

**HUMANISTYKA
I
PRZYRODOZNAWSTWO**

12



WYDAWNICTWO UWM

RECENZENCI – REVIEWERS

Tadeusz GUZ, Stanisław JEDYNAK, Józef LIPIEC, Lech NIEŻURAWSKI, Andrzej PAPUZIŃSKI

KOMITET 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 Jörg SANDKÜHLER (Brema), Jiri SYROVATKA (Liberec), Jan TRĄBKA (Kraków)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITORS

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

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

PL ISSN 1234-4087

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (089) 523 36 61, fax (089) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Spis treści

Słowo wstępne (<i>Ewa Starzyńska-Kościuszko</i>)	5
--	---

Artykuły

Marek N. JAKUBOWSKI – <i>Z dziejów pytania o sens polskich dziejów (Questions about the Sense of Polish History)</i>	9
Emmanuel PICAUVET – <i>L'inégalité face aux principes publics (Nierówność w obliczu norm publicznych, Inequality in Face of Public Principles)</i>	25
Andrzej KUCNER – <i>Spór o racjonalność w obliczu argumentów filozofii życia – Nietzsche, Dilthey, Bergson (Dispute about Rationality and the Arguments of Philosophy of Life – Nietzsche, Dilthey, Bergson)</i>	45
Patrick de LAUBIER – <i>Soloviev et Maritain – penseurs de l'éthique (Sołowiow i Maritain jako myśliciele etyczni, Soloviev i Maritain – Thinkers of the Ethics)</i>	65
Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO – <i>Teoria jaźni Bronisława F. Trentowskiego (Trentowski's Theory of Self)</i>	79
Krzysztof KOŚCIUSZKO – <i>O monadycznej dynamice struktur biologicznych (About Monadic Dynamics of Biological Structures)</i>	91
Zdzisław KUNICKI – <i>Teologiczne delimitacje w myśli Martina Heideggera (Theological Delimitations in Martin Heidegger's Thought)</i>	101
Józef KOZUCHOWSKI – <i>Postęp a problem końca historii. Dyskusja J. Piepera z I. Kantem i filozofią postępu (J. G. Fichte, J. Görres, F. Novalis) (Progress and the Problem of the End of History. J. Pieper's Discussion with I. Kant and the Progress Philosophy)</i>	119
Marek JĘDRASIK – <i>Filozofia Demokryta z perspektywy pojęcia miary (The Philosophy of Democritus within Perspective of Measure)</i>	139
Jan KUROWICKI – <i>Zabytek jako byt próżniaczy (Monument as an Idle Being)</i>	157
Krzysztof D. SZATRAWSKI – <i>Dynamika kultury. Od quasi-naturalnej indywidualności do cywilizacji mas (Dynamics of Culture. From Quasi-Natural Individual to Civilisation of Masses)</i>	175
Wojciech SŁOMSKI – <i>Bioetyka jako filozoficzna podstawa nauk biomedycznych (Bioethics as the Philosophical Basis of Biomedical Sciences)</i>	185
Piotr DOMERACKI – <i>Wokół pojęcia alienacji ekologicznej (About the Conception of Ecological Alienation)</i>	193
Rafał SIKORA – <i>Altruizm – szczerokość bez nadziei na odwzajemnienie? (Altruism – Generosity without Hope for Reciprocation?)</i>	207

Benon GAZIŃSKI – <i>Przebudzanie giganta? Gospodarka indyjska w okresie reform</i> (<i>A Revival of the Giant? Indian Economy in a Period of Reforms</i>)	215
Varia	
Jan KOTWICA – <i>Przenikanie się nauk (wykład zamkowy — 25 kwietnia 2006)</i> . .	239
Recenzje	
Zdzisław KUNICKI – <i>Czy istnieje historia metafizyki? (Y a-t-il une histoire de la métaphysique?, dir. Y. Ch. Zarka, B. Pinchard)</i>	257
Krzysztof KOŚCIUSZKO – <i>Postmodernistyczna krytyka idei Lucio Russo (Lucio Russo, Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna)</i>	260
Piotr WASYLUK – <i>Filozofia pokoju. sprawiedliwość i pokój w kontekście rozwoju osobowego (Bożena Kuśmierczyk, Wybrane idee sprawiedliwości i pokoju. Od Kanta do współczesności)</i>	264
Andrzej KUCNER – <i>Immanuel Kant i oświeceniowy Król Lewiec (Steffen Dietzsch: Immanuel Kant. Biografia)</i>	270

Słowo wstępne

Pierwszy numer „Humanistyki i Przyrodoznawstwa” ukazał się 12 lat temu jako ogólnouczelniane pismo Akademii Rolniczo-Technicznej, następnie Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Inicjatorami jego powstania byli profesorowie Zbigniew Hull i Witold Tulibacki. Intencją twórców „Humanistyki i Przyrodoznawstwa” było stworzenie czasopisma o charakterze interdyscyplinarnym, a owa programowa interdyscyplinarność służyć miała realizowaniu idei zbliżenia nauk humanistycznych i przyrodniczych. Pod redakcją prof. Z. Hulla ukazało się 11 numerów zawierających prace z zakresu: metodologii nauk przyrodniczych i humanistycznych, historii filozofii, filozofii przyrody, kognitywistyki, ekologii, ekofilozofii, filozofii kultury i bioetyki. Numer 12 (w zmienionej szacie graficznej) został przygotowany przez nowy Komitet Redakcyjny w składzie: prof. UWM Ewa Starzyńska-Kościszko (przewodnicząca), prof. UWM Jarosław Całka, dr Andrzej Kucner, dr Dariusz Liszewski (członkowie).

Nowy Komitet Redakcyjny pragnie kontynuować zasadniczą linię programową pisma, zgodną z podtytułem: „Interdyscyplinarny Rocznik Filozoficzno-Naukowy”. Mając na względzie zachowanie właściwych proporcji między publikacjami stricte filozoficznymi a naukowymi, chcemy zaprosić do współpracy nie tylko filozofów, ale w większym niż do tej pory zakresie także przedstawicieli nauk przyrodniczych. W swych początkach filozofia była bowiem uniwersalną nauką obejmującą wszelkie aspekty ludzkiego poznania. Pierwotna tożsamość filozofii z nauką (wiedzą), wobec postępującego przez wieki naturalnego procesu przyrastania wiedzy o człowieku i różnych aspektach rzeczywistości, została ostatecznie zerwana na początku XX wieku. Wówczas to najmłodsze wywodzące się z filozofii nauki, wzorując się na dyscyplinach, które już wcześniej uniezależniły się od filozofii, zyskały status dyscyplin autonomicznych. W pierwszej połowie XX wieku pojawiły się różne koncepcje stosunku filozofii do nauki. Od postulatu całkowitej autonomii filozofii wobec nauk szczegółowych, przez przekonanie, że odkrywanie prawdy dokonuje się zarówno przez stopniowy rozwój nauki, jak i filozofii, aż po neopozytywistyczną koncepcję, zgodnie z którą wszelkie problemy możliwe są do rozstrzygnięcia wyłącznie w oparciu o wiedzę dostarczaną przez nauki szczegółowe.

Współcześnie obserwujemy zjawisko ponownego umacniania się związków między filozofią a nauką. Przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych (zarówno teoretycznych, jak i empirycznych) coraz częściej wykraczają poza wąskie granice swych specjalizacji, stawiając ogólne, a więc filozoficzne pytania. Chcielibyśmy, aby nasze pismo było forum skupiającym zarówno filozofów, jak i tych spośród filozofujących przedstawicieli nauki, którym nieobca jest idea „trzeciej drogi”, ruchu intelektualnego dążącego do lepszego porozumienia i współpracy filozofii z nauką.

Ewa Starzyńska-Kościuszko

ARTYKUŁY
Articles

Marek N. Jakubowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

Z DZIEJÓW PYTANIA O SENS POLSKICH DZIEJÓW *

Questions about the Sense of Polish History

Słowa kluczowe: historia, przyszłość i cel historii, misja historyczna.

Key words: history, future and the goal of history, the historical mission.

Streszczenie

W wieku XIX i w I połowie XX filozofowie polscy zamiast filozofią polityczną zajęli się filozofią historii. Tego typu podejście stworzyło istotną kontynuację ideową, pomimo znacznych różnic uwarunkowanych odmiennymi kontekstami polityczno-teoretycznymi. Ta ciągłość wyraża się w dwóch ideach zrodzonych już w XV- i XVI-wiecznej polskiej myśli politycznej, tj. w idei polskiej misji historycznej jako „przedmurza” i w pojęciu specyficznie polskiego umiłowania wolności. Autor artykułu przybliży to zjawisko, prezentując zestaw trzech koncepcji: późnooświeceniową Staszica, romantyczną Cieszkowskiego oraz neoromantyczną Zdziechowskiego.

Abstract

Throughout 19th and the first half of 20th centuries, Polish thinkers largely supplanted political philosophy with the philosophy of history. Such an approach produced an essential continuum, despite marked differences of concepts in different political and theoretical contexts. This continuity finds a particular expression in two ideas, nascent already in the 15th and 16th century Polish political thought, i.e. the idea of Poland's Historical Mission (as a Bulwark of the West), and a notion of a specifically Polish Love of Freedom.

The author approaches this phenomenon by way of presenting three sets of concepts: the late-Enlightenment one of S. Staszic, the Romantic attempt of A. Cieszkowski, and M. Zdziechowski's Neo-Romantic take.

Pytanie o sens historii jest pytaniem historiozoficznym, historiozofia zaś ma się ostatnio raczej kiepsko, mimo olbrzymiej kariery *Końca historii* Francis Fukuyamy. Liczne są głosy, które wręcz wieszczą koniec filozofii dziejów

* Artykuł w trochę zmienionej wersji angielskiej ukazał się pod tytułem: *Making Sense of Polish History – From a History of Enquiry*, „Dialogue and Universalism” 2006, nr 3–4.

(przynajmniej w jej kształcie znanym nam dotąd)¹. O ile jednak można mieć poważne wątpliwości co do tego, czy pytanie o sens polskich dziejów ma sens, to przecież nie można kwestionować faktu, że stanowiło ono w ostatnich dwóch stuleciach nader istotną część naszej kultury. Proponuję zatem spojrzeć na to, jaką postać przybierały próby odpowiedzi na nie w różnych okresach naszej historii. Szczególnie chodzi mi o to, by pokazać pewne topoty, które jakby organizują polską refleksję historiozoficzną. Przykładem tego będą trzy koncepcje: późnooświeceniowa Stanisława Staszica, heglizująco-romantyczna Augusta Cieszkowskiego i powstała już w okresie międzywojennym katastroficzna wizja Mariana Zdziechowskiego.

Zauważmy jednak wprawdzie, że filozoficzne pytanie o sens dziejów pojawia się dopiero w XVIII wieku, tymczasem różne narody już wcześniej zapytywały o swą rolę wśród innych narodów, a to oznaczało w sposób niechybny porównywanie własnych dziejów. Nie inaczej było z Polakami. W ten sposób, zanim powstała polska filozofia dziejów, pojawiły się dwie idee, które będą w niej bardzo silnie obecne. Przypomnijmy je zatem na początek.

Pierwszą ideą jest powstała już za Jagiellonów wizja Polski jako *antemurale*, przedmurza chrześcijaństwa, jedynej – bo nie wspomaganej przez Zachód – obrończyni całego chrześcijaństwa. Janusz Tazbir, który badaniu tej idei poświęcił wiele owocnego wysiłku², zwrócił uwagę, że z czasem (po Batorym) będzie ona oznaczała już nie tylko obronną tarczę Zachodu przed niewiernymi, ale też przed wschodnim despotyzmem. Zgodnie z tą ideą dla Polaków została więc zarezerwowana nader zaszczytna, ale też uciążliwa rola pierwszych obrońców cywilizacji zachodniej przed szeroko pojętym wschodnim despotyzmem³.

Druga idea, która mocno upowszechniła się w XVII wieku, stając się fundamentem tzw. sarmatyzmu⁴, miała wyjaśnić szczególną rolę Polaków poprzez wskazanie ich szczególnego rodowodu czy nadzwyczajnej opieki boskiej, co znajdowało wyraz w wolności szlacheckiej⁵. Wprawdzie późniejsza

¹ Patrz m.in. H. M. BAUMGARTNER, *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwaertigen Stand des Geschichtsphilosophischen Denkens*, „Allgemeine Zeitschrift fuer Philosophie” 1987, 12, H. 3.

² Patrz: J. TAZBIR, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy: mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa 1987; por. także idem, *Przedmurze czy pomost?*, (w:) A. AJNENKIEL, J. KUCZYŃSKI, A. WOHL (red.), *Sens polskiej historii*, Warszawa 1990, s. 182 i n.

³ Ariański kronikarz Andrzej LUBIENIECKI pisał, że po śmierci Batorego chciano wybrać odpowiedniego króla dla państwa „które jest propugnaculum totius christianitatis od Turków, Tatarów, Wołochów i Moskwy”. Cyt. za J. TAZBIR, *Przedmurze...*, s. 184.

⁴ Które to pojęcie dalekie jest od jednoznaczności. Ukute zresztą zostało przez oświeceniowych przeciwników tego zjawiska raczej w celu jego ośmieszenia niżli wyjaśnienia. Patrz m.in. T. MAŃKOWSKI, *Genealogia sarmatyzmu*, Warszawa 1946; J. TAZBIR, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Warszawa 1979.

⁵ A. F. GRABSKI zauważa, że w okresie rokосу Zebrzydowskiego upowszechniło się przekonanie, że to Bóg jest protektorem polskiej szlacheckiej wolności (*Myśl historyczna polskiego oświecenia*, Warszawa 1976, s. 21).

oświeceniowa czy romantyczna historiozofia do mitu sarmackich korzeni Polaków nie nawiązywała, a raczej go obśmiewała, to przecież pewnym rodzajem kontynuacji takiego pojmowania dziejów narodowych stanie się idea przedhistorycznego, jakby naturalnego stanu, który wyjaśnić ma, dlaczego to właśnie Polakom (lub Słowianom) przypada szczególne miejsce w historii powszechnej. To właśnie w tym stanie pierwotnej czystości życia plemiennego, nieskażonego obcymi wpływami, miały się objawić narodowe cechy, z umiłowaniem wolności na czele, predestynujące nas do takiej dziejowej roli.

Dwie wymienione idee miały swe źródło i uzasadnienie w rzeczywistości, choć ją, rzecz jasna, mitologizowały. Tak więc idea przedmurza miała pewne uzasadnienie w fakcie, że Polska od XV wieku była pograniczem Zachodu i Wschodu (zresztą jeszcze przed zagrożeniem tureckim opierała się najazdom tatarskim). Natomiast idea szczególności sarmackiej szlacheckiej wolności (czy też w ogóle swoistego „zarodu” narodowego) brała się stąd, że co najmniej od schyłku XVI wieku „inność” ustrojowa Polski w porównaniu z Zachodem Europy (którego była przecież obrończynią) stawała się faktem nader oczywistym, faktem, który zatem domagał się swego wyjaśnienia.

Obie te idee będą się przewijały w późniejszej polskiej refleksji historycznej. Przy czym idea przedmurza jest powszechnie, choć w różnej postaci podnoszona z dumą, podczas gdy problem swoistości instytucji społeczno-politycznych będzie wywoływał skrajnie odmienne oceny. Filozofowie oświecenia, zaangażowani przeciw w ruch naprawy Rzeczypospolitej, nie mogli tej swoistości w żaden sposób gloryfikować, przeciwnie – traktowali ją jako przejaw samowoli czy wręcz anarchii szlacheckiej i widzieli w niej główną przyczynę politycznego skarlenia Polski. Natomiast myśliciele romantyczni, skłonni do postrzegania w instytucjach politycznych wyrazu swoistości „ducha narodu”, byli raczej gotowi widzieć w nich zapowiedź misji, którą my, Polacy, mamy najwyraźniej do spełnienia⁶.

Staszic, czyli dzieje ujarznienia

Rola ojca polskiej historiozofii przypada Stanisławowi Staszicowi, którego nadzwyczajna zwyczajność polegała na tym, że jako jedyny z czołowych przedstawicieli naszego oświecenia był pochodzenia mieszczańskiego. Katastrofa rozbiorów i właśnie mieszczańskie pochodzenie, a raczej wiążąca się z nim świadomość upośledzenia społecznego, są dwiema głównymi przyczyna-

⁶ Dodajmy jednak, że nie wszyscy filozofowie doby romantyzmu byli piewcami instytucji demokracji szlacheckiej. Zdecydowanie „oświeceniowym” jej krytykiem był (ale tylko do 1848 r.) Bronisław Trentowski, ale także skądinąd politycznie mu nader odległy Edward Dembowski.

mi skierowania się naszego myśliciela ku filozofii dziejów⁷. U podstaw zainteresowań historiozoficznych Staszica stał zatem interes praktyczny; chodziło o to, by zrozumieć, poznać niezmiennie prawa natury, aby na podstawie tej wiedzy móc sformułować konieczny program przebudowy Polski.

Podtytuł historiozoficznego dzieła Staszicowego *Ród ludzki* brzmi: *Poema dydaktyczne*. Autor zatem liczył na to (i był w tym niewątpliwie nieodrodnym dzieckiem oświecenia), że objawiając prawdę o dziejach ludzkości, o mechanizmie rządzącym rozwojem społeczeństw, umożliwi ludziom wpływanie na dalsze pożądane przemiany. Temu też celowi „pouczania”, co oznaczało dotarcie do możliwie wielu czytelników, służyć miało nadanie ostatecznej, drukowanej wersji *Rodu* formy wierszowanej⁸.

„Powieм, jak człowiek jarzmił własne plemię, jak ród jego zjarzmiony odzyskał swe prawo. Z wszech rodzajów ludzkemu tylko dano rozum”⁹. Te dwa zdania otwierają rękopis Staszicowego dzieła życia i zawierają dwie zasadnicze tezy całej jego historiozoficznej konstrukcji. Po pierwsze więc zakłada on, że dzieje ludzkie nie są prostym procesem postępu. Z jednej więc strony mamy tu do czynienia z procesem „jarzmienia” człowieka przez człowieka, z drugiej strony wszakże celem tego procesu jest tegoż człowieka wyzwolenie. Dzieje się tak, gdyż człowiek stanowiąc część natury, a więc podlegając jej prawom, jest zarazem w stanie stworzyć swój własny świat, a to za sprawą tego wyjątkowego daru, jakim jest rozum.

Dzieje są zatem procesem stopniowego zniewalania jednych przez drugich (zniewalających jest rzecz jasna mniejszość), wiodącym jednak do całkowitego wyzwolenia. Przebiega on etapami – takich etapów, czy też raczej epok, jest sześć¹⁰. Nie wnikając w szczegóły, powiedzmy, że jakby szczytowym okresem owego zniewolenia jest epoka czwarta, nazywana przez Staszica „samodzierżstwem” czy też specyficznie pojętym feudalizmem. Specyficznie, gdyż epoka

⁷ „Te dwie niesprawiedliwości uczyniły tak wielkie na mnie wrażenia, iż przedsięwziąłem życie od ludzi odosobnione, unikając obcowania, a coraz bardziej zgłębiając się nad źródłem tych niesprawiedliwości wypływających z złych zasad społeczeństw ludzkich [...]. Rezultatem tych prac moich ciągle przez lat czterdzieści jest napisane dzieło w sposobie poematu dydaktycznego: *Ród ludzki*”. S. STASZIC, *Pisma filozoficzne i społeczne*, opracował i wstępem poprzedził B. Suchodolski, Warszawa 1954, t. I, s. 5.

⁸ Niestety, pomysł nie wydaje się być zbyt fortunny. Staszic po prostu poetyckiej duszy nie miał, w dodatku dość mocno udziwnił język. Efekt jest więc chyba odwrotny od zamierzonego.

⁹ S. STASZIC, *Ród ludzki. Wersja brulionowa po raz pierwszy ogłoszona drukiem według zachowanego rękopisu*, opracował Z. Daszkowski, Warszawa 1959, t. I, s. 3; por. także idem, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, s. 11.

¹⁰ Podział na epoki znajdujemy tylko w wersji brulionowej *Rodu*, w wierszowanej wersji drukowanej Staszic z tego wyraźnego podziału zrezygnował. Dla większej przejrzystości przedstawienia pozostawimy tu jednak przy nim. Czynią tak zresztą także inni badacze myśli naszego filozofa. Por. W. WAŚK, *Historia filozofii polskiej*, Warszawa 1958, t. I, s. 356; B. SZACKA, *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965.

obejmuje także społeczeństwa niewolnicze¹¹, jako że istotą „samodzierzstwa” jest zaistnienie klasy czy grupy uprzywilejowanej, mającej dziedziczny monopol na posiadanie¹².

W obrębie samodzierzstwa mamy do czynienia z wewnętrzną, rzec by można dialektyczną sprzecznością, czy raczej konfliktem będącym zarodem jego rozpadu. Chodzi o to, że owi posiadacze monopolu na dziedziczną własność (możnowładcy) rywalizują między sobą, a więc każdy chciałby podporządkować sobie innych, czyli w istocie rzeczy dążą oni do zniesienia „samodzierzstwa”. Prowadzi to w końcu do wyłonienia się nowego rodzaju organizacji społeczeństwa (piąta epoka) – „jednodzierzstwa”, czyli monarchii absolutnej. Monarchia absolutna wprawdzie likwiduje wewnętrzne konflikty i poszerza sferę wolności obywateli, to jednak generuje konflikty zewnętrzne (każdy „jednodzierzca” w sposób nieunikniony dąży do dominacji nad innymi), które stanowią zaród (a raczej jeden z zarodów) jej końca¹³. Po końcu tym nastanie epoka szоста, w której będą królowały wolność i sprawiedliwość jako pełna realizacja rozumu, będącego przecież tym szczególnym darem, jaki człowiek otrzymał. Czym jednakże miała by być owa sprawiedliwość będąca pełną realizacją rozumu? Staszic wyjaśnia: „W wyobrażeniach epoki, gdzie już konstytucyjne nastają towarzystwa i rządy, powszechna dla wszystkich sprawiedliwość jest tym, co prawdziwie powinna znaczyć wolność. Tam, gdzie każdy człowiek w towarzystwie żyjący staje się przed prawem z drugim równy, tam jest sprawiedliwość, tam tylko prawdziwa wolność”¹⁴.

Nader istotne jest to, że w tym procesie rozwoju rozumu¹⁵ wolność i sprawiedliwość zostaną osiągnięte wprawdzie w obrębie nowego ustroju społeczno-politycznego, to przecież gwarantem tego faktu może być tylko nowy rodzaj porządku międzynarodowego (czy międzypaństwowego). Staszic wyobraża sobie ten nowy porządek jako zrzeszenie wszystkich narodów, zrzeszenie, które doprowadzi do pokoju między nimi¹⁶.

¹¹ Piszę: społeczeństwa niewolnicze, a nie czasy społeczeństw niewolniczych, gdyż proces, który opisuje Staszic, dokonuje się jakby poza realnym czasem historycznym; inaczej rzecz ujmując: różne ludy przechodzą ten sam proces w różnym czasie.

¹² Pisze o tym obszerniej B. SZACKA, op. cit., s. 207 i n.

¹³ Zauważmy, że konflikt, czy raczej wojna w szerokim tego słowa znaczeniu, jest w koncepcji Staszicowej zasadniczym środkiem swoistego postępu historycznego

¹⁴ S. STASZIC, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, s. 203.

¹⁵ Który to proces zdecydowanie inaczej postrzega niżli Condorcet, dla którego to przejawiał się on przede wszystkim w rozwoju nauki i techniki.

¹⁶ Koncepcja Staszica przypomina Kantowską ideę federacji wolnych republikańskich państw i wiecznego pokoju, jednakowoż u Kanta jednoznacznym warunkiem takiej federacji jest wykształcenie się odpowiedniego społeczeństwa obywatelskiego, podczas gdy Staszic zakłada jakby proces odwrotny. Poza tym koncepcję Kantowską można bez większej przesady uznać za prekursorską wobec współczesnej idei Zjednoczonej Europy, podczas gdy Staszicowa przypomina raczej jagiellońską ideę unii narodów.

Jaką rolę w dotychczasowej historii odegrali Polacy i jaką mają jeszcze do odegrania? Jeśli chodzi o pytanie o dotychczasową rolę Polski i Polaków, to odpowiedź Staszicowa jest, można by rzec, typowa. Odwołuje się on mianowicie do toposu przedmurza. Przy czym, co ciekawe, Polska broniła Europę przez długie wieki, nie tyle przed nawałą muzułmańską, ile przed „hordami azjatyckich Moskwiczinów, Kozaków, Kałmuków, Bas[z]kirów, ogółem Tatarów [...]”. Polska z swego położenia kończy Europę i była jedynym przeciw najazdom tych hord przedmurzem Europy, za którym się ta od podobnych napaści niszczących wolna cywilizowała spokojnie¹⁷.

Rola Polski była zatem tyleż zaszczytna, co niewdzięczna ze względu na konsekwencje. To ona wzięła na siebie ciężar zapewnienia Zachodowi niezbędnego spokoju przed hordami wschodnimi. Spokoju niezbędnego do niezakłóconej ewolucji rozumu. Tak więc Europa się cywilizowała, a myśmy ją chronili, co najwyraźniej przeszkodziło nam w samocywilizowaniu. Innymi słowy, nasza wielka i chwalebna rola przedmurza doprowadziła nas do nienadążania za procesami dokonującymi się na Zachodzie, a więc ewolucji w obrębie feudalizmu, zastąpienia go monarchią absolutną, co ostatecznie świat ten czyni już przygotowanym do przejścia do epoki szóstej.

Z tego więc powodu Polska zatrzymała się w swej ewolucji ustrojowej na etapie „samodzierżstwa” i stała się po prostu zapóźniona w rozwoju. „Jakże to opodal stoi Polska! Gdzież to już zabiegły insze kraje! Gdzie indziej już despotyzm upada. W Polsce jeszcze oligarchia szlachecka. Polska dopiero w wieku piętnastym. Cała Europa już wiek osiemnasty kończy!”¹⁸. Polska jest więc (a właściwie była przed rozbiorami) ciągle krajem feudalnym. Panował w niej partykularyzm, który uniemożliwia wyłonienie się nawet poczucia jedności interesu jednostki i społeczeństwa (co umożliwia już monarchia absolutna), a cóż dopiero jego realizacji. O ile jednak Staszic we wcześniejszej fazie swej twórczości, kiedy był zaangażowany w projekt naprawy Rzeczypospolitej, wierzył jeszcze w to, że możliwy jest niejako skok ustrojowy Polski od feudalizmu do ustroju dobrego (a więc z pominięciem absolutyzmu), o tyle brutalny fakt ostatecznego rozbioru Polski skłonił go ku tezie, tak silnie podkreślanej w *Rodzie ludzkim*, że każde społeczeństwo w sposób nieunikniony, bo warunkowany przecież koniecznymi prawami natury, musi przejść kolejne stadia rozwoju. Tak oto nie będąc sami zdolni do podjęcia wyzwania prawa natury rządzącego rozwojem społeczeństw, doprowadziliśmy do tego, że prawo to zrealizowało się przy pomocy obcych armii. Monarchia absolutna przyszła do nas z zewnątrz.

¹⁷ S. STASZIC, *Ród ludzki*, t. III, s. 131.

¹⁸ S. STASZIC, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, s. 303.

Katastrofa rozbiorów w świetle tych rozważań zdecydowanie się relatywizuje i to pozwoliło zapewne Staszicowi w późnej fazie twórczości, po upadku Napoleona i polskich marzeń z nim związanych, przejść na pozycje słowianofilstwa czy wręcz panslawizmu. W 1815 r. w trakcie wykładu o politycznej równowadze w Europie wygłosił tezę, że Słowiańszczyzna ma do spełnienia swą dziejową misję, lecz pod przewodnictwem Rosji. Mało tego, ta misja wypełni się w Cesarstwie Rosyjskim (!), a jest nią nic innego jak zainicjowanie następnej epoki dziejów, a więc zapoczątkowanie procesu zrzeszania się narodów: „Połączenie, zrzeszenie się Sławian w Cesarstwie Rosyjskim sprowadzi zrzeszenie się Europy, zniszczy w niej wojny i nada tej części świata stały pokój”¹⁹.

Pojawia się tutaj oczywiste pytanie o to, dlaczego właśnie Słowianom ta szczególna misja zapoczątkowania nowej epoki przypada. Staszic odpowiada, że to Słowianie, a w szczególności Polacy bądź Rosjanie „bronili i ocalali cywilizację Europy”²⁰. Jest on najwyraźniej przekonany, że Europie zagraża ciągle to samo niebezpieczeństwo, za sprawą którego już dwukrotnie w dziejach zostały zniweczone wysiłki zjednoczeniowe europejskich cywilizacji (Grecji i Rzymu). Chodzi o najazd dzikich hord ze Wschodu, które tym razem powstrzymać mogą właśnie tylko zjednoczeni pod rosyjskim przywództwem Słowianie.

Kwestią delikatną, a może raczej drażliwą było to, jak się ma rosyjskie samoderżawie do misji otwarcia nowej „postabsolutystycznej” epoki dziejów. Kwestia jest drażliwa, więc Staszic jej nie porusza. Możemy się natomiast domyślać, iż zakłada on, że owo zjednoczenie się Słowian pod przywództwem Rosji (właściwie w Cesarstwie Rosyjskim!) będzie zarazem końcem (albo może początkiem końca) jej absolutyzmu. Jestem przekonany, że nie będzie to dezinterpretacją intencji Staszicowych, jeśli powiem, iż w tym procesie „dezabsolutyzacji” zasadnicza rola przypadnie Polakom jako narodowi przywiązane-
mu do wolności najbardziej z wszystkich słowiańskich ludów²¹.

Cieszkowski – Królestwo Boże na ziemi jako cel dziejów

O ile zatem w Staszicowej wizji historycznej misji Polski dawna idea przedmurza odgrywa zasadniczą rolę, o tyle łączona z sarmatyzmem idea wyższości ustrojowych rozwiązań demokracji szlacheckiej z powodów oczywis-

¹⁹ S. STASZIC, *Myśli o równowadze politycznej w Europie czytane w Wydziale Literatury Towarzystwa Przyjaciół Nauk w roku 1815 w miesiącu sierpniu*, (w:) *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. II, s. 321.

²⁰ Ibidem, s. 223.

²¹ Staszic twierdził, że Polakom w imperium rosyjskim przypadła ta sama rola, co Grekom w rzymskim.

tych występuje tylko w szcążkowej formie. Można by zatem rzec, że Staszyc w swej naturalistycznej interpretacji dziejów specyficzną (i nader doniosłą) rolę Polaków próbuje wyjaśnić w kategoriach geopolityki, a nie psychologii narodowej. To się radykalnie zmieni wraz z odkrywaniem przez Polaków w dwu pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku filozofii niemieckiej, zwłaszcza zaś koncepcji Schellinga (także Herdera²² i Kanta), a nieco później Hegla. Pod wpływem tej filozofii pojawiają się w polskiej myśli dwie nader istotne idee: idea narodu jako jedności duchowej, kulturowej oraz idea filozofii jako najwyższego przejawu samowiedzy narodowej. Obie staną się jądrem zjawiska uznawanego za największy wykwit filozofii polskiej XIX wieku, nazywanego filozofią narodową. Na przykładzie jej najwybitniejszego przedstawiciela – Augusta Cieszkowskiego – spójrzmy, jak te idee wraz z dwiema wspomnianymi na początku tego artykułu stały się jakby teoretycznym rusztowaniem wyjaśniania sensu dziejów, w szczególności dziejów Polski. Skoro zaś odwołujemy się do metafory budowlanej, to dodajmy od razu, że fundamentem tej konstrukcji była dialektyka Hegłowska.

W 1838 r. Cieszkowski, mający wówczas 24 lata i świeżo zdobyty w Heidelbergu doktorat, opublikował w Berlinie książkę pod tytułem *Prolegomena zur Historiosophie*. Tytuł z jednej strony wskazywał na skromność autora, z drugiej jednak na jego silne przekonanie, iż dokonuje on zasadniczego teoretycznego przewrotu, a dokładniej rzecz ujmując, przewrotu w poszukiwaniach jedności teorii i praktyki. Z jednej strony są to więc uwagi wstępne, z drugiej – uwagi do nie znanej nikomu dotąd „historiozofii”. Nie są to więc uwagi wstępne do filozofii dziejów, która jest „umiłowaniem mądrości dziejów”, lecz już do samej „mądrości dziejów”. Cieszkowski jest przekonany, że nadszedł czas, kiedy to rozważania dotyczące procesu historycznego można uprawiać na kształt prawdziwej nauki, która kieruje się wiedzą koniecznych praw rządzących daną rzeczywistością. Stało się to zaś za sprawą odkrycia przez Hegla praw dialektyki, czego sam mistrz nie docenił, czy też może raczej nie dostrzegł.

„Filozofia niejedno jeszcze odkryje, *siebie samą wszakże już odkryła*, i dlatego właśnie przeżywa się w tej chwili”²³. A więc „koniec filozofii”? – tak! Ale to bynajmniej nie oznacza końca historii. Tu Hegel się mocno mylił, biorąc koniec pewnej epoki za koniec całej historii, czyli całej drogi ducha świata. Kończy się zatem druga epoka dziejów, stoimy na progu trzeciej. Będzie to epoka syntetyczna w stosunku do dwu poprzedzających, bo przecież prawa dialektyki są

²² Tzw. rozdział słowiański, a więc rozdz. 4 ks. XVI, w którym Herder pięknie idealizując przeszłość dobrych i łagodnych Słowian, zapowiada im świetlaną przyszłość, był dwukrotnie tłumaczony na język polski w 1820 r. (przez K. Brodzińskiego i I. B. Rakowieckiego), zaś całość *Myśli o filozofii dziejów*, przetłumaczona przez Józefa Bychowca, ukazała się w 1838 r.

²³ A. CIESZKOWSKI, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 88.

powszechne i konieczne, a więc i w dziejach ludzkich ów trójrytm dialektyczny musi mieć swe oblicze²⁴. Konsekwencje takiego ujęcia są oczywiście potężne. Ponieważ triada dialektyczna jest sylogizmem logicznym, zatem, rzecz jasna, wiedza dwu przesłanek (dwu przebytych epok historii ludzkiej) daje możliwość wyprowadzenia wniosku (kształtu epoki nadchodzącej). O tej konsekwencji, czy też raczej o kształcie nowej epoki, która zarazem będzie spełnieniem całej historii ludzkiej, pisze więcej Cieszkowski w swym nigdy nie ukończonym dziele życia *Ojciec nasz*. Nie miejsce tu o tym pisać, powiedzmy więc tylko tyle, że ową przyszłość – Królestwo Boże na Ziemi – widział on jako świat zjednoczonych narodów żyjących w pokoju; świat, w którym człowiek jest wyemancypowany, uwolniony od zniewolenia społecznego, ekonomicznego, politycznego, lecz przede wszystkim panuje w pełni nad własną historią, tzn. tworzy ją świadomie, a nie jest na łasce „chytrego rozumu”.

W tym miejscu jednak pojawia się pytanie, które najbardziej musiało frapować ówczesnego Polaka: jak mianowicie ma się nasza historia do owego uniwersalnego procesu dziejów i czy w ogóle mieści się w nim, czyli ma sens? Co do tego, że odegraliśmy nader ważną rolę przedmurza, obrońcy cywilizacji zachodniej, Cieszkowski nie ma najmniejszej wątpliwości, problem w tym, że przedmurze jest tym, czym jest, a więc miejscem, gdzie nie zapadają fundamentalne decyzje.

O ile dotychczasowa historia nie może nas napawać upoważnionym optymizmem, jako że najwyraźniej nie znaleźliśmy się w jej nurcie, czy też, inaczej rzecz ujmując, pokazuje ona, że duch świata w swym marszu ze Wschodu na Zachód minął nas od południa, to przecież fakt, iż jego marsz się nie zakończył, pozwala postawić niewątpliwie fascynujące pytanie: kto następny?

Duch świata w swym pochodzie przez dzieje przejawia się jako kolejna sekwencja dominujących duchów narodowych, z których każdy reprezentuje inną, wyższą „zasadę” (będącą w istocie inną postacią świadomości wolności). Jeśli zatem ma on przed sobą dalszą drogę, to tylko dzięki nowym duchom narodowym. Ani Francuzi, ani Niemcy, którzy (podobnie jak wcześniej inne narody zachodniej Europy) mieli już swoje 5 minut w pochodzie ducha świata, nie mogą zainaugurować nowej epoki. Pozostają zatem Polacy (czy też Słowianie przez Polaków reprezentowani²⁵). Ale to nie z braku innych kandydatów Polakom przypada misja zainicjowania budowy ziemskiego Królestwa Bożego. Przeciwnie, ponieważ im właśnie ta misja przypada, więc brak innych kan-

²⁴ A. CIESZKOWSKI, podobnie jak K. L. Michelet, jego berliński profesor i późniejszy przyjaciel, a zarazem wydawca Heglowskich *Wykładów z historii filozofii*, uważał filozofię historii za szczyt systemu idealizmu absolutnego. Por.: K. LOEWITH, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 87.

