskonale oddają nieakademicki charakter Nietzscheańskiego filozofowania, znaczenie różnorodności źródeł, inspiracji oraz pozostałych pozafilozoficznych związków. Poddanie jej rygorowi czysto akademickiej analizy niewątpliwie pozbawia ją osobliwego klimatu oraz w pewnym sensie jest sprzeczne z jej duchem. M. Żelazny doskonale wyczuwa ów nastrój,

a także barwnie (niekiedy nawet niezwykle dosadnie, por. s. 93, 157, 159) pokazuje towarzyszące jej historyczne tło i okoliczności, w jakich powstawała.

Osobno należy podkreślić szczególną filologiczną dbałość M. Żelaznego o objaśnienie kluczowych lub istotnych pojęć i zwrotów filozofii Nietzschego, których swoistości niekiedy nie oddają polskie przekłady bądź w szczególnych przypadkach prowadzą nawet do ich dezinterpretacji (por. np. sens takich pojęć i zwrotów, jak *Traum*, s. 14, *Menschliche*, *Allzumenschliche*, s. 38, *Gott ist tot*, s. 125, *der Wille zur Macht*, s. 195 czy nawet czysto literackie *Augenblick*, s. 201). W każdym przypadku chodzi nie tylko o wąski, translatorski aspekt tych formuł, lecz również o ich szersze znaczenie, o kontekst filozoficzny, historyczny czy kulturowy.

Wśród uwag istotnych z czysto redakcyjnego punktu widzenia warto wspomnieć o literowym błędzie w nazwisku Juliena Offraya de La Mettrie (s. 97) oraz o przekreślonym nazwisku Ivo Frenzla, autora „lakonicznej” i krytykowanej tu monografii poświęconej Nietzschemu (s. 209). Szkoda, że w tym przypadku negatywną ocenę przywoływanej pracy pozostawiono bez jakiegokolwiek komentarza.

Publikacja nie zawiera żadnej bibliografii. Jej brak w przypadku tak szerokiego problemu badawczego, jakim jest twórczość filozoficzna Nietzschego i jej recepcja, oraz tak rozległej wiedzy autora publikacji, należy uznać za osobliwy grzech zaniechania.

Warto wspomnieć o jeszcze jednej cesze książki M. Żelaznego. Poza walorami merytorycznymi, jest ona wzbogacona wieloma anegdotami i dykteryjkami, niekonwencjonalnymi skojarzeniami związanymi z osobą i twórczością Nietzschego, jak również wielokrotnie przywoływanych Kanta, Hegla, Jaspersa i innych. Pozwala to rozumieć wysiłek filozofowania nie tylko przez pryzmat myślenia teoretycznego, lecz także przez to, co zupełnie niefilozoficzne czy niekiedy nawet pozaracjonalne.

Podkreślę na zakończenie, iż publikacja Mirosława Żelaznego zawiera w pierwszym rzędzie jego własną interpretację filozofii Nietzscheańskiej. Ów charakter szczególnie podkreśla dość osobista wymowa zakończenia. Warto także zaznaczyć, iż autor nie podejmuje kwestii słuszności czy niesłuszności innych jej wykładni. (Wyjątkiem jest jedynie kwestia nazistowskiego zafałszowania filozofii Nietzschego, której poświęcono ostatni rozdział książki.) Nietzsche w ujęciu Żelaznego okazuje się myślicielem tyleż genialnym, co dyletanckim, jest głosiicielem wielu wartościowych intuicji, wyprzedzających czasy, w jakich zostały wypowiedziane, ale także ignorantem w kwestiach historyczno-filozoficznych czy naukowych (s. 221). Na marginesie trzeba jednak dodać, iż wartość poglądów Nietzschego nie powinna być zbyt ściśle mierzona jej więzią z szeroko rozumianymi dziejami filozofii europejskiej. W opozycji do zamysłu rozwijania głębokich analiz historyczno-filozoficznych pozostają sporadyczne polemiki