²⁵ Cieszkowski, jak i jego znakomici koledzy, nie miał wątpliwości, że Polacy zachowali w stanie najmniej skażonym ów „zaród” narodowy Słowiańszczyzny.

dydatów. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że Polacy posiadają tę „zasadę”, zasadę syntetyczną, która będzie następną zasadą ducha świata. Jeśli tak jest, to znaczy, że zasada ta musiała o sobie dać znać w naszej przeszłości. Cieszkowski, jak niemal całe ówczesne pokolenie zafascynowany koncepcją Lelewelewską, przyjął za wielkim historykiem, że duch narodu mógł się najlepiej wyrazić wówczas, gdy instytucje będące jego dziełem nie były jeszcze skażone obcymi wpływami. Także za Lelewelem twierdził, że zasada ducha pod obcym wpływem nie zostaje całkowicie wyrugowana z życia narodu.

„Nieskażonym” przejawem naszej zasady narodowej było więc przedchrześcijańskie gminowładztwo. W nim to znalazła wyraz nasza pokojowa natura, umiłowanie wolności i „owa skłonność do jedni, wspólnie do solidarności”²⁶. Przyjęcie chrześcijaństwa oznaczało też przejście instytucji i form życia społecznego obcych naszemu duchowi narodu, tym niemniej jego zasada nie została przecież stłamszona, a więc przejawiała się w życiu narodu. Tak więc „owa skłonność do jedni” zaowocowała unią lubelską, będącą przecież pierwszą próbą przewyciężenia partykularyzmów narodowych, stworzenia jednego organizmu politycznego dla wielu równych narodów²⁷. Widzimy tu nic innego jak – niedoskonałą wprawdzie – prefigurację przyszłej „Ojczyzny narodów”. Nie przez przypadek w Polsce nie doszło do pełnej ewolucji systemu feudalnego, lecz zafundowaliśmy sobie nieznaną innym narodom demokrację szlachecką. Toć przecież nie jest to nic innego jak gminowładztwo w zmodyfikowanych przez zachodnią kulturę warunkach. Jest to, znowu z natury rzeczy niedoskonała, prefiguracja demokracji, która zapanuje w przyszłym świecie. Antycypacją przyszłej demokracji, w której wszelka władza pochodzi z wyboru, był też polski system wolnej elekcji, zaś zasada liberum veto wyrażała zasadniczą cechę prawdziwej wolności, mianowicie, że implikuje ona równość. Rzecz jasna w ówczesnych warunkach instytucje te musiały być wysoce niedoskonałe czy też ulegać wypaczeniu. Nie zmienia to jednak faktu, że wyraźnie wskazują one na Polaków jako następną naród na drodze ducha świata.

Zauważmy, że koncepcja pierwotnego polskiego (czy słowiańskiego) gminowładztwa w żadnej mierze nie była antyokcydentalna. Z jednej strony wprawdzie chrystianizacja narodu, a więc kontakt z cywilizacją zachodnią spowodował istotny zanik gminowładczych form życia społecznego, z drugiej jednak dał Polakom pozycję łącznika między przeszłością a przyszłością. To zatem ich zasada narodowa, która w stanie czystym objawiła się w gminowładztwie, ale też silny związek z cywilizacją zachodnią (która przecież wyznacza charakter drugiej epoki dziejów) predestynują Polaków do odegrania szczególnej roli inicjatorów nowej epoki.

²⁶ A. CIESZKOWSKI, *Ojczyzna nasza*. Poznań 1922, t. I, s. 157.

²⁷ Na ten charakter unii lubelskiej zwracali też uwagę Mickiewicz i Krasiński.

Zdziechowski: katastrofizm i wiara w cud

Druga połowa XIX wieku nie sprzyjała pomysłom historiozoficznym, nie tylko zresztą w Polsce. Deklaracja Jacoba Burckhardta „przede wszystkim żadnej filozofii dziejów”²⁸ stała się jakby wspólnym hasłem europejskich myślicieli. Historyzm polskiej myśli znalazł swój wyraz w powstającej wówczas nowoczesnej, „naukowej” historiografii – zdecydowanie niechętniej romantycznym historiozofiom, które w dodatku uznawano za polski przejaw heglizmu, a więc za coś, co z gruntu stoi w sprzeczności z naukowym myśleniem. Nie oznaczało to zresztą koniecznej rezygnacji z pytania o rolę czy wręcz posłannictwo dziejowe Polaków. Dobrym tego przykładem jest jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tej historiografii – Józef Szujski. Uważał on, że z naszego myślenia historycznego musimy usunąć Hegłowskie wpływy, jednak nie oznacza to rezygnacji z tezy, iż narody mają do wypełnienia daną im przez opatrność misję dziejową. Nie, naród to zbiorowa osobowość, duch i tak jak człowiek – duch ma do wypełnienia w swym życiu określone zadanie, tak też i naród obdarzony jest określoną misją. Brak takiej misji oznacza tyle, że nie mamy do czynienia z prawdziwym narodem lecz zbiorowiskiem ludzkim, bo – jak pisze – „tylko udział w interesach ludzkości, praca około dopięcia celu dziejowego powszechności daje prawo do tego wielkiego nazwiska, daje prawo do jego najwyższego atrybutu, do nieśmiertelności”²⁹. To posłannictwo Polaków widział on w tworzeniu niejako pomostu między Słowiańszczyzną a Zachodem, czy też reprezentacji Słowiańszczyzny w procesie postępu zachodniej cywilizacji.

Romantyzm i jego historiozofia popadły w niełaskę właściwie jednego tylko pokolenia. U schyłku XIX wieku powraca zainteresowanie myślą romantyczną i historiozofią, zaś wydarzenia dwu pierwszych dziesięcioleci wieku następnego tym zainteresowaniom zdecydowanie sprzyjały. Oczywiście powrót filozoficznej refleksji nad dziejami do czasów wielkich systemów historiozoficznych nie był już możliwy. Powstała już przecież i odnosiła swe triumfy socjologia, dynamicznie rozwijała się antropologia kulturowa, a idea holistycznego ujęcia dziejów zdezaktualizowała się wraz z powstaniem rzeczywistej nauki historii. Podmiotem nowej refleksji historiozoficznej nie jest już cała ludzkość, a jeżeli tak, to postrzega się ją jako rozczłonkowaną na szereg nieprzystawalnych kultur (Spengler, Koneczny).

Oświeceniowo-heglowski optymizm musiał się w świetle doświadczeń ostatniego półwiecza wydawać czymś anachronicznym, zaś polska refleksja historiozoficzna stanęła przed nowym wyzwaniem, które najpierw związane było

²⁸ J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1955, s. 4.

²⁹ J. SZUJSKI, *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, Warszawa 1991, s. 25.

z problemem kulturowo-politycznego aliansu (Rosja – słowiańska, lecz prawosławna; katolicka, lecz germańska Austria; wreszcie protestanckie w przewadze Niemcy), potem zaś – po rewolucji bolszewickiej i odzyskaniu niepodległości – w zmodyfikowanej postaci z pytaniem o rolę czy wręcz misję Polski w nowym świecie, który tak naprawdę tej misji nie zmienił. Odzyskanie niepodległości, jak też rewolucja bolszewicka, która zresztą wlała się na nasze terytorium, potwierdzały to, co od dawna wiedzieliśmy, a mianowicie, że stanowimy tarczę Zachodu, że jesteśmy obrońcą cywilizacji zachodniej. Natomiast nowością było dodatkowe pytanie – czy jest jeszcze czego bronić?

Tę nową postawę świetnie reprezentuje Marian Zdziechowski, myśliciel, który po niemal półwieczu zapomnienia od pewnego czasu cieszy się wielkim zainteresowaniem. On sam uważał się za późnego spadkobiercę romantyzmu, który, jego zdaniem, zapoczątkował Rousseau, a kontynuował Kant, ten bowiem „otwiera furtkę, przez którą wkroczyć mógł romantyczny indywidualizm”³⁰. Rousseau z kolei, nie przemawiając z wyżyn arystokratycznego racjonalizmu, wprowadził do myśli europejskiej dojmujący pierwiastek „plebejskiej” uczuciowości. „Najromantyczniejszą filozofię” stworzył Fichte, romantykiem był Schelling, ale też Hegel i Feuerbach. Romantyzm dlatego tak bardzo pociągał Zdziechowskiego, gdyż w nim, jego zdaniem, po raz pierwszy w obrębie myśli chrześcijańskiej do głosu dochodzi pesymizm, który brał się ze świadomości „nieograniczonych pragnień ducha, a ograniczoności jego środków”³¹. Szczególną zasługą Schellinga, zwłaszcza w późnym okresie jego twórczości, było głębokie zrozumienie tragiczności bytu, której to źródeł poszukiwał w samym Bogu. Pesymizm romantyczny wiezie ku Bogu i to właśnie Zdziechowski najbardziej podziwia.

Autor *Pesymizmu, romantyzmu i podstaw chrześcijaństwa* jest głęboko przekonany o ontycznej realności zła. Dlatego też szczególną rolę w jego rozważaniach odgrywa Schopenhauer, w którego myśli spotkały się dwie kultury – chrześcijańska i buddyjska. To buddyzm, uznając zło za nieodłączną część bytu, umożliwiał otwarcie się myśli na cierpienie, na tę swoistą współczulność ze światem, w którym nie ma nic uwodzicielskiego, a którego materialność staje się zatem czymś nieistotnym, przekraczającym przez świadomość. To bezwarunkowe uznanie zła, będące źródłem pesymizmu, łączyło Zdziechowskiego z buddyzmem, natomiast różnił go aktywizm etyczny i koncepcja duszy, która nie zatracą się w swej samoidentyfikacji z bytem. W koncepcji Schopenhauera nasz myśliciel szczególnie cenił to, że owo uznanie ontycznej realności zła nie oznaczało zarazem konieczności wycofania się ze świata, wyrzeczenia się tego, co określał jako pesymistyczny realizm. Zdziechowski szczególnie doceniał ów aktywistyczny czy wręcz heroiczny stosunek wobec zła polskich

³⁰ M. ZDZIECHOWSKI, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914, t. I, s. VII (reprint: Warszawa 1993).

³¹ Ibidem.

romantycznych poetów, natomiast zupełnie nie przekonywał go Cieszkowski. „Dialektyka Hegla skuliła skrzydła duszy Cieszkowskiego, jego umysł szlachetny i silny, jego serce gorące ogniem idealnych pragnień zapalone. I zużył on myśl swoją w jałowym usiłowaniu zamknięcia aspiracji, w nieskończoność Bożą sięgających, w obrębie filozofii, która nic wyższego we wszechświecie nad myśl ludzką znaleźć nie umiała”³².

Optymizm historiozoficzny Cieszkowskiego był zatem dla wileńskiego profesora nie do zaakceptowania. Nie akceptował u niego także tego, co można określić materializującym millenaryzmem, który objawia się jako swoista ucieczka od eschatologii – „Cieszkowski zapragnął koniecznie ujrzeć Boga tu, na ziemi”³³. W ogóle mesjanizm romantyczny był zdaniem autora *Pesymizmu* obarczony zasadniczym grzechem utopizmu, zawartym w owym przekonaniu o ewolucyjnej usuwalności zła, w przeświadczeniu o rychłym nadejściu epoki, kiedy to ludzkość sama stworzy raj na ziemi. Dlatego też zdecydowanie bliższą była mu myśl przyjaciela Cieszkowskiego, Zygmunta Krasińskiego, któremu ten utopizm był obcy. Zdziechowski był przekonany, że naukowa historiografia drugiej połowy XIX wieku uczyniła niemożliwą refleksję nad historią polegającą na wnoszeniu do niej rozumu. Idzie on zresztą dalej niż wielu współczesnych mu katastrofistów (jak choćby Spengler), uznając, że doszukiwanie się w dziejach w ogóle jakichś prawidłowości nie może przynieść żadnego pozytywnego skutku. Mało tego, u schyłku swego życia napisze, że „historia jest niezrozumiałą, przekraczającą granice myśli ludzkiej tragedią, którą daremnie usiłował przeniknąć Krasiński w *Nie-boskiej i Irydionie*”³⁴.

Przez całe swe życie uczonego Zdziechowski próbował historię zrozumieć, choć to zrozumienie nie miało dawać żadnego ukojenia. Przeciwnie, wojna światowa i rewolucja bolszewicka zawiodły go ku katastrofizmowi. Zachodnia kultura³⁵ się rozpada i staje się bezbronną wobec zagrożenia płynącego ze Wschodu. Zasadniczym objawem owego postępującego rozpadu jest „bezwyznaniowość”, nie tyle nawet areligijność, ile raczej antyreligijność³⁶. To ona jest jakby ideową pożywką socjalizmu, a raczej bolszewizmu, a także różnej maści nacjonalizmów. Ona też wiedzie do rozpadu podstawowej instytucji społecznej – rodziny. To wreszcie zanik religijności sprzyja rozpowszechnianiu się kultu pieniądza.

³² M. ZDZIECHOWSKI, *Ojciec nasz*, „Znak”, 1981, nr 4, s. 540 (pierwotnie: M. Zdziechowski, *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*, Kraków 1912).

³³ *Ibidem*, s. 542.

³⁴ M. ZDZIECHOWSKI, *W obliczu końca*, Warszawa 1999, s. 84.

³⁵ Zdziechowski jest zdecydowanym eurocentrykiem. Kiedy pisze o kulturze zachodniej, ma na myśli postrzymską kulturę zachodnioeuropejską. Nie zalicza do niej kultury Ameryki Północnej, przeciwnie – widzi niebezpieczeństwa stamtąd płynące, albowiem „innej idei, jak służenie cielcowi złotemu nie znalazła Ameryka dla siebie i nie dała jej światu” (M. ZDZIECHOWSKI, *Napoleon III, Szkice z dziejów jego życia i pracy*, Kraków 1931, s. 81).

³⁶ Ten i dalsze przejawy rozkładu kultury zachodniej wskazał jeszcze przed wojną w pracy *Dokąd nam iść wypada* (Brody 1910) lwowski profesor i wybitny galicyjski polityk Wojciech DZIEDUSZYCKI.

Co jest jednak źródłem nadchodzącej katastrofy, co spowodowało infekcję prowadzącą do śmiertelnej choroby? Otóż autor *W obliczu końca* nie ma wątpliwości, że siłą sprawczą historii są idee. „Nie wojownicy i nie dyplomaci, ale idee rządzą światem”³⁷. Idee są tyleż siłą twórczą, co i destrukcyjną, albowiem „prawo logicznej konsekwencji jest nieubłagane; żadna idea nie zejdzie z widowni świata, dopóki nie wyczerpie całej zawartości swojej, ze wszystkimi jej skutkami”³⁸. To właśnie panujące obecnie idee prowadzą świat zachodni do katastrofy. A ideą najgroźniejszą jest bolszewizm. Jednakże ideologia ta nie wzięła się znikąd; komunizm też nie z przypadku zwyciężył właśnie w Rosji, stając się tam „okrucieństwem zorganizowanym”³⁹. Problem z bolszewizmem polega na tym, że nie jest to tylko nowa idea w rzędzie innych; ona wprawdzie zawiera w sobie pewną treść pozytywną – jest nią realizacja „w pełni kolektywistycznego ustroju”⁴⁰ – lecz środek, który ma temu celowi posłużyć, powoduje, iż jest w istocie kontr-ideą mającą na celu zniszczenie starego świata z wbudowaną weń ideą Boga. To czyni sytuację obecną wyjątkową i ta wyjątkowość jest przerażająca.

Gdzie zatem są źródła tej sytuacji? Otóż, zdaniem naszego myśliciela, pierwsza z rzędu idei, na którego końcu znajduje się bolszewizm, pojawiła się renesansie i jest nią humanizm. Idea humanizmu oznaczała bowiem zastąpienie teocentryzmu antropocentryzmem. Idea ta źródłem wolności, której Zdzichowski był żarliwym obrońcą, uczyniła nie Boga, a człowieka. Oznaczało to zatem początek procesu wypierania Boga ze świata społecznego i otwarcie drogi ku materializmowi. Następny zasadniczy krok na zgubnej drodze rozwoju (a raczej degeneracji) idei zostanie dokonany w czasach oświecenia. Triumfujący wówczas humanizm szczególnie we Francji przyjął antyreligijny (antykatolicki w szczególności) charakter. Wiek XIX nie zmienił niczego na lepsze. Wprawdzie zaczął się romantyzmem, który, jak wiemy, Zdzichowski cenił nader wysoko ze względu na owo poczucie metafizycznego zła, to przecież i w nim tkwią zarody dalszej degeneracji idei. To przecież Kant i niemieccy idealisci dali filozoficzne podstawy tak skrajnemu indywidualizmowi, jak też nacjonalizmowi. To nikt inny przecież jak Hegel tworzył teoretyczne podwaliny dla absolutyzacji państwa. Tym gorzej rzecz musiała się przedstawiać w dobie pozytywizmu, będącego czasem kultu nauki i fascynacji techniką, masowej produkcji i masowej kultury, co ostatecznie musiało pogłębić upadek moralny. W takim właśnie świecie powstała i umacniła się idea komunizmu.

Tak więc skutek zapoczątkowanego w renesansie, za sprawą humanizmu, procesu oddalania się naszej cywilizacji od transcendencji ostatecznie „wypadło nam żyć w najczarniejszej epoce dziejów, którą bym określił jako szalony,

³⁷ M. ZDZIECHOWSKI, *Europa, Rosja, Azja*, s. 85.

³⁸ Ibidem.

³⁹ M. ZDZIECHOWSKI, *O okrucieństwie*, Kraków 1993, s. 6.

⁴⁰ M. ZDZIECHOWSKI, *Europa, Rosja, Azja*, s. 203.

wariacki, powrotny pęd ku barbarzyństwu⁴¹. Być może cywilizacja zachodnia dałaby sobie radę z toczącą ją chorobą, sytuację beznadziejną czyni jednak zwycięstwo rewolucji bolszewickiej. Rodzi to pytanie o to, dlaczego bolszewizm mógł zwyciężyć właśnie w Rosji. Otóż, zdaniem Zdziechowskiego, „ku bolszewizmowi zmierzał bieg dziejów rosyjskich od Piotra Wielkiego, tj. od chwili bliższego zetknięcia się z kulturą Zachodu⁴². Za Hercenem powtarza on, że Rosja w stosunku do Europy stała „na tamtym brzegu”. To znaczy nie uczestniczyła w jej historii od momentu uznania się za spadkobierczynię Bizancjum.

Zetknięcie się Rosji z kulturą Zachodu nie wyszło na dobre ani jednej, ani drugiej stronie. Rosja mianowicie zaraziła się ideami powstałymi w kulturze zachodniej, w szczególności sztandarową ideą osiemnastowiecznego humanizmu – ideą postępu. To, co na Zachodzie było jednak tylko mniej lub bardziej dokuczliwą infekcją, w Rosji stało się śmiertelną chorobą. Powodem jest to, że nie biorąc dotąd udziału w historycznym żywocie Zachodu, Rosja nie wytworzyła w sobie odpowiedniego mechanizmu obronnego. „I wiedział Sołowjew, że przynoszona z Zachodu religia postępu na gruncie rosyjskim wybuchła szałem i wytwarza opętanców⁴³.

Cały wiek XIX był niczym innym jak stopniowym przygotowywaniem rewolucji bolszewickiej. Dekabryści, Hercen, Bakunin i wielu innych demokratów, przeciwników samodzierżawia tę rewolucję, krok po kroku, przygotowywali. W Rosji więc doszło do katastrofalnego w swych konsekwencjach starcia dwu światów kulturowych. Z jednej strony jest to zatem Azja, ku której Rosja prze od XVI wieku, z drugiej strony zaś chrześcijański (a to znaczy dla Zdziechowskiego: katolicki czy z katolicyzmu wyrastający) Zachód, z którego przenikają biorące się z humanizmu idee. Te idee w Rosji „wybuchają szałem”, a więc radykalizują się, degenerują w przyspieszonym tempie. Taką ideą była nade wszystko idea demokracji, którą „rewolucja bolszewicka doprowadziła do absurdu⁴⁴.

Idea demokracji nie ma więc już żadnej siły organizującej życie społeczne naszej kultury. Co gorsza, wraz z końcem wojny, a właściwie wraz z rozpadem Austro-Węgier upadła inna zasada czy też idea, która była siłą przewodnią Zachodu w czasach jego wielkości, mianowicie idea monarchiczna. Na placu boju został zatem bolszewizm, tudzież różnej maści nacjonalizmy wspierane do tego kultem pieniądza.

Czy jest to zatem rzeczywiście koniec cywilizacji zachodniej, czy nie jest możliwe takie odrodzenie, jakie po rewolucji francuskiej miało miejsce w sferze ducha w romantyzmie? Otóż nie można na to liczyć. Nie ma żadnych reguł,

⁴¹ M. ZDZIECHOWSKI, *W obliczu końca*, s. 204.

⁴² M. ZDZIECHOWSKI, *Europa, Rosja, Azja*, s. 200.

⁴³ *Ibidem*, s. 261.

⁴⁴ M. ZDZIECHOWSKI, *W obliczu końca*, s. 35.

praw rządzących procesem historii. Jeżeli w historii coś się powtarza, to tylko przez przypadek. Ale przypadek jest, rzecz jasna, możliwy.

Tu objawia się w pełni to, co można nazwać heroicznym pesymizmem Zdziechowskiego. Jakkolwiek katastrofa zagląda już przez próg naszego świata, nie możemy się poddawać, przeciwnie – to nas zobowiązuje do walki. To, że choroba jest śmiertelna, nie oznacza, iżbyśmy mieli się jej poddawać. Z całych sił należy walczyć o życie. Dlaczego? Dlatego, że zdarzają się cuda. Jest przecież ciągle źródło siły duchowej, którą możemy przeciwstawić owym ideom negatywnym. Tym źródłem jest chrześcijaństwo. Tak więc, to wzmocniona religijność może przynieść nam cud. To żarliwa obrona wolności człowieka może zrodzić coś, co przed katastrofą uchroni świat cywilizacji zachodniej. „Tylko świętość mogłaby zwyciężyć w strasznej walce. Świętość jest duchem Kościoła i Kościół ją wytwarza. Święci – pisał wielki biskup węgierski, Ottokar Prohaszka – to »żywe Te Deum«, to »góry Boże, sterczące w niebo, w wieczność! [...] Gdy o nich myślę, czuję się jakby na wysokiej, cichej turni tatrzańskiej«. Wejźmy na nią, spójrzmy na tych olbrzymów ducha; są oni wyrazem najwyższych twórczych sił dziejowych. To potężny prąd apostołstwa, płynący przez historię. Może ten prąd zmiecie wysiłki piekła...”⁴⁵.

Czy w tej, wydawałoby się, beznadziejnej obronie zachodniej cywilizacji jest miejsce dla Polski, czy też Polaków? Tak! – odpowiada Zdziechowski i staje się w ten sposób kontynuatorem owej, obserwowanej tu przez nas, idei swoistego posłannictwa Polski, wyznaczonego nam tak przez położenie geograficzne, jak też swoistość kulturową. Ta misja, którą z olbrzymią siłą dowodzić miała wojna polsko-bolszewicka, polega na obronie zachodniego chrześcijaństwa. Dzisiaj nie chodzi jednak już tyle o obronę orężem, lecz duchem. Naszą misją jest, zdaniem Zdziechowskiego, właśnie apostołstwo, a więc żarliwe głoszenie prawdy Bożej. Wzór mamy wśród nas – jest nim królowa Jadwiga. Religijnie żarliwa, lecz nie rozmodlona i patrząca tylko w Niebo. Jej pobożność jest „rozumna, czynna, czerpiąca z obcowania z Bogiem moc wielkiego dzieła”⁴⁶. W takich właśnie wielkich świętych – a Zdziechowski zdaje się wierzyć, że jesteśmy ich w stanie wydać właśnie ze względu na naszą przeszłość – spoczywa nadzieja w całkowicie beznadziejnym położeniu cywilizacji.

Twórców polskiej historiozofii – niezależnie od epoki, w której tworzyli (i nie dotyczy to bynajmniej tylko trójki przedstawionej w tym artykule) – łączy przekonanie, że naród polski jest obdarzony szczególną siłą duchową, która odpowiada za jego historyczne przeznaczenie, nawet jeśli pozostaje nim gorąca religijność (oznaczająca zwłaszcza obronę chrześcijańskich wartości z wolnością na czele) i głęboka wiara w cud zapobiegający katastrofie Zachodu.

⁴⁵ M. ZDZIECHOWSKI, *Widmo przyszłości*, s. 81.

⁴⁶ M. ZDZIECHOWSKI, *W obliczu końca*, s. 207.

Emmanuel Picavet

Université Paris

Uniwersytet w Paryżu

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

Streszczenie

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 dysensusu?

Abstract

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?

Dans cet article, 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 ques-

tion 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 publique.

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 éthiques. 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.

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 formé. 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 différences 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 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 Lalande. (*Petit catéchisme de morale pratique*, „Bulletin de la société française de philosophie”, Séance du 29 novembre 1906). 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 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 point 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 (art. 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 gouvernés 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 (art. 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 aux 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 catéchétique 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. Quoiqu'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 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 Fleurbaey) 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, 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'égal 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'égal 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 par exemple 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'égalité 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*. 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 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 personnelles. 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.

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”).

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 hobbenne 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 pensé comme juste dans son ensemble, et en particulier dans les inégalités qu’il comporte.

À 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 publiquement.

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 ladite ou universaliste soit-elle. Dès lors 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-médical. 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:

(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” comporte 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 tiers.

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 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.

Andrzej Kucner

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

SPÓR O RACJONALNOŚĆ W OBLICZU ARGUMENTÓW FILOZOFII ŻYCIA – NIETZSCHE, DILTHEY, BERGSON

Dispute about Rationality and the Arguments of Philosophy of Life – Nietzsche, Dilthey, Bergson

Słowa kluczowe: filozofia życia, racjonalność, rozum, rozumienie, historia, intuicja, *du-rée*, życie.

Key words: philosophy of life, rationality, intellect, understanding, history, intuition, *du-rée*, life.

Streszczenie

Artykuł przedstawia zarys rozwoju filozofii życia XIX i XX wieku. Podstawowe zagadnienie to status racjonalności jako wzorca myślenia filozoficznego w świetle argumentów trzech reprezentantów współczesnej filozofii życia: F. Nietzschego, W. Diltheya i H. Bergsona. Każdy z nich jest twórcą oryginalnej odmiany filozofii życia i konstruktywnej krytykiem wzorców naukowej racjonalności.

Abstract

This paper presents an evolution of philosophy of life in 19-th and 20-th century. The main question in article is rationality as a model of philosophical reflection. Author analyzes this problem with reference to arguments of F. Nietzsche, W. Dilthey and H. Bergson. Each of them is an author of original form of philosophy of life and constructive criticism of scientific models of rationality.

Pojęcie filozofii życia jest wieloznaczne. W badaniach nad filozofią antyczną odnoszono je do szeregu koncepcji z pogranicza antropologii filozoficznej i etyki, których inspiracją bądź bezpośrednim źródłem był sokratyzm. Mianem filozofii życia określano więc poglądy hedonistyczne, cyniczne czy stoickie. W filozofii nowożytnej nurt ten odżył w formie praktycznie zorientowanego renesansowego humanizmu, antropocentryzmu, epikureizmu, a później m.in. libertynizmu. W odniesieniu do wszystkich wymienionych tu stanowisk pojęcie filozofii życia zwykle łączyło się z poszukiwaniami właściwej (optymalnej) drogi ludzkiego działania i wartościowania. Praktyczny wymiar tych poszukiwań nadawał filozofii życia charakter moralistyczny, czynił z niej pewną sztukę

życia, wiedzę mądrościową, wyrażającą się w dążeniu do sprawności moralnej, znajomości i umiejętności obierania właściwych celów życia.

Filozofia życia (*Lebensphilosophie*, *Philosophie des Lebens*) w rozumieniu współczesnym jest określeniem, którego horyzont historyczny obejmuje szereg zjawisk z dziedziny samej filozofii, ale także związanej z nią sztuki i literatury okresu od schyłku XVIII do początku XX wieku. Jako *terminus novus* w filozofii przełomu XVIII i XIX wieku bywał kojarzony z pracami Karla Phillipa Moritza, *Beitrage zur Philosophie des Lebens (Przyczynki do filozofii życia*, 2 wyd., 1781), G. B. von Schiracha, *Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens (O pięknie moralnym i filozofii życia*, 1772), ponadto z wydawanym od 1790 r. czasopismem *Magazin der Philosophie des Lebens* oraz rozprawą Friedricha Schlegla (1772–1829), zatytułowaną *Vorlesungen einer Philosophie des Lebens* (1827). Jako osobliwy nurt rozważań o charakterze antropologicznym łączył się z twórczością literacką i filozoficzną m.in. Johanna Hamanna (1730–1788), Johanna Herdera (1744–1803), a także Friedricha Jacobiego (1743–1819), Johanna Wolfganga Goethego (1749–1832), Novalisa (Friedricha von Hardenberga, 1772–1801) czy Friedricha Schellinga (1775–1854). Znamienne dla romantycznej filozofii życia były także wczesne idee Georga Wilhelma Hegla (1770–1831). Okres ten poza bogactwem form charakteryzował się również ewolucją dotychczasowego rozumienia filozofii życia. Obok tradycyjnego, praktycznego zadania, coraz częściej stawała się ona formułą myślenia zmierzającą do krytyki i oceny samej filozofii, kojarzonej dotąd z typowo oświeceniowym poznaniem: tzn. racjonalnym, systemowym, uwarunkowanym głównie przez czynniki formalne i zmierzającym do odkrycia i wyrażenia ostatecznej prawdy bytu (natury). W opozycji do niego i na rozmaite sposoby zwolennicy filozofii życia usiłowali się przeciwstawić apodyktycznemu racjonalizmowi, teoretyzmowi, uniwersalizmowi myślenia jako wyróżnikom postawy wypaczającej właściwy sens doświadczenia życia. Negując lub uznając za problematyczną prawdziwość tak osiągniętej wiedzy filozoficznej, poszukiwali zupełnie nowego fundamentu myślenia i działania. Celem i zarazem zasadniczym problematem było m.in. zniesienie antynomii między teoretycznym a praktycznym wymiarem istnienia, między wiedzą *stricte* filozoficzną a światopoglądem, między uniwersalnością tez filozoficznych a indywidualnym wymiarem egzystencji i przekonań człowieka czy wreszcie między sferą wewnętrzną a otaczającym człowieka światem.

Reprezentatywną ilustracją tego intelektualnego nastawienia są tezy Johanna Wolfganga Goethego, w których odzwierciedla się przekonanie o równoczesnej jedności i złożoności całości istnienia oraz człowieka:

„Natura! jesteśmy nią otoczeni i objęci – niezdolni do wyjścia poza nią i niezdolni do głębszego w nią wniknięcia. Nieproszona wciąga nas bez uprzedzenia w wir swego tańca i unosi nas w dal [...].

Stwarza wciąż nowe kształty; to, co jest teraz, tego nie było nigdy dawniej; co było, już nie powróci – wszystko jest nowe, a przecież wciąż stare.

Zyjemy pośród niej, a jesteście jej obcy. Rozmawia z nami bezustannie, a nie zdradza nam swych tajemnic. Ustawicznie na nią oddziałujemy, a przecież nie mamy nad nią władzy.

Wydaje się, że nastawiła się cała na indywidualność, a nie zważa zupełnie na jednostki. Ustawicznie buduje i ustawicznie niszczy, a jej warsztat jest nam niedostępny [...].

Każde z jej dzieł ma swoją własną istotę i każdy z jej przejawów odrębne pojęcie, a przecież wszystko razem składa się na jedność [...].

Myślała i stale myśli; ale nie jak człowiek, tylko jak natura. Zastrzegła sobie własny wszechogarniający sens, którego nikt nie potrafi podpatrzeć [...].

Cieszy ją iluzja. Kto niszczy ją u siebie i innych, tego karze, jak najsurowszy tyran. Kto ufnie za nią idzie, tego przyciska do serca jak dziecko [...].

Powołuje do życia swe twory z niczego i nie mówi im, skąd przychodzą i dokąd zmierzają. One mają tylko biec. Drogę zna ona”¹.

Osobliwym łącznikiem romantycznej i późniejszej filozofii życia jest twórczość Artura Schopenhauera (1788–1860). Charakterystyczny dla niej dystans wobec tego, co racjonalne i ugruntowane przez idealizm przełomu XVIII i XIX wieku, staje się fundamentem pesymistycznej, irracjonalnej w swym nastawieniu metafizyki woli i jej oddziaływania na kolejne pokolenie filozofów życia.

W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku (zwykle za ramy tego okresu przyjmuje się lata 1870–1920) rozwinęły się nowe odmiany filozofii życia, reprezentowane m.in. przez Wilhelma Diltheya (1833–1911), Friedricha Nietzschego (1844–1900), Rudolfa Euckena (1846–1926), Georga Simmla (1858–1918), Henriego Bergsona (1859–1941), Ludwiga Klagesa (1872–1956) czy Oswalda Spenglera (1880–1936). Niekiedy za współtwórcę jednej z odmian nurtu uznaje się także Williama Jamesa (1842–1910). Częściową kontynuacją zapoczątkowanych przez nich idei stał się z czasem egzystencjalizm Karla Jaspersa (1883–1969) i Martina Heideggera (1889–1976) czy racjowitalizm i perspektywizm José Ortegi y Gasseta (1883–1955)². Filozofia życia pozostaje nazwą prądu intelektualnego obecnego głównie w filozofii niemieckiej. Szereg poglądów współtworzących nurt filozofii życia stanowił podbudowę nowej, konkurencyjnej koncepcji filozofii, nowego sposobu filozofowania, w którym wyrażała się ogólna reorientacja w zakresie pojmowania jego źródeł, zasad i celów. Trzeba jednocześnie zastrzec, że próba uchwycenia istoty filozofii życia

¹ J.W. GOETHE, *Natura. Fragment*, (spisany przez Ch. Toblera), cyt. za: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wybór T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemiek, PWN, Warszawa 1973, s. 103–105.

² O meandrach rozwoju filozofii życia pisze m.in. A. PRZYŁĘBSKI, *Przeciwko irracjonalności w filozofii. H. Rickerta polemika z filozofią życia*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 2003, t. LI, z. 1, s. 245 i n.

wymaga konfrontacji niekiedy odległych od siebie koncepcji, przesądzających zarazem o jej trwałym, wewnętrznym zróżnicowaniu. Tego stanu rzeczy nie należy jednak postrzegać jako przejawu słabości, lecz raczej jako następstwo różnorodnych inspiracji, źródeł i zadań wyróżniających poszczególne odmiany filozofii życia³. W rezultacie znamienne dla niej jest jednolite nastawienie filozofów życia, zaś całkowicie heteronomiczna formuła ich myślenia. W literaturze przedmiotu (tutaj za Ottonem Friedrichem Bollnowem) wyodrębnia się trzy zasadnicze odmiany filozofii życia: metafizyczną, historiozoficzną oraz etyczną. Podstawą tej typologii jest ogólna orientacja i zasadniczy obszar dociekań składających się na formułę *Lebensphilosophie*. Zwykle z nurtem metafizycznym łączy się nietzscheańską metafizykę woli mocy, bergsonowski ewolucjonizm czy głoszącą antagonizm życia i ducha metafizykę L. Klagesa (1929–1933), autora pracy *Der Geist als Widersacher der Seele* (*Duch jako przeciwnik duszy*)⁴.

Najbardziej znanym reprezentantem nurtu historiozoficznego jest O. Spengler, którego zasadnicze i kontrowersyjne tezy *Zmierzchu Zachodu* (1918–1922) po zakończeniu I wojny światowej zostały przyjęte nie tylko jako syntetyczna wykładnia sensu dziejów współczesnej cywilizacji, lecz przede wszystkim jako niemal profetyczna wizja jej końca⁵. Etyczny (w pewnym sensie najstarszy) odłam filozofii życia kojarzy się z ideami m.in. F. Nietzschego, który we „wczesnych” *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* (1872) analizował m.in. fenomen dionizyjskości i apollinijskości jako dwa opozycyjne fundamenty kultury antycznej. Dionizos symbolizował w niej autentyczne życie, zmysłową

³ Trzeba dodać, że swą własną historię ma współcześnie także recepcja i krytyka filozofii życia. Por. m.in.: O.F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie*, Berlin Göttingen Heidelberg 1958; F. FELLMANN, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b. Hamburg 1993; Z. KUDEROWICZ, *Filozofia życia a Kant*, (w:) *Materiały z sesji kantowskiej*, Warszawa 1976; G. KÜHNE-BERTRAM, *Aus dem Leben zum Leben. Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophen in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 1987; H.J. LIEBER, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Darmstadt 1974; G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn 1930 (zob. omówienie tej pracy w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod red. B. Skargi, t. 3, Warszawa 1995); H. RICKERT, *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modestromungen unserer Zeit*, Tübingen 1920; F. SAWICKI, *Filozofia życia*, Poznań 1946; H. SCHNÄDELBACH, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, Warszawa 1992; A. SENDLINGER, *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Frankfurt 1994; K.-H. VOLKMAN-SCHLACK, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt a. M. 1968; *Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, pod red. B. Skargi, Wrocław 1978.

⁴ Por. H. SCHNÄDELBACH, *Filozofia w Niemczech...*, s. 231–233.

⁵ O. SPENGLER, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001. Jeszcze radykalniejsze tezy, które ostatecznie mitologizowały historię oraz politykę, zawarł OSWALD w „parafilozoficznej” rozprawie *Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1931). Jej główne idee rekonstruuje m.in. H. SCHNÄDELBACH (por. *Filozofia w Niemczech...*, s. 239–240).

rozkosz tworzenia, zaś Apollo – z gruntu racjonalną kulturę, logiczne poznanie, sformalizowaną sztukę. Z czasem w kolejnych pracach rozwinął koncepcję życia, ukazując nie tylko etyczny wymiar, lecz również jego metafizyczną, aksjologiczną i antropologiczną wymowę.

Mającą już historycznie ugruntowaną pozycję typologię O. F. Bollnowa warto rozszerzyć współcześnie o hermeneutyczną odmianę filozofii życia, w takiej bowiem perspektywie może być postrzegany i mieści się m.in. sens Diltheyowskich dociekań nad statusem i wartością humanistyki jako autonomicznej formy poznania i rozumienia życia. Zgodnie z założeniem autora *Budowy świata historycznego...*, ostatecznym przedmiotem rozumienia jest właśnie samo życie w swoich ekspresjach, wytworach oraz w ucieleśnionym w nich sensie. W takiej formule mogą być też ujmowane współczesne pomysły filozoficzne Ferdinanda Fellmanna, Richarda Rorty'ego, Gianiego Vattimo czy Volkera Gerhardta⁶.

*

Pytanie o status i wartość racjonalności jako całościowego sposobu odnoszenia się człowieka do świata w perspektywie metafizycznej, teoriopoznawczej oraz aksjologicznej jest jednym z ważniejszych zagadnień ogólnie pojmowanej filozofii życia. Problematyzowana nadrzędność racjonalności w stosunku do pozaracjonalnych przesłanek myślenia i działania może być traktowana jako negatywna inspiracja jej rozwoju, błędem byłoby jednak redukcjonowanie haseł *Lebensphilosophie* wyłącznie do antyracjonalizmu. W każdej z odmian filozofii życia w pierwszym rzędzie wyraża się dążenie do uchwycenia sensu istnienia na podstawie źródłowo (przedracjonalnie) pojętej egzystencji. W żadnej z nich nie spotkamy się więc jedynie z radykalnym, deklaratywnym i zarazem definitywnym odrzuceniem racjonalizmu, lecz raczej z usiłowaniami krytycznego wyjaśnienia przesłanek i wartości racjonalnej wykładni egzystencji i bytu. W dążeniu do tego celu zwolennicy filozofii życia zazwyczaj wskazują na ograniczony charakter poznania racjonalnego, na jego wątpliwą z egzystencjalnego punktu widzenia aprioryczność, formalno-logiczne uwarunkowania, na jego indyferentność lub negatywne nastawienie w stosunku do pozaracjonalnych dróg i metod poznania (np. w nawiązaniu do woli, wyobraźni, uczuć, intuicji itp.). Jednocześnie przenoszą dociekania nad istotą

⁶ W takim kierunku zwrócone są sugestie A. Przyłębskiego. Zgodnie z nimi, licznych elementów kontynuacji właściwej filozofii życia można w uzasadniony sposób poszukiwać we współczesnej filozofii hermeneutycznej. Por. A. PRZYŁĘBSKI, *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, Warszawa 2004, s. 266, 268. Sądzę także, iż o trwałej więzi filozofii życia i hermeneutyki przesądza przynajmniej od schyłku XIX wieku ugruntowane przez Diltheya przekonanie o trwałej jedności życia i rozumienia. Por. na ten temat L. BROGOWSKI, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2004, s. 117–126.

i wartością wiedzy, a co za tym idzie nad wartością samej racjonalności na grunt rozważań nad życiem jako rudymenarnym faktem egzystencji, stanowiącym jedyny fundament sensu bycia, poznania i działania człowieka. Doskonałą ilustracją tego przekonania są tezy W. Diltheya, w których filozof odróżnia samo rozumienie jako otwarty i niewyczerpany proces rozwoju i kształtowania się znaczenia od wąsko pojętego rozumu oraz ściśle z nim związanych czysto racjonalnych toposów myślenia⁷.

Blizsza analiza rozmaitych odmian filozofii życia ujawnia cały kompleks pozytywnych znamion, kształtujących jej tożsamość oraz immanentną „logikę” w sposobie postrzegania i interpretacji człowieka i całokształtu jego relacji ze światem. Jednym z fundamentów tego myślenia jest przekonanie o rudymenarności ludzkiej egzystencji jako autentycznego, indywidualnie pojętego istnienia, będącego źródłem wszelkiej ludzkiej aktywności i towarzyszącego jej poznania. Znosi się tezę o prymarności rozumu i jego wytworów, zaś powiązaną z nim naukę traktuje się jako jedną z wielu dróg kształtowania obrazu rzeczywistości i charakteru istnienia człowieka. Nadając istotne znaczenie metafizycznej świadomości bycia człowieka w świecie, filozofowie życia kwestionują przekonanie o nadrzędnej wartości empirystycznej (wyłącznie eksperymentalnej i redukcjonistycznej zarazem) orientacji współczesnego przyrodoznawstwa dla zrozumienia swoistości, miejsca i celu istnienia bytu ludzkiego.

Ustanawiając zasadę perspektywiczności rozumienia człowieka – tak jak u Nietzschego – całkowicie się znosi lub dalece problematyzuje wszelkie ugruntowane idealistycznie i religijnie koncepcje, przypisujące ludzkiemu indywiduum jakiegokolwiek trwałe i pierwotne względem autentycznego istnienia atrybuty. Twórczość Nietzschego, Bergsona i Diltheya stanowi reprezentatywną ilustrację odmian filozofii życia z drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Mimo przynależności do jednego nurtu, każda z nich w odmiennej perspektywie rozważa sens i wartość rozumu oraz jego stosunek do życia jako fundamentu filozofowania.

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Idee filozoficzne Nietzschego skupiają w sobie większość istotnych i znamienych rysów dziewiętnastowiecznej *Lebensphilosophie*. Z jednej strony, rozwój filozoficzny autora *Narodzin tragedii* ściśle się łączy z klimatem intelektualnym II połowy XIX wieku, z drugiej zaś w jego pomysłach wyraża się poszukiwanie takiej formuły filozofii, która zdoła odzwierciedlić istotę autentycznej, indywidualnej egzystencji, czym m.in. przewycięży nastroje schyłkowe i ówczesny dekadentyzm. Pytanie o racjonalność, jej status i wartość nie

⁷ Por. L. BROGOWSKI, op. cit., s. 118–119.

jest podstawowym, wyznacza natomiast jeden z licznych obszarów dociekań Nietzschego.

W całym swoim filozofowaniu pozostaje on zdeklarowanym i konsekwentnym przeciwnikiem racjonalistyczno-idealistycznego sposobu myślenia. Efektem tej postawy nie stała się nigdy rozwinięta teoretyczna koncepcja – zamiast niej w jego twórczości odnajdziemy liczne cząstkowe (kontekstowe) próby rozważenia miejsca oraz roli rozumu i racjonalności w dążeniu do ogarnięcia właściwej natury istnienia, działania czy wartościowania. Z pojęciem racjonalności w Nietzscheańskim filozofowaniu nie łączy się również jednoznaczność jego rozumienia. Próby rekonstrukcji wymagają nieustannego wskazywania relacji, w jakich to pojęcie pozostaje do innych kategorii i zasad jego refleksji filozoficznej.

We wczesnym, bazylejskim okresie rozwoju własnych poglądów zainteresowania badawcze Nietzschego skupiały się głównie na kulturze antycznej. Próby ustalenia genezy jej zasadniczych wzorców łączyły się z usiłowaniami wyjaśnienia nośnej wówczas hipotezy o dionizyjsko-apollińskim rodowodzie kultury antyku. W pismach tego okresu, m.in. *Światopoglądzie dionizyjskim* (1870), *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* (1872), *Filozofii w tragicznej epoce Greków* (1873), Nietzsche na rozmaite sposoby starał się wykazać, że kultura „presokratyczna” akceptowała naturalistyczny (w swej istocie nieracjonalny, a przynajmniej nie uznający dominacji rozumu) stosunek człowieka do świata. Sens tej relacji wyrażał się w uznaniu pierwotnej, biologicznej determinacji, której ujściem były „ekstatyczne” składniki kultury. Pierwotna siła ujawnia się w „upojnym” żywiole dionizyjskim, by następnie znaleźć ujście w sztuce, muzyce czy tragedii. Była czynnikiem kształtującym fundamentalne wartości, wyrażającym uznanie dla autentycznej egzystencji wraz z jej wszelkimi przejawami:

„Pod dionizyjskim czarem nie tylko zawiązuje się na nowo więź człowieka z człowiekiem; również wyobcowana, wroga lub ujarzmiona natura świętuje znów swe pojednanie z utraconym synem, człowiekiem. [...] Teraz – pisze dalej Nietzsche – podczas ewangelii harmonii światów, każdy czuje się ze swym bliźnim nie tylko pojednany, pogodzony, stopiony, ale też tożsamy, jak gdyby zasłona mai została rozdarta i już tylko w strzępach powiewała przed tajemniczą prajednią. [...] Człowiek przestał być artystą, stał się dziełem sztuki, artystyczna przemoc całej natury, ku najwyższemu zadowoleniu prajedni, objawia się w dreszczu upojenia. Najszlachetniejszą glinę, najdroższy marmur ugniata się tu i ciosa, człowieka, a do wtóru uderzeń dłuta dionizyjskiego rzeźbiarza świata rozbrzmiewa wołanie eleuzyjskich misteriów: »Padacie na twarze miliony? Czujesz Stwórcę, Świecie?«⁸.

⁸ F. NIETZSCHE, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 37–38.

W tym metaforycznym obrazie dionizyjskość symbolizuje świadomość istoty pierwotnych czynników wyrażających bycie i warunkujących działanie człowieka. Ogólnym wyrazem tego nastawienia jest światopogląd dionizyjski. Drugim elementem genealogicznym kultury jest pierwiastek apolliński, symbolizujący abstrakcyjnie rozumianą formę wszelkiej sztuki i łączący w sobie piękno, proporcję, ład, niezależność od ekstazy uniesień, wiedzę, intelektualistycznie pojętą etyczność czy racjonalistyczną i idealistyczną filozofię. W wyobrażeniu apollińskości zawarł Nietzsche niemal wszystko, czego było brak wśród pierwotnych, autentycznych pobudzeń. Antynomia dionizyjskości i apollińskości, widziana z perspektywy całej jego twórczości filozoficznej, wyznacza w niej trwałą opozycję zasadniczych elementów kultury i filozofii, których korzenie z jednej strony mogą być naturalne, z drugiej zaś racjonalne. W takiej perspektywie rozum wraz z wszelkimi historycznymi toposami racjonalności symbolizuje całokształt wytworów pozbawionych koniecznego, naturalnego, pierwotnego, prawdziwego źródła. Racjonalność jest tu traktowana jako synonim konwencjonalnego, aspektowego i relatywnego w istocie stosunku ludzkiego indywiduum do świata, któremu bezpodstawnie przypisuje się nadrzędność, powszechność, konieczność i prawdziwość⁹.

We wczesnej twórczości Nietzsche rozwinął także krytykę rozumu w kontekście dziewiętnastowiecznych sporów o historyzm, sporów o racjonalność (porządek) procesu dziejowego i możliwość jego poznawczego uchwycenia. W drugim z czterech *Niewczesnych rozważań (O pożytkach i szkodliwości historii dla życia)* podjął temat zasadniczych źródeł, form i następstw refleksji nad dziejami. Przyjął, że rozum bezpośrednio warunkuje uporczywe i problematyczne dążenie do poszukiwania w zjawiskach historycznych powszechnych przejawów porządku, sensu, przyczynowości i powtarzalności. Alternatywą historycznego sposobu myślenia jest ahistoryczność, o której pisał: „musimy przeto zdolność do poniekąd ahistorycznego odczuwania uznać za ważniejszą i pierwotniejszą, ona bowiem stanowi fundament, na którym w ogóle dopiero może wyrosnąć coś porządnego, zdrowego i wielkiego, coś naprawdę ludzkiego. Ahistoryczność to jak gdyby atmosferyczna otoczka, w której powstaje życie, a wraz ze zniszczeniem tej atmosfery zanika”¹⁰. Życie jako pierwotne w stosunku do każdego (także historycznego) sposobu myślenia już w tym momencie okazuje się punktem ciężkości nietzscheańskiego filozofowania. Jednocześnie jego nadrzędność wobec historii nie prowadzi do odrzucenia wszelkiej historycznej refleksji. Nietzsche doskonale rozumie jej

⁹ Wśród licznych prób odczytania twórczości filozoficznej Nietzschego trwale miejsce zajmują różnorodne analizy fenomenu dionizyjskości. Por. m.in. W.F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1960; M. VOGL, *Apollinisch und Dionysisch*, Regensburg 1966. Jego hermeneutyczna nośność legła także u podstaw obszernej i wnikliwej analizy filozofii Nietzschego H. BENISZA. Por. idem, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wyd. AWF, Warszawa 2001.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Żnak, Kraków 1996, s. 90.

antropogeniczny charakter, lecz zarazem przestrzega przed – jak to określa – *nadmiarem historii*¹¹. Alternatywą dotychczasowych doświadczeń człowieka może być postawa ponadhistoryczna (ahistoryczna). Nawiązując tutaj do idei pruskiego historyka, Bartholda Georga Niebuhra, Nietzsche uważa, iż wraz z nią uda się uchwycić uniwersalny, właśnie ahistoryczny, pozbawiony typowego relatywizmu i kontekstowości, fragmentaryczności sens przeszłych zjawisk. Wówczas po szczyblach myślenia historycznego człowiek się wespnie ku myśleniu ponadhistorycznemu i uniwersalnej wiedzy. Akceptację Nietzschego zyskuje jedynie ten sposób myślenia historycznego, który ostatecznie służy abstrakcyjnie pojętemu życiu. Wśród trzech odmian historii – monumentalnej, antykwarycznej i krytycznej – każdej przysługują cechy swoiste¹². Nie można ich wprost zuniwersalizować ani wzajemnie zastępować. Każda z nich jest odrębnym wzorcem historycznej racjonalności i wyraża inny stosunek człowieka do własnej przeszłości. W każdej z nich występują elementy służące, lecz także szkodzące życiu. Na tym tle sytuacja współczesnego człowieka wydaje się Nietzschemu złożona. Pisze o niej: „twoja wiedza nie jest spełnieniem natury, lecz zabija twą własną naturę. Przymierz wyżyny swej wiedzy do głębin swych możliwości. Owszem, po słonecznych promieniach wiedzy wspinasz się w górę do nieba, ale schodzisz też w dół ku chaosowi. Twój sposób poruszania się – wspinaczka po szczyblach wiedzy – jest twoją zgubą; ziemia się rozstępuje, grunt usuwa ci się spod nóg; twoje życie nie ma w niczym oparcia, zawisło na pajęczej nici, którą każdy nowy twój chwyt poznawczy rozdziera”¹³.

W podobnej konwencji i atmosferze narastającego zagrożenia Nietzsche ostatecznie przeciwstawia sobie dwie antagonistyczne orientacje: „[...] mam może jeszcze prawo powiedzieć o sobie: *cogito, ergo sum*, ale nie *vivo, ergo cogito*. Dany jest mi pusty »byt«, nie pełne i kwitnące życie; pierwotne odczucie zaręcza mi tylko, że jestem istotą myślącą, nie – żyjącą, że nie jestem *animal*, a najwyżej *cogital*. **Dajcie mi wpierv życie, a wtedy wysnuję zeń kulturę!** [podkr. – A.K.]”¹⁴. Te słowa z *Niewczesnych...* stają się Nietzschearńskim filozoficznym *credo* i antycypują późniejsze uporce i konsekwentne argumentowanie za koniecznością odwrócenia porządku kultury i natury, bycia (stawania się, życia) i wszelkich wytworów człowieka, w których wyraża się także jego racjonalny charakter.

Pojęcie rozumu symbolizuje w filozofowaniu Nietzschego cały kompleks zagadnień. Rozum w sensie uniwersalnym staje się przedmiotem ataków: po pierwsze, z powodów metafizycznych – człowiek za pomocą języka i zasad myślenia usiłuje uchwycić wszystko to, co ze swej natury w ogóle nie posiada tej

¹¹ Ibidem, s. 90–91.

¹² Por. ibidem, s. 95–107.

¹³ Ibidem, s. 148–149.

¹⁴ Ibidem, s. 164.

formy. W rezultacie rozum urasta do rangi podstawowego narzędzia kształtującego abstrakcyjny (a przy tym iluzoryczny) obraz świata, ten zaś głównie za sprawą zawartych w nim elementów formalnych i idealnych całkowicie przeciwstawia się faktyczności. Pierwszym symbolem tego przeciwstawienia jest pojęcie bytu, którego opozycją jest autentyczne bycie – stawanie się. Rozum problematycznie (fałszywie) ustanawia tu niezmienny byt w miejsce rzeczywistego i dynamicznego trwania. Następnym nadużyciem jest „dematerializacja” i odrealnienie bytu, pozbawienie go waloru zmysłowości, czego skutkiem jest przypisany mu aprioryczny (pozadoświadczalny) charakter relacji poznawczej¹⁵.

Drugą grupę zagadnień stanowią kwestie epistemologiczne i aksjologiczne. Ten sam uniwersalnie pojęty rozum – w przekonaniu Nietzschego – od czasów Sokratesa i Platona jest podstawowym źródłem, zasadą poznania i istotnym warunkiem prawdziwości wiedzy. Na tej podstawie racjonalizm określił charakter relacji między człowiekiem a rzeczywistością, poznaniu narzucił racjonalną sankcję, prawdziwość przypisał zaś wiedzy wynikającej ze spełnienia formalnych kryteriów racjonalności. Również sens innych wartości został uzależniony od ich zgodności z rozumem.

W tym dość jednostronnym myśleniu Nietzschego trwała pozostaje opozycja między rozumem a życiem. Wprawdzie Nietzsche nie odrzuca racjonalności jako takiej (stanowi ona element ludzkiej swoistości), jednak konsekwentnie zmierza do ustanowienia odmiennego porządku myślenia i wartości. Jego celem jest afirmacja życia, w której rozum może odegrać jedynie wtórną rolę.

Konfrontując ze sobą kolejno rozważane przez Nietzschego kwestie, można zauważyć charakterystyczną prawidłowość jego filozofowania: trwałym łącznikiem wszystkich okresów twórczości i jej reprezentatywnych problemów jest konsekwentna polemika z racjonalnymi odmianami dyskursu, problematyzacja wartości racjonalnego poznania, usiłowanie wskazania i uzasadnienia alternatywnych wzorców i zasad myślenia. W obliczu rozumu wieloaspektowo pojmowane życie okazuje się pierwotne i podstawowe. Jego immanentna „logika”, czysto biologiczny ład wyprzedza i warunkuje wszelką ludzką racjonalność¹⁶. W następstwie tej zależności – jak uważa Nietzsche – usiłowanie

¹⁵ Por. np. fragm. „Rozum” w *Filozofii*, (w:) F. NIETZSCHE, *Zmierzch bożyszczy czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Wyd. A, Kraków 2000, s. 35 i n.

¹⁶ „[...] człowiek przebudzony, uświadomiony mówi: jestem wyłącznie ciałem i niczym ponadto; a dusza jest tylko słowem na określenie czegoś w ciele.

Ciało jest wielkim rozumem, wielością o jednej treści (eine Vielheit mit Einem Sinne), wojną i pokojem, stadem i pasterzem.

Narzędziem twego ciała jest także twój mały rozum, [...] który nazywasz »duchem«, niewielkie narzędzie i zabawka twego wielkiego rozumu.

Mówisz »Ja« i jesteś dumny z tego słowa. Lecz czymś większym jest, w co nie chcesz uwierzyć, twoje ciało i jego wielki rozum, który nie mówi »Ja«, lecz tworzy »Ja«. [...]

Więcej rozumu jest w twoim ciele, niż w twojej najlepszej mądrości [podkr. – A.K.]”.

autonomizacji rozumu jest z gruntu fałszywe i zbędne, jak bowiem pokazuje historia, doprowadziło ono do deprecjacji naturalności, zmysłowości, autentyczności i indywidualności.

Wilhelm Dilthey

Przedmiotowe ramy dociekań Diltheya sytuują jego rozważania filozoficzne pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a filozofią światopoglądu. Jednocześnie ostateczna wymowa poglądu Diltheyowskiego przynajmniej od lat dwudziestych XX wieku pozostaje przedmiotem stale toczących się sporów¹⁷. Mimo ich otwartego charakteru, można przyjąć, że pojęcie rozumu jest rozważane przez myśliciela w trzech istotnych relacjach: w odniesieniu do przeżycia i rozumienia, w stosunku do historii oraz w relacji do naukowych (przyrodznawczych) wzorców poznania. Każda z nich stanowi względnie samodzielne pole badawcze i pozwala traktować Diltheya zarazem jako filozofa życia, teoretyka hermeneutyki, zwolennika idei autonomicznych nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*, nauk o duchu) oraz jako antypozytywistę¹⁸. Wśród szerokiego spektrum kwestii badawczych, podejmowanych przez Diltheya, kluczowe znaczenie ma tutaj relacja między rozumem i życiem, zaś szerokie rozumienie życia już na wstępie warunkuje sens pozostałych podstawowych pojęć jego filozofowania, szczególnie ekspresji życia (*Lebensäußerung*), przeżycia (*Erlebnis*), znaczenia (*Bedeutung*), rozumienia (*Verstehen*), rozumienia odtwórczego (*Nachverstehen*) czy interpretacji (*Auslegung*).

*

Fundamentalnym i wyjściowym pojęciem filozofii Diltheya jest życie. Pojmuje je perspektywicznie i wieloaspektowo. Nie jest ono jedynie jednostkowym, biologicznym faktem. W przeciwieństwie do tak wąskiego rozumienia, stanowi ono cały kompleks zróżnicowanych zjawisk, w których manifestuje się złożoność ludzkiego istnienia: przynależność człowieka do świata materialnego i do sfery biologicznej, powszechna, psychiczna natura ludzkiego trwania oraz społeczny, dziejowy i uniwersalny (metafizyczny) sposób bycia. W każdej z tych perspektyw uwidacznia się jedynie część współtworząca bogactwo form życia.

F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, (*Von den Verächtern des Leibes*), Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 4, DTV/de Gruyter, Berlin – New York 1988, s. 39–40.

¹⁷ Obszernie referuje je m.in. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA w pracy *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000. Kwestie te rozważa także A. PRZYŁĘBSKI w pracy *Hermeneutyczny zwrot filozofii* (Wyd. UAM, Poznań 2005, s. 98 i n.).

¹⁸ Równocześnie pomijamy w tym miejscu filologiczne oraz estetyczne zainteresowania filozofa, które w tym miejscu mają drugorzędne znaczenie.

Rudymenarny charakter życia przesądza o konieczności dystansu w stosunku do wszelkich form jego konceptualizacji, w każdym bowiem racjonalnym akcie świadomości ujmuje się instrumentalnie pewien aspekt z tego, co pierwotne, żywiolowe i zasadniczo różne od każdej potencjalnej postaci racjonalności.

Życie (w obrębie nauk humanistycznych) jest odnoszone wyłącznie do świata człowieka. Dilthey pojmuje je jako bezpośredni i złożony przedmiot rozumienia. Faktyczne życie jest tutaj sumą oddziałujących na siebie całości, których splot stanowi przedmiot stopniowo rozwijającego się poznania. „To życie jest zawsze i wszędzie określone pod względem miejsca i czasu, niejako zlokalizowane w czasoprzestrzennym porządku procesów przebiegających w całościach życia. Gdy jednak uwypukli się to, co wszędzie i zawsze odbywa się w sferze świata człowieka i jako takie umożliwia zdarzenia określone co do miejsca i czasu, nie w wyniku abstrahowania od tych ostatnich, lecz w naoczności [...], wówczas powstaje pojęcie życia, które stanowi postawę wszystkich występujących w nim poszczególnych postaci i systemów **naszego przeżywania, rozumienia, ekspresji i ich porównawczego rozważania** [podkr. – A.K.]”¹⁹. Według Diltheya, swoistość ludzkiej egzystencji wyraża się w tym, iż życie stanowi całość tego, co człowiek zarazem i nieustannie przeżywa i usiłuje interpretować. Zasięg tego, co wspólnie przeżywane i rozumiane, obejmuje jednostkowe ekspresje, formy zobiektywizowane konkretne i symboliczne, wytwory sztuki i wszelkie językowe (w tym literackie) formy wyrazu. Ich wspólnym łącznikiem jest powszechna obecność strony wewnętrznej, czyli ucieleśnionego znaczenia, w którym wyrażają się indywidualne postawy, motywacje, wiedza, indywidualne i zbiorowe wartościowania, jednostkowe i powszechne cele oraz dziejowość. „Tam, gdzie życie staje przed nami jako swoisty stan rzeczy świata ludzkiego – pisze Dilthey – napotykamy w poszczególnych jednostkach życia właściwe mu określenia: odniesienia życiowe, postawy, zachowania, działania wobec rzeczy i ludzi i doznawanie ich skutków. W stałym podłożu, z którego wyrastają zróżnicowane funkcje, nie ma niczego, co nie byłoby również życiowym odniesieniem jaźni”²⁰. Tak szeroko ujmowane życie nie ma więc ani absolutnego, ani czysto racjonalnego charakteru, dlatego rozum może być tylko jednym z wielu środków interpretacji. Jednocześnie historyczność ludzkiego życia, jego ekspresji oraz wytworów wymaga interpretacji uwzględniającej kontekst dziejowy twórcy, dzieła oraz odbiorcy.

Istotne znaczenie dla właściwego pojmowania stosunku Diltheya do racjonalności – powszechnie jest przecież uznawany za współtwórcę „irracjonalistycznej” *Lebensphilosophie* – ma rozpoznanie związku pomiędzy rozumem (*Verstand*) a rozumieniem (*Verständnis*). Mimo pokrewieństwa tych pojęć,

¹⁹ W. DILTHEY, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 223–224.

²⁰ *Ibidem*, s. 90–91.

Dilthey dokonuje ich przeciwstawienia. Rozum (*Verstand*) traktuje jako fundament „sztywnej”, uniwersalnej racjonalności, zdecydowanie obcej dla właściwej, zmiennej i dynamicznej natury życia, rozumienie (*Verständnis*) zaś uznaje za właściwy środek do artykulacji znaczenia różnorodnych ekspresji i przejawów życia²¹. Wąsko pojmowana racjonalność znajduje pełne uznanie m.in. w nomotetycznym (przyrodoznawczym) modelu poznania naukowego, któremu całkowicie obce jest nastawienie na interpretację wewnętrzną strony zjawisk życia i wytworów człowieka. Przyrodoznawstwo racjonalnie i metodycznie zarazem ujmuje zatem jedynie obiektywny i zewnętrzny aspekt realnego przedmiotu poznania, a w przeciwieństwie do niego humanistyka dąży ostatecznie do uchwycenia strony subiektywnej, do poznania (rozumienia) kreatywnej indywidualności człowieka.

Obok kwestii relacji między obiektywną, zuniwersalizowaną nauką i skierowanym na ludzkie indywiduum poznaniem humanistycznym, Dilthey wskazuje na bogatsze aniżeli sam rozum źródła ludzkiej aktywności. Tą osobliwą sferą, której racjonalnie zorientowana nauka nie jest w stanie uwzględnić lub neguje ich poznawczą istotność, są uczucia, emocje oraz wola. W nich – jak sądzi Dilthey – wyraża się nieusuwalna, subiektywna i niepowtarzalna natura wytworów człowieka. Wiedza, akty woli oraz stany uczuciowe i emocjonalne stanowią całokształt uwarunkowań zawartych w wytworach duchowych, których rozumienie wymaga analogicznego zaangażowania po stronie odbiorcy-interpretatora.

To kluczowe przeciwstawienie rozumu i rozumienia przesądza o „nieracjonalistycznym” charakterze koncepcji Diltheya, choć rozum jako taki nie jest w niej wcale negowany. Podobnie jak u Nietzschego, stanowi on jeden z potencjalnych środków rozumienia. Poszukując humanistycznej alternatywy dla nomotetycznego modelu poznania, filozof usiłuje jedynie wykazać, iż złożoność i różnorodność form życia zdecydowanie przekracza możliwości wyłącznie racjonalnej (naukowej, przyrodoznawczej i formalnej) wykładni, a tym samym dysproporcja między autentycznym życiem a rozumem jako podstawą możliwego rozumienia radykalnie zawęża jego perspektywę i rezultaty.

Inną istotną przesłanką Diltheyowskiego dystansu wobec dążeń do rozszerzenia racjonalności naukowej na humanistykę jest m.in. problem historycznego charakteru ludzkiego życia, a tym samym konieczność uwzględnienia historycznego tła w dążeniach do poznania i zrozumienia całokształtu jego wytworów. Na marginesie warto wspomnieć o udziale Diltheya w toczącym się od czasów oświecenia sporze o metodologiczny status nauk historycznych, którego skutkiem były dwa antagonistyczne obozy zwolenników zuniwersalizowanego ujmowania dziejów, poszukiwania powszechnych praw rozwoju

²¹ Ten wątek szerzej rozwija i komentuje L. BROGOWSKI, op. cit., s. 120–121.

i postępu oraz zwolenników historiograficznie uprawianej refleksji nad dziejami. Stanowisko Diltheya oscyloowało między tymi dwoma modelami. Z jednej strony był on przekonany o naukowym statusie historii, o eksplanacyjnych możliwościach tej dziedziny wiedzy, z drugiej zaś dostrzegał ograniczenia wynikające z dążenia do uprawomocnienia poznania historycznego przez jego upodobnienie do przyrodoznawczych wzorców metodologicznych, tzn. poprzez dążenie wyłącznie do poznania faktów i wskazania obiektywnych, przyczynowo-skutkowych relacji między nimi²². W przeciwieństwie do poglądu uznającego rozum historyczny, Dilthey uzasadniał konieczność rozumienia wytworów człowieka przez pryzmat ich historycznych uwarunkowań, jak również traktowania dziejów jako osobliwej sceny, na której ujawniają się indywidualne ekspresje życia, zaś wszelkie wytwory człowieka poza obiektywnym znaczeniem noszą także trwałe ślady wspomnianej już strony wewnętrznej. Ostatecznie celem tego rozumowania było rozstrzygnięcie, w jaki sposób wszystko to, co indywidualne, jednostkowe, zawierające immanentny, subiektywny sens, może być zarazem powszechnie ważne. W przeciwieństwie do generalizująco zorientowanego przyrodoznawstwa, problem ten może rozstrzygnąć poznanie hermeneutyczne²³. Hermeneutyka – jak uważał Dilthey – tworzy warunki, by poznanie stawało się procesem stopniowo kształtującego się rozumienia, uwzględniającego i obiektywne, zewnętrzne fakty, i jednostkowe przeżycia, myśli oraz pozostałe wytwory ludzkiego indywiduum. W proces rozumienia włącza się także całokształt ich społecznych, dziejowych, kulturowych uwarunkowań, a także indywidualnego odbiorcę-interpretatora w jego wewnętrznej, zewnętrznej i dziejowej niepowtarzalności. Na tle tej złożoności uniwersalnie ujmowany rozum ujawnia swą użyteczność jedynie w stosunku do części powstających możliwości interpretacji, zaś szczególnie rozum historyczny staje się symbolem myślenia jednostronnego i zwróconego głównie na poszukiwanie powtarzalności i analogii zjawisk.

Wśród wszystkich odmian filozofii życia z przełomu XIX i XX wieku stopniowo ewoluująca koncepcja Diltheya znajdowała się najbliżej naukowych sporów tego okresu. Polemiki z badeńskim neokatyzyzmem i szkołą historyczną, zainteresowania literaturoznawcze i estetyczne, późne, wnikliwe studia nad teoriopoznawczymi aspektami filozofii Hegla i szczególnie Husserla czynią z Diltheya teoretyka humanistyki, przeciwstawiającego się nadużywaniu rozumu jako fundamentu poznania wszelkich form ludzkiej aktywności.

²² Szerzej na temat dyskusji wokół szkoły historycznej por. Z. KUDEROWICZ, *Dilthey*, WP, Warszawa 1987, s. 105 i n. oraz A. PRZYŁĘBSKI, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokatyzyzmu badeńskiego*, Wyd. UAM, Poznań 1993.

²³ Por. także M. SZULAKIEWICZ, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 85–86.

Henri Bergson

Trzecią z współwystępujących u schyłku XIX i w pierwszych dekadach XX wieku odmian filozofii życia wyłożył Henri Bergson. Wyrazistą, choć zarazem krytyczną inspiracją jego poglądów – w odróżnieniu od Nietzschego czy Diltheya – stała się m.in. dziewiętnastowieczna teoria ewolucji²⁴. Bergson traktował ją jako tło właściwych pytań o człowieka, naturę zjawisk świadomych czy swoistość i wartość poznania naukowego. W rezultacie sukcesywnie, w wyniku analizy kolejnych aspektów życia, rozwijał się błyskotliwy pogląd filozoficzny, który urzekał i pociągał nie tylko podejmowanymi kwestiami i swoistością wywodu, lecz również szczególną, estetyczną formą samego dyskursu²⁵.

Wyjściowym zagadnieniem bergsonizmu, warunkującym rezerwę tej filozofii do racjonalności jako wzorca myślenia, jest istota i charakter trwania (*durée*) i wylaniającego się zeń życia²⁶. W tej kwestii Bergson usiłuje wyjść poza tradycyjną w filozofii opozycję idealizmu i realizmu. W pierwszym przypadku charakter trwania nie wyraża się jedynie w czystej subiektywności, a wynikająca z niej metafizyka nie jest wyłącznie teorią subiektywnej świadomości, w drugim zaś powszechność trwania (istnienia) nie wiedzie ku metafizycznej tezie o jego niezależnym od świadomości charakterze. Dla uchwycenia istoty trwania niezbędna jest intuicja i chociaż Bergson pojmuje ją tutaj przez pryzmat jednostkowego poznania, to jednak trwanie ma powszechny i absolutny charakter.

Mając na względzie ów fundamentalny charakter trwania, Bergson podkreśla zasadniczą trudność w jego myślowym, dyskursywnym ujęciu, tym samym filozofia ugruntowana na podstawie racjonalnej (analitycznej) nie jest zdolna do wyrażenia charakteru trwania²⁷. Ogólna teza Bergsona jest jasna: „umysł odznacza się przyrodzonym niezrozumieniem życia”²⁸. Uzasadnia je wieloma powodami. Jednym z nich jest fakt współtrwania człowieka i zewnętrznych rzeczy. Jednoczesne trwanie jawi się i jako własne życie, i jako

²⁴ Tytułem komentarza warto dodać, iż nawiązania do darwinizmu czy teorii Herberta Spencera nieobce były również Nietzschemu, jednak samej teorii ewolucji nigdy pozytywnie nie przetworzył. Wskazywał na jej ograniczoną przydatność do wyjaśnienia zjawisk życia, wyznaczonych naturą woli mocy. Por np. F. NIETZSCHE, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 82–83; idem, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994, s. 261.

²⁵ Na szczególnie bergsonowski estetyzm filozofowania zwrócił uwagę m.in. Paweł BEYLIN. Por. *Wstęp do przekładu*, (w:) H. Bergson, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Bleszyński, PWN, Warszawa 1963, s. 8.

²⁶ Warto podkreślić nieprzekładalność bergsonowskiej *durée*, której niepełnie odpowiada polskie pojęcie trwania, zastosowane w polskich przekładach pism filozofa. Dla porównania L. Kołakowski w swojej monografii poświęconej Bergsonowi posługuje się wyłącznie francuskim oryginałem. Por. L. KOŁAKOWSKI, *Bergson*, przeł. L. Kołakowski, WN PWN, Warszawa 1997.

²⁷ H. BERGSON, *Wstęp do metafizyki*, (w:) idem, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało...*, s. 47.

²⁸ H. BERGSON, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znanięcki, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 150.

powszechne istnienie zewnętrznego świata rzeczy. To właśnie stosunek do zewnątrzności wyznacza *per analogiam* sposób ujmowania i tłumaczenia indywidualnego i wewnętrznego trwania. Staje się ono celem przedmiotowego, a więc zewnętrznego ujęcia i rozumienia.