Nietzschego lub najczęściej lakoniczne i krytyczne oceny kierowane przeciwko intelektualnym adwersarzom, np. Platonowi, Kartezjuszowi czy Kantowi. Dość problematyczna i trudna do weryfikacji wydaje się zawarta w zakończeniu konstatacja o psychologicznym pokrewieństwie Nietzschego i jego niektórych odbiorców: „Przyciągał i zawsze będzie przyciągać osoby zakompleksione, w swym poczuciu odrzucone przez świat, skłonne do depresji” (s. 222). Mimo obecności wśród też Nietzschego wielu subiektywnych sądów, istotnych z psychologicznego punktu widzenia – podobnie jak autor – daleki jestem od przeceniania psycho-terapeutycznej wartości tych pomysłów. Zaskakuje również ocena całkowicie dyskwalifikująca koncepcję nadczłowieka i ideę *amor fati*. M. Żelazny nazywa je totalnym nieporozumieniem (s. 222). Trzeba pamiętać, iż są to „tylko” pomysły filozoficzne, poprzez które dokonuje się m.in. konceptualizacja pewnej części życiowego doświadczenia samego Nietzschego. Szczególnie koncepcja nadczłowieka okazuje się interpretacyjnie problematyczna, jeśli widzieć w niej finalny wyraz esencjalistycznego dążenia do sformułowania jakiegoś zupełnie nowego ideału osobowości. Jak sądzę, celem Nietzschego było – w pewnym uproszczeniu – uchwycenie swoistości ludzkiego sposobu bytowania oraz sformułowanie inspirujących postulatów, istotnych dla twórczej, indywidualistycznie pojętej egzystencji. Rezultatem takiego zamysłu jest otwarta koncepcja, tłumacząca możliwości jednostkowego rozwoju, a nie finalistycznie pojęty jego wynik.

Andrzej Kucner

WSPÓŁCZESNY MIESZCZANIN

Marcin Zdrenka, *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*,
Wydawnictwo UMK, Toruń 2003, ss. 337.

Mieszkańcy miast stanowią liczną grupę współczesnych społeczeństw, lecz ilu z nich określiłoby się mianem mieszczan? To dostojne pojęcie, choć w kulturze polskiej obarczone negatywnym skojarzeniem, ma swoją historię, która jak się okazuje wiele mówi o moralności człowieka miasta. I niekoniecznie wyznacznikiem owej postawy musi być tylko postać Dulskiej, do której to często sprowadza się rozumienie mieszczaństwa w Polsce. Mimo że współcześni mieszkańcy miast kierują się odmiennymi normami moralnymi, pytanie o genezę ich moralności wydaje się istotne i ważne ze względu na poszukiwanie przyczyn zmian postawy moralnej mieszczanina.

Tytuł książki Marcina Zdrenki, *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*, kieruje ku poszukiwaniom w przeszłości uzasadnienia postępowania współczesnego mieszczanina, a także ku odkryciu korzeni uniwersalnej etyki. Jak podkreśla autor, nie jest to proste i oczywiste wskazanie istoty moralności mieszczańskiej, jest to raczej próba odpowiedzi na pytanie o możliwość jej upowszechnienia. To odniesienie do współczesności sprawia, że książka nie jest tylko analizą historyczną, lecz w sposób szczególny odnosi się do aktualnych problemów moralnych społeczności miejskiej.

Prezentowana analiza etosu mieszczańskiego oparta została na refleksji Marii Ossowskiej – klasyka polskiej socjologii moralności, badaczki moralności mieszczańskiej, oraz twórczości Alasdaira MacIntyre'a – współczesnego angielskiego historyka etyki. Autor książki ma świadomość odmienności obu koncepcji ze względu na różne tradycje filozoficzne, podejmuje się jednak próby ich syntezy.

Praca M. Zdrenki składa się z trzech części. W pierwszej autor poszukuje klasycznego modelu moralności mieszczańskiej. Ich fundamentem jest koncepcja M. Ossowskiej. Druga część zawiera analizę diagnozy współczesnej kultury moralnej Alasdaira MacIntyre'a. Trzecią część stanowi próba wielokierunkowej syntezy obu koncepcji.

Autor rozpoczyna swoją refleksję od kwestii terminologicznych. Wyjaśnia i systematyzuje pojęcia moralności, etyki, etosu oraz ethosu. Stara się przy tym rozwikłać niejasności wynikające z ich historii, różnorodnego zastosowania. Tego typu uściślenia wprowadzają ład istotny dla zrozumienia centralnego problemu książki.

Metodologiczne wprowadzenie zaopatruje czytelnika w niezbędne narzędzia potrzebne do zrozumienia dalszych treści. Autor, odwołując się do dziejów pojęć,

nie tylko przywołuje dawne znaczenia, ale stara się wypracować rozumienie określające charakter przyszłych rozważań.