Innym powodem wynikającym z analizy jest podział i strukturyzowanie tego, co ma charakter ciągły. Takie nastawienie jest znamienne m.in. dla nauki, w tym psychologii, która – jak pisze Bergson – „rozkłada Ja, dane jej zrazu w prostej intuicji, na wrażenia, uczucia, wyobrażenia itd., które bada oddzielnie. Podstawia więc na miejsce Ja szereg elementów, które są faktami psychicznymi”²⁹. W następstwie analizy psychologicznej świadomość przestaje być całokształtem ewoluujących, permanentnych zmian, przybiera zaś postać sztywnej, uporządkowanej struktury, w której przebiegają właściwe procesy psychiczne.

Namysł nad właściwą naturą trwania skutkuje również tym, że w poznaniu zwykle przeciwstawia się sobie dwie jego wizje. W pierwszej z nich trwanie jest jednością, w drugiej natomiast – złożonością, jest wielorakie. Celem Bergsona będzie usiłowanie syntetycznego i analitycznego w swojej podstawie ujęcia trwania jako jedności i wielości zarazem. „Jeżeli nawet przypuścimy – tłumaczy Bergson – że kombinacja tej abstrakcyjnej wielości i abstrakcyjnej jedności jest możliwa, to będzie to jakaś kombinacja szczególna, w której nie więcej znajdziemy odcieni niż przy dodawaniu liczb w arytmetyce”³⁰. Intuicjonistyczna alternatywa polega na przeniesieniu się wprost do wnętrza, któremu towarzyszy „poczucie napięcia” i wynikające z niego wybieranie między „nieskończonością trwał możliwych”³¹.

Deformacja obrazu właściwej natury *durée* wynika też ze swoistości samej analizy. Analityczność racjonalnego nastawienia sprawia, że w poznaniu jego właściwy przedmiot jest niejako „obchodzony”, powstająca wiedza jest aspektowym, zewnętrznym, statycznym obrazowaniem dynamicznie istniejącego przedmiotu. Analityczny rozum pozbawia więc rzeczy ich pierwotnego, permanentnego trwania – jego odpowiednikiem jest przestrzennie i mechanicznie pojęty ruch. Wraz z „uprzestrzennionym” czasem jest on wyrazem istoty samej zmiany. Bergson podkreśla, iż szczególną rolę w tej racjonalnej deformacji trwania w odniesieniu do rzeczy ma właśnie fizyczny model czasu. Zgodnie

²⁹ Ibidem, s. 29.

³⁰ Ibidem, s. 47.

³¹ Dalej Bergson dodaje: „Gdy rozpatruję trwanie jako wielość momentów powiązanych ze sobą za pomocą jedności, która przechodzi przez nie na kształt nici, momenty te, jakkolwiek krótkim będzie rozpatrywane trwanie, będą zawsze co do liczby nieograniczone. Mogę założyć, że sąsiadują ze sobą tak blisko, jak mi się podoba; między tymi punktami matematycznymi będą zawsze inne punkty matematyczne i tak *ad infinitum*. Rozpatrywane z punktu widzenia wielości trwanie zginie więc w mgławicy momentów, z których żaden nie trwa, gdyż każdy jest migawkowy”. H. BERGSON, *Wstęp do metafizyki*, (w:) idem, *Mysł i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało...*, s. 48.

z nim, zamiast pierwotnego, niepodzielnego, powszechnego i absolutnego trwania, czas staje się wielkością jednowymiarową, uprzestrzennioną, myślaną jako obiektywna, zewnętrzna miara zmian świata fizycznego. W przeciwieństwie do niego autentyczne trwanie jest całkowicie niezależne od konstruktów myślowych i sposobów opisu oraz analizy zmian ujmowanych w perspektywie nauk przyrodniczych (wszelkie formalne składniki wiedzy zupełnie nie odpowiadają przedracjonalnemu w swej naturze trwaniu).

Uchwycenie istoty trwania wymaga od człowieka w pewnym sensie wysiłku analogicznego do urzeczywistnienia postulatu fenomenologicznej *epoché*. „Zogniskujmy się więc w tym – pisze Bergson – co w nas jest najbardziej oderwane od zewnętrzności i najmniej przesiąknięte umysłowością. Poszukajmy w najdalszej głębi nas samych punktu, w którym czujemy się najbardziej na wewnątrz naszego własnego życia. Zanurzamy się wówczas w czystym trwaniu, w trwaniu, w którym przeszłość, wciąż idąca naprzód, bez przerwy nabrzmiewa bezwzględnie nową terażniejszością. Ale jednocześnie czujemy, że sprężyna naszej woli rozciąga się aż do ostatnich granic. [...] Nasze uczucie trwania, to znaczy zlanie się naszego »ja« samego z sobą, dopuszcza różne stopnie. Ale im głębsze uczucie i zlanie się zupełniejsze, tym bardziej życie, w którym pograżają nas one, wchłania umysłowość dzięki temu, że ją przekracza”³². Trwanie staje się więc synonimem jedyne­go możliwego istnienia, które jest bezpośrednio dostępne człowiekowi. Może być właściwie odczute wówczas, gdy zarazem człowiek uświadomi sobie pośredni charakter racjonalnych form poznania, analityczność naukowego dyskursu, statyczność obrazu zmian, a więc w rezultacie nieadekwatność wszystkich tych środków i nieprzystawalność naukowych pojęć i teorii do natury pierwotnego trwania. Pogląd Bergsona wyraża zatem krytyczny dystans w stosunku do przekonania o powszechności naukowych metod poznania oraz ich nadrzędności nad myśleniem filozoficznym. Celem Bergsona nie jest usiłowanie ich odrzucenia. Autor *Ewolucji twórczej* traktuje wszak naukę jako istotną i potrzebną choćby z punktu widzenia jej funkcji praktycznej (adaptacyjnej), lecz wskazanie tego, co w nauce swoiste, a zarazem całkowicie nie przystające do autentycznego doświadczenia życia³³. „Nie ulega wątpliwości, że [umysł – dop. A.K.] nie stawia sobie za cel wewnętrznego i metafizycznego poznania rzeczywistości, ale po prostu posługiwanie się nią: każde pojęcie (podobnie zresztą jak każde wrażenie) jest pytaniem praktycznym, które działalność nasza stawia rzeczywistości i na które rzeczywistość, jak przystało w interesach, odpowie »tak« lub »nie«. Ale przez to wymyka mu się z rzeczywistości to, co stanowi samą jej istotę”³⁴.

³² H. BERGSON, *Ewolucja twórcza...*, s. 174.

³³ Por. H. BERGSON, *Wstęp do metafizyki*, (w:) idem, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało...*, s. 38–39.

³⁴ Ibidem, s. 12.

Bergson podkreśla, że nauka pozytywna, będąca wytworem umysłu, w obliczu życia z jednakowym podejściem traktuje organizmy żywe i rzeczy martwe. Ta jednostronność nie jest jednak niczym negatywnym, wynika bowiem z możliwości zastosowania tych samych form myślenia do różnych postaci istnienia. Skutkiem tego umysłowego zapośredniczenia jest jednak wiedza względna. Jej relatywność i cząstkowość ujawnia swój sens w stosunku do zasadniczych celów działania człowieka³⁵.

Znamienne w filozofowaniu Bergsona było dążenie do ponownego ustanowienia metafizyki jako wiedzy właściwej dla swoistości *durée*. To właśnie w obrębie filozofii istnieje możliwość uchwycenia absolutnego i powszechnego charakteru trwania, a w następstwie tego radykalna zmiana sposobu rozumienia życia, zmienności i ewolucji.

*

Schyłek XIX stulecia był okresem zdecydowanej reakcji zarówno na reprezentatywne dla filozofii i nauki tendencje do redukcji poznania do granic wiedzy eksperymentalnej, sprawdzalnej i praktycznej, i jednoczesnych prób przenoszenia jej wzorców metodologicznych w dziedzinę humanistyki. Współczesne rozumienie tamtej filozofii życia musi uwzględniać te fakty. Trzy skomentowane tu filozofie życia są w istocie całkowicie odrębnymi koncepcjami filozoficznymi. Ujęte w ogólnej perspektywie, wydają się bliskie sobie pod względem rudymenarności pojęcia życia czy dystansu wobec racjonalnego fundamentu poznania (także naukowego). Przy bliższej analizie ujawniają jednak swoją odrębność i autonomiczność. Każda z przedstawionych koncepcji wyraża zupełnie odmienne inspiracje oraz perspektywy, w jakich rozważa się naturę i charakter życia oraz formułę racjonalności. U Nietzschego rozum i racjonalność ujawniają swój ograniczony sens w nawiązaniu do nadrzędnej i metafizycznie pojętej woli mocy. Dilthey traktuje życie jako złożony przedmiot poznania humanistycznego, zaś jego rezultaty zasadniczo przeciwstawia wąskiej, zracjonalizowanej perspektywie przyrodznawstwa czy zracjonalizowanemu historyzmowi. Bergson poszukuje uniwersalnej formuły rzeczywistego, pierwotnego, niewymiernego fizycznie i matematycznie, absolutnego trwania.

Odmienność i autonomiczność każdej z koncepcji filozofii życia nie przesądza o słabości tego nurtu filozofii współczesnej na tle rozpowszechnionych wzorców myślenia analitycznego i naukowego. Należy w niej widzieć wyraz poznawczej kreatywności i samowystarczalności w odniesieniu do pojęcia życia oraz prób konceptualizowania bogatego doświadczenia autentycznej egzystencji człowieka. W każdej z tych koncepcji racjonalność symbolizuje odmienny

³⁵ H. BERGSON, *Ewolucja twórcza...*, s. 171.

kompleks zagadnień filozoficznych, w tym szczególnie antropologicznych, łączy je jednak wspólny dystans do przekonania o poznawczej autarkii rozumu. Nietzsche łączył racjonalność z myśleniem spekulatywnym, przeciwstawionym autentycznej rzeczywistości, życiu i wynikającym z niego wartościom witalnym. Dla Diltheya samo pojęcie rozumu nie miało podstawowego charakteru. Racjonalność jawiła się więc jako wzorzec poznania, które w sposób niedoskonały ujmuje jedynie niewielką część doświadczenia życia i powstającego na jego kanwie humanistycznego rozumienia. Bergson sens swojej filozofii widział w uwolnieniu człowieka od przekonania o nadrzędności analitycznego myślenia nad innymi formami życia świadomego i w zastąpieniu go sądem o pierwotności, bezpośredniości, autentyczności i niepodzielności trwania raz naturalności intuicji³⁶.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Nietzsche, Dilthey oraz Bergson są reprezentatywnymi przedstawicielami filozofii życia sprzed wieku. Ich twórczość niczego jednak nie kończy – stworzony przez nich nurt jest nadal obecny we współczesnej refleksji (m.in. F. O. Bollnow, F. Fellmann czy V. Gerhardt) i choć nie stanowi głównego nurtu, to jednak nadal inspiruje i wyraża ideę filozofii wolnej od naukowej sankcji przyrodoznawstwa.

³⁶ H. BERGSON, *Postrzeżenie zmiany*, (w:) idem, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało...*, s. 122.

Patrick de Laubier

Université de Genève

Uniwersytet w Genewie

SOLOVIEV ET MARITAIN – PENSEURS DE L'ÉTHIQUE**Sołowiow i Maritain jako myśliciele etyczni****Soloviev i Maritain – Thinkers of the Ethics**

Słowa kluczowe: dobro moralne, etyka społeczna i polityczna, chrześcijaństwo.

Key words: moral right, social and political ethic, Christianity.

Streszczenie

Włodzimierz Sołowiow i Jacques Maritain są odrębnymi przedstawicielami dwudziestowiecznej filozofii chrześcijańskiej, którzy w centrum swoich zainteresowań stawiali dobro moralne. Cechą wspólną ich twórczości jest ścisły związek, jaki przydzielali filozofii i teologii w refleksji moralnej, co jest bardziej widoczne w filozofii Sołowiowa. Jednocześnie starali się aplikować zasady moralne do życia społeczno-politycznego. Rosyjski myśliciel starał się przeciwstawić wzrastającemu wpływowi marksizmu w Rosji, natomiast Maritain budował wizję humanizmu integralnego, którego celem było połączenie współczesnej demokracji z wartościami chrześcijańskimi.

Abstract

Włodzimierz Sołowiow and Jacques Maritain are distinct representatives of twentieth-century christian philosophy. Both of them were mostly interested in moral right. What they have in common in their creation is the connection between philosophy and theology in a moral thought, which is better visible in Soloviev's philosophy. Simultaneously they tried to apply moral rules to socio-political life. Russian thinker tried to oppose rising influence of communism in Russia, whereas Maritain was constructing a vision of the integral humanism, which was made to connect modern democracy with Christian values.

Vladimir Soloviev (1853–1900) et Jacques Maritain (1882–1973) sont deux philosophes chrétiens de race, qui ont laissé des œuvres considérables par leur originalité, leur profondeur et la qualité du style. Nous ne retiendrons ici que la philosophie morale, qui occupe une place centrale dans leurs réflexions. Soloviev est un orthodoxe convaincu, en difficulté chronique avec les autorités politiques tsaristes auxquelles l'Église russe était soumise. Sa philosophie religieuse qui mêlait philosophie et religion, prit parfois les traits d'une gnose chrétienne.

Maritain, qui se convertit en 1906 au catholicisme, avait épousé une juive russe et son catholicisme ne connut aucun fléchissement au point que sa propre évolution vis-à-vis des affaires du monde anticipa et influença celle de l'enseignement de l'Église catholique au lendemain de Vatican II.

Les deux philosophes, on l'a noté, sont chrétiens et s'accordent pour donner au *Bien* une place centrale dans leur philosophie morale. C'est la volonté de faire le bien qui fait la moralité d'un acte et cette action est conforme à la raison. L'un et l'autre voient dans le christianisme, dans le Christ, la force qui permet à la moralité de trouver un achèvement que ni Platon ni Aristote n'envisageaient. Soloviev est plutôt platonicien et Maritain, thomiste original, se réfère plus volontiers à Aristote.

On peut voir dans ces deux auteurs deux figures caractéristiques du génie oriental et du génie occidental issus de la tradition gréco-romaine où a pris naissance le christianisme.

La Chine et l'Inde offrent des perspectives très différentes et les deux philosophes ont pris soin de se renseigner sur ces cultures qui n'ont bénéficié ni du „miracle grec”, ni de l'annonce de l'Évangile.

Soloviev veut donner à la philosophie morale une base rationnelle qui puisse aussi intégrer les valeurs religieuses dont le christianisme, pour lui, est le sommet. Le Christ Dieu-homme représente alors „l'idéal-réalisé”. Il distingue trois sentiments fondamentaux, pudeur, pitié et piété qui constituent la structure naturelle de la morale¹: „Le vrai commencement du perfectionnement moral consiste dans les trois sentiments fondamentaux, qui sont inhérents à la nature humaine et forment sa vertu naturelle: le sentiment de la pudeur, qui sauvegarde notre dignité supérieure à l'encontre des usurpations des instincts animaux; le sentiment de pitié qui établit une égalité intérieure entre nous et les autres; et finalement le sentiment religieux, dans lequel s'exprime la reconnaissance par nous du Bien suprême”². Ce perfectionnement moral est une œuvre à la fois personnelle, familiale et collective c'est „la préparation de l'humanité à l'ordre moral absolu ou au Royaume de Dieu”.

Philosophie et théologie sont associées et même unies plus que distinguées. Son style apparemment limpide n'est pas toujours clair car Soloviev qui a beaucoup lu utilise de multiples sources dans l'élaboration de sa *somme* éthique. Il se propose d'en faire la synthèse en théologien plutôt qu'en philosophe: „La réalité de la Divinité n'est pas une déduction de l'expérience religieuse, mais elle en est le contenu il y a Dieu en nous-donc II existe”³.

¹ On sait que Soloviev vécut une année à l'académie théologique de St Serge et sans devenir lui-même moine, il transpose les trois vœux monastiques dans sa philosophie morale: la chasteté devient pudeur, pauvreté, pitié et obéissance piété.

² V. SOLOVIEV, *La justification du bien* (1897), Paris 1997, p. 470.

³ Ibidem, p. 168.

Au fond ce platonicien chrétien élabore une scolastique, ou système organique, en utilisant non pas Aristote, mais la philosophie moderne avec Kant, Schelling et une lecture personnelle d'Auguste Comte (christianisé)⁴. Dans les *Leçons sur la divino-humanité* (1878–1880), il parlait de la Sophia comme „humanité idéale et accomplie, éternellement contenue dans l'être divin intégral, c'est-à-dire dans le Christ”⁵. Vingt ans plus tard dans la *Justification du bien* il ne mentionne plus la Sophia, mais écrit: „Le vrai fondement de l'ordre moral parfait, c'est l'universalité de l'Esprit du Christ, capable de tout embrasser et régénérer. Dès lors, la tâche essentielle de l'humanité est d'accepter le Christ, rendant ainsi possible l'incarnation de Son Esprit en toute chose”⁶.

Le titre de son ouvrage que Soloviev traduisait en français par *La vérité du bien ou philosophie morale* plutôt que *Justification du bien*⁷ est ainsi à la fois une histoire de la morale et une anticipation de son futur développement selon une „organisation indivisible d'un triple amour” envers Dieu (piété), envers le prochain (pitié) et à l'égard de la création matérielle (pudeur).

Pour présenter Jacques Maritain dont la vie a une durée qui est presque le double de celle de Soloviev, il faut citer Etienne Gilson: „Nul métaphysicien n'aura trouvé, dans la familiarité de l'éternel, le secret d'une familiarité plus parfaite dans son commerce intime avec les soucis quotidiens de son temps. Pas une question posée où que ce soit dans le monde, pourvu seulement qu'elle trahisse l'inquiétude sincère de la vérité, que Jacques Maritain ne l'entende et ne lui donne réponse. Pas un appel de ceux qui ont faim et soif de justice auquel sa voix ne se soit jointe, que ce fût celle de César ou celle du Christ. Littérature, art, science, éthique, politique nationale ou internationale, on ne voit aucun domaine de la vie et de la pensée de son temps qu'il n'ai personnellement habité, exploré et reconnu jusqu'à l'extrême limite de ses frontières, lieux naturels d'une pensée attentive à »distinguer pour unir« [...]. Ce n'est pas son moindre mérite d'avoir recréé au XXe siècle un climat spirituel comparable à celui du XIIIe siècle, où chacun disait la vérité d'une manière telle qu; aussitôt dite elle cessait de lui appartenir”⁸. Beau témoignage venant d'un historien de la philosophie, philosophe lui-même, qui, comme Maritain, s'était mis à l'école du grand théologien médiéval.

⁴ Schelling in *Philosophie de la Révélation* ou *Philosophie positive* réintroduit Dieu et la révélation religieuse dans la philosophie (idéaliste). L'œuvre d'Auguste Comte, théoricien du culte de l'humanité, a impressionné Soloviev qui le combat dans sa thèse universitaire sous titrée „contre le positivisme” et le retrouve à la fin de sa vie (*Idée d'humanité* 1898). L'auteur du *Discours sur l'esprit positif* voulait être à la fois l'Aristote et le Paul de Tarse de l'âge positiviste. Soloviev se réclamait de Platon mais son christocentrisme commande toute son œuvre.

⁵ V. SOLOVIEV, *Leçons sur la divino-humanité*, trad. Paris 1991, p. 122.

⁶ Ibidem, p. 198.

⁷ Lettre à Tavernier du 28 mai 1897.

⁸ E. GILSON, J. MARITAIN, *Correspondance 1923–1971*, Paris 1991, p. 261–263.

Soloviev et Maritain ne furent qu'épisodiquement des professeurs, ils travaillèrent le plus souvent en dehors des institutions dans des contextes culturels et nationaux très différents. On peut parler de philosophie d'inspiration chrétienne avec Maritain et de philosophie christianisée chez Soloviev.

1. Le Bien moral chez Soloviev et Maritain

On verra successivement les prises de position des deux auteurs à propos du bien dans l'action morale. „Tout comme dans le monde animal la nécessité psychologique vient s'ajouter à la nécessité mécanique sans la supprimer, mais aussi sans s'y réduire – écrit Soloviev – de même, chez l'homme, à ces deux espèces de nécessité vient s'ajouter la nécessité de l'idée et de la raison ou nécessité morale. Elle comporte essentiellement que les motifs ou raisons suffisantes des actions des hommes ne se bornent pas aux images concrètes et particulières qui agissent sur la volonté au moyen des sensations plaisantes ou déplaisantes, mais que ces images peuvent être remplacées comme motifs et raisons suffisantes des actions de l'homme par l'idée rationnelle et universelle du bien agissant sur la volonté consciente sous la forme du devoir absolu ou, selon la terminologie de Kant, de l'impératif catégorique. Parlant plus simplement, l'homme peut faire le bien en dehors ou en contradiction de toutes considérations d'intérêt égoïste, au nom de l'idée même du bien par respect pour le devoir ou la loi morale”⁹.

Soloviev introduit aussi l'élément religieux naturel: „La religion naturelle donne une sanction rationnelle à toutes les exigences de la moralité. Si nous supposons que la raison nous dit directement qu'il est bon de soumettre la chair à l'esprit, qu'il est bon d'aider les autres et de reconnaître les droits d'autrui comme les nôtres, pour obéir à ces exigences de la raison, il faut croire en elle, croire que le bien que la raison réclame de nous n'est pas une illusion subjective, mais a des fondements réels et exprime la vérité et que cette vérité est grande et nous dépasse. Ne pas avoir une telle foi, c'est ne pas croire au sens de notre existence propres, c'est renoncé à la dignité de l'être raisonnable”¹⁰.

Il affirme, enfin, qu'il faut deux conditions pour choisir le bien, une connaissance suffisante de ce dernier et une réceptivité: „La question se pose sous cette forme: en supposant une connaissance nette et complète du bien, un être raisonnable peut-il se trouver tellement dépourvu de réceptivité par rapport au bien pour le rejeter absolument et définitivement, et choisir le mal?

⁹ V. SOLOVIEV, op. cit., p. 18

¹⁰ Ibidem, p. 91.

Un tel manque de réceptivité par rapport au bien (par ailleurs parfaitement reconnu) serait quelque chose d'absolument irrationnel"¹¹.

Cette approche consistant à donner une importance déterminante à la connaissance du bien dans la décision morale évoque Socrate et son grand disciple Platon pour lesquels la connaissance du bien décide de tout en matière éthique. Selon Aristote au contraire: „pour la possession des vertus, justement la force du savoir est négligeable, voire nulle, alors que les autres dispositions loin d'être négligeables, peuvent tout. Et ce sont elles précisément qui surviennent à force d'exécuter souvent ce qui est juste et tempérant"¹².

Maritain, va plus loin encore qu'Aristote en présentant les conditions concrètes de l'agir moral à propos de l'acte de liberté chez l'enfant: „Il s'abstient d'une action mauvaise parce qu'elle est mauvaise; donc il connaît la distinction entre le bien et le mal; il sait que le bien est à faire parce qu'il est bien (ordre de la valeur – obligation morale) et il se décide effectivement pour le bien, tournant librement vers lui son appétit naturel et nécessaire de son bien ou du bonheur (ordre de l'exercice et de la finalité): motivations qui transcendent tout l'ordre des désirs et des appétitions empiriques [...]. Ainsi faire le bien pour l'amour du bien implique nécessairement [...] qu'il y a un certain ordre inchangeable et qui cependant n'existe pas dans l'existence empirique, qui existe dans l'esprit comme vu et connu par l'esprit; disons un ordre idéal auquel nos actions doivent être consonantes et qui dépend de notre être même et de ce que nous sommes dans notre essence [...]. Bref, ce qui est impliqué dans le premier acte de liberté quand il est bon, c'est la notion d'une normalité ou loi des actes humains, loi naturelle qui transcende le monde des faits purs et simples"¹³.

Toutefois, non seulement la simple connaissance du bien ne suffit pas, mais l'acquisition des vertus par l'exercice que recommandait Aristote, va se heurter à une réalité existentielle que le philosophe grec ignorait savoir, une nature humaine blessée qui exige la grâce pour faire le bien: „Nous ne pouvons pas ignorer si notre éthique est une philosophie morale adéquatement prise, et si nous tenons compte de l'état où se trouve concrètement, existentiellement, la nature humaine [...] qu'aimer Dieu efficacement par-dessus tout est depuis le péché d'Adam, impossible à l'homme avec les seules forces de la nature. Il faut pour cela la grâce qui guérit la nature et qui sanctifie. Or quand l'enfant fait son choix pour le bien honnête, ce choix nous l'avons vu, implique que, du même coup, fût-ce sans le savoir, il ordonne sa vie à Dieu comme à sa fin

¹¹ Ibidem, p. 22.

¹² ARISTOTE, *Éthique à Nicomache* II 1105 bl, Flammarion 2004.

¹³ J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, OC T. IX, Téqui 1951, p. 865–867.

ultime, donc aime Dieu plus que toutes choses; d'où il suit que le choix du bien honnête dans le premier acte de liberté n'est possible qu'avec la grâce sanctifiante"¹⁴.

2. La question du mal chez Soloviev et Maritain

Soloviev aborda la question du mal dans les *Leçons sur la divino-humanité* (1880): „N'ayant pas de principe physique, le mal doit donc avoir un principe métaphysique. La cause efficiente du mal ne peut-être individuel dans sa manifestation naturelle déjà conditionnée, mais l'être dans son essence éternelle absolue, dont relève sa volonté initiale immédiate. Si notre monde naturel, qui gît dans le mal et est une terre de malédiction et d'exil où poussent les ronces et les épines, est la conséquence inéluctable du péché et de la chute, ce n'est évidemment pas en lui que se trouve le principe du péché et de la chute, mais dans ce jardin divin où est planté l'arbre de vie mais aussi l'arbre de la connaissance du bien et du mal; en d'autres termes, le mal ne peut provenir initialement que du monde anténaturel éternel"¹⁵.

C'est „l'âme du monde" ou humanité idéale et libre qui serait à l'origine du mal. C'est Platon dans *Timée* qui fournit ici le vocabulaire sinon l'explication et il faudra attendre une expérience personnelle du mal qui s'exprime dans le *court récit sur l'Antichrist* pour avoir une autre interprétation du mal conforme à la Révélation chrétienne.

Dans *La justification du bien*, Soloviev évoque le mal en ces termes: „Dieu permet le mal dans la mesure où sa négation ou son anéantissement constitueraient une violation de la liberté humaine et seraient donc un plus grand mal puisque serait ainsi rendu impossible dans le monde le bien parfait, c'est-à-dire libre, d'autre part, Dieu permet le mal dans la mesure où il est possible à Sa Sagesse de tirer du mal un plus grand bien ou la plus grande perfection possible – ce qui est la cause de l'existence du mal"¹⁶. Une note indique qu'il se borne ici à une *réflexion de logique générale* et qu'il faudrait pour aborder ce sujet effectuer une „recherche métaphysique sur la nature de Dieu et de l'origine du mal dans le monde". Faute de cette approche, précise-t-il, on doit se borner à éviter personnellement le mal et à constater que la possibilité du mal peut résulter en un plus grand bien¹⁷. Ce traitement du mal

¹⁴ Ibidem, p. 127. Il cite alors St Thomas indiquant que si le premier acte de liberté s'ordonne à la vraie fin qui est le bien comme valeur universelle, il tend même inconsciemment vers Dieu comme fin ultime, il est délivré du péché originel. Il peut ignorer le Christ, mais c'est dans la grâce du Christ qu'il tend à sa fin ultime par la charité théologique.

¹⁵ V. SOLOVIEV, *Leçons...*, p. 133-134.

¹⁶ V. SOLOVIEV *La justification...*, p. 177.

¹⁷ Ibidem, p. 178.

par préterition fut soudainement complété dans la dernière œuvre de Soloviev par un récit sur l'Antichrist, incarnation humaine du mal.

Ce récit d'une quarantaine de pages commence par l'évocation du „pan mongolisme” qui inquiétait vivement Soloviev¹⁸. On assiste ensuite à l'avènement de l'Antichrist, ascète et philanthrope, qui s'impose comme nouvel Empereur romain de l'Europe unie, s'adjoint un pontife, Apollonius, évêque catholique *in partibus infidelium*, grand Magicien, et entreprend de contrôler les Eglises en organisant un Concile à Jérusalem. Il se heurte à une faible minorité de chrétiens authentiques rassemblée autour de Pierre, le pontife romain, de Jean le moine orthodoxe et de Pauli, professeur luthérien de Tübingen, symbolisant à eux trois, le petit reste des vrais disciples du Christ tandis que le grand nombre apostasie. Les juifs, revenus en Israël¹⁹, commencent par voir dans l'Antichrist le Messie attendu, mais bientôt désillusionnés, ils le combattent et constituent une armée sur le Mont du temple, qui s'apprête à affronter celle que l'Antichrist a rassemblée en Syrie avec les païens de toutes les nations. A ce moment là un gigantesque tremblement de terre sous la Mer morte engloutit l'armée de l'Antichrist et les juifs implorèrent le Dieu d'Israël lorsque le Ciel s'ouvre et le Christ apparaît dans sa gloire. La résurrection des juifs et des chrétiens exécutés par l'Antichrist inaugure alors un règne de mille ans²⁰.

Ce récit légendaire se présente un peu comme le mythe platonicien qui invente une imagerie pour décrire une réalité qu'une analyse rationnelle ne suffirait pas à rendre. Le mal est un mystère que l'Antichrist incarne dans l'histoire. Le Christ est la vérité et l'Antichrist est le grand menteur qui pervertit l'humanité à commencer par les chrétiens eux-mêmes. La sérénité de la *Justification du bien* fait place à un pessimisme que le millénarisme final, du court récit ne parvient pas à dissiper complètement. Séraphin de Sarov avait dénoncé l'Antichrist et Dostoïevski, ami de Soloviev, avait peint des possédés, mais ce n'est qu'au siècle suivant que Raspoutine, Lénine et Staline donnèrent corps à des personnages historiques porteurs du mal et utilisant la Russie pour le répandre.

Maritain a traité du mal dans le *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944); *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947); *Neuf leçons sur les notions premières* de la philosophie morale (1951); *Le péché de l'ange* (Revue thomiste avril-juin 1956) et *Dieu et la permission du mal* (1963). Il étudie le mal en s'inspirant étroitement de l'analyse de St Thomas. Le mal est la privation d'un

¹⁸ De nouveau d'actualité avec la montée en puissance de la Chine qui compte 1 milliard 300 millions d'habitants contre 140 millions en Russie et 450 millions dans l'Europe des 25 en pleine crise démo graphique.

¹⁹ Soloviev, très populaire chez les juifs russes, mourut en priant pour eux.

²⁰ Ap 20,1-6. Ce millénarisme que Justin et Irénée attendaient a été nié par Augustin, et Thomas d'Aquin. L'interprétation selon laquelle le Christ reviendrait visiblement régner sur la terre avant le Jugement dernier a été formellement écartée par un décret du Magistère romain (Saint Office 1944).

bien (Augustin) et faire le mal c'est d'agir sans regarder la règle que la raison propose. En faisant le mal moral l'homme fait le rien, „néantise” et entraîne dans l'univers de liberté qu'est chaque être raisonnable, une privation du bien d'où résultent la souffrance et la mort dues au déséquilibre personnel et même cosmique provoqué par la faute dans un monde dont les membres sont solidaires. Parlant en théologien plus qu'en philosophe, Maritain écrit: „La peccabilité de la créature est ainsi la rançon de l'effusion même de la Bonté créatrice, qui pour se donner personnellement au point de transformer en elle un autre qu'elle, doit être librement aimée d'amitié, et qui pour être librement aimée d'amitié doit faire des créatures libres, et qui pour les faire libres, doit les faire faiblement libres. Sans liberté faillible, pas de liberté créée; sans liberté créée, pas d'amour d'amitié entre Dieu et la créature, pas de transformation surnaturelle de la créature en Dieu, pas d'entrée de la créature dans la joie de son Seigneur, Et il était bon que cette suprême liberté fût librement conquise. Le péché-le mal-est la rançon de la gloire”²¹.

Dans *Dieu et la permission du mal* Maritain traite notamment des rapports entre la Grâce et la liberté en défendant *l'innocence absolue de Dieu*: „Tout ce que je fais de bien vient de Dieu et tout ce que je fais de mal vient de moi, parce que Dieu a la première initiative dans la ligne de l'être et que j'ai la première initiative dans la ligne du non être”²².

3. La philosophie morale appliquée à la société politique

Dans *La justification du bien* (1897) un dernier chapitre intitulé: *L'organisation morale de l'humanité dans son ensemble*²³ offre le tableau d'une société mondiale pacifiée où „La tâche religieuse, l'organisation de la piété dans l'Eglise, devait occuper la première place, tant parce qu'elle est essentielle que parce que, dans un certain sens, elle était la chose la plus simple et le moins conditionnée du côté humain. En effet, le lien de l'homme vis-à-vis du principe absolu qui lui est révélé ne peut être déterminé par rien d'autre que par ce principe lui-même, puisque rien n'est supérieur”²⁴. Il poursuit en évoquant la vocation d'un futur Etat chrétien non pas intolérant comme au Moyen Âge, mais accueillant aux valeurs humanitaires du monde moderne²⁵.

²¹ J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris 1947, p. 282.

²² J. MARITAIN: *Dieu et la permission du mal*, OCXII, p. 51.

²³ V. SOLOVIEV, *La justification...*, p. 404.

²⁴ *Ibidem*, p. 459.

²⁵ Jacques Maritain qui connut Nicolas Berdiaev, disciple à sa manière de Soloviev, proposa dans son ouvrage *Humanisme intégral* (1936) de distinguer la *chrétienté sacrale* du Moyen Âge

Soloviev, on l'a vu, avait structuré sa philosophie morale autour de trois sentiments, la pudeur à l'égard du corps, la pitié à l'égard des égaux et la piété vis-à-vis des supérieurs. Ce tripartisme évoque la hiérarchie platonicienne de la cité, philosophes, guerriers et agriculteurs et même de la personne tête, cœur, ventre. Soloviev l'applique à la société politique mondiale en plaçant l'Église, au sommet comme expression par excellence de la piété, puis l'État qui doit organiser la solidarité qu'inspire le sentiment de la pitié, enfin la vie familiale et économique que Soloviev met sous le signe de l'ascétisme relève de la pudeur. Ces catégories, ces distinctions structurent la cité humaine que Soloviev dépeint à la veille de sa mort et avant d'écrire le *Court récit* eschatologique qui révèle l'échec spirituel des États-Unis d'Europe devenu le sommet de la société mondiale après s'être libérés des mongols.

On pourrait qualifier la cité humaine décrite dans la *Justification du bien*, comme un *Nouveau Moyen Âge* (Berdiaev) ou même une *Chrétienté profane* (Maritain). La théocratie (libre) que Soloviev avait envisagée dans un premier temps laisse place à une société politique où l'État a davantage d'autonomie par rapport à l'Église avec au-dessus des deux institutions un rôle de contrôle spirituel donné au „prophétisme”.

Soloviev a perçu l'enjeu de la question sociale au moment où le marxisme s'imposait à l'intelligentsia russe²⁶: „Les socialistes et leurs adversaires apparents – les ploutocrates – se donnent inconsciemment la main sur le point essentiel. La ploutocratie soumet les masses du peuple à ses intérêts cupides égoïstes, en dispose à son propre avantage, n'y voyant que des travailleurs, des producteurs de richesses matérielles. Le socialisme proteste contre »semblable exploitation«, mais sa protestation est superficielle, elle est dépourvue de fondement de principe, puisque le socialisme lui-même ne reconnaît en l'homme qu'un agent économique (ou, en tout cas, plus que tout et avant tout) – et s'il n'est que cela, il n'y a pas de raison essentielle pour le protéger contre cette exploitation”²⁷.

Jacques Maritain pouvait trouver chez Saint Thomas l'idée d'une troisième cité entre Babylone et Jérusalem, la cité proprement humaine, telle qu'elle pouvait se présenter sous ses yeux à l'apogée du Moyen Âge, huit siècles après St Augustin. Mais cette cité historique avait définitivement disparu et se trouvait remplacé dans la France du XXe siècle par une cité profondément sécularisée où l'État venait de se séparer de l'Église au nom d'une laïcité radicale. Le rêve d'Auguste Comte d'un christianisme sans le Christ trouvait

d'une possible *chrétienté profane* pluraliste. Paul VI en parlant de *Civilisation de l'amour* reprit d'une certaine manière l'idée de Maritain et indirectement celle de Soloviev dont Berdiaev se souvient probablement dans son ouvrage: *Un nouveau Moyen Âge* (1924), trad. L'Âge d'homme 1985.

²⁶ En 1899, LÉNINE exilé en Sibirie publiait *Le développement du capitalisme en Russie*.

²⁷ V. SOLOVIEV, *La justification...*, p. 337.

des échos aussi bien à gauche chez les anticléricaux, qu'à droite chez Maurras. St Thomas contrairement à St Augustin n'a pas développé de théologie de l'histoire et on peut penser que c'est sous l'influence de Berdiaev²⁸, lui-même disciple de Soloviev, que Maritain a développé une philosophie de l'histoire dans *Humanisme intégral* (1936). Distinguant une *chrétienté sacrée* médiévale et une *chrétienté profane* future de style pluraliste et démocratique. Comme Soloviev, Maritain pense qu'une conception évangélique de la religion prévaudra sur une conception politique de la religion dont l'autocratie russe était l'exemple extrême. Au lendemain de la deuxième guerre mondiale Maritain écrivait: „Tout chrétien souhaite l'avènement d'un ordre vraiment chrétien du monde, d'un Etat réellement et organiquement chrétien, et professant extérieurement du christianisme. Mais l'histoire nous oblige à reconnaître que tant que l'Etat n'est pas chrétien dans ses structures vitales, et tant qu'en se disant chrétien il n'exprime pas le vœu profond et la foi exultante des personnes humaines qui le composent, l'Etat politique, toujours menacé par les principautés démoniques dont parle saint Paul, ne professe extérieurement le christianisme qu'aux dépens du christianisme lui-même. Il ajoute: A vrai dire l'idée même d'un Etat chrétien apparaît aujourd'hui (1947) comme quelque chose de bien éloigné”²⁹.

²⁸ *Un nouveau Moyen Âge* de N. Berdiaev date de 1924. Sa critique du monde moderne et de son individualisme est mieux inspirée que ses propositions positives: „Sous quels traits se dessine le Nouveau Moyen Age? Il est plus facile de saisir les traits négatifs que les traits positifs. C'est avant tout [...] la fin de l'humanisme, de l'individualisme, du libéralisme formel de la culture des temps nouveaux et le début d'une nouvelle époque religieuse collective dans laquelle doivent être révélés des forces et des principes opposés. Le royaume humaniste se décompose et se divise en un communisme athée et un anti-humanisme poussé à l'extrême et en une Eglise du Christ qui doit rassembler en elle toute existence authentique” (Edition Age d'homme 1985, p. 72). Maritain n'acceptera pas la liquidation de l'humanisme et de la démocratie préconisée par Berdiaev dans son ouvrage de 1924, mais voudra au contraire les purifier et trouvera dans l'exemple américain des années 50 (*Réflexions sur l'Amérique*, 1958) des éléments d'une chrétienté biblique (de style protestant) compatible avec la démocratie. Dans *De Bergson à Thomas d'Aquin* Maritain écrit à propos de Berdiaev: „Mais même en disputant avec lui, on reçoit toujours de lui cette stimulation précieuse qui vient de l'esprit en quête de l'être Et dans l'ordre de la philosophie morale et sociale, et surtout de la philosophie de l'histoire, ou, comme il dit de l'historiosophie qui est son champ de réflexion préféré, il nous apporte des intuitions concrètes fécondes qui éclairent beaucoup des problèmes pratiques les plus urgents de notre temps” (p. 123).

²⁹ *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 148. Notons que Paul VI qui traduisit Maritain et se plaisait à reconnaître l'influence qu'avait exercé sa pensée sur la sienne, fut le pape prophétisant la „civilisation de l'amour” en ces termes „La sagesse de l'amour fraternel, qui a caractérisé le cheminement historique de l'Eglise en s'épanouissant en vertus et en oeuvres qui sont à juste titre qualifiées de chrétiennes, explosera avec une nouvelle fécondité, dans un bonheur triomphant, dans une vie sociale régénératrice. Ce n'est pas la haine, ce n'est pas la lutte, ce n'est pas l'avarice qui seront sa dialectique, mais l'amour, l'amour generateur d'amour, l'amour de l'homme pour l'homme. Ce n'est pas quelque intérêt provisoire et équivoque qui l'inspirera, ni une condescendance imprégnée d'amertume et d'ailleurs mal tolérée, mais l'amour même que nous te portons à toi, ô Christ! découvert dans la souffrance et dans le besoin de notre semblable, quel qu'il soit. La civilisation de l'amour l'emportera sur la fièvre des luttes sociales implacables et donnera au monde la transfiguration tant attendue de l'humanité finalement chrétienne”. Homelie du 25 décembre 1975.

Maritain publia en 1953 *Man and the State* qui se ressent du lieu de sa rédaction. Impressionné par la démocratie américaine et notant après Tocqueville, que la religion faisait bon ménage avec cette laïcité positive alors qu'en France le laïcisme est synonyme d'anticléricalisme, il entre dans les détails d'une société civile ayant un consensus biblique permettant aux chrétiens et notamment aux catholiques de proposer les valeurs dont ils se réclament tout en coopérant avec ceux qui pensent autrement.

La philosophie politique de Soloviev et celle de Maritain ont connu une incontestable évolution.

Soloviev a commencé par un idéal théocratique libre, puis s'est rallié à un idéal de cité laissant une large autonomie à l'Etat, représentant la *pitié organisée*, et accordant à l'Eglise, représentant la *piété organisée* une mission surtout spirituelle, sans oublier le rôle du „prophète”. Mort en 1900, il ne pouvait guère imaginer la suite et le rôle que jouerait son pays. On attendait la Troisième Rome, écrivit au lendemain de la Révolution de 1917, Serge Boulgakov, et ce fut la Troisième Internationale! Soloviev en devenant soudainement fort pessimiste avec le *Court récit sur l'Antichrist* se montrait singulièrement prophétique en dénonçant l'apostasie latente des chrétiens. On peut ajouter aujourd'hui que ses craintes de citoyen russe à l'égard de la Chine ont repris de l'actualité. Maritain a d'abord été favorable au monarchisme dans des contextes politiques et personnels bien particuliers. Le laïcisme français, au moins au lendemain de la séparation de 1905, avait pris un caractère anticatholique marqué et l'Action Française fondée par Charles Maurras qui n'était pas catholique, proposait de défendre les intérêts politiques de l'Eglise en se réclamant du régime monarchique historique. Nouveau converti (1906) Maritain s'intéressait surtout à la religion et à la philosophie de St Thomas. La condamnation de *l'Action Française par Rome* (1926), mit en évidence l'ambiguïté d'une politique d'inspiration positiviste. Maritain, comme le fit Pie XII dans les grands messages de Noël durant la seconde guerre mondiale, reconnut la valeur de la démocratie que l'exemple nord américain illustrait positivement. En paraphrasant Newman, on peut dire que pour rester le même lorsque tout change, il faut aussi changer ce qui est contingent pour mieux conserver l'essentiel³⁰.

Soloviev et Maritain ont proposé une sagesse vitalement chrétienne selon deux dimensions, personnelle d'abord avec un idéal christocentrique et non pas seulement anthropocentrique, et une dimension de citoyenneté mondiale³¹.

³⁰ En réalité, cette adaptation de l'enseignement de l'Eglise catholique aux circonstances est inaugurée par Léon XIII et notamment dans le cadre politique de la France lorsque les catholiques ont été invités à ne pas associer trop étroitement leur foi religieuse avec un type (monarchique) de régime politique (Ralliement).

³¹ SOLOVIEV dans *La justification du bien* s'efforce de montrer comment ces traditions préparent le christianisme, il écrivit aussi sur Mahomet de manière positive. Maritain par des contacts personnels

L'un et l'autre ont aussi privilégié Israël. Soloviev défendait les juifs discriminés et même parfois persécutés dans l'empire tsariste³², tandis que Maritain, qui avait épousé une juive russe, se fit le dénonciateur infatigable de l'antisémitisme³³.

4. Portée de la contribution de Soloviev et Maritain à la philosophie morale

La contribution de Soloviev est très originale³⁴ et, on l'a vu, marquée par Platon qui considèrait avec Socrate que la connaissance était l'élément essentiel de la conduite morale. Sa division tripartite des sentiments: pudeur, pitié et piété s'inspire aussi de Platon, mais deux au moins, la pudeur et la pitié doivent quelque chose à Schopenhauer qui voulait introduire certains traits du Bouddhisme en occident. Avant tout Soloviev est chrétien, un chrétien oriental, un orthodoxe russe dont les difficultés avec son Eglise ont entraîné des épreuves plus que des doutes. L'idéal moral pour Soloviev c'est la sainteté, une sainteté prophétique dont le modèle est le Christ, vrai Dieu et vrai homme. Lorsqu'il meurt, en 1900, l'intelligentsia russe, qui s'éloignait du christianisme depuis les années 60, va connaître un mouvement partiel de conversion au christianisme qui avait été inauguré par Gogol et Dostoïevski mais c'est surtout Soloviev et son œuvre philosophique qui ont donné des fondements intellectuels à ce retour en réintroduisant la métaphysique contre le positivisme régnant, un peu comme en France avec Bergson vers la même époque. Il a exercé une influence sur des théologiens comme S. Boulgakov, des philosophes comme N. Berdiaev et S. Frank, des poètes comme V. Ivanov et même sur ses contradicteurs comme Leontiev et Rozanov. En revanche Tolstoï dont Lénine fit l'apologie lorsqu'il mourut, resta réfractaire à la pensée de Soloviev qui alla jusqu'à faire du célèbre romancier une figure de l'Antichrist dans le *Court récit*. Une autre personnalité hostile à Soloviev c'est Konstantin Pobiedonostsev, Haut Procureur du Saint Synode et maître de l'Eglise orthodoxe russe pendant un quart de siècle (1881–1905). Ce juriste mystique, théoricien du nationalisme religieux russe, ne pouvait guère supporter les prophètes.

et grâce à deux auteurs très proches Louis Gardet et Louis Massignon pour l'Islam et Olivier Lacombe pour l'Inde, sans oublier René Grousset Vincent Lebbe pour la Chine, se tenait au courant de ces univers religieux et culturels.

³² V. SOLOVIEV, *Les juifs et la question chrétienne*.

³³ J. MARITAIN, *Israël parmi les nations' L'impossible antisémitisme*.

³⁴ S. BOULGAKOV fait des réserves sur cette originalité, mais Radlov (introduction aux œuvres complètes) pense que c'est la contribution majeure de Soloviev à la philosophie.

Maritain, ami des artistes et des mystiques, s'est mis une fois pour toute à l'école de saint Thomas d'Aquin un peu après sa conversion³⁵. Il y resta fidèle jusqu'à la fin de sa vie en apportant un vrai génie dans l'intelligence des lumières philosophiques qu'il puisait chez le grand théologien et en les appliquant à d'innombrables domaines de la philosophie et même de la théologie. Etienne Gilson n'hésitait pas à dire que de pareil philosophe ne se révélait que tous les 4 siècles! Son originalité n'est donc pas comme Soloviev d'avoir proposé une structure nouvelle de la philosophie morale, mais d'avoir explicité en philosophe un trésor existant dû à un théologien considéré par les catholiques comme le „docteur commun” dont le philosophe privilégié est non pas Platon, mais Aristote. Indiquons pourtant l'idée maritainienne de „philosophie morale adéquatement prise” qui tient compte de la situation existentielle d'une humanité blessée par le péché originel ce qui exige une lumière surnaturelle pour en prendre la mesure et la grâce pour bien agir. Nous avons déjà indiqué la contribution de Maritain dans le domaine politique.

Le néo-thomisme, mal nommé, a connu en un siècle (1879–1965) une sorte de monopole chez les catholiques et puis on a assisté à un reflux au lendemain du Concile. Les documents pontificaux continuent à citer régulièrement le docteur angélique, mais la scolastique que l'on enseigne dans les séminaires et les universités catholiques, est plus rare dans la littérature théologique³⁶. Pour Soloviev qui a connu en Russie un renouveau d'intérêt avec la chute du communisme la situation est peut-être moins favorable aujourd'hui d'autant qu'il n'est pas considéré comme un auteur classique dans la formation des clercs orthodoxes.

³⁵ C'est Raïssa Maritain qui commença à lire saint Thomas.

³⁶ On peut prendre le cas de l'œuvre d'un théologien célèbre, Urs von Balthasar fort critique à l'égard du néo-thomisme et *a contrario* le silence sur l'œuvre considérable de Charles Journet.

Ewa Starzyńska-Kościuszko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

TEORIA JAŻNI BRONISŁAWA F. TRENTOWSKIEGO**Trentowski's Theory of Self**

Słowa kluczowe: antropologia, Bóg-człowiek (bożoczłowieczeństwo), ciało, dusza, Fichte, Feuerbach, Hegel, jaźń, Kartezjusz, osobowość, różnojednia, Trentowski.

Key words: anthropology, body, diversity unified, Fichte, Feuerbach, god-man, Hegel, Descartes, soul, Trentowski, unity diversified.

Streszczenie

W artykule przedstawiam najważniejsze idee teorii jaźni B.F. Trentowskiego. Trentowski sformułował swą teorię w polemice z tymi filozofami, którzy jaźń utożsamiali wyłącznie z duszą. Jednostronnie spekulatywnym i kontemplacyjnym teoriom Kartezjusza, Fichtego i Hegla polski filozof przeciwstawi własną teorię jaźni (osobowości) jako „różnojedni” ciała i duszy i ich władz (rozumu praktycznego, spekulatywnego, zmysłów, uczuć i zdolności do działania). Takie ujęcie jaźni, a także myśl Trentowskiego o konieczności wszechstronnego rozwoju wszystkich aspektów jaźni (osobowości) będzie prekursorska wobec współczesnych badań nad osobowością.

Abstract

In the article I present the most important ideas of Trentowski's theory of self (ego). Trentowski constructed his theory in polemic with those philosophers, who identified the self (ego) only with a soul. Contrary to the theories of Descartes, of Fichte and of Hegel Trentowski's theory of the self is not so speculative and contemplative, because the self is the unity – in – the difference, the unity of body and of soul, of sensuality, of spirituality, of practical sens and of speculation. Preaching necessity of all – round development of all aspects of our personalities, Trentowski's philosophical thought will be precursory before the postulates of contemporary study of the ego.

Problem jaźni pojawia się w filozofii, kiedy człowiek usiłuje określić siebie jako istotę różną od świata. W nowożytnej filozofii prekursorem teorii jaźni był Kartezjusz. Zasadniczy dla metafizyki problem bycia Kartezjusz rozwiązuje, wychodząc od podmiotu. Z Ja wyprowadza główne kategorie metafizyki, inicjując tym samym filozofię podmiotowości z jaźnią jako kategorią centralną.

W zapoczątkowanym przez Kartezjusza stanowisku „jaźniocentrycznym” Ja (jaźń) zostanie utożsamiona z duszą. Śladami Kartezjusza pójdą m.in.: G.W. Leibniz, J. G. Fichte i G.W. Hegel, którzy – chociaż zajmą różne stanowiska

ontologiczne – przyjmą tożsamość jaźni z duszą i jej zasadniczą odrębność od ciała.

W filozofii polskiej jako pierwszy polemikę ze stanowiskiem Kartezjusza, a także Leibniza, Hegla i w szczególności Fichtego podejmie B. F. Trentowski. Polski filozof odrzuci Kartezjańskie twierdzenie, że dusza to Ja, Leibnizjańska monadę, czyli duszę, która też jest Ja, Heglowskie ujęcie jaźni wyłącznie jako świadomości (duszy, ducha). Fichtemu zarzuci jednostronny idealizm w podejściu do jaźni, tj. ostateczne utożsamienie jej z duszą. Stanowisko Kartezjusza, Leibniza, Hegla, Fichtego w kwestii natury jaźni Trentowski uzna za filozoficzne „pół-prawdy” i skrytykuje za jednostronność. Wszystkim metafizykom, którzy jaźń utożsamiali wyłącznie z duszą, Trentowski przeciwstawi własną koncepcję jaźni jako „różnojedni”¹ ciała i duszy.

Teoria jaźni stanowi istotny element uniwersalnej filozofii Trentowskiego (w szczególności oprze na niej swą koncepcję „człowieka rzeczywistego” i pedagogikę), której zasadniczą tendencją był uniwersalizm przejawiający się w dążeniu do syntezy przeciwstawnych kierunków filozoficznych. Postrzegając dzieje rozwoju myśli filozoficznej jako obszar zwalczających się światów materializmu i spirytualizmu, empirii i spekulacji, realizmu i idealizmu, racjonalizmu i mistyki, naturalizmu i supranaturalizmu, Trentowski doszedł do wniosku, że filozoficzna prawda zawarta jest nie w jednostronnych ujęciach poszczególnych zagadnień filozoficznych (taką jednostronnością w ujęciu jaźni grzeszą Kartezjusz, Leibniz, Fichte i Hegel), lecz w ich syntezie. Przy czym nie chodzi tu o syntezę zwykłą, tj. znoszącą różnice między opozycyjnymi stanowiskami, ale syntezę wyższą, czyli „różnojednię”. W „różnojedni” Trentowski łączył przeciwieństwa w takiej syntezie, która nie znosiła różnic, lecz je zachowywała. Taką wyższą syntezę – będącą „różnojednią” wszystkich niemal opozycji istniejących w obrębie teorii poznania, ontologii, antropologii, etyki i pedagogiki – zaproponował Trentowski w swym systemie „filozofii uniwersalnej”.

Realizację przekonania, że filozoficzna prawda zawarta jest nie w jednostronnych ujęciach zagadnień filozoficznych, lecz w ich wyższej syntezie, czyli „różnojedni”, Trentowski rozpocznie od teorii poznania. Klasycznej dla tego działu filozofii opozycji między empiryzmem a racjonalizmem przeciwstawi syntetyczną teorię w poznaniu „mysłowym” (apercepcji) jednoczącą (przy zachowaniu różnicy) wszelkie jakościowe i ilościowe momenty prawdy. W antropologizującej teorii poznania Trentowski ukaże, jak poprzez poznanie „mysłowe” (jaźń poznająca), tj. transcendentálną „różnojednię” poznania rozumowego (zmysłowego) i umysłowego, człowiek odkrywa swą boskość. Podobną,

¹ TRENTOWSKI całą swą filozofię oparł na dialektycznej metodzie „filozoficznej różnojedni”. Polegała ona na takiej syntezie opozycyjnych członów (twierdzenia i przeczenia), która nie znosiła różnic, ale je zachowywała.

uniwersalną perspektywę przyjął Trentowski w teorii bytu. Usiłując przewyciężyć antynomię między materializmem a idealizmem (spirytualizmem), przyjął on, iż rzeczywiste istnienie jest zawsze materią i duchem jednocześnie.

Z metafizycznej tezy, że materia i duch są równouprawnionymi momentami wszelkiego bytu (istnienia), Trentowski wyprowadzi swą teorię jaźni jako transcendentalnej „różnojedni” ciała i duszy. Łącząc następnie jaźń jako „różnojednię” ciała i duszy z jaźnią poznawczą (empiryczną i spekulacyjną), jaźnią „tlejącą” (rozwijającą uczucia) i jaźnią działającą (zdolność do działania, czynu), dochodzi do pełnego Ja, tj. jaźni ludzkiej jako takiej. W ten sposób nie tylko przeciwstawi się wszelkim teoriom jednostronnie utożsamiającym jaźń z duszą, ale też ugruntuje teoriopoznawczo i ontologicznie jedną z najważniejszych idei swej filozofii – ideę boskości człowieka jako jaźni.

W filozofii Trentowskiego człowiek jako obraz Boga odwierciedla boską troistość, tj. tak jak Bóg składa się z ciała, duszy i obojga w „różnojedni”, czyli jaźni. Ciało stanowi realną istotę, jest czymś rzeczywistym. Realność jego istnienia ma swój pewnik: *sentio corpore, ergo corpus habeo*. Ów pewnik dowodu nie potrzebuje, gdyż jest oparty na bezpośrednim świadectwie zmysłów. Wszelkie próby pośredniego dowodzenia istnienia ciała – jak czynią to metafizycy, ciało wywodząc z duszy jako jej koniecznego, zewnętrznego przejawu – Trentowski krytykuje jako „nic nie przydatne głowy zabałamucenie”². To, że mamy ciało i jesteśmy ciałem, jest faktem empirycznym opartym na bezpośrednim świadectwie zmysłów i jako taki nie potrzebuje wsparcia w postaci pośrednich dowodów.

Za równie niedorzeczny, jak szukanie pośrednich dowodów istnienia ciała, uznał Trentowski pogląd metafizyków o nietrwałości ciała. Niedorzeczność owego poglądu polega na tym, iż gdybyśmy przyjęli, że jest on prawdziwy, to musielibyśmy jako prawdziwy potraktować też pogląd, że ciało powstało z absolutnej nicości i w absolutnej nicości ginie. Popadlibyśmy w ten sposób w kolejną niedorzeczność, bo absolutna nicość jest fikcją, nie istnieje. Gdyby istniała, to żadna działalność stwórcza Boga nie miałaby miejsca (nie byłaby możliwa). Gdyby Bóg stworzył świat z absolutnej nicości, to wszystko, co by stworzył, byłoby absolutną nicością, chimera, a Bóg byłby twórcą tej chimery³.

Skoro absolutna nicość nie istnieje, to nie do przyjęcia jest dla Trentowskiego metafizyczna definicja ciała jako „ezoterycznej kory, którą odrzucamy po śmierci”⁴. Po śmierci człowieka ciało nie znika, ale przechodzi w ciało zwierzęce, roślinne lub nieorganiczne. Na koniec zaś powraca do Boga jako prasu-

² B. F. TRENTOWSKI, *Związek duszy z ciałem*, „Biblioteka Warszawska”, 1842, t. IV, s. 26.

³ B. F. TRENTOWSKI, *Wstęp do nauki o naturze*, tł. M. Żuloś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 425.

⁴ *Ibidem*, s. 463. TRENTOWSKI uważał nicość za byt substancjalny, a nie za negację materii, jak scholastycy. Przy takim określeniu nicości jego wywód jest logiczny, chociaż był – jako niezgodny z chrześcijańskim punktem widzenia – krytykowany.

tancji. Ciało ma swoje źródło w Bogu jako prasubstancji i do Boga ostatecznie powraca.

Trentowski, co należy w tym miejscu wyjaśnić, uważał, że równoprawnym aspektem Absolutu jest nie tylko duch, ale też materia, która jest równie jak duch wieczna. Na skutek tego „ani duch nie może wyrwać się z materii, ani materia z ducha, jedno i drugie występuje zawsze jednocześnie i zawsze razem”⁵. Materia i duch przenikają się wzajemnie, stając się w końcu jednością (całością), czyli wiecznym Bogiem. W połączeniu tym materia jest jednak zawsze *primum existens*, duch zaś *secundum existens*. Materia jest *prior*, gdyż rozwija ona wcześniej zmysłowość i rozum, niż duch-umysł. Owo pierwszeństwo materii nie jest jednak absolutne, lecz względne. Absolutnie ujęte są tożsamością, dlatego niemożliwe jest wyprowadzenie ducha z materii i materii z ducha⁶. Materia jest względnie pierwsza nie tylko w aspekcie czasowym; jest ona także pierwszym momentem istnienia Boga. Nie chodzi tu oczywiście o poznawalną zmysłowo materię doczesną (stającą się), lecz o materię ogólną (boską, trwającą). Materii boskiej nie należy utożsamiać z samym pojęciem, bo taka materia nie istnieje, jest tylko urojeniem metafizyków. Ogólność – zdaniem Trentowskiego – nie zawsze oznacza abstrakcję (pustą ogólność); materia absolutnie ogólna „nie musi się roztopić w idei tylko dlatego, że nie możemy jej objąć jak drzewa czy też schować do kieszeni jak jabłka”⁷. Ogólność może też być rzeczywista. Materia ogólna (jako taka), tj. ujęta jako podstawa wszelkiej materialności w świecie, jest istotą Boga. Bóg bez tak pojętej materii nie istnieje. Ciało jest więc – stwierdzi Trentowski – podstawowym elementem łączącym człowieka z istotą Boga. Mimo boskiego pochodzenia, ciało nie jest dla człowieka czymś obcym. Jest ono pierwszą istotową jego własnością. Ciało jest boskie przed urodzeniem człowieka i po jego śmierci, za życia przynależy do człowieka. Boskość jest bowiem boska, dopóty jest ogólna i uniwersalna, gdy natomiast zaczyna kształtować się jako jednostkowość, staje się doczesna, chociaż nadal pozostaje boska. Wyróżnia więc Trentowski ciało doczesne, które jest nasze, dopóki żyjemy (*corpus temporale*) i wieczne, trwale (*corpus sempiternum*). Ciało doczesne zostało nam użyczone tylko na określony czas. Jako takie przynależy do ogólnej, boskiej materii. Ciało doczesne zmienia się, jest nietrwałe, a w chwili naszej śmierci wraca do materii ogólnej. Ciało wieczne (*corpus sempiternum*) to zindywidualizowana materia ogólna. Ciało odwieczne jest widoczne, lecz nie jako ciało doczesne w zmiennej terażniejszości, lecz w przyszłości. Nie podlega przemianom, nie należy do czasu. Jest całością niezamienną (stare czy młode, zdrowe czy chore jest tym samym ciałem) i niezniszczalną. Zmarli nie są tylko czystymi duszami, posiadają to samo ciało, które mieli za życia, ale jest to ciało uwiecznione: „Cezara, Lutra i innych

⁵ Ibidem, s. 529.

⁶ Ibidem, s. 874.

⁷ Ibidem, s. 523.

zmarłych wspomina się, przedstawia i maluje w formie cielesnej. Nasze ciało zmartwychwstałe jest równie rzeczywiste jak to, które obecnie posiadamy, bo przeszłość była kiedyś terażniejszością [...], bo to, co jest, i to, co było, różni się tylko w odniesieniu wzajemnym, a w rzeczywistości jest tym samym bytem”⁸.

Do istoty człowieka (ujętego pod względem ilościowym) oprócz ciała należy też dusza. Trentowski określa naturę duszy w polemice z materialistami i metafizykami. Oba ujęcia duszy (materialistyczne i metafizyczne) – zgodnie z ogólną tendencją swej uniwersalnej filozofii – uważa za jednostronne. Jednostronność znaczy zaś, że dany pogląd jest tylko „pół-prawdą” i „pół-falszem”. Za jednostronny uznaje więc Trentowski pogląd filozofów materialistycznych, że dusza jest subtelną materią. Dusza nie jest żadną subtelną materią, bo gdyby tak było, to wówczas (nawet względnie) musiałaby być z nią tożsama. A dusza tożsama z materią znosiłaby samą siebie, czyli nie byłaby duszą. Ponieważ – w przekonaniu Trentowskiego – absolutnej materii nie da się pomyśleć inaczej niż jako absolutny bezruch, to dusza ujęta materialnie nie wykazywałaby żadnych oznak ruchu, siły i myślenia.

Trentowski, przyjmując za oczywiste i prawdziwe bezpośrednio, że myślimy i że przyczynowość należy do naszej istoty, stwierdza, że ciało tylko odczuwa i spoczywa, za to dusza myśli i porusza się samoczynnie. Ciało jest substancją, nie przyczynowością. Dusza nie może więc być materialna. Dusza jest przeciwieństwem materialności, czyli jest czystą spirytualnością.

Absolutnie pierwsza dusza ma swe źródło w praduszy, czyli w Bogu, bo praduch (tak jak prasubstancja) należy do natury Boga. Indywidualną duszę zawdzięczamy rodzicom. W trakcie naszego życia duszę (myślenie) nieustannie rozwijamy, przyswajając sobie poglądy innych ludzi. Dusza tak pojęta, tj. jako sposób myślenia, żyje dalej po śmierci. Koniec myślenia, czyli koniec duszy, jest powrotem do ducha boskiego. Dusza posiada dwie właściwości: chwilowość i trwałość istnienia. Dusza chwilowa wywodzi się z ducha ogólnego (praducha) i do niego wraca (palingeneza). Dusza chwilowa – tak jak doczesne ciało – jest tylko użyczonym człowiekowi na pewien czas dobrem. Dusza wieczna nie zmienia się. Po śmierci człowieka przechodzi na łono duszy ogólnej (ogólnego rozumu). Całość duszy jest trwała – jak całość substancji – przemija natomiast jednostkowość. Dusza ludzka nie może być nieśmiertelna. Dusza jest śmiertelna, nieśmiertelna jest jaźń, czyli „różnojednia” ciała i duszy. Dusza przynależy do istoty człowieka (ujętego ilościowo) jako jej drugi (idealny) moment (pierwszym, realnym jest ciało). Za filozoficzną „pół-prawdę” uznaje więc Trentowski pogląd tych metafizyków, którzy utrzymują, że dusza jest właściwą jaźnią człowieka. Jaźnią jest trwałe zespolenie ciała i duszy, które „są absolutnie tym samym, a tylko względnie, czyli we własnym stosunku są różne”⁹.

⁸ Ibidem, s. 66.

⁹ Ibidem, s. 472.

Trentowski określa jaźń jako absolutną jedność ciała i duszy. Zgodnie jednak z zasadą filozoficznej „różnojedni” absolutna jednia nie znosi względnej różnicy, lecz ją zachowuje. Jaźń jest więc transcendentálną „różnojednią” ciała i duszy¹⁰. Ludzkie Ja pojęte jako jaźń jest scaleniem dwóch wiecznych czynników całego objawienia, materii i ducha „w jednym punkcie i w jednej jedynej chwili osiągnięciem samowiedzę i samodzielność, czyli jest Bogiem, który przeobraził się w indywidualium, tj. urodził się i objawił jako człowiek, a zatem nie jest już zależny od dwóch ogólnych czynników wszelkiego istnienia, lecz jest wolny”¹¹.

Chwilowe i jednostkowe połączenie indywidualnego ciała z indywidualnym duchem w określonej przestrzeni i czasie, czyli najdoskonalsze połączenie boskiej materii i boskiego ducha, jest naszą jaźnią. O tym, że jesteśmy jaźnią, wiemy bezpośrednio, bo posiadamy „myśl”. To właśnie „myśl”, który jest zmysłem i umysłem w jedni, dokonuje syntezy względnej różni z bezwzględną jednią w filozoficzną „różnojednię” (zmysłowość, umysł i „myśl” tworzą istotę człowieka ujętą od strony jakościowej). Poznanie „mysłowe” jako „różnojednia” poznania zmysłowego i umysłowego prowadzi człowieka do odkrycia jaźni prawdziwej (filozoficznej). Dzięki zmysłowości człowiek wie, że jest ciałem, dzięki umysłowi, że jest duchem, a dzięki „mysłowi”, że jest jaźnią, czyli ciałem i duchem jednocześnie. „Mysł” jest więc jaźnią w aspekcie poznawczym. Ciało i dusza ujęte z osobna nie istnieją. Rzeczywiste ciało i rzeczywista dusza jest jaźnią. Ciało jest jaźnią zewnętrzną, dusza jaźnią wewnętrzną, ale w rzeczywistości istnieje tylko jedna jaźń. Tylko jaźń jest rzeczywistym istnieniem. Jaźń jest natury empirycznej i metafizycznej, czyli filozoficznej. Bóg stwarzając człowieka nie stworzył oddzielnie ciała i duszy, ale oboje razem, czyli jaźń, bo tylko jaźń jest człowiekiem¹².

Jaźń jako „trójca” składająca się z ciała, duszy i obojga w jedni zawiera w sobie trzy „rozczłonia”. Pierwszym jest przeświadczenie (dzięki zmysłowości wiemy, że jesteśmy, mamy poczucie siebie i zewnętrznego świata). Przeświadczenie jest jaźnią empiryczną. Drugim „rozczłoniem” jest świadomość, czyli aprioryczne poczucie samego siebie. Świadomość jest jaźnią spekulacyjną. „Rozczłoniem” trzecim jest własne uczucie, czyli przeświadczenie i świadomość w jedni. Własne uczucie „polega na tym, iż oglądamy się bezpośrednio ciałem i duszą w jednej istocie, żywym jestestwem, że poznajemy się bezpośrednio samodzielnością, wolnością i bóstwem”¹³. Jaźni filozoficznej (tak jak empirycznej i spekulacyjnej) przysługuje bezpośrednia pewność: „*vivo et ago, ergo vita et actio, ergo quoque libertas et numen sum, ac vita, actio, libertas et numen est* (żyję i działam, zatem życiem i działaniem, a więc także wolnością i wolą

¹⁰ B. F. TRENTOWSKI, *Związek ciała z duszą*, s. 57.

¹¹ B. F. TRENTOWSKI, *Wstęp do nauki o naturze*, s. 477.

¹² B. F. TRENTOWSKI, *Związek ciała z duszą*, s. 58–59.

¹³ B. F. TRENTOWSKI, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, Wrocław 1970, t. 1, s. 380.

jestem, a więc jest życie, działanie, wolność i wola)¹⁴. Jest to prawda bezpośrednia, a więc nie potrzebująca dowodu. Poprzez jaźń filozoficzną (własne uczucie) zbliżamy się do Boga „stajemy się jego obrazem, samodzielny i wolny bóstwem”¹⁵. Wprawdzie nasze ciało złączone jest z ogólną materią, a dusza z duchem ogólnym, ale fakt ten nie znosi naszej samodzielności i wolności. Jaźń jest bowiem samodzielnością i wolnością we wszystkich możliwych odmianach¹⁶, jest świadomym siebie, wolnym bóstwem. Poczucie siebie samego jako bóstwa określa Trentowski mianem „sobistości”. Pojęciem wyższym od „sobistości” jest „osobistość” (osobowość). O osobowości mówimy wówczas, gdy nie tylko mamy poczucie siebie samego jako bóstwa, ale uznajemy też inne jaźnie za bóstwa, za wolne i samodzielne „sobistości”. „Osobistość” (osobowość) w odróżnieniu od egoistycznej i samolubnej „sobistości” jest wyrazem jedni. Jako miłość wszelkiej „sobistości” łączy się z innymi ludźmi, a także Bogiem. W ten sposób jaźń osiąga bezwarunkową unię z jaźnią („osobistością”) Boga. Prototyp osobowości zawarł Trentowski w formule Jaźń = Jaźń, „sobistość” = „sobistość”, co oznacza „Ja uznające siebie, wszystkich ludzi i Boga, tego ogólnego naszego ojca, przy całej nieskończonej względnej różni, za bezwarunkową jednię”¹⁷. Ten, kto poczuł się takim Ja, jest „boską osobą”, czyli „sobistością wiedzącą siebie samą w bezwarunkowej sobistości”¹⁸. Zgodnie jednak z zasadą filozoficznej „różnojedni”, Jaźń = Jaźń jest nie tylko bezwzględną jednią, ale też względną różnią, co znaczy, że każdy człowiek jest „udzielnym bóstwem” i jako taki nie powinien ulegać opinii ducha czasu, narodu. Jaźń ulegająca wpływowi („uległa”) nie jest jeszcze jednostkowym bóstwem, brak jej samodzielności. Aby ją osiągnąć, trzeba zachować odrębność. Trentowski broni jednostkowości, odrębności każdego człowieka jako „udzielnego bóstwa”, ale owej odrębności nie wywyższa, gdyż to oznaczałoby zerwanie związku z tym, co ogólne (ludzkością, światem). Człowiek musi uznać „sobistość” innych, ale też dbać o zachowanie własnej odrębności. U Trentowskiego jednostkowość nie znosi ogółu. Każdy pojedynczy człowiek jest „małym państwem, małą ludzkością, małym światem, małym Bogiem [...], każdy jest w swoim rodzaju jak Chrystus, synem Boga na ziemi i ma dwie natury: boską i ludzką”¹⁹.

Istotą ludzkiej jaźni jest wolność. Tam, gdzie nie ma wolności (osobistej, państwowej), tam nie ma prawdziwego człowieczeństwa, jest co najwyżej „sobistość”. (W starożytnej Grecji i Rzymie wolnym bywało się z różnych powodów – najczęściej z racji urodzenia – ale nie dlatego, że się było człowie-

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 381.

¹⁶ B. F. TRENTOWSKI, *Wstęp do nauki o naturze*, s. 482.

¹⁷ B. F. TRENTOWSKI, *Chouanna...*, s. 389.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 433.

kiem. Kultura grecko-rzymska nie doszła więc do pojęcia „osobistości.”) Wolność jest bezpośrednią pewnością naszej jaźni. Nie ma więc jaźni (osobowości) bez wolności. Pozbawienie jaźni wolności oznacza odebranie jej bóstwa. Powinnością jaźni jest więc walka o wolność. Jej utrata (niewola) jest gorsza niż śmierć. Pozbawienie człowieka wolności (jego zniewolenie) nie da się niczym usprawiedliwić. Tylko jaźń wolna jest samodzielna. Im więcej więc mamy wolności, tym bardziej jesteśmy samodzielni, tym więcej też w człowieku wiary we własne możliwości i poczucia godności. Jaźń jest też samodzielną w innym jeszcze znaczeniu. Jest samodzielną w stosunku do tworzących ją elementów. Znaczy to, że jest czymś innym niż tworzące ją ciało i dusza („niż mięso i myśl czysta”)²⁰. Jaźń nie jest czymś biernym, jak ciało, nie jest też czystą duszą, lecz jest „samodzielną wolą, przedsięwzięciem, mocą czynu”²¹. Jaźni przysługuje charakter: „Gdy szukamy przyjaciela, nie na jego ciało patrzymy, ani nawet na duszę, lecz na jego jaźń”²² i niezawisłość: „ciało może chorować na suchoty, dusza może być obłąkana, lecz jaźń nie zna żadnej choroby, choć cierpi, gdy ciało lub dusza cierpi”²³. Jaźń jest więc wolnością i samodzielnością we wszystkich możliwych odmianach.