Kolejną kwestią jest pytanie o moralność mieszczańską, ale nie w ujęciu *in abstracto*, lecz z uwzględnieniem kontekstu historycznego, geograficznego i społecznego. Odwołując się do wypracowanego przez Ossowską projektu moralności mieszczańskiej, przywołane zostają trzy wzorce osobowe, dzięki którym możliwe staje się analizowanie etosu mieszczańskiego. Pierwszym jest Benjamin Franklin i charakteryzujące go zasady: pracowitość, oszczędność, dotrzymywanie umów; drugim – Robinson Cruzoe (literacki bohater Daniela Defoe) i jego cechy szczególne: pracowitość, oszczędność, cierpliwość, opanowanie, uprzejmość, ostrożność, uczciwość; trzecim – Don Kichot i jego wiara w cnoty rycerskie. Z tych analiz wyłaniają się dwa opozycyjne pojęcia: kupiec i gentleman. Ta konfrontacja, w której wygrywa moralność mieszczańska, ma ujawnić całościowy program moralności. Autor dochodzi do wniosku, że „mieszczaństwo wprowadza do kanonu moralnego program, który nie tylko zwycięża w wymiarze normatywnym z nakazami etyki rycerskiej, ale także, być może, rozsądza dotychczasowe ramy tego kanonu; burzy i rekonstruuje całe uniwersum moralne europejskiej kultury” (s. 117). Wyprowadza z tego wniosek o dynamice kultury moralnej, co uprawnia do dokonania rozróżnienia na mieszczaństwo klasyczne i nowoczesne.

Kolejnym pojęciem, które według autora charakteryzuje mieszczan, jest re-sentyment. Ten wątek psychologiczny jest poruszany w kontekście koncepcji Maksa Schelera oraz w odwołaniu do analiz Ossowskiej i Maksa Webera. Skutkiem tego jest wyróżnienie dwóch typów mieszczan: klasycznego *bourgeois* – „człowieka wytwornego”, *gentelmana* oraz mieszczanina pospolitego, będącego w ciągłej, nieustającej konkurencji ekonomicznej i aksjologicznej.

Według Marcina Zdrenki sposób, w jaki Alasdair MacIntyre interpretuje historię, ma duże znaczenie dla teorii moralności. Odwołuje się on do trzech odmiennych tradycji: arystotelizmu, tomizmu i marksizmu. Jego historia europejskiej etyki¹ ujawnia kryzys współczesnej moralności, wyrastającej z teologicznego myślenia o dobru doby Oświecenia, do odkrycia którego przyczynił się Fryderyk Nietzsche. Ta prowokacja prowadzi ostatecznie do pytania o charakter współczesnej moralności i tu – jak sądzi M. Zdrenka – spotykają się refleksje Ossowskiej i MacIntyre’a.

Trzecia część pracy jest najistotniejsza i koncentruje się na pytaniu, czy moralność mieszczańska się upowszechnia? Autor akcentuje ponownie odmienną poglądów Ossowskiej i MacIntyre’a. Podkreśla, iż termin „moralność mieszczańska” nie jest dla nich wspólny. Ossowska zaznacza, że nie można znaleźć uniwersalnego projektu, bowiem istnieją różne typy moralności mieszczańskiej, natomiast MacIntyre uważa moralność mieszczańską za jedną z tradycji w ramach

¹ Autor przybliży problematykę trzech następujących książek MacIntyre’a: *Dziedzictwo cnoty, Whose justice? Which rationality?, Three rival versions of moral enquiry Encyclopedia, Genealogy and Tradition.*

etyki cnót i taką uniwersalność dostrzega. Tym, co ma stanowić wspólny mianownik i umożliwić porównanie, jest umiejscowienie tych koncepcji w ramach problemu mieszczańskiej etyki i jej statusu we współczesnym świecie.

Ze względu na kierunek refleksji, M. Zdrenka formułuje trzy następujące założenia (s. 223-224):

- 1) Moralność mieszczańska, w swoim kształcie klasycznym, rozpoznany przez Ossowską, upowszechnia się na gruncie współczesnej kultury emotywistycznej (od Ossowskiej do MacIntyre'a);
- 2) Moralna kultura emotywizmu, mimo że dostrzegana w pełni dopiero współcześnie, stanowi pierwotne źródło etosu mieszczańskiego (od MacIntyre'a do Ossowskiej);
- 3) Upowszechnienie się pomysłu na bezwzględnie uniwersalną moralność jest współbieżne z procesami kształtującymi kulturę mieszczańską (od MacIntyre'a do Ossowskiej)².

W tak zaproponowanym ujęciu autor poszukuje odpowiedzi na pytanie o charakter współczesnej moralności mieszczańskiej. Centralnym wątkiem rozumienia tej kultury staje się instrumentalizacja rozumu. Współczesne myślenie na ten temat sprowadza się, według niego, do biurokracji, makdonaldyzacji (efektywności, kalkulacyjności, przewidywalności, manipulacji). Dlatego dziś „mieszczańskie” znaczy po prostu „racjonalne instrumentalnie”, „efektywnie menedżersko zarządzane”, ale i „przesądne”, „uniwersalne” bądź „globalne”.

*

Oceniając pracę Marcina Zdrenki, wypada podkreślić jej intelektualną rzetelność. Autor podejmuje kwestie wymagające nie tylko teoretycznego rozeznania w etyce, lecz również w dziedzinach pokrewnych. Dojrzałość samodzielnych przemyśleń i wniosków działa refleksyjnie na odbiorcę. Wywody autora uzmysławiają złożoność podejmowanych kwestii i konieczność nieustannego zachowania dystansu. O wartości książki decyduje również erudycja autora. Wśród analiz i dociekań nie zabrakło licznych odwołań do literatury czy filmu, zatem moralność mieszczańska została wpisana w szeroki kontekst kulturowy. Odrębnego zaakcentowania wymaga oryginalny styl pisarski autora, który wciąga i zarazem intryguje czytelnika.

Na uwagę zasługuje estetyczna strona publikacji. Okładka nie tylko cieszy oczy, lecz jest doskonałą ilustracją treści zawartych w książce.

Publikacja Marcina Zdrenki to współczesna propozycja zarówno w wymiarze metodologicznym, jak i merytorycznym. Autor w duchu przytaczanego często stwierdzenia „dziś prawdziwych mieszczan już nie ma” rozprawił się ze współczesnym sądem o kryzysie kultury mieszczańskiej, ukazując nie tylko obecność, lecz również dynamikę etosu mieszczańskiego.

Beata Zielewska-Rudnicka

² Autor uzupełnia te tezy wersjami słabszymi.

MIĘDZY ŻŁOTYM A SREBRNYM WIEKIEM KULTURY HISZPAŃSKIEJ OLSZTYN, 25-27 WRZEŚNIA 2007

Organizatorzy: Ambasada Hiszpanii w Polsce, Instytut Cervantesa w Warszawie, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Instytut Kulturoznawstwa Olsztyńskiej Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania w Olsztynie.

Międzynarodowa konferencja, która odbyła się we wrześniu bieżącego roku w Tomaszku koło Olsztyna, wpisuje się w cykl spotkań poświęconych myśli i kulturze hiszpańskiej. Nawiązuje do ubiegłorocznego olsztyńskiego seminarium pt. „Hiszpańska myśl filozoficzna i społeczna. Rekonesanse” (Olsztyn, 16-17 marca 2006), zorganizowanego pod auspicjami Ambasady Hiszpanii w Polsce i Instytutu Cervantesa w Warszawie, które w założeniu miało zainaugurować cykliczne dyskusje hiszpańskich i polskich uczonych na temat najwartościowszych dzieł hiszpańskiej kultury, zwłaszcza zaś dokonań filozoficznych. Organizatorzy mieli na uwadze przede wszystkim trzy cele, które wydają się mieć charakter nieprzemijający: zintegrowanie polskich uczonych zajmujących się profesjonalnie kulturą (przede wszystkim filozofią) hiszpańską, przynajmniej częściowe zaspokojenie rosnącego zapotrzebowania olsztyńskich studentów i szerszej publiczności na wiedzę o kulturze Hiszpanii oraz umożliwienie, zwłaszcza młodym ludziom, spotkania z mniej znaną w Polsce dziedziną badań humanistycznych. Spotkanie to miało charakter rekonesansu, pierwszego – dla wielu – zetknięcia się z szerzej prezentowaną problematyką badań nad kulturą hiszpańską i iberoamerykańską. Jego trwałym efektem jest praca pt. *Z kultury hiszpańskiej i latynoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka* (Olsztyn 2006). O olsztyńskim spotkaniu mówiono na licznych spotkaniach naukowych i konferencjach w Hiszpanii (w tym także na odbywającym się we wrześniu 2006 r. XV Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana w Salamance) czy na imprezach organizowanych przez Asociación del Hispanismo Filosófico, kierowaną przez Jose Luisa Morę, uczestnika konferencji olsztyńskiej.