Właściwością jaźni jest też równość. Trentowski nie był jednak egalitarystą. Teorię egalitarystyczną, domagającą się względnej równości dla wszystkich, uważał za chore urojenie, które „urodzić się mogło li w mózgownicy jakobińskiej w czasie Robespierrow”²⁴. Równość między ludźmi jest możliwa tylko w obliczu Boga, człowieczeństwa i prawa (w obszarze bezwzględności). Względnie, tj. między ludźmi, równości nie ma (każdy jest wprawdzie bóstwem, ale innego rodzaju). Nie da się zrównać ludzkich interesów, namiętności, zdolności. Jaźń jako różnojednia ciała i duszy decyduje o odmiennym charakterze każdego człowieka.

Jaźń jest bóstwem człowieczym *in potentia*. Staje się bóstwem *in actu* („człowiekiem rzeczywistym”) poprzez wszechstronne wychowanie. Wychowanie wszechstronne zaś to takie, które uwzględnia i rozwija wszystkie aspekty osobowości (wszystkie „rodzaje” jaźni). W człowieku – przekonywał Trentowski w swojej pedagogice – trzeba rozwijać ciało i duszę, jaźń empiryczną (rozum empiryczny) i jaźń spekulacyjną (umysł). Oprócz „jaźni poznającej” kształcić też trzeba „jaźń tlejącą”, czyli uczucie (do poznania piękna, cnoty, samodzielności), skłonność i chęć. „Jaźń tlejąca” przysposabia bowiem człowieka do działania (czynności). Rozwój „jaźni poznającej” i „jaźni tlejącej” jest warunkiem działania, przygotowaniem do czynu. Jednością „jaźni poznającej” i „tle-

²⁰ M.S. [TRENTOWSKI], *Prace naukowe Bronisława Trentowskiego i jego recenzenci*, „Teraźniejszość i Przyszłość”, Paryż 1845, z. II, s. 120.

²¹ *Ibidem*, s. 121.

²² B. F. TRENTOWSKI, *Wstęp do nauki o naturze*, s. 481.

²³ *Ibidem*, s. 482.

²⁴ B. F. TRENTOWSKI, *Chowanna...*, s. 390.

jaćej” jest „jaźń działająca”. Rozwój „jaźni działającej”, tj. zdolności do czynu, stanowi u Trentowskiego ostateczny cel wychowania człowieka.

Powyższą koncepcję jaźni (osobowości) Trentowski przeciwstawił tym wszystkim filozofom, którzy jaźń utożsamiali wyłącznie z duszą i tym samym określali człowieka jako istotę wyłącznie duchową, oderwaną od empirycznego świata. W odróżnieniu od Kartezjusza, Leibniza, Fichtego i Hegla w koncepcji Trentowskiego człowiek jaźniowy jest nie tylko duchem (myślącą duszą), ale też istotą zmysłową, cielesną, zakorzenioną w empirii. Polski filozof odrzucił Kartezjańskie twierdzenie, że dusza to Ja i że Ja (jaźń) jest niezależna od ciała. Stanowisko Kartezjusza Trentowski uznał za przejaw zupełnej ignorancji wobec świata empirycznego (cielesnego) i jednostronne „zбочenie” w kierunku spirytualizmu. Ten sam zarzut jednostronności skieruje Trentowski w stronę Leibniza. Leibniz był tylko „filozofującym metafizykiem”, bo jego filozofia całkowicie oddała prymat duchowi, a dziedzina ducha jest dziedziną wyłącznie podmiotowości. Nie uwzględniając obszaru przedmiotowości (realności), Leibniz – podobnie jak Kartezjusz – niebezpiecznie „zбочył” w kierunku spirytualizmu. Leibnizjańską monadę (duszę), która jest Ja, Trentowski uznał więc za przejaw „spirytualizmu podmiotowości”, czyli za stanowisko jednostronne²⁵. Błąd jednostronności – w opinii Trentowskiego – popełnił też Hegel, bo ujął jaźń tylko jako świadomość, tj. duszę (ducha). W filozofii Hegla o człowieczeństwie człowieka stanowi duchowość. Człowiek cielesny, zmysłowy pojawia się u Hegla tylko jako podmiot stosunków prawnych, a więc we fragmentarycznej postaci. Hegel nie przedstawia człowieka z perspektywy empirycznej, lecz z perspektywy metafizycznej. W jego bowiem przekonaniu Duch-Absolut uwiadcza się tylko wtedy, gdy transcendujemy siebie jako istoty zmysłowe. Hegel mówi o człowieczeństwie ogólnym, daje „onto-logiczne w chrześcijańskim sensie określenie człowieka będącego swym pojęciem”²⁶. Dla Trentowskiego człowiek-duch Hegla stanowił tylko jednostronne ujęcie człowieka. Człowiek bowiem bez ciała i zmysłów jest pustą abstrakcją, widmem, niczem. Trentowski skrytykował też jako przejaw „idealizmu jednostkowej podmiotowości” twierdzenie Fichtego, że moja jaźń jest jedyną jaźnią we wszechistnieniu. Ostrze krytyki Trentowskiego w przypadku teorii jaźni Fichtego skierowane było jednak głównie przeciwko jego twierdzeniu, że we wzorze $A = A$ pierwsze A jest jaźnią ludzką, podmiotem. Uznając pierwsze A za jaźń ludzką, Fichte – zdaniem Trentowskiego – ukonstytuował się tym samym w roli stwórcy wszystkich rzeczy, a nawet Boga²⁷. Ten punkt widzenia był dla Trentowskiego nie do przyjęcia jako sprzeczny z jego własną koncepcją, w której jaźń boża jest

²⁵ B. F. TRENTOWSKI, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, tł. M. Żuloś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 189.

²⁶ K. LÖWITZ, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 373.

²⁷ B. F. TRENTOWSKI, *Myślini, czyli system loiki narodowej*, Poznań 1844, t. 1, s. 90.

pierwsza. Jaźń świata i człowieka są zwierciadłem (odbiciem) jaźni Boga. Fichte natomiast „topi Boga w ludzkiej jaźni, która staje się jego stwórcą”²⁸. Trentowski czyn pojmie nie jak Fichte, czyli jako czysto duchowy, ale jako twórczą działalność człowieka w empirycznej rzeczywistości.

W swej koncepcji jaźni (osobowości) Trentowski – przeciwstawiając się idealistyczno-spirytualistycznym ujęciom – dokona rehabilitacji jej empirycznego wymiaru, dowartościuje zmysłową naturę człowieka. Przyznanie przez Trentowskiego należnych praw cielesności i zmysłowości zbliża jego koncepcję, zdaniem A. Walickiego, do antropocentrycznego naturalizmu Feuerbacha²⁹. Rzeczywiście między koncepcją Trentowskiego a Feuerbacha istnieją pewne podobieństwa. Ich źródłem jest krytyczny stosunek obu filozofów do myśli Hegla. Trentowskiego z Feuerbachem łączy wątek antyheglowski (antymetafizyczny), co w odniesieniu do interesującej nas tu problematyki oznaczało krytykę czysto duchowego określenia człowieka. Feuerbach uzna Hegłowską koncepcję człowieka za jednostronnie metafizyczną. Podobny zarzut (nieco wcześniej) sformułował pod adresem Hegla Trentowski. Przeciwwagą dla panlogizmu Hegla będzie u Feuerbacha rehabilitacja natury. Punktem wyjścia prawdziwej filozofii jest bowiem u niego nie Absolut, lecz wyłącznie przyroda i śmiertelny człowiek. Feuerbach dowartościuje zmysłową stronę natury człowieka. Także Trentowski, stwierdzając, że materia (zmysłowość) jest *primum existens*, takiej rehabilitacji natury ludzkiej dokona. Istnieje też pewne podobieństwo formuły osobowości Trentowskiego (Jaźń = Jaźń) do formuły Feuerbacha *homo homini deus*. Trentowski – i to byłby kolejny moment wspólny z Feuerbachem – stwierdził, że rozwój osobowości człowieka polega na uznaniu boskości w innym człowieku. Trentowski zaaprobowałby też zapewne antyheglowskie stwierdzenie Feuerbacha, że gdyby duch rządził światem, to istniałby tylko pojęciowy człowiek, nie istnieliby ludzie³⁰. Ale na tym podobieństwa się kończą.

Trentowski, stwierdzając, że materia jest *prior*, miał na myśli tylko jej względne pierwszeństwo. Bezwzględnie bowiem materia i duch są tożsame. (W filozofii Trentowskiego rzeczywistość to nie tylko natura, ale też duch. Punktem wyjścia filozofii Feuerbacha jest przyroda, Trentowskiego – Bóg.) W odniesieniu do człowieka oznacza to, że wprawdzie zmysłowość pojawia się jako pierwsza, ale zgodnie z dialektyczną metodą Trentowskiego ciało i dusza są nie tylko względną różnią, ale też bezwzględną jednią i w końcu „różnojednią”. Feuerbach, afirmując emocjonalno-zmysłową naturę człowieka, uznał egoizm gatunkowy za dobro, dzięki któremu gatunek ludzki urzeczywistnia

²⁸ B. F. TRENTOWSKI, *Panteon wiedzy ludzkiej, czyli pantologia, encyklopedia wszechnauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, Poznań 1881, t. 3, s. 432.

²⁹ A. WALICKI, *Bronisław Trentowski, (w:) Polska myśl filozoficzna i społeczna, t. 1: 1831-1863*, Warszawa 1973, s. 371.

³⁰ L. FEUERBACH, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981, s. 223.

pragnienia i pożądania wypływające z ludzkiej natury. Trentowski egoizm uznał za właściwość „sobistości” („jaźni pańskiej”). Feuerbach szczęście człowieka uzależniał od zaspokojenia zmysłów. Hedonizm Feuerbacha był dla Trentowskiego nie do przyjęcia. U Feuerbacha człowiek jest tylko istotą zmysłową; u Trentowskiego zmysłowość jest pierwszym, ważnym, ale nie jedynym momentem jego istoty. W odróżnieniu od Feuerbacha uznanie boskości w innym człowieku (przejście od „sobistości” do „osobistości”) nie jest u Trentowskiego tożsame z uznaniem w nim Boga. Teista Trentowski nie uznaje Feuerbachowskiej koncepcji Boga jako myśli ludzkiej. Bóg Feuerbacha nie jest dla Trentowskiego prawdziwym Bogiem, lecz jedynie „istnością człowieczą”. W koncepcji Trentowskiego człowiek jako udzielne bóstwo musi uznać boskość w innym człowieku (jest to warunek rozwoju jego osobowości), ale bóstwo w nas i innych ludziach nie jest Bogiem. Człowiek nie jest Bogiem. Rozwój boskości w człowieku Trentowski pojmował jako wszechstronne kształcenie samodzielnej, aktywnej, twórczej osobowości (jaźni). Koncepcja Trentowskiego miała charakter uniwersalny, Feuerbacha – afirmująca i wywyższająca tylko zmysłowość – jednostronny.

Trentowskiego zbliża natomiast do lewicy heglowskiej dążenie do „swoistej rehabilitacji jednostki, do przywrócenia praw indywiduum zredukowanego w wielkich systemach idealistycznych (jak twierdził Feuerbach w swojej krytyce Hegla) do pozbawionej samoistności cząsteczki absolutu”³¹. Istotą człowieczego bóstwa jest u Trentowskiego nie tylko autonomia, wolność, ale też zdolność do czynu, twórczego wysiłku. Jaźń jest bowiem także czynem, ale nie czynem czysto duchowym – jak u Fichtego – ale konkretną działalnością człowieka w empirycznej rzeczywistości. W dążeniu do aktualizacji boskości (boskich atrybutów w człowieku) trzeba rozwijać zdolność do czynu, twórczej pracy zgodnej z wrodzonymi skłonnościami i nabytymi umiejętnościami. Jaźń (osobowość) najpełniej realizuje się bowiem w aktywnym działaniu, kreowaniu i zmienianiu własnego świata. Na tle wyraźnie kontemplacyjnych teorii jaźni filozofów niemieckich, koncepcję Trentowskiego wyróżnia aktywizm.

H. Struve w *Historii logiki jako teorii poznania w Polsce* (Warszawa 1911) stwierdził, że Trentowski swą teorię jaźni zaczerpnął od K. C. Fr. Krausego. Faktycznie, między koncepcjami obu filozofów istnieją pewne podobieństwa. Wynikają one z tego, iż u podstaw twórczości filozoficznej zarówno Krausego, jak Trentowskiego znajdujemy to samo przekonanie, że filozoficzna prawda zawarta jest nie w jednostronnych ujęciach zagadnień filozoficznych, lecz w ich syntezie. Krause w swym systemie „organicznej harmonii” usiłował połączyć różne przeciwstawne kierunki filozoficzne (także różne dziedziny nauki, pra-

³¹ A. WALICKI, *Filozofia i ideały wychowawcze B. Trentowskiego*, wstęp do: *Chowanna...*, s. XLII–XLIII.

wa, etyki). Owo połączenie nie miało być jednak zwykłą syntezą, ale syntezą wyższą. Wyższą syntezę pojął zaś jako „jedność w sprzeczności”, „różnojednię”. W rezultacie dojdzie – tak jak później Trentowski – do koncepcji trzeciego, boskiego świata, który jest „różnojednią” świata realnego i idealnego. Krause – śladami Fichtego – wychodzi od „Ja” (*das Ich*). Analiza „das Ich” prowadzi go do wniosku, że „Ja” jest *das eine, selbe und ganze Wesen*, czyli jest jedną, tą samą i całą istotą. W człowieku ciało (*Natur-Wesen*) i dusza (*Vernunft-Wesen*) łączą się w *Verein-Wesen*, które stanowi istotę człowieka³². Przeciwwstawienie *das Ich* (jaźni) ciału i duszy, przekonanie, że ciało powraca do natury (materii ogólnej – jak powie Trentowski), a duch (dusza) do „świata duchów” (duszy ogólnej u Trentowskiego) – to elementy wspólne teorii jaźni Krausego i Trentowskiego. Obaj filozofowie w podobny sposób zinterpretowali też problem życia wiecznego, ale już – co stwierdził W. Horodyski – realizm Krausego (*Vernunft-Wesen*, *Natur-Wesen*, *Verein-Wesen*) jest inny niż realizm Trentowskiego, który kończy się na jaźni i nie dochodzi do czystego *Wesen*. Zbieżności zaś w teorii życia wiecznego były przypadkowe. Mógł tu zadziałać wpływ G. Fechnera³³.

Teoria jaźni Trentowskiego, mimo pewnych podobieństw do teorii jaźni K. C. Fr. Krausego, była jego oryginalnym tworem, tj. doszedł do niej samodzielnie. Wprawdzie nie da się wykluczyć pewnego ogólnego wpływu uniwersalizmu Krausego na filozofię Trentowskiego³⁴, ale – co ustalił Horodyski – Trentowski w okresie pisania swych pierwszych prac, w których przedstawił koncepcję jaźni jako „różnojedni” ciała i duszy, miał jeszcze słabą orientację w filozofii Krausego. Uznanie jaźni za „zawornik” głównych idei filozoficznych jest stanowiskiem, do którego Trentowski doszedł niezależnie od Krausego³⁵.

Do teorii jaźni (osobowości) Trentowskiego nawiązywał Stanisław Szczepanowski. W swych koncepcjach pedagogicznych oprze się na ideale wychowawczym wszechstronnego kształcenia osobowości i nawiąże do aktywizmu Trentowskiego. W okresie międzywojennym idee Trentowskiego będzie popularyzował i rozwijał Henryk Rowid, który wzorem autora *Chowanny...* za najwyższy ideał pedagogiczny przyjął osobowość twórczą. Rowid w obszernym studium porównawczym³⁶ wykaże, że koncepcja osobowości (jaźni) Trentowskiego wyprzedza współczesne badania nad osobowością zainicjowane przez W. Sterna.

³² K. C. FR. KRAUSE, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben*, Göttingen 1829, passim.

³³ W. HORODYSKI, *Bronisław Trentowski (1809–1869)*, Kraków 1913.

³⁴ E. STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, *Trentowski: „polski Hegel”, „polski Schelling” czy „polski Krause”?*, „Filo-Sofija”, Bydgoszcz 2005, nr 1(5).

³⁵ W. HORODYSKI, op. cit. s. 375.

³⁶ H. ROWID, *Jednostka a społeczeństwo w wychowaniu współczesnym*, Kraków 1934.

Krzysztof Kościuszko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

O MONADYCZNEJ DYNAMICE STRUKTUR BIOLOGICZNYCH

About Monadic Dynamics of Biological Structures

Słowa kluczowe: monada, aktywność organizująca, celowość, cybernetyka, monadyzm homeostatyczny, ewolucja, gatunek, emergencja nowości, geny, genomonadyzm.

Key words: monad, organizing activity, teleology, cybernetics, homeostatic monadism, evolution, species, the emergency of novelty, genes, genomonadism.

Streszczenie

Rozpatruję problemy emergencji nowości w świecie organizmów żywych w perspektywie monadologicznej. Jest to zupełnie swoista perspektywa, bo chodzi tu o nową interpretację samej monadologii.

Abstract

I investigate the problem of emergence of novelty in the biological world from the monadologic point of view. This view is quite specific, because the monadology concerned is not the same as Leibniz's one.

Wstęp – tezy programowe monadologii

Dlaczego aktywność organizującą nazywam „życiem”?

Po pierwsze dlatego, że „życie biologiczne” da się wyprowadzić z aktywności organizującej genów, a więc ta aktywność jest czymś bardziej fundamentalnym od jej wytworów, od biologicznego fenotypu. Po drugie: „życie biologiczne” określa się także jako negentropię, a więc jako przyrost porządku.

Z pierwszego punktu płynie wniosek, że jest coś bardziej fundamentalnego od biologicznego życia, a mianowicie tym czynnikiem jest aktywność organizująca to biologiczne życie – jest więc coś jeszcze bardziej „żywego” od biologicznego życia. Tym czymś jest „monada”, pojęta właśnie jako pewna porcja aktywności organizującej, np. aktywności organizującej genów.

Na podstawie drugiego punktu powiemy, że „żywe” jest to wszystko, co walczy z entropią. Rozumowanie jest następujące: ponieważ także struktury fizykochemiczne są uporządkowane, antyentropijne, więc mają coś wspólnego z układami biologicznymi, to mianowicie, że walczą z chaosem, że są zorganizowane. Jako takie są wyrazem pewnej aktywności organizującej ten porządek, wyrazem aktywności monadycznej: jednym słowem są żywe. Ustaliam następującą metafizyczną definicję „życia”: „żywe” jest to, co jest zorganizowane, co jest wyrazem aktywności organizującej. Na marginesie wspomnijmy tutaj, że podobnego sprowadzenia fizykalizmu do biologizmu dokonywał S.I. Witkiewicz, wychodząc przy tym z innych przesłanek i stosując inną argumentację.

Inna wersja (nieentropijna) argumentu monadologicznego wyglądałaby następująco: najistotniejszą cechą materii organicznej jest jej zdolność do samoorganizacji, do przejawiania aktywności organizującej, czyli aktywności monadycznej. Ustaliam więc następującą równość: „żywe” = wykazujące aktywność organizującą. Ponieważ także świat materii nieorganicznej jest zorganizowany (jest to odkrycie teorii chaosu deterministycznego), zatem i w nim działać musi aktywność organizująca. Tak więc i materia „nieorganiczna” jest żywa. Jedną z innych cech materii organicznej miałyby być jej zdolność do rozmnażania: życie biologiczne tworzy nowe życie, ale z „rozmnażaniem” mamy do czynienia także w obszarze materii nieorganicznej, bo i tutaj życie fizykalno-chemiczne tworzy nowe życie fizykalno-chemiczne. Jako przykład weźmy ciągłą produkcję cząsteczek wody z cząsteczki tlenu i dwóch cząsteczek wodoru. Zsyntetyzowana cząsteczka wody może wejść w nową reakcję z karbidem (węglikiem wapnia) i utworzyć acetylen. W tzw. przyrodzie nieożywionej bez przerwy mamy do czynienia z procesami syntezy nowych związków, z ich rozmnażaniem się, z ciągłą organizacją nowości. Ciągłe coś się emergentnie „rodzi”, jedne cząsteczki wytwarzają inne cząsteczki. Świeżo zorganizowane (zsyntetyzowane) związki wchodzą w nowe reakcje z innymi związkami i „rodzą” nowe substancje, które z kolei czeka taki sam los emergentnego płodzenia nowości.

Zastanówmy się teraz nad hipotezą, według której biologiczne życie miało-by emergencyjnie powstawać z materii martwej. Czy coś takiego jest możliwe? Czy możliwe jest powstanie czegoś „żywego” z czegoś „martwego”? Otóż według podstawowej tezy monadologii aktywność może się narodzić tylko z aktywności, organizacja z organizacji, życie tylko z życia, bo cała materia nieorganiczna i organiczna jest żywa. Organizacja wyższego rzędu jest emergencyjną transformacją organizacji niższego rzędu (często dokonuje się to w drodze dezorganizowania organizacji składników). Zachodzi to w świecie biologii, ale to samo obowiązuje w przypadku układu biologicznego rozpatrywanego na tle jego chemicznych składników. Struktury biologiczne są na

pewno bardziej skomplikowane i zorganizowane aniżeli budujące je struktury fizykochemiczne, ale także te ostatnie są „żywe”. „Żywe”, bo:

1) są zorganizowane (zorganizowane w wyniku zadziałania aktywności organizująco-syntetyzującej ich składniki);

2) organizują albo współorganizują nowe struktury w wyniku oddziaływania na siebie, reagowania między sobą;

3) stanowią materiał wyjściowy do budowy nowych struktur, a więc podlegają dezorganizacji.

Życie biologiczne nie może powstać z „czegoś martwego”, bo „czegoś martwego” w ogóle nie ma. Życie może powstać tylko z życia. Każdy fragment materii fizyczno-chemicznej jest „żywy”, a więc życie biologiczne powstaje emergencyjnie z życia fizykalnego (życie z życia). Używam oczywiście pojęcia „życie” w szerszym znaczeniu (znaczeniu metafizyczno- monadologicznym) aniżeli w tym, jakie jest zawarte w pojęciu „życie biologiczne”. Inaczej mówiąc: monady tworzące świat biologii są emergencyjną transformacją monad tworzących świat fizykochemii (monady mogą powstać tylko z monad). Z monadologicznego punktu widzenia da się zinterpretować abiogenne teorie powstania życia na Ziemi, np. teorię Oparina.

Cybernetyczny monadyzm homeostatyczny

Aktywność organizująca jest aktywnością „celową”. Dlaczego? Dana struktura, np. struktura pewnego fenotypu, jest „celowo” zbudowana, jeśli jest:

1) dostosowana do środowiska zewnętrznego,

2) dostosowana do spełnianej funkcji.

Jeśli zbudowana struktura jest celowa, to celowa musi być także czynność ją budująca, np. aktywność danego genotypu. Używając zwrotu „aktywność monadyczna”, będziemy mieć na myśli aktywność celową i porządkującą zarazem (zgadza się to częściowo z Leibnizjańskim określeniem monady). Przykładem aktywności monadycznej jest zaprogramowana w informacji genetycznej aktywność konstruowania protein z materiału 20 typów aminokwasów, aktywność konstruowania enzymów kierujących wytwarzaniem struktur danych organów i ich funkcji, sterujących budową materii biologicznej. Monada jest aktywnością sterująco-kierująco-kontrolującą-integrującą. Aktywnością, powtórzmy to jeszcze raz, organizującą porządek. Kiedy nośnikiem takiej aktywności jest gen, używam terminu „genomonadyzm”.

Monady działają wszędzie, w każdym rodzaju materii. Strzałka czasu ewolucji wszechświata wycelowana jest w tworzenie coraz bardziej skomplikowanych, coraz bardziej subtelnie zorganizowanych układów fizyczno-chemiczno-biologiczno-duchowych. Wzrost złożoności jest atraktorem ewolucji kosmicznej,

co nie znaczy, że w tym procesie brakuje sił dezorganizacji i chaosu. Antymonadyzm jest tak samo wszechobecny jak monadyzm. Siły antymonadyczno-monadyczne działają zarówno lokalnie, jak i globalnie, w świecie mikro i w świecie mega i to nie tylko w wymiarze synchronii, ale także diachronii. Od układów fizycznych, związków węgla, biocząsteczek, koacerwatów i prymitywnych komórek do komórek eukariotycznych i organizmów wielokomórkowych widzimy z jednej strony działanie monadycznych sił integrujących elementy prostsze w coraz bardziej złożone (tak jak w procesie sklejanania wielokomórkowców z organizmów jednokomórkowych), a z drugiej strony w nukleoproteinach daje się zaobserwować inny typ aktywności monadycznej, typ aktywności kontrolująco-sterującej, aktywności zaprogramowanej i programującej rozwój wszelkich możliwych roślin i zwierząt.

Być może pojęcie monady, które usiłuję tutaj przedstawić, lepiej byłoby ukazać w perspektywie cybernetyki. Jaki jest stosunek monadologii do tej gałęzi nauki? Czy jest możliwa monadologiczna interpretacja nauki o sterowaniu? Wydaje się, że tak, bo jak twierdzi N. Wiener, cybernetyka zaczęła się rozwijać m.in. na gruncie problematyki związanej ze stosunkiem porządku do chaosu, negentropii do entropii. Zgodnie z drugą zasadą termodynamiki układy izolowane dążą od stanu organizacji i zróżnicowania do stanu chaosu i homogenizacji, ale z drugiej strony w świecie biologii obserwuje się tendencję przeciwną, a mianowicie tendencję do wzrastania stopnia organizacji.

Jak pogodzić te dwie sprzeczne tendencje? Jednym ze sposobów dokonania tego jest wykazanie, że w samym łonie materii fizycznej działają cybernetyczne mechanizmy kreowania porządku i że są to te same mechanizmy, które działają także w obszarze biologii. Zostało zresztą dowiedzione, że język cybernetyki jest językiem uniwersalnym i stosuje się do wszelkiego rodzaju układów fizycznych i biologicznych. Np. wszędzie daje o sobie znać mechanizm sprzężenia zwrotnego, a ponieważ mechanizm ten przeciwdziała tendencji do dezorganizacji (do wzrostu entropii), więc obecna być w nim musi – według hipotezy monadologicznej – uniwersalna aktywność organizująca porządek, czyli aktywność monadyczna. Istnienie sprzężeń zwrotnych zwiększa stabilność układów fizyczno-biologicznych; aktywność tego sprzężenia jest więc aktywnością celową, nakierowaną na utrzymanie stabilności środowiska wewnętrznego danego układu. Z monadologicznego punktu widzenia można by powiedzieć, że w sprzężeniu zwrotnym dochodzi do głosu specyficzny zespół czynności monadycznych przeciwdziałających zwiększaniu się entropii, czyli przeciwdziałających zwiększaniu się antymonadyzmu.

Dlaczego przez monadę rozumiem aktywność organizującą porządek? Bo „życiem” jest wszystko to, co przeciwdziała wzrostowi entropii, czyli wzrostowi chaosu – początkowo było to kryterium czysto biologiczne. W wyniku odkryć cybernetyki oraz teorii chaosu deterministycznego wiemy, że antyentropijne są

także układy fizyczno-chemiczne, a więc także one są żywe. Jeśli monadolodzy uważają, że nie ma nic „martwego” we wszechświecie, chcą moim zdaniem powiedzieć, że wszelkie układy fizyczno-biologiczno-chemiczne są ekspresją walki antyentropijności z entropijnością, informacji (jako miary uporządkowania) z entropią.

Maszynieria ze sprzężeniem zwrotnym nie jest maszynierią działającą „ślepo”, może ona korygować swe błędy, tj. odstępstwa od utrzymania stałości środowiska wewnętrznego. Utrzymanie tej stałości stanowi cel (atraktor) całej tej maszynierii. Kiedy mówimy, że działa w niej zarówno przyczynowość sprawcza, jak i celowa, chcemy powiedzieć, że stabilność układu jako atraktor w takim samym stopniu określa zachowanie tego układu, w jakim czyni to jego przeszłość. Stabilność danego układu jest oczywiście własnością funkcjonowania całego tego układu, a nie jego jakiejś poszczególnej części, jest wynikiem skoordynowania działań częściowych i jako taka świadczy o zaistnieniu między tymi częściowymi działaniami (związanymi z funkcjonowaniem poszczególnych składników układu) całościowej aktywności nakierowanej na utrzymanie stabilności, świadczy więc o zaistnieniu aktywności monadycznej. Tak stabilizujący monadyzm czy też monadyzm homeostatyczny zaczyna działać wtedy, gdy jakieś zaburzenia zewnętrznego środowiska powodują wykroczenie wartości wewnętrznych parametrów układu poza pewne dopuszczalne granice. Niewielka zmiana tych parametrów uruchamia aktywność wyhamowującą oddziaływanie zewnętrznego zaburzenia tak, że w rezultacie wahania wewnętrznego środowiska pozostają w obrębie dopuszczalnych granic. A oto przykłady homeostatycznego monadyzmu:

1. Kontrola poziomu stężenia glukozy we krwi. Ten poziom nie może być niższy od 0,06%, w przeciwnym razie tkanki będą pozbawione swego głównego źródła energii. Jak organizm broni się przed niepożądanym zmniejszeniem się stężenia glukozy? Gruczoły nadnerczy zaczynają wydzielać adrenalinę pobudzającą wątrobę do zmiany jej zapasów glikogenu w glukozę, która przedostając się do krwi, wyrównuje pożądany poziom stężenia. Z drugiej strony, jeśli ten poziom jest wyższy od 0,18%, wzrasta:

- wydzielanie trzustkowej insuliny wycofującej glukozę z krwi,
- wydalanie glukozy z moczem.

2. Utrzymanie stałego poziomu alkaliczności krwi poprzez mechanizm oddechowego regulowania ilości zawartego we krwi dwutlenku węgla. Gdy ilość dwutlenku węgla wzrasta, wzrasta też szybkość oddychania, powodując zwiększone wydychanie tegoż dwutlenku węgla.

3. Wydzielanie śliny podczas żucia suchego pokarmu. Pewna jej ilość, ściśle kontrolowana, umożliwia gładkie żucie bez ranienia przewodu pokarmowego.

4. Mechanizm odruchowego cofania się ciała jakiegokolwiek zwierzęcia przed zbyt mocnym zderzeniem z ostrymi i twardymi przedmiotami, względnie

mechanizm utrzymywania ciała w bezpiecznej odległości od źródeł ciepła (zimna) tak, aby stałość temperatury wewnętrznej została utrzymana.

Trzeba oczywiście stwierdzić, że stabilność danego układu nie jest dana raz na zawsze w nieziennej postaci, lecz raczej zadana, wypracowana, wytworzona m.in. przez aktywność reorganizującą program genetyczny dynamicznego układu.

Układ biologiczny jest stabilny przy zająciu pewnych warunków środowiskowych, po przekroczeniu których następuje wzmożenie aktywności destabilizująco-reorganizującej. Po pewnym czasie gatunek zmienia swój genom, wchodzi w nowy okres nietrwalej stabilizacji. Aktywność reorganizująca polega na wysortowaniu genów korzystnych w procesie dostosowania się do zmian środowiskowych. Różnicowanie się gatunków czy też populacji jest uwarunkowane zarówno presją środowiska zewnętrznego, jak i rekonstrukcją genomu, ale o ile pierwszy z tych czynników pobudza jedynie aktywność reorganizowania genów, o tyle zrekonstruowany program genetyczny jest jej rezultatem. Bez zadziałania aktywności organizującej, a raczej reorganizującej strukturę genotypiczną nie doszłoby do wyróżnicowania się nowego fenotypu, a więc ta aktywność po pierwsze – spełnia fundamentalną rolę w kreowaniu nowości, a po drugie – jest aktywnością celową. „Celową”, bo nakierowaną na wytworzenie struktur najlepiej dostosowanych do funkcjonowania w zmienionych warunkach środowiskowych.

Emergencja nowości

W świecie organizmów biologicznych sprawdza się oczywiście twierdzenie Leibniza, głoszące, iż nie ma dwóch identycznych układów monad. Przecież zwierzęta żyjące w grupie rozpoznają się jako stwory indywidualne. Obok cech gatunkowych odnaleźć w nich możemy mnóstwo cech różnicujących (uzmieniająco-indywidualizujących), będących ekspresją aktywności genomonadycznej. Gatunek nie stanowi ani zbioru tożsamyh ze sobą genotypów, ani zdeterminowanych przez nie aktywności monadycznych, lecz właśnie pulę najbardziej zróżnicowanych genów, jak to tylko można sobie wyobrazić, pulę zróżnicowanych monad i wykodowanych przez nie odmiennych fenotypów.

Zróżnicowanie monadyczne ma uzasadnienie biologiczne: bez tego nie doszłoby do korzystnej adaptacji, dana grupa organizmów żywych zatrzymałaby się w rozwoju, przegrałaby w walce o byt, jej istnienie skazane by było na zagładę. Stwierdzenie to potwierdza filozofię różnicy G. Deleuze'a, ale zarazem sprzeciwia się darwinowskiemu rozumieniu selekcji jako siły ujednolicającej, siły eliminującej allele mniej korzystne przez allele bardziej „pożyteczne” adaptacyjnie. Otóż grupy poddane tym samym naciskom selekcyjnym wcale się

nie ujednolicają, wprost przeciwnie – utrzymują pewien stały stopień zróżnicowania. To zróżnicowanie nie może zresztą przekroczyć pewnych granic, poza którymi trudno by było zaklasyfikować wielość indywidualów właśnie do jednego gatunku. (Wspomnijmy na marginesie, że te granice ulegają zmianom.) Gatunek jako układ biologiczny jest więc pewną tożsamością-w-zmienności, względnie zmiennością-w-tożsamości. Nie ma tutaj jakiegoś stałego centrum fenotypicznego, jakiegoś niezmiennego prototypu czy prawzoru. Faktem pierwotnym jest policentryzm, nieustanne różnicowanie się kolejnych centrów-wzorów gatunkowych, ciągle następstwo faz stabilnych po fazach bifurkacji. W fazach stabilnych uaktywnia się względnie trwała kombinacja genów, będąca wytworem genowej aktywności reorganizującej przestarzałą strukturę kwasów nukleinowych. Zrekonstruowany program genetyczny odziałuje z kolei monadycznie na syntezę białek itd.

Dany układ biologiczny może się składać z podukładów, np. gatunek składa się z populacji. Jeśli dane podukłady uważa się za podukłady jednego i tego samego układu (np. populacje są populacjami danego gatunku), to dlatego, że aktywności organizujące ich struktury fenotypiczne są częściowo identyczne, częściowo zróżnicowane między sobą. Zróżnicowanie aktywności monadycznej może wynikać z wymiany genów między populacjami. Układy-gatunki są strukturami dynamicznymi m.in. dzięki temu, że ich podstruktury-populacje są strukturami otwartymi na wymianę genomonadyczną z innymi populacjami-podstrukturami. Ta wymiana nie może oczywiście być wymianą totalną, gdyż gdyby była, tj. gdyby wszystkie podukłady-populacje mogły bez ograniczeń wymieniać swe centra monadyczne, utraciłyby swój indywidualny charakter. Gdyby z kolei w ogóle nie dochodziło do wymiany centrów monadycznych między populacjami, doszłoby do ich wzajemnego odizolowania się i nie mogłyby wtedy stanowić, wskutek zbyt dużego wyodrębnienia się od siebie, podukładów tego samego gatunku.

Jeśli dana populacja wciąż na nowo adaptuje się do zmieniającego się środowiska, jeśli traci wciąż swą tożsamość i na nowo ją odzyskuje, jeśli jej egzystencja jest serią „różnic” (w znaczeniu Deleuze’a) czy też może powiedzmy to inaczej: jest nieustanną emergencją nowości, to jest to rezultat permanentnego działania aktywności monadycznej, czyli aktywności przestrukturyzowania genotypu populacji. Warunkiem zadziałania tej aktywności jest ciągle nieprzystosowanie, ciągła nierównowaga między środowiskiem zewnętrznym, tj. strukturą ekogeograficzną układu populacyjnego, a jego przestarzałą strukturą genomową. Emergencja nowości jest w pewnym sensie zjawiskiem nieliniowym, dokonuje się z jednej strony poprzez ciągle kumulowanie się drobnych mutacji, a z drugiej strony poprzez „nagle” pojawienie się odmiennej jakościowo struktury genowej warunkującej wykrystalizowanie się odmiennej ścieżki ewolucyjnej. Widzę więc możliwość pogodzenia sporu darwinistów

z mutacjonistami. Gwałtowne zmiany pojawiają się w punktach bifukacyjnych ciągłej ewolucji danej populacji, przy czym tę „gwałtowność” należy rozumieć jako pojawienie się nowości, czyli korzystnej w walce o byt nowej struktury genowej, której przed zmianami ekogeograficznymi nie było.

Procesualność danej populacji (jej diachroniczna ewolucja) uwarunkowana jest nie tylko stałą dostawą nowych genomonadyzmów (otrzymywanych bądź mutacyjnie, bądź w wyniku międzypopulacyjnego przepływu genomad), lecz także ich rekombinacją. Monadologia poszerza się w ten sposób o nowe pojęcie, a mianowicie o pojęcie „rekombinacji monadyzmów”, rekombinacji odpowiedzialnej za zdynamizowanie danych struktur fenotypicznych.

Genomonadyzmy recesywne mogą się ujawnić, a następnie utrwalić, (jeśli okażą się korzystne). Używając terminologii G. Deleuze’a, można by powiedzieć, że płciowe rozmnażanie jest mechanizmem nie dopuszczającym do powtórzenia Tego Samego, zaś rekombinacja genotypów byłaby najlepszym przykładem Powtórzenia Różnicy.

Nie ma emergencji nowości bez kontrolującego działania doboru naturalnego, który może wyeliminować mutacje niekorzystne. Choć dobór naturalny nie ma żadnego celu, a pojawiające się nowe kombinacje genów są dziełem przypadku, nie jest sprawą przypadku rozprzestrzenienie się – w danych warunkach doboru – mutacji korzystnych. Nie jest również sprawą przypadku utrwalenie się i rozprzestrzenienie korzystnych kombinacji genomonadycznych powstałych w wyniku płciowego rozmnażania – mamy tu do czynienia raczej z celowością, albowiem utrwalenie to zapewnia przeżycie danej populacji. Zmutowany program genetyczny jest nośnikiem zmutowanego monadyzmu, tzn. monadyzmu będącego w stanie zupełnie inaczej ukształtować strukturę rośliny czy zwierzęcia, aniżeli czynił to program niezmutowany. Mechanizm ewolucji organizmów żywych (ich procesualność) polega na ciągłym rekonstruowaniu genomonadyzmów, takim rekonstruowaniu, które zapewnia tym organizmom możliwość przeżycia w nieustannie zmieniającym się środowisku zewnętrznym. Zjawiskiem nieodłącznym od tego procesu jest zanikanie starych kombinacji genomonadycznych i pojawianie się nowych; ciągle narodziny nowości poprzez zdezaktualizowanie starych kombinacji. Trzeba tu oczywiście podkreślić, że te stare kombinacje nie giną: informacja genetyczna jest nieśmiertelna, monady są nieśmiertelne w swej zdolności do bezustannego reprodukowania się. Śmiertelne są jedynie fenotypy.

Gdzie odnaleźć można mechanizmy celowe? Mechanizmy monadyczne? Mechanizmy monadyczne oznaczają właśnie maszynierię celowościowo-kontrolną, organizującą porządek. A więc np. wszystkie mechanizmy wyhamowujące nadmierny *crossing-over* i w ten sposób przyczyniające się do utrwalenia korzystnej adaptacyjnie kombinacji genów. Gdyby nie było tych hamujących mechanizmów (mechanizmów ujemnego sprzężenia zwrotnego), gdyby płciowe

rozmnażanie wraz z towarzyszącą jemu rekombinacją genów zachodziło w sposób niekontrolowany, mogłoby ono właśnie wyeliminować geny korzystne. Nie dopuszczają do tego trzy organizmy: reprodukcja bezpłciowa, zmniejszenie liczby chromosomów, blokowanie *crossing-over*.

Mechanizmy monadyczno-kontrolne są ze sobą sprzężone: ciągła zmienność środowiska zewnętrznego intensyfikuje działanie mechanizmu płciowej rekombinacji genów, z drugiej strony konieczność utrwalenia genów pożytecznych włącza siły wyhamowujące zbyt dużą dynamikę rekombinacyjną – w ten sposób zostaje zachowana równowaga między procesualnością a względną stabilnością w rozwoju biologicznych struktur. Procesualności środowiska zewnętrznego odpowiada procesualność struktury genetycznej (genomonadycznej). Np. dziennym zmianom temperatury, nasłonecznienia, rozmaitych zagrożeń ze strony drapieżników itp. odpowiadają zmiany danej kombinacji genowej. Aktywność monadyczna polega tutaj na celowym dostosowaniu danej kombinacji genów do zmian zewnętrznych, na reagowaniu na te zmiany; takim reagowaniu, które poprzez odpowiednią ekspresję fenotypiczną zapewni przetrwanie danemu osobnikowi. **Monadymają więc okna.**

Z podobnymi reakcjami mamy do czynienia w przypadku zmian pór roku. Także i tutaj aktywność monadyczna polega na celowej zmianie dwóch alleli w zależności od tego, czy mamy porę letnią, czy zimową (owady mogą np. zmieniać ubarwienie skrzydeł z czerwonego na czarne). W odpowiedniej porze roku dany allel wchodzi w takie kombinacje genomonadyczne, które w danym momencie zapewniają mu najbardziej udaną adaptację. Oczywiście nie wszystkie kombinacje genowe są korzystne, nie wszystkie zapewniają możliwość przeżycia. Nie każda aktywność organizująca fenotyp jest aktywnością celową, tzn. nakierowaną na utrwalenie cech adaptacyjnie korzystnych – właśnie taką aktywność można nazwać aktywnością antymonadyczną, tzn. aktywnością organizującą struktury nieuporządkowane, nie-celowe, nie-przystosowane, aktywnością dezintegrująco-dezorganizującą. Dość często zdarza się, że aktywność organizująca uporządkowane struktury (struktury celowe, bo posiadające dużą wartość adaptacyjną) przy zmianie parametrów środowiska zewnętrznego okazuje się być aktywnością dezorganizującą (antymonadyczną), bo produkuje fenotypy nie przystosowane do życia w zmienionym otoczeniu. Monady posiadają więc okna, są otwarte na świat zewnętrzny, reagują na jego procesualność i dostrajają się do niej. Inaczej mówiąc: starają się zharmonizować z innymi monadami. Nie jest to „harmonia z góry ustawiona”, ale właśnie harmonia empiryczno-dynamiczno-procesualna. Harmonia, która może przejść w dysharmonię. Można by użyć sformułowania, że jest to „harmonia od dołu się ustanawiająca”; nie „ustawiona”, ale właśnie „ustanawiająca się”, nie statyczna, ale dynamiczna.

Jeśli rozpatrywać fenotypy „udane”, daje się wśród nich stwierdzić pewną hierarchię od mniej do bardziej odpornych na presję środowiska zewnętrznego,

a więc od mniej do bardziej przystosowanych. Bardziej przystosowane są osobniki heterozygotyczne, natomiast osobniki homozygotyczne odznaczają się słabszą witalnością, mniejszą odpornością na zewnętrzną agresję. Wyrażając ten fakt w języku monadologii, można by powiedzieć, że hierarchia osobników zwierzęcych uwarunkowana jest hierarchią monadyzmów; bardziej doskonałe są genomonady heterozygotyczne. Ten wyższy stopień doskonałości oznacza m.in., że monadyzm heterozygotyczny wytwarza osobniki najbardziej elastyczne z adaptacyjnego punktu widzenia, osobniki zdolne do przystosowania się do wszelkich możliwych zmian środowiskowych. Heterozygotyczność jest tożsama z większym zróżnicowaniem genomonadycznym, a więc z większą liczbą uwarunkowanych przezeń strategii obronno-atakujących, większą odpornością na choroby, większymi szansami rozmnożenia się danego organizmu. Można by sformułować następującą tezę filozoficzną: do procesualności środowiska zewnętrznego danego układu biologicznego najlepiej dostosowany jest monadyzm heterozygotyczny. Mówiąc słowami Deleuze'a (kontynuatora myśli Whiteheada): powtarzająca się różnica świata zewnętrznego znajduje swoje dopełnienie w powtarzającej się różnicy genotypicznej.

Bibliografia

- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, KR, Warszawa 1997.
Lipiec J., *Ontologia świata realnego*, Warszawa 1979.
Lipiec J., *Świat wartości*, Kraków 2001.
Matthews H.R., Freedland R.A., Miesfeld R.L., *Biochemia i biologia molekularna*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
Mayr E., *Populacje, gatunki i ewolucje*, WP, Warszawa 1974.
Prigogine I., Stengers I., *Z chaosu ku porządkowi*, PIW, Warszawa 1990.
Ross Ashby W., *Design for a brain*, Chapman, London 1960.
Wiener N., *Cybernetyka*, PWN, Warszawa 1971.
Wiener N., *Cybernetyka i społeczeństwo*, KiW, Warszawa 1960.

Zdzisław Kunicki

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

TEOLOGICZNE DELIMITACJE W MYŚLI MARTINA HEIDEGGERA

Theological Delimitations in Martin Heidegger's Thought

Słowa kluczowe: ontologia bycia, teologia, chrześcijaństwo.

Key words: ontology of being, theology, Christianity.

Streszczenie

Krytyka metafizyki bytu jako podstawy dla dyskursu teologicznego stworzyła potrzebę odnalezienia odmiennego rozwiązania dla tradycyjnego układu wyjaśniającego zależności i różnice między filozofią a teologicznym wymiarem myślenia, rozumem a wiarą religijną. Nowe zadanie wyznaczone przez ontologię bycia przeszło przez trzy etapy religijno-teologicznych powiązań. Po wstępnym katolickim etapie nastąpiło zbliżenie z konfesją i teologią protestancką, by w ostatnim okresie rozwojowym opuścić całkowicie religię chrześcijańską. Martin Heidegger buduje autorską wersję teologii, zbliżając się do poetycko-mitycznej koncepcji *sacrum*.

Abstract

The criticism of metaphysics of being as the basis for theological discourse created in Martin Heidegger the need to find a different solution of the traditional system explaining the relations and differences between philosophy and the theological dimension of thinking, the mind and religious faith. The new tasks assigned by ontology of being went through three stages of religious and theological connections. After the initial catholic stage, there occurred a rapprochement with protestant confession and theology, only to leave Christian religion altogether in the last phase of development. Heidegger constructs his original version of theology approaching the poetic and mythical notion of the sacred.

Układ filozofii i teologii, jaki pojawił się jeszcze w Grecji i był rozwijany przez „filozofię chrześcijańską” aż do czasów Nietzschego, miał być uwikłany w redukcję onto-teologiczną, systematycznie pogłębiając zapomnienie bycia. Już od greckich początków myślenie o byciu zostało zidentyfikowane z bytem, dla którego poszukiwano wyjaśnienia w świetle najwyższej, Boskiej zasady. Struktura myślenia onto-teologicznego nie ominęła teologii chrześcijańskiej o tyle, o ile wykorzystywała identyfikację Bytu Najwyższego z religijnym

Bogiem wiary biblijnej. Martin Heidegger, dążąc do zwrócenia filozofii jej zapomnianej podstawy, został zmuszony do nowego usytuowania ontologii bycia wobec problematyki religijno-teologicznej.

Poszukiwanie niewypowiedzianej jeszcze prawdy bycia jest ściśle związane z możliwością wypowiedzenia teologicznego przesłania. Nie bez racji Joseph S. O'Leary doszukuje się analogii między poszukiwaniem elementu źródłowego dla filozofii a dążeniem do odkrycia pierwotnego fundamentu wiary religijnej. Tak, jak ontologia bycia przedziera się przez jawność bytu, by myśleć w prześwicie samego bycia, tak również problem teologii wymaga powrotu do fundującego doświadczenia, które w trakcie swego rozwoju zostało pozbawione pierwotnego blasku i ożywiającej mocy¹.

Prześledźmy więc drogę, jaką przeszło myślenia Heideggera, zwracając uwagę na jej kolejne przekroczenia, delimitacje, które zachodziły w interesującej nas kwestii związków filozofii oraz teologii.

1. Ontologiczny wymóg

Pierwszy okres Heideggerowskich poszukiwań został zaprezentowany w teście *Fenomenologia i teologia*, który był efektem wykładu wygłoszonego na zaproszenie uczestników Koła Teologii Ewangelickiej na Uniwersytecie w Tübingen², wzbogaconym w późniejszym czasie o dwa krótkie suplementy napisane w latach sześćdziesiątych³. Podstawowe zrezy wygłoszonych tam twierdzeń powtórzyły się w trakcie wystąpienia w kręgu chrześcijańskich teologów i filozofów na seminarium w Zurychu w 1951 r.⁴ Poglądy na relacje filozofii i teologii nie ograniczają się jedynie do wymienionych tekstów, ale przewijają w wielu miejscach, przede wszystkim zaś wynikają i uzupełniają drażącą Heideggerowską myśl problem bycia⁵.

W punkcie wyjścia należałoby się zgodzić z uwagą K. Tarnowskiego, iż pierwsze wrażenia z lektury *Fenomenologii a teologii* mogą zawieść żywione

¹ J. S. O'LEARY, *Topologie de l'être et typologie de la Révélation*, (w:) *Heidegger et la question de Dieu*, dir. R. Kearney, J. S. O'Leary, Paris 1980, s. 211.

² Konferencja Heideggera posiadała dwie odsłony: w marcu 1927 r. w Tübingen oraz w Marburgu w styczniu 1928 r.

³ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia*, przeł. J. Tischner, (w:) *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 44–62, oraz *Dodatek*, przeł. J. Mizera, s. 63–71.

⁴ M. HEIDEGGER, *Le Séminaire de Zürich*, trad. F. Fédier, „Poésie” 1980, nr 13, s. 52–63.

⁵ Por. J. BEAUFRET, *Heidegger et la théologie*, (w:) *Heidegger et la question de Dieu*, s. 19–36; J. GRONDIN, *Heidegger et la théologie*, „Archives de Philosophie” 1983, nr 46, s. 459–464; H. BIRAULT, *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal*, (w:) *Cahier de L'Herne. Martin Heidegger*, dir. M. Marr, Paris 1983, s. 389–402; H. JONAS, *Heidegger et la théologie*, trad. L. Evrard, „Esprit” 1988, nr 7–8, 172–195; F. DASTUR, *Heidegger et la théologie*, „Revue Philosophique de Louvain” 1994, nr 94, s. 226–245; K. TARNOWSKI, *Heidegger i teologia*, (w:) *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 61–73; Ph. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2001, s. 17–52.

nadzieje, gdyż zamieszczone analizy mieszczą się bardziej na poziomie ustalonych metodologicznych, unikając wejścia w dziedzinę postaw światopoglądowych⁶. Jak się jednak zdaje, to właśnie ideowe zaplecze, uprzednie wobec metodologicznych konkluzji, zdecydowało o kształcie ostatecznych rozstrzygnięć. Przed przystąpieniem do wyjaśnienia miejsca filozofii i teologii ustala się charakter i specyfikę obu dziedzin wiedzy. Warto przypomnieć, że metodologiczne rozgraniczenia były przygotowane w ogólnych zarysach w *Bycie i czasie*, które czasowo nieznacznie wyprzedziło wystąpienie w Tübingen. Nie chodzi jedynie o chronologię. Ze względu na wagę pierwszego z tekstów należy sądzić, iż stanowił naturalne przygotowanie do późniejszych rozważań nad możliwością fenomenologicznej analizy naukowego statusu teologii⁷. Określając pojęcie nauki, sięga się do definicji i podziału zarysowanego w *Bycie i czasie*. Nauka wiążąca się z całością kontekstu uzasadnienia dzieli się metodologicznie na dwa zasadnicze typy: nauki ontyczne i ontologiczne. Nauka w znaczeniu ontologicznym zajmuje się byciem, które dane jest zawsze razem z bytem. Utrzymanie bytu w spojrzeniu poznawczym nie powinno uniemożliwić myśleniu dokonania skoku od bytu do bycia. Ostatecznie to właśnie bycie jest „przedmiotem” nauk ontologicznych. Natomiast nauki ontyczne, stawiając w centrum swoich zainteresowań byt, różnicują się między sobą w zależności od określonej dziedziny bytu, jaka ustala się z relacji badawczej⁸. Ontologią bycia jest fenomenologia, gdyż jej nastawienie kieruje się na pytanie, „jak rzeczy się przedstawiają”. Nie określając swego przedmiotu, pomijają też jego zawartość. Nauki ontyczne dokonują uprzedmiotowienia tego, co wybierają za temat swojego poznania, skupiając się na pozytywnej treści, która płynie z jawności bytu. W ten sposób wszystkie nauki poza filozofią zawierają sobie właściwą pozytywną treść⁹. Teologia analogicznie do pozostałych nauk ontycznych bada przedmiot jako już dany wraz z jego pozytywną zawartością¹⁰. Rdzeń podziału jest dokonany na poziomie ogólniejszym niż odniesienie filozofii do teologii. Chodzi o sposób, w jaki przedmioty, fenomeny się przedstawiają oraz metodę rozważenia tego, co w danej nauce ma być poznane. Fenomenologia stanowi konieczny wstęp w procesie poznawczego odniesienia się do tego, co ma się stać tematem ontologii, ze szczególnym uwzględnieniem sposobu ukazania się. „Ontologia jest możliwa jedynie jako fenomenologia”¹¹, podkreśla Heidegger, i to podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, ontologicznie centralna

⁶ K. TARNOWSKI, op. cit., s. 61.

⁷ Por. J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de „Sein und Zeit”*, Paris 1994, s. 427–453.

⁸ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia*, s. 47–48.

⁹ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris 1985, s. 30.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 49.

¹¹ Ibidem, s. 50.

kwestia bycia stanowi warunek możliwości nauk ontycznych badających byt w określonych warunkach bytowania, poruszając się i zakładając horyzont bycia. Po drugie, bycie stanowi również warunek możliwości samych ontologii, które poprzedzają i fundują nauki ontyczne¹².

Teologia i filozofia różnią się między sobą w sposób absolutny i pozostają w układzie niesprowadzalnej odrębności. Pomimo kategoryczności powyższego twierdzenia niemiecki filozof odsuwa się od potocznego schematu prowokującego antagonistyczne napięcia między wiarą a rozumem, nauką a wiarą, o czym wspominają pierwsze zdania *Fenomenologii i teologii*. W tym usiłowaniu pobrzmiewa niewątpliwie próba wyjścia poza układ dominacji jednej nauki nad drugą. Refleksja nad Objawieniem nie musi być prowadzona w konfrontacji z nauką czy filozofią i odwrotnie. Dzięki temu zabiegowi pragnie się podkreślić, iż obie dziedziny wiedzy, zachowując swoją specyfikę, nie muszą ze sobą konkurować. Nie wymaga się osłabienia ufności wiary ze względu na oczywistość rozumu, odrzuca się ślepe rzucenie w objęcia rozumu, które paraliżowałoby aspiracje teologii. W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się uwaga Heideggera, iż teologia różni się od ontologii w sposób najbardziej radykalny z możliwych, tak że teologii bliżej jest do chemii lub matematyki niż do filozofii¹³.

Teologia mieści się w obrębie nauk ontycznych, pozytywnych. *Positum* teologii określone jest relacją do sposobu odsłaniania się bytu, który ją funduje. Czym jednak jest moment fundujący? Negatywne wskazania kierują się stroną „chrześcijaństwa” pojętego jako wydarzenie historyczne obecne w dziejach ludzkiej kultury. W takim kontekście ujęcie pozytywności teologii mieściłoby się całkowicie w obrębie tych dziejów. Teologia nie jest też pojęciową eksplikacją dogmatu, mimo że był on w niej zawsze obecny, co Heidegger sugerował wbrew opinii Harnacka dopatrującego się dogmatyzacji teologii w dłuższej perspektywie czasowej¹⁴. Doktrynalne elementy chrześcijaństwa, nawet gdy są zorganizowane w postaci systematycznego układu wiedzy, mieszczą się wciąż w obrębie faktów kulturowo-historycznych. Źródłowa podstawa teologii mieści się raczej w wydarzeniu, które czyni z chrześcijaństwa fakt możliwy do zaistnienia¹⁵. Pierwszy dostęp do teologii nazywa Heidegger „chrześcijańskością”, wiążąc z pojęciową wiedzą o tym, co pozwala chrześcijaństwu stać się wydarzeniem dziejowym. Określenie „chrześcijańskość” należy do wyrażenń zapożyczonych od zaprzyjaźnionego z Nietzschem historyka Kościoła Franza Overbecka. Ph. Capelle, analizując jego wpływ na Heideggera, wspomina o napięciach, jakimi żywiła się historiografia luterańskiego teologa dopat-

¹² Ibidem, s. 16–17.

¹³ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia a teologia*, s. 48.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 68.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia a teologia*, s. 53–54.

rującego się w rozwoju religii chrześcijańskiej podwójnej antynomii. Pierwsza dotyczyła różnic między tekstami ewangelicznymi a pastoralnymi w okresie apostołskim, co znalazło przeniesienie na okres patrystyczny, gdzie zaznaczyły się odmienności utrzymujące się między teologią Klemensa Aleksandryjskiego a Orygenesusa. Ich teoretycznym podłożem miałyby być obce duchowi ewangelicznemu przenikanie greckich i łacińskich pojęć do słownika teologii. Na tym tle ukształtowała się druga antynomia zachodząca między eschatologiczną perspektywą życia pierwotnych wspólnot chrześcijańskich a tzw. chrześcijaństwem historycznym jako rezultatem systematycznie zachodzącej asymilacji wiary chrześcijańskiej z otaczającą ją kulturą helleńską. Kategoria chrześcijańskości miałyby ułatwić powrót do nowotestamentalnych źródeł wiary, unikając pułapki „chrześcijaństwa historycznego”, które dokonało pewnych wynaturzeń „momentu fundującego”¹⁶. W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się uwaga Heideggera, iż teologia w swym najgłębszym *positum* jest aktem wiary wyrażającym sposób bycia Dasein o tyle, o ile realizuje ewangeliczne przesłanie w „żywej” praktyce życia. Ugruntowanie religijnego aktu zaufania nie polega na stałej aktualności dania nieusuwalnej prezentacji, lecz płynie z objawienia, z darmości łaski. W ten sposób źródła myślenia teologicznego mieściłyby się w ramach wiary wyznającej Chrystusa, a nie w oparciu o teoretyczne dywagacje, nawet gdyby chciano je przeprowadzić w imię umocnienia wiary. Pozytywność teologii, jej sens skupia się na Ukrzyżowanym, z dala od rozumowych spekulacji. Teologia chrześcijańska jest możliwa jedynie jako chrystologia, a chrystologia nie może być niczym innym jak teologią Wielkiego Piątku, pokorną medytacją Krzyża. Dziejowy fakt teologii odnawia swoją żywotności jedynie poprzez wiarę i pobożną lekturę Pisma Świętego¹⁷.

Znajdujemy się w bardzo delikatnym momencie, w którym Heidegger, odnajdując *positum* teologii, zdaje sobie sprawę, że musi ona być teraz eksplikowana, komunikowalna. To nie tyle sama wiara potrzebuje wyjaśnienia, lecz poznanie wiary, wiedza o wierze, czyli teologia jako nauka pozytywna. Teologia może być tylko nowotestamentalna, ale jak daleko może sięgać jej spekulatywne wyjaśnianie? Augustyński dylemat nie ma prostego rozwiązania, przewijając się w radykalizowanej postaci w refleksjach niemieckiego filozofa. Przede wszystkim potwierdza on ważność sztywnej granicy, sięgającej swymi korzeniami Marcina Lutera, gdzie oddzielano zbawczą wartość „czystej wiary” od teologicznej wiedzy. Nawiazując do filozofii, chrześcijańska teologia dogmatyczna nie zdołała obronić autentycznych źródeł wiary, a wprowadzając obcy jej duchowi system pojęciowych wyjaśnień, nie tylko nie spełniła poznawczych oczekiwań wobec własnej konfesji, ale ją zafalszowała¹⁸. Kryzys fun-

¹⁶ P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, s. 22.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia*, s. 51.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, s. 15.

damentów, który dotknął inne nauki ontyczne, dotyczy także teologii. Jej ostateczne źródła znajdują się jednak w zapomnieniu właściwej podstawy nauki ontologicznej, w zadowoleniu się bytem i utracie kontaktu z byciem. W pojęciowym dyskursie prostota wiary, jej przejrzystość zostaje każdorazowo narażona na zagubienie swoich korzeni tak, jak bycie może zostać zapomniane, gdy skupimy się filozofii bytu.

Ontologia jest radykalnie różna od teologii. Myślenie bycia nie znajduje miejsca dla teologii, teologia nie pyta o bycie. Autentyczna teologia to postawa, jaką przyjmuje Dasein, pozostając w dyspozycji wiary. Wiara nie mieści się jednak w analityce jestestwa, gdyż pojawia się „drugorzędnie” jako wynik uwierzenia i tym samym nie posiada bliższych związków z wolnością i otwartością na bycie. W myśleniu nie ma miejsca dla wiary¹⁹. Nie oznacza to, iż problem Boga nie zasługuje na uwagę, natomiast nie wchodzi w zakres kompetencji nauki ontologicznej. Myślenie bycia, nawet gdy *de facto* interesuje się zagadnieniami religijnymi, nie może wkraczać na teren teologicznych rozstrzygnięć właściwych tej dziedzinie odsłaniania się bytu. W znanych uwagach krytycznych Heidegger z poczuciem niemal prorockiego pietyzmu ostrzegał, iż do filozoficznego *Causa Sui* nie sposób się modlić, składać ofiarę, upaść na kolana w religijnej trwodze ani też radośnie zaśpiewać i zatańczyć²⁰. Teologia, jeśli chce uniknąć powtórnego wkroczenia na drogę onto-teologicznej pomyłki, zmuszona jest powracać do korzeni swej źródłowej pozytywności, wyznaczonej przez sens samej wiary, wyjaśnianej z jej wnętrza²¹.

2. Teologiczna proveniencja

Trudno nie przyznać racji Marlène Zarader, gdy zauważa, iż stosunek Heideggera do chrześcijaństwa, jego teologii, wyznaczyły dwa wektory. Pierwszy, przeczący możliwości styku treści wiary z myślą filozoficzną, drugi natomiast wiązał się z problemem onto-teologii, której źródła znajdowały się co prawda w myśli greckiej, lecz przez łatwą asymilację zaważyły negatywnie na losach chrześcijańskiej teologii. W obu przypadkach odmawia się wierze religijnej wkroczenia w obszar bycia zastrzeżony „myśleniu istotnemu”. Oznacza to też, że chrześcijaństwo nie ma nic do powiedzenia filozofii, także chrześcijańskie uczestnictwo w dziejach filozofii nie zawiera nic swoistego, typowego dla siebie. Jest spóźnione wobec tego, co usłyszeliśmy u Greków, nawet jeśli

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Chemins qui mène à nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris 1980, s. 448.

²⁰ M. HEIDEGGER, *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*, trad. A. Préau, (w:) *Question*, t. I, Paris 1968, s. 306.

²¹ HEIDEGGER, *Bycie i czas*, s. 15.

w niektórych kwestiach posiadali oni jedynie nierozwinięte intuicje²². Rzeczywiście, zarówno Heideggerowska interpretacja ontologii fundamentalnej, jak też ukształtowane w późnym okresie „myślenie istotne” odzęgnywało się od możliwości postawienia na jej własnym obszarze problematyki religijno-teologicznej w tradycyjnym rozumieniu. Wiara wraz z budowaną na jej potrzeby teologią może się obyć bez bytu i w momencie wejścia w jego obszar przestaje być wiarą. Także odpowiedź na pytanie o sens bycia nie potrzebuje teologii. Ponadto, wplątanie chrześcijańskiej idei Boga w terminologię metafizyczną, przesłaniając odpowiedź o bycie, doprowadziło do jej nihilistycznego kryzysu wyrażonego najpełniej Nietzscheańskim zawołaniem „Bóg umarł”.

Wydawać by się mogło, że sprawa jest opisana i wyjaśniona bardziej klarownie, niż pozwalają na to zawilości Heideggerowskiego żargonu językowego. Wraz z systematycznie wydawanymi dziełami oraz ich krytycznymi omówieniami pojawia się jednak coraz więcej znaków zapytania, czy ostre granice postawione między obu dziedzinami wiedzy rzeczywiście są w stanie zamknąć cały horyzont pytań o związki teologii z filozofią. Niemiecki filozof skupił się przede wszystkim na zadaniu wyjaśnienia relacji ontologii bycia wobec teologii i właśnie ta część jego twórczości wydaje się badawczo zamknięta. Otwarta pozostaje zależność odwrotna, która odnosi się do ewentualnego wpływu religijnej teologii na Heideggerowskie pojmowanie jej relacji z ontologią. Tym, co budzi znaki zapytania oraz wzrastające zainteresowanie, jest dysproporcja między tym, co prezentuje refleksja filozoficzna, a jej religijno-teologicznymi przedzałożeniami. Możemy więc mówić o delimitacji rozwiązań, jakie zachodzą w obrębie i wokół projektu ontologii. Ich rozpoznanie posiada wiele śladów. Nasze próby ograniczą się do odszukania nie zawsze danych wprost oraz – jak można przypuszczać – nie do końca uświadomionych wpływów, jakie na ontologię bycia wywarło oddziaływanie teologii chrześcijańskiej. Powyższe uwagi nabierają nowego wydźwięku w perspektywie wzrastającego zainteresowania wczesną twórczością Heideggera, a Jean Greisch powtórzy za Reinerem Schürmannem postulat lektury *à rebours*, to znaczy próbę interpretacji ostatnich tekstów w perspektywie pierwszych²³. Spoglądając z tej odwróconej chronologii, teologiczna proveniencja heideggeryzmu nie jest zupełną *la carte blanche*, którą należy dopiero odkrywać. Jej znaczenia nie umniejszał on sam, by wspomnieć dość często cytowaną wypowiedź, iż bez teologii nigdy nie wszedłby na drogę myślenia istotnego²⁴. Ale to dopiero

²² M. ZARADER, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris 1990, s. 18.

²³ J. GREISCH, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris 1987, s. 19–20. Por. Heidegger 1919–1929. *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, éd. J.-F. Courtine, Paris 1996; J. GREISCH, *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris 2001; D. FRANCK, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris 2004.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris 1976, s. 95.

nowsze badania zwracają większą uwagę na teologiczny ślad, którego dynamiczne oddziaływanie przepełnia, choć w zróżnicowanej postaci, kolejne etapy kształtowania się Heideggerowskiej spuścizny.

Niemiecki filozof wyrósł w środowisku katolickim i trudno przecenić, jak wiele zyskał dzięki temu osadzeniu. Wskazuje się, iż wczesny etap życia nie mieści się jedynie w obrębie faktów socjologicznych, lecz należy w nim poszukiwać punktu wyjścia do rozważań czysto intelektualnych. Intensywność oddziaływania katolicyzmu okazała się nie tylko wcześniejsza od rozmyślań w zaciszu Czarnego Lasu otaczającego samotnie Todtnaubergu²⁵, ale też współtowarzyszyła wiernie aż do późnych przemyśleń z okresu *Przyczynków do filozofii*²⁶. Domowy i szkolny okres dorastania przepełniało konfesyjne zaangażowanie. Praktycznie cały okres edukacji przebiegał pod kościelnym patronatem, łącznie z krótkim, bo ledwie dwutygodniowym pobytem w nowicjacie Towarzystwa Jezusowego w Tisis koło Feldkirch. Pragnienie jezuickiej przynależności, przerwane negatywną opinią lekarską, nie od razu pozbawiło młodego Heideggera kapłańskich aspiracji. Podjęcie studiów teologicznych na Uniwersytecie Fryburskim było pomyślane w pierwszej fazie jako inne rozwiązanie tego samego projektu. W okresie studiów żywo uczestniczył w ruchu katolickim, zwracając się coraz bardziej do filozofii. W autobiograficznym tekście *Moja droga do fenomenologii* nazwiska Franza Brentany i Carla Braiga zajmują czołowe miejsce²⁷. Co oznacza to wyróżnienie?

Czas studiów filozoficznych odradza zainteresowanie książką Brentany *O różnych znaczeniach bytu u Arystotelesa*, którą otrzymał jeszcze w okresie gimnazjalnym z rąk Conrada Gröbera, przyszłego arcybiskupa Fryburga²⁸.

²⁵ Por. Th. SHEEHAN, *Heideggers Early Years. Fragments for a Philosophical Biography*, (w:) *Heidegger. The Man and the Thinkers*, ed. Th. Sheehan, Chicago 1981, s. 3–19; Th. O'MEARA, *Heidegger and his origins: theological perspectives*, „Theological Studies” 1986, nr 47, s. 207–209 (205–226); P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, s. 140–141.

²⁶ Por. B. SICHÈRE, *Seul un dieu peut nous encore sauver*, Paris 2002, s. 282 i n.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Moja droga do fenomenologii*, przeł. C. Wodziński, (w:) *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 75.

²⁸ Oczywiście, rozwiązanie Heideggerowskiej problematyki relacji teologii z ontologią nie należy wiązać z wyłączną lekturą Brentany. Trudno jednak nie zauważyć, iż należy ona do jednej z przełomowych dla otwarcia pytań ontologicznych. Początkujący wówczas w studiach filozoficznych adept teologii sięga do autora, który posiadał równie złożoną teologiczną proweniencję. Brentano, duchowny katolicki, którego książka została wydana w 1862 r., był związany z tradycją scholastyczną. Zerwał jednak więzi z Kościołem z powodów osobistych oraz z racji ogłoszenia dogmatu o nieomyślności papieskiej na Soborze Watykańskim I (1870). Wraz z tym dramatycznym wydarzeniem odsuwa się coraz bardziej od scholastyki czy szerzej, odrzuca typowe dla katolickiej optyki poszukiwanie *iunctim* między teologią a filozofią. Ewoluuje w stronę empiryzmu i pozytywizmu w stylu Compt'e'a, przechodząc na pozycje krytyczne wobec filozoficznych aspiracji chrześcijaństwa. Paradoksalnie Heidegger, syn zakrystiana z Messkirch, nie był ochrzczony w parafialnym kościele św. Marcina, lecz w przystosowanym do celów sakralnych pomieszczeniu, ze względu na przejęcie budynku kościelnego przez ruch „starokatolików”, odrzucających dogmat o nieomyślności papieskiej. Po spadku popularności „starokatolików” w Messkirch Heidegger miał odebrać klucze od odzyskanego kościoła. R. SAFRANSKI, *Heidegger et son temps*, trad. I. Kalinowski, Paris 1994, s. 16–18.

Postać Carla Braiga odsyła do gimnazjalnego jeszcze zetknięcia ze studium zatytułowanym *O Bycie (Vom Sein. Abriss der Ontologie)*²⁹. Jego lektura, a następnie uczestnictwo w wykładach Braiga na Uniwersytecie Fryburskim zostały zapamiętane jako rzetelny przykład teologii spekulatywnej, zaopatrzonej w bogactwo odwołań do Arystotelesa, Tomasza z Akwinu oraz Suareza. Jednak decydującym momentem, który zaważył na percepcji Braigowskiego śladu, był dystans wobec tradycji scholastycznej, będący skutkiem wejścia teologii niemieckiej w dyskusję z idealizmem Schellinga i Hegla. Sprawa nie jest błaha, dlatego, że okres ten Heidegger wspomina przez pryzmat pytań o właściwe ustawienie relacji między duchem tekstów nowotestamentalnych a teologią spekulatywną³⁰. Rozbieżności narastają systematycznie i nie przypadkiem we wczesnej, akademickiej jeszcze twórczości pojawia się ambiwalentność w badawczym nastawieniu do scholastyki. Widać ją we wstępie do rozprawy habilitacyjnej poświęconej średniowiecznemu manuskryptowi *De modis significandi sive Grammatica speculativa*, którego autorstwo przydzielano Dunsowi Szkotowi, a w efekcie okazało się dziełem Tomasza z Erfurtu. Heidegger wspomina o wielkości myśli średniowiecznej, oczekującej wciąż na odkrycie i właściwe docenienie, ale wstępny komentarz przepełniony jest jednocześnie antyscholastycznymi uwagami. Argumenty krytyczne przywołują dominację autorytetu kościelnego, ograniczenie wolności myślenia, brak właściwej idei transcendencji, błąd metodologiczny³¹.

Przygotowane na semestr 1918–1919 r. zapiski do wykładu *Filozoficzne fundamenty średniowiecznej mistyki* nie pozostawiają żadnych złudzeń co do zmiany patrona myślenia teologicznego. Heidegger podejmuje zagadnienia średniowiecznej mistyki, ale ilość odwołań do Marcina Lutera oraz reformacyjnych teologów nie pozostawia wątpliwości, iż teksty biblijne są interpretowane w duchu egzegezy protestanckiej. Filozoficzne i pozafilozoficzne zbliżenie z protestantyzmem staje się w tym okresie coraz bardziej wyraźne³². Już wcześniejsze zainteresowania filozoficznymi aspektami religii nosiły na sobie narastający wpływ hermeneutyki protestanckiej oraz neokantyzmu, czego bezpośrednio potwierdzenie znajdziemy w *Fenomenologii życia religijnego*. Autentyczne doświadczenie religijne, „miejsce przeżywania wiary” nie znajduje się w obrębie spekulacji, lecz wręcz odwrotnie – realizuje się jako jej przeciwieństwo. Irracjonalny charakter przeżycia „miłości Boga” ma się realizować w perspektywie pierwotnej świadomości religijnej, od której trzeba „dokładnie oddzielić scholastyczno-arystotelejskie, platońskie »wyjaśnie-

²⁹ M. HEIDEGGER, *Moja droga do fenomenologii*, s. 75.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, s. 95.