Hasło tegorocznej konferencji – „Między złotym a srebrnym wiekiem kultury hiszpańskiej” – zostało nieco bardziej sprecyzowane niż temat spotkania ubiegłorocznego, niemniej nadal na tyle szeroko, by pozostać otwarte na różnorodność

przedmiotów refleksji oraz perspektyw interpretacyjnych. Zachęcając uczonych i studentów do udziału w konferencji, organizatorzy argumentowali, iż bogactwo, różnorodność i uniwersalne walory myśli i sztuki hiszpańskiej stanowiły przez stulecia źródło inspiracji kultury światowej, zapoczątkowywały nowe idee oraz kształtowały postawy intelektualne, etyczne i estetyczne w wymiarze powszechnym. W pewnej mierze również określają one nasze dzisiejsze życie i dlatego zasługują, by podjąć nad nimi refleksję i wskazać to, co w nich do dzisiaj żywe i inspirujące.

Kongres, zainaugurowany przez władze obu organizujących go olsztyńskich uczelni, rozpoczął się wykładem cieszącej się międzynarodowym uznaniem wybitnej znawczyni teatru hiszpańskiego, autorki wielu znaczących w światowej iberystyce publikacji, prof. Urszuli Aszyk z Instytutu Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego. Prof. Aszyk przedstawiła szeroką wizję hiszpańskiego teatru „złotego wieku”. Do tej tematyki nawiązywał m.in. referat kolejnej wybitnej ekspertki w tej dziedzinie – kierującej Zakładem Iberyistyki na Uniwersytecie Wrocławskim prof. Beaty Baczyńskiej, która mówiła o topice „złotego wieku” w twórczości Calderona de la Barca. Pierwszego dnia wystąpił także światowej sławy hispanista prof. Nelson Orringer z Uniwersytetu Connecticut w USA. Przedstawił on panoramę twórczości hiszpańskiego „srebrnego wieku”. W swoim referacie nawiązywał często do polskiej twórczości filozoficznej i artystycznej. Pierwszy dzień spotkania zakończyło piękne wystąpienie prof. Stephanie Orringer, mówiącej o mistycznej poezji Pedro Salinasa i cytującej jego strofy. Referaty prof. Urszuli Aszyk i prof. Nelsona Orringera zakreśliły czasowe i ideowe granice, w których poruszały się późniejsze rozważania uczestników konferencji.

Referat o kondycji hiszpańskiej filozofii w dobie Oświecenia prof. Jose Marii Garcii Gómeza-Herasa z Uniwersytetu w Salamance, znanego w Hiszpanii m.in. z prac diagnozujących współczesność, przesuwał konferencyjne rozważania ku czasom nam bliższym. Mogliśmy się m.in. zaznajomić z koncepcją dr. hab. Mieczysława Jagłowskiego z Instytutu Filozofii UWM, który mówił o obecności idei gnostyckich w kulturze Hiszpanii.

Ostatnim akcentem konferencji był „okrągły stół” (*mesa redonda*) poświęcony myśli wybitnego filozofa hiszpańskiego Pedra Laina Entralgo. Moderatorem tego spotkania był dyrektor ds. kultury Instytutu Cervantesa w Warszawie, Juan Dawid Marina López. Zarys poglądów Laina Entralgo przedstawił jego uczeń, przyjaciel i intelektualny spadkobierca, członek Hiszpańskiej Akademii Królewskiej, prof. Diego Gracia Guillen z Uniwersytetu Complutense w Madrycie. Za stołem zasiedli także dr Krzysztof Urbanek z Wyższej Szkoły im. Bogdana Jańskiego w Warszawie i dr Górski z Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie. Dyskusja nad myślą Laina Entralgo niespodziewanie została skierowana

ku okolicznościom społecznym i politycznym, w jakich ten filozof tworzył, wywołując niemałe kontrowersje między uczestnikami.

W trakcie trwania obrad odbyła się również prezentacja nowości wydawniczych. Kongres zamknął radca Ambasady Hiszpanii w Warszawie Jose Manuel Ramirez Arrazola, który przybył do Tomaszkowa wraz z małżonką.

Wielu uczestników konferencji podkreślało potrzebę kontynuacji tego rodzaju interdyscyplinarnych spotkań, otwartych na te dziedziny badań, które są znacznie mniej znane. Niewątpliwie kongres w Tomaszowie był bardzo dobrą okazją do poszerzenia horyzontów intelektualnych i nawiązania osobistych kontaktów z wybitnymi ekspertami reprezentującymi różne dziedziny humanistyki. Dlatego zamierzamy w przyszłości organizować w Olsztynie kolejne konferencje poświęcone kulturze Hiszpanii, najlepiej w cyklu dwuletnim. Zapraszamy na nie już dzisiaj. Najbliższy planujemy na rok 2009.

Marta Śliwa