³¹ M. HEIDEGGER, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. F. Gaboriau, Paris 1970, s. 29–31.

³² Por. F. A. BARASH, *Heidegger et son temps*, Paris 1995, s. 71–89.

nia»³³. Średniowieczna scholastyka „przez dogmaty i teologię” zapomniała o religii, dogmatyczne, kazuistyczne pseudofilozofie, które uważają się za filozofię konkretnego systemu religijnego (np. przykład katolicyzmu), nie znają czegoś takiego jak filozofia religii³⁴. W podsumowaniu jedna sprawa jest pewna. Teksty pisane w schyłkowym okresie katolickiej przynależności, jeśli nie formułują wprost relacji teologii z filozofią od strony ustaleń metodologicznych, to wyraźnie potwierdzają, iż zasadnicze zręby Heideggerowskich poglądów były już ukształtowane. Cytowany i szeroko komentowany przez Hugo Otta list do kanonika Krebsa ze stycznia 1919 r., będący oficjalnym i zadeklarowanym po raz pierwszy w sposób otwarty pożegnaniem czy raczej zerwaniem z „systemem katolicyzmu”, wydaje się być jedynie dopełnieniem formalności. Protestancki przełom został dokonany³⁵.

Jak już wskazaliśmy, lektura tekstów nowotestamentalnych, zwłaszcza Pawłowych wywarły niemały wpływ na myślenie niemieckiego filozofa, doprowadzając do przełomowej konstatacji: wiara w katolicyzmie i wiara w protestantyzmie są „z gruntu różne”³⁶. Reformacyjne wyznanie wiary jest wolne od dogmatyczno-instytucjonalnych ograniczeń, jest przeżyciem praktycznej łączności grzesznego człowieka z łaskawym Bogiem. W konfrontacji z „teologią Krzyża” dociekania filozofii nie mogą być niczym więcej, jak „głupstwem tego świata”³⁷. Echa ewolucji teologicznej znajdują paralelne odbicie w badaniach filozoficznych. Kilka lat przed niemal jednoczesnym wydaniem *Bycia i czasu* oraz *Fenomenologii i teologii* filozofia jest identyfikowana jako przedsięwzięcie, które z natury znajduje się poza polem zainteresowań teologii. Przy czym rozumienie teologii kojarzone jest już z jej protestanckim profilem. W 1922 r. Heidegger napisze przy okazji fenomenologicznej interpretacji metafizyki Arystotelesa, że natura filozoficznych pytań jest głęboko a-teistyczna³⁸. Wyjaśnijmy, że powyższe określenie nie oznacza bynajmniej jakiejś ideologii zawierającej ateizm jako swój istotny komponent teoretyczny czy postulat praktycznej negacji wierzeń religijnych. Nie chodzi o ideologiczną negację istnienia Boga, tak jak to miało miejsce przypadku oświeceniowego materializmu czy marksizmu. Ateizm filozofii oznacza nieobecność problematyki teologicznej na jej terenie, nierozstrzygalność istnienia lub nieistnienia Boga, dlatego, że ontologia bycia ustawia się poza obszarem badań wyznaczonym przedmiotowym

³³ M. HEIDEGGER, *Fundamenty filozoficzne średniowiecznej mistyki*, (w:) *Fenomenologia życia religijnego*, s. 304.

³⁴ *Ibidem*, s. 309–310.

³⁵ H. OTT, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 87–98. Por. Th. O'MEARA, op. cit., s. 215–220.

³⁶ M. HEIDEGGER, *Fundamenty filozoficzne średniowiecznej mistyki*, s. 307.

³⁷ M. HEIDEGGER, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 13.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Paris 1992, s. 27. Por. J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris 1985, s. 90–107.

positum teologii. Następny krok został postawiony i w jego perspektywie bardziej zrozumiale brzmią metodologiczne postulaty demarkacji filozofii i teologii. Dziela ją granica, wypowiedziana przez ontologię bycia, daje się także zrozumieć z perspektywy religijno-teologicznej ewolucji pogładowej, jakiej ulegała myśl niemieckiego filozofa.

3. Kłopoty z teologią

Przyjmuje się tezę głoszącą, iż stanowisko niemieckiego filozofa dotyczące relacji ontologii bycia do teologii, nakreślone w pierwszej fazie kształtowania ontologii fundamentalnej, nie uległo poważniejszym przemianom także w późniejszym etapie twórczości, określanym mianem zwrotu (*die Kehre*). Oddalenie myślenia bycia od greckiego i chrześcijańskiego modelu wykorzystania teologii nie ulegało zasadniczemu podważeniu ze względu na tkwienie w tym samym onto-teologicznym uwikłaniu. Jednocześnie zaznaczał się systematyczny wzrost Heideggerowskich zainteresowań problematyką religijno-sakralną, choć wyrażał je stały dystans wobec dotychczasowych rozwiązań. W rezultacie sztywny układ dzielący ontologię od teologii domaga się wprowadzenia kilku korekt. Po pierwsze, ulegała wewnętrznej modyfikacji interpretacja bycia oraz tego, co w perspektywie myślenia bycia jawiło się jako sakralne czy też boskie, a więc w jakiejś mierze teologiczne. Po drugie, nie jest jasna poznawcza pozycja przydzielana swoistej proto-teologii, jakiej zarysy wyłaniały się z poetyckich komentarzy do Hölderlina czy z teorii „ostatniego Boga”, rozwijanej w *Przyczynach do filozofii*. Jak celnie zauważył Birault, w odniesieniu do rozumienia tego, co teologiczne, Heidegger z pierwszego okresu twórczości prezentuje typ heroicznego ateizmu, motywowanego racjami religijnymi (chrześcijańskimi), natomiast po „zwrocie” odchodzi od wątków chrześcijańskich, zwracając się ku nieokreślonemu mistycznemu kwietyzmowi³⁹.

Kształtowanie Heideggerowskiej drogi myślenia posiada wiele powiązań z teologią chrześcijańską, choć zakres i przebieg wzajemnych oddziaływań czeka wciąż na pełne wyjaśnienie. Złożoność tych relacji potwierdza Karl Löwith. Wspominając okres studencki, dostrzegał w swoim profesorze ukrytego teologa i – jak dodawał – „teologa bez boga, którego ontologia fundamentalna jest zapożyczona z teologii”⁴⁰. Jak się potwierdzi, sekret ogromnego sukcesu Heideggera polega na znalezieniu takich formuł, którymi pragnie się przekroczyć katolicyzm przez jego generalizację. Rodzaj użytego języka uwodzi i jednocześnie zaprasza do medytacji tych wszystkich, którzy odeszli od

³⁹ H. BIRAULT, *De l'être, du divin, des dieux chez Heidegger*, (w:) *L'Existence de Dieu*, Paris 1961, s. 52.

⁴⁰ K. LÖWITH, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. M. Lebedel, Paris 1988, s. 47.

katolicyzmu, nigdy się od niego całkowicie nie odrywając. Sprawia to uzasadnione wrażenia, iż znajdujemy się w kręgu oddziaływania jakiegoś katolickiego eksmonoteizmu⁴¹. Faktem jest, że w późniejszych fazach rozwojowych ilość bezpośrednich nawiązań do chrześcijaństwa ulegała systematycznemu osłabieniu, co należy wiązać bardziej ze stopniowym procesem przeobrażeń, jakiemu ulegały Heideggerowskie poszukiwania „prawdy bycia” niż z gwałtownością momentalnego zerwania. Najczęściej wspomina się o istnieniu trzech odrębnych stadiów w pogładowej ewolucji, jakiej podlegało odniesienie ontologii bycia do teologii, choć mogą ulegać rozciągnięciu cezury czasowe⁴². Przyjmijmy, iż pierwszy wczesny etap, zamknięty w klamrze czasowej między 1910 i 1919 r., łączyły się z podjęciem studiów teologicznych i następnie z systematycznym procesem rozchodzenia się z „systemem katolicyzmu”; drugi, zawarty w latach 1919–1923, dotyczyłby zbliżenia z tradycją protestancką. Nie wydaje się jednak, aby ślad konfesyjny, choć wyraźnie obecny, był wystarczającym kluczem do zrozumienia teologicznego zaplecza w wewnętrznej ewolucji heideggeryzmu. Tym bardziej że w późniejszej fazie życia i twórczości jego stosunek do teologii chrześcijańskiej, choć intelektualnie bliższy linii protestanckiej, został całkowicie zerwany⁴³. Wiele wskazuje na to, że po „zwrocie” przypadającym na lata trzydzieste należałoby mówić o otwarciu trzeciego i ostatniego etapu pogładowego. Heidegger zarysowuje koncepcję „czworoboku” (nieba, ziemi, śmiertelnych, i bogów) wyznaczającego horyzont oczekiwania na „boskiego Boga” poza perspektywą nakreśloną w ramach teologii chrześcijańskiej, podległej panowaniu onto-teologicznego błędu. Wyodrębnienie ostatniego stadium da się usprawiedliwić sięgnięciem do nowych źródeł inspiracji, przede wszystkim poezji Hölderlina czy Trakla, które zrywając z dotychczasowymi wyobrażeniami religijno-teologicznymi, inicjowały ruch

⁴¹ A. FINKELKRAUT, P. SLOTERDIJK, *Les battements du monde*, Paris 2003, s. 133.

⁴² Por. schemat zamieszczony po raz pierwszy przez Ph. CAPELLE, *M. Heidegger entre philosophie et théologie: une triple topique*, „Revue des Sciences Religieuses” 1993, nr 67, s. 59–77 oraz podjęty w: *La signification du christianisme chez Heidegger*, (w:) Heidegger, dir. M. Caron, Paris 2006, s. 295–328.

⁴³ Trudno jest określić konkretny moment zerwania więzi konfesyjnych z Kościołami chrześcijańskimi, najpierw katolickim, później protestanckim, co w rezultacie należałoby odczytać jako odejście od religii chrześcijańskiej jako takiej. W pewnym okresie Heidegger deklarował, iż nie posiada wiary religijnej, a gdyby ją miał, przestałby filozofować, dosłownie „zamknąłby swoją pracownię”. Innym zagadnieniem jest ewentualny powrót do konfesji chrześcijańskiej. Uroczystości pogrzebowe miały charakter mieszany, posiadały też katolickie formy liturgiczne. Uczestniczył w nich filozof i ksiądz katolicki Bernhard Welte oraz bratanek Heideggera, również duchowny katolicki, Heinrich. Z drugiej strony na życzenie zmarłego zamiast psalmów żałobnych odczytano poezje Hölderlina, na grobie nie ma krzyża, lecz symbol gwiazdy. Walter BIEMEL wspominał o elementach religijnych pochówku jako wymuszonych przez Weltego i Heideggerowskiego bratanek, Janicaud (*Heidegger en France*, t. II: *Entretiens*, Paris 2001, s. 43). Por. F. FÉDIER, *Heidegger et Dieu*, (w:) *Heidegger et la question de Dieu*, s. 37. Zestaw poezji czytany nad grobem przez syna Heideggera Hermanna znajduje się w: *Vers de Hölderlin*, trad. M. Haar, (w:) *Cahiers de l'Herne. Martin Heidegger*, s. 120–123.

w kierunku onto-mitologii⁴⁴. Trudno ustalić finalny etap tego okresu, jeśli jego nieoznaczoność nie pozostanie osobistą tajemnicą skrytą w mrokach dwuznaczności pogrzebu Heideggera. Jeśli pomimo trudności chcielibyśmy wskazać na punkt orientacyjny wieńczący ostatnią fazę ewolucji pogładowej niemieckiego filozofa, to należy go wiązać z opublikowanym pośmiertnie wywiadem dla „Der Spiegel”. W tym wypadku nie chodzi oczywiście o potrzebę zachowania chronologii, lecz o wagę, jaką on sam przykładał do tego pożęgalnego tekstu.

Wyrażenie „systemem katolicyzmu”, którego Heidegger używał w niezmiennie pejoratywnym kontekście, nie jest jasne. W jego skład mogą wchodzić zarówno elementy biograficzne⁴⁵, jak i merytoryczne. Załóżmy, iż teoretycznym powodem odrzucenia katolicyzmu była akcentowana w liście do Krebsa zmiana spojrzenia epistemologicznego na badania historyczne, ekspansja instytucjonalna Kościoła, ograniczająca wolność myślenia, degradująca postać zdogmatyzowania religii chrześcijańskiej⁴⁶. Z punktu widzenia ontologii bycia jednym z najbardziej znaczących etapów jego przysłaniania było scholastyczne uwikłanie teologii w rozpoczęty przez Greków onto-teologiczny kierunek rozwojowy filozofii. Metafizyka i teologia, złączone ze sobą w usystematyzowanej doktrynie, przyczyniają się do zapomnienia bycia. Ogólnie znana jest Heideggerowska deklaracja, że w przypadku podjęcia zadania napisania teologii, do czego zresztą czuł się czasami przynaglony, nie pojawiłoby się w niej słowo „byt”⁴⁷. I chociaż problem użyteczności pojęcia bytu dla teologii chrześcijańskiej pozostawiał do rozstrzygnięcia samych teologom⁴⁸, jego negatywne stanowisko nie uległo zmianie. Dostrzega się zainteresowania problematyką religijną oraz teoretycznym statusem teologii, którego rozwinięcie, pomimo że pozostało projektem zawsze obecnym, to jednak nigdy niezrealizowanym.

W tym miejscu od razu pojawia się pytanie: o jaką teologię chodzi? Być może zabrzmi to zbyt emfaticznie, ale wydaje się, że w zbiorze Heideggerowskich

⁴⁴ Por. Ph. LACOUÉ-LABARTHE, *Heidegger. La politique du poème*, Paris 2002, s. 17–42.

⁴⁵ Niektórzy autorzy wskazują na wątki osobiste, które wpłynęły na odejście od „systemu katolicyzmu”. Wskazuje się na problem trwale utrzymującej się zależności finansowej Heideggera od stypendiów fundowanych przez instytucje kościelne. R. SAFRANSKI, *Heidegger et son temps*, s. 21. Rzeczywiście, od wczesnych lat gimnazjalnych niemal do doktoratu korzystał ze stypendiów katolickich. Idąc tropem biograficznym, Capelle powie nawet o swoistej hipokryzji niemieckiego filozofa, który przez pewien czas pobierał środki finansowe na studiowanie filozofii w duchu „ideału katolickiego” w okresie, gdy był już w pełni świadomy rozchodzenia się swojej drogi filozoficznej z katolicyzmem. P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, s. 151–152. Hugo Ott natomiast upatruje zbliżenia się do protestantyzmu nie tylko z faktem poznania przyszłej żony, studentki ekonomii Elfydy Petri należącej do Kościoła luterkańsko-augsburskiego, ale też z lekturą Schleiermachera oraz ze światopoglądowym nastawieniem Husserla, niechętnego katolicyzmowi. H. OTT, *Martin Heidegger...*, s. 79, 92 i n.

⁴⁶ H. OTT, *Martin Heidegger...*, s. 87–88.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Le Séminaire de Zurich*, s. 60.

⁴⁸ M. HEIDEGGER, „Czym jest metafizyka?”. Wprowadzenie, (w:) *Znaki drogi*, s. 324.

wyrażeń słowo „teologia”, pomimo relatywnej wyrazistości w stosunku do całej gamy neologizmów, nie należy do tych, które były używane z oczekiwaną precyzją. W przypadku analizy *Fenomenologii i teologii* zadanie jest mniej złożone, dlatego, że używając pojęcia „teologia” identyfikuje ją z teologią chrześcijańską. Powyższe studium przypada nie tylko na okres następujący bezpośrednio po opublikowaniu *Bycia i czasu*, ale też po intensywnych studiach nad tekstami nowotestamentalnymi. Nie jest przypadkiem, że wstępne partie *Bycia i czasu* zostały opublikowane na seminarium teologicznym w Marburgu⁴⁹. Lektura Listów św. Pawła nie jest neutralna, lecz inspirowana wyraźnie uprzednimi wskazówkami Marcina Lutra⁵⁰. Reformator nie zniewala Heideggera religijnym zapałem, pozostając przede wszystkim znakomitym przykładem interpretatora faktyczności ludzkiej egzystencji. Rzeczywiście, postępująca w tym samym czasie zmiana konfesyjnej przynależności nie miała nic wspólnego z entuzjastycznym zaangażowaniem neofity. Husserl nie bez satysfakcji dostrzegał w swoim uczniu protestanta otwartego i niedogmatycznego, a Hugo Ott dorzuci skrupulatnie, że w ogólnej opinii środowiska uniwersyteckiego Heidegger uchodził za ewangelika⁵¹. Powyższe uwagi są o tyle ważne, że pisząc o relacji ontologii do teologii, cały czas domyślamy się, iż chodzi o niezmienny model teologii chrześcijańskiej jako taki, gdy tymczasem w tym okresie jest eksplikowany w jego protestanckiej wersji. Równoczesne zainteresowanie Kierkegaardem możemy ustawić w tej samej punkcie rozdarcia między absolutnością religijnego wezwania wiary a warunkową naturą filozoficznego dyskursu. Dyskursu, który ustawia się na poznanie bytu i tym samym nie ma żadnego wglądu w dramat egzystencjalnej odpowiedzi na sphywającą w intymności wezwania łaskę wiary. W tej perspektywie możemy stwierdzić, iż Heidegger przyjmuje teologię reformowaną jako tę, która historycznie najtrwalej i religijnie najgłębiej zachowała pierwotność wiary. Teologia (w domyśle spekulatywna) do czasów reformy protestanckiej nie odnalazła dla siebie właściwej podstawy, odpowiadającej źródłowości jej przedmiotu⁵². Bóg jako cel wiary jest chroniony w *positum* faktycznego doświadczenia chrześcijańskiego, natomiast filozoficzny rozum nie pozwala na sformułowanie wyraźnego sądu dotyczącego afirmacji lub negacji Boga. Jak potwierdza późniejszy *List o humanizmie*, ontologiczny problem bycia nie daje dostatecznych podstaw, aby postawić rozważenie hipotezy istnienia lub nieistnienia Boga⁵³.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Le concept de temps*, trad. M. Haar, (w:) *Cahiers de l'Herne. Martin Heidegger*, s. 27–37.

⁵⁰ Por. O. PÖGGELER, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa 2002, s. 38 i n.

⁵¹ H. OTT, *Martin Heidegger...*, s. 96.

⁵² M. HEIDEGGER, *Fundamenty filozoficzne średniowiecznej mistyki*, s. 307.

⁵³ M. HEIDEGGER, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, (w:) *Znaki drogi*, s. 301.

Myśliciele powiązani z teologią chrześcijaństwa protestanckiego dostarczyli wiele cennych wskazówek wspomagających opis analityki Dasein. Ontologia fundamentalna w jej wczesnej fazie opisywała jestestwo ludzkiej egzystencji w relacji do bycia, czerpiąc ze źródeł chrześcijańskiej antropologii, nie interesując się jednocześnie religijnym odniesieniem Dasein. Opisy faktyczności ludzkiej egzystencji, zamieszczone w *Fenomenologii życia religijnego*, które następnie zyskały bardziej systematyczne rozwinięcie w *Bycie i czasie* ujawniają liczne powiązania noszące wyraźne piętno lektury protestanckiej⁵⁴. Egzystencjalna analiza Dasein, akcentując trwogę, nieprzewidywalność przyszłości, autentyczność, skończoność, nie jest niczym innym jak filozoficzną i zsekularyzowaną wersją pojęć nowotestamentalnych, jak stwierdzi Bultmann⁵⁵. Próżno jednak szukać nawet małego śladu Augustyńskiego motywu *coram Deo*, które tak intrygowało Heideggera we wcześniejszym okresie twórczości.

Poszerzenie analiz o późniejsze prace niemieckiego filozofa sprawia, że relacja ontologii do pojęcia teologii komplikuje się jeszcze bardziej. W centralnym tekście dotyczącym onto-teologicznej struktury filozofii teologię definiuje się jako „poetycką i mistyczną opowieść o bogach lub doktrynę Kościoła”. Możemy się domyślać, że pojęcie teologii spekulatywnej uwikłanej w ciąg rozwojowy filozofii bytu kojarzone jest właśnie z „doktryną kościelną”. Nie będzie zbytnim nadużyciem, gdy zidentyfikujemy ten nurt tradycji teologicznej ze scholastyką, „filozofią chrześcijańską” lub szerzej z „systemem katolicyzmu”. Chrześcijaństwo przechowało jednak skarb wiary nie w „rzymskiej teologii chwały”, lecz „zreformowanej teologii krzyża”. W tym jednak miejscu pojawia się otwarte pytanie, na ile Heidegger nie postąpił o krok dalej. Czy rezygnując z doktrynalno-spekulatywnej teologii, nie pozostawił na boku również jej odnowicielską, reformowaną tradycję? W liście do Jaspersa, datowanym na rok 1949, precyzował, że już od 1911 r. był świadomy podjęcia zadania wyprowadzenia myślenia poza teologię, a więc i poza metafizykę⁵⁶. I znowuż powstaje pytanie bez jasnej odpowiedzi. Wiemy, jaką metafizykę opuszcza myślenie bycia, ale co dokładnie oznacza wyjście poza teologię? Możemy się domyślać, że nie chodzi wyłącznie o teologię filozoficzną jako składową część onto-teologii, ale także o opuszczenie teologii chrześcijańskiej jako takiej, łącznie z jej protestanckim odgałęzieniem. Na tym polega paradoksalność sytuacji. Tak długo, jak utrzymywał bliskość z myślą chrześcijańską, z której przyswajano analitykę Dasein, Heidegger optował on za rozwiązaniem

⁵⁴ Por. M. ZARADER, op. cit., s. 165–172; J. GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, s. 185–251.

⁵⁵ R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. O. Laffoucrière, Paris 1955, s. 163.

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Correspondance avec Karl Jaspers suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. DAVID, Paris 1996, s. 158. (polski przekład tego listu znajdziemy w: *Martin Heidegger, Karl Jaspers, Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Spychała, Toruń 2000, s. 157).

a-teistycznym. Użycie myślnika wskazuje, iż nie chodzi oczywiście o ateizm w jego tradycyjnym rozumieniu identyfikowanym z negatywnym odniesieniem do kwestii istnienia Boga. A-teistycznym jest przyjęcie postawy wyprowadzenia zagadnień teologicznych poza zakres pytań ontologicznych. Pytań, które znajdują się w obszarze wcześniejszym od możliwości powiedzenia czegoś za lub przeciw istnieniu Boga.

Wątpliwości pogłębiają się w perspektywie ostatniego, trzeciego z wyróżnionych okresów twórczości niemieckiego filozofa, w którym proponował otwarcie bycia na odnowiony kontakt z *sacrum* w miejsce „zbiegłych bogów”. W pierwszych dwóch etapach, zachowując bliższe więzi z chrześcijaństwem, Heidegger separował je od poznawczego kontaktu z fenomenologicznie zorientowaną ontologią, czyli z filozofią jako taką. Po zwrocie, rozluźniając więzi z religią objawioną, akcentuje się sakralny wymiar bycia. W tym kontekście należy umieścić pojawiającą się liryczną pobożność, kwietyzm, przedchrześcijański świat przepelniony mityczno-poetyckimi postaciami półbogów. Wieszczone powrót boskości coś jednak zapowiada. Czas spełnienia się obietnic wzmacnia wrażenie, że moment, który w ciszy jakiegoś objawienia rozstrzygałby kształt boskości, jest zarysowanym projektem jakiejś teologii. Jednego możemy być pewni – nie jest to typ teologii w kształcie sformułowanym przez określoną „doktryną kościelną”, a nawet przez jakąś historyczną religię. Niemiecki filozof nie wraca do Boga teologii, który „rozweselał jego młodość”, nie jest też „nieszczęsnym miłośnikiem chrześcijaństwa”, lecz zwraca się ku „zacienionej prawdzie” bycia oraz „niebiańskich boskości”⁵⁷. Czyżby chodziło o teologię identyfikowaną z „opowieścią poetycką i mityczną”? Jeśli sakralność płynie ekskluzywnie z wnętrza bycia, poza jakimkolwiek dotychczasowym objawieniem, to miałby rację Philippe Lacoue-Labarthe sugerujący dryfowanie religijnych wymiarów bycia w stronę wątków mitologicznych, gdzie nie należy wykluczyć nadziei na pojawienie się nowej „politycznej religii”⁵⁸. Jak zawsze z enigmatyczną formą wyrażania myślenia, tak charakterystyczną dla autora *Przyczynków do filozofii*, im kroczymy dalej, tym otwiera się więcej pytań. Z pewnością nie istnieje osobny twór, który dałoby się zidentyfikować z Heideggerowską teologią. „Pobożność myślenia” zapowiadająca „boskiego Boga” prezentuje się jednak jako swoiste *preambula fidei* autorskiej teologii. Jeśli też ontologia bycia warunkuje i spełnia horyzont wszelkich możliwych pytań teologicznych, to czy jej twórca miał jeszcze jakieś powody, by ustanawiać kryteria odnoszenia się do odmiennych postaci teologicznego przesłania, nie wyłączając judeochrześcijańskiego?

⁵⁷ H. BIRAULT, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, s. 399.

⁵⁸ P. LACOUÉ-LABARTHE, op. cit., s. 174.

Na podstawie powyższych rozważań możemy wyróżnić co najmniej trzy sposoby użycia słowa „teologia”. Pierwszy dotyczy negatywnego nastawienia do teologii jako części onto-teologii. Na tym etapie nie odrzuca się wprost teologii chrześcijańskiej jako takiej, natomiast krytykuje sposób spekulatywnego włączenia w ontyczny mechanizm zapomnienia bycia. Ponieważ ten rodzaj teologii, nazwijmy ją onto-teologiczną, był budowany w ścisłym powiązaniu z nauczaniem katolickim, kojarzonym z ekspansywną „dominacją rzymskości”, należy zakładać, że został odrzucony wraz z „systemem katolicyzmu”. Na etapie zbliżenia do protestantyzmu Heidegger łączy pojęcie teologii z wiarą pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Ukrzyżowanego Chrystusa i oczekujących na zapowiedzianą Paruzję. Niewątpliwy wpływ na bardziej otwarte nastawienie wobec wątków chrześcijańskich odegrały filiacje z Pawłowym opisem doświadczenia faktyczności chrześcijańskiej egzystencji oraz ideowe oddziaływanie autorów reformacyjnych, w tym nigdy wprost nie wyrażone zapożyczenia z lektury Kierkegaarda. W każdym bądź razie, jeśli poruszane jest zagadnienie teologii, to jej rozumienie pozostaje nowotestamentalne i tym samym jeszcze chrześcijańskie. I trzeci okres, w którym następuje zbliżenie mowy bycia z intuicjami poetów. Obie autonomiczne drogi, poetów i myślicieli, zachowując pierwotność bycia, miały chronić nieskazitelność języka wyrażającego pierwotność religijnego *sacrum*.

Ontologiczny punkt wyjścia wydaje się przesądzony. Jaki jest jednak religijno-teologiczny punkt dojścia myślenia bycia? Wątpliwości nie dotyczą pytania, czy proklamuje się jakąś teologię, bo to wydaje się niewątpliwe. Jeśli odpowiedź na tak sformułowane pytanie jest twierdząca, to centralnym punktem niepokojów jest niewiadoma, o jaką religijno-teologiczną wielkość chodzi, jakie *sacrum* pragnie wysłowić religijna głębia bycia? Zdania badaczy są wciąż podzielone, dziedzicząc w znacznym stopniu niejasne wypowiedzi samego Heideggera.

Józef Koźuchowski

Wyższe Seminarium Duchowne
w Elblągu

Theological Seminary
in Elbląg

**POSTĘP A PROBLEM KOŃCA HISTORII.
DYSKUSJA J. PIEPERA Z I. KANTEM I FILOZOFIA
POSTĘPU (J. G. FITCHE, J. GÖRRES, F. NOVALIS)**

**Progress and the Problem of the End of History. J. Pieper's
Discussion with I. Kant and the Progress Philosophy**

Słowa kluczowe: Pieper, Kant, filozofowie postępu, historia, antychryst, nadzieja.

Key words: Pieper, Kant, progress philosophers, history, antichrist, hope.

Streszczenie

Abstract

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak przedstawia się zagadnienie postępu oraz końca historii w myśli Kanta i tzw. filozofii postępu (Fichte, Görres, Novalis). Usiłuje to uczynić z punktu widzenia myśli Piepera – najbardziej uznanego filozofa nurtu realistycznego w XX wieku w Niemczech. Podstawową literaturą tych analiz stały się jego *dwie najważniejsze pozycje: Über das Ende der Zeit i Hoffnung und Geschichte*. Ważne uzupełnienia stanowią informacje pochodzące od prof. Bertholda Walda, najwybitniejszego ucznia Piepera i zarazem kontynuatora jego myśli. Autor zaczerpnął je z licznych rozmów i konsultacji przeprowadzonych w 2005 i 2006 r. Pozwalają one sądzić, że wiernie odczytał on spojrzenie myśliciela z Münster. Autor odwołał się również do rozpraw Kanta z zakresu filozofii dziejów: *Der Streit der Fakultäten, Das Ende aller Dinge*. Wychodząc więc z tej perspektywy i od takich danych, autor artykułu wskazuje na elementy wspólne występujące u powyższych myślicieli w spojrzeniu na problem postępu oraz końca historii. Należy do nich m.in. wiara w ciągły postęp ludzkości, przeświadczenie o pomyślnym kresie historii, możliwości zbudowania Miasta Bożego na ziemi, spełnienia siebie i swego

The present article, as the title suggests, aims at giving the answer to the question about the progress and the end of time according to Kant's ideas and to the so called progress philosophy. (Fichte, Görres, Novalis). The article tries to do it from Pieper's point of view, the most XX century recognized German philosopher of realistic current. Therefore, his two essential works: *Über das Ende der Zeit, Hoffnung und Geschichte* are the basic literature used in this analysis. Important complements are the information obtained from German professor Berthold Wald, the most distinguished Pieper's student and the continuator of his ideas. The author took them from numerous conversations with him. Berthold Wald's information ensures the author that he understood the ideas of Münster philosopher well. The article shows the facts concerning the problem of progress and the end of our history shared by above thinkers. These ideas are: the faith in continual progress of mankind, the conviction of the positive end of our history, possibilities of creating the City of God on the Earth, self-realization and fulfilling one's destination within the history and by means of human, not God's activity. The article presents all illusions of understanding the progress in this

przeznaczenia wewnątrz historii za sprawą działania człowieka, a nie Boga. Owszem, brzmi to dziś niewiarygodnie, ale oświecenie, którego wyrazicielem była myśl wymienionych filozofów, obwieszczało tak bardzo obiecujące oblicze postępu, że zapewnić on miał realizację siebie i wszystkich swych żądań oraz oczekiwań. W artykule tym wskazuje się iluzję w ten sposób rozumianego postępu, biegu dziejów i jego końca.

Idea postępu oraz rozwoju historycznego ma teologiczne źródło, a okazuje się nim pozaczasowy koniec, czyli idea Nowego Nieba i Nowej Ziemi. Zarówno Kant, jak i myśliciele postępu przejmują tę ostatnią ideę od chrześcijaństwa, nie uwzględniając jej treści. Innymi słowy, kreśląc wizję postępu, dziejów i ich końca posługują się pojęciami teologicznymi w ich nieteologicznym znaczeniu, czyli sekularyzują je. W artykule ukazana zostanie również pewna odmienność, zachodząca pomiędzy ujęciem filozofii postępu a myślą Kanta jako bardziej realistyczną, bliższą chrześcijaństwu. Podczas gdy Hegel, Fichte, Göres, Novalis nie liczą się z możliwością wewnątrzczasowego złego końca dziejów, o jakim mówi *Apokalipsa*, Kant nie wyklucza słuszności interpretacji chrześcijańskiej. Podstawowy zarzut Piepera względem koncepcji Kanta i filozofii postępu dotyczy złudnego i rodzącego rozpacz przeświadczenia, że podmiotem historii jest wyłącznie człowiek. W artykule wskazuje się na właściwą postawę w obliczu wewnątrzczasowego złego końca dziejów w postaci katastrofy, czy na nadzieję. Katastrofa bowiem poprzedza pozaczasowy koniec – Nowe Niebo i Nową Ziemię.

way, development of history and its end. The important fact is that both the idea of progress and historical development have a theological source which is an extra temporal end – the idea of New Heaven and New Earth. Both Kant and the thinkers of progress receive this idea from Christianity. However, they don't take into account the essence which links Christianity with this idea. In other words, they create the vision of progress, history and its end using theological notions in their non-theological meaning, that is secularizing them. What's more, this article will also present some dissimilarity between the formulation of progress philosophy and Kant's concept as more realistic and closer to Christianity. Whereas Hegel, Fichte, Görres and Novalis don't consider the possibility of intra temporal pessimistic end of human history, as described in *Apocalypse*, Kant doesn't exclude the rightness of Christian interpretation. The author also mentions the basic Pieper's argument against Kant's conception and progress philosophy. That is an illusory and causing despair conviction that the subject of history is only a man. Having hope for future is the right attitude towards catastrophic intra temporal and fatal end of history. However, catastrophe isn't a total end of human history because it precedes the extra temporal end – New Heaven and New Earth.

Considering temporal and historical aspects, all true, good, beautiful and just things will never be lost.

J. Pieper¹

Wstęp

Jak podkreśla Josef Pieper, wiara w postęp, którą akcentują Immanuel Kant i pozostali filozofowie postępu okresu oświecenia (Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel oraz Josef Görres, Friedrich Novalis), jest ciągle jeszcze jednym z najsilniejszych, przenikających do sfery praktyki, skutecznych bodźców działania w świecie. Jednakże jest to wiara nie w rozumieniu Voltaire'a, który do znamion postępu, oprócz „poprawy obyczajów”,

¹ „Nic nie zostanie zaprzepaszczone z tego, co w wymiarze doczesno-historycznym jest prawdziwe, dobre, piękne, sprawiedliwe” – J. PIEPER, *Hoffnung und Geschichte*, (w:) *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg 1999, s. 437.

zaliczał np. także *plaisirs de Paris* (rozrywki/rozkosze Paryża). W wymiarze europejskim i światowym wiara w oświeceniowe wyobrażenie postępu oraz dziejów ciągle jest wyobrażeniem obowiązującym². Wyobrażenie to zakłada, iż „w rozumnie urządzonym świecie rozumny człowiek staje wobec zadania rozumnego kierowania swoimi własnymi zdolnościami, swoim życiem politycznym i społecznym, żywiąc zasadną nadzieję, że jest to możliwe”³. Akcentuje się tu, iż podmiotem historii jest wyłącznie człowiek i on sam władny jest doprowadzić ją do dobrego końca. Z tego powodu Pieper zauważa, że z punktu widzenia obrazu człowieka, jaki uformował chrześcijański Zachód, taka charakterystyka działania ludzkiego i historii, jeżeli nie prezentuje się jako fałszywa, to przynajmniej musi się wydawać istotnie niekompletna. Nie uwzględnia bowiem, że historyczny rozwój, postęp i dzieje ludzkie toczą się w przestrzeni relacji między Bogiem a człowiekiem. Tym samym okazuje się nietrafna, rodząc ponadto rozczarowanie, a nawet rozpacz⁴.

Nie dosyć realistyczne spojrzenie na historię (bieg dziejów), naiwna samoułuda (spotykamy ją np. u Fichtego), przesadny racjonalizm, zbytne zaufanie do rozumu i do poprzestawania na konstrukcjach myślowych, a także racje światopoglądowe (deizm), odcięcie się od danych teologicznych, optymizm będący uproszczonym spostrzeganiem dziejów określiły wizję oraz koncepcję końca historii tzw. filozofów postępu (przede wszystkim Fichtego, Hegla, Görresa, Novalisa i w dużej mierze również Kanta). Nie zaprezentowali oni jednocześnie rzeczywistych racji, dla których mieliby zasadnicze powody proklamować zarówno pomyślny bieg dziejów, jak i sam ich koniec. Nie mogli zresztą tego uczynić ze względu na przesłanki, jakie przyjęli w zarysowanym przez siebie stanowisku. Dla Piepera w każdym razie zbyt ubogie, a także zawodne okazują się same ludzkie środki wyrazu i wyrokowania o dziejach, do których ograniczyli się Fichte, Hegel, Görres, Novalis i w zasadniczej mierze również Kant. Wynika to nie tylko stąd, że dziejów jako obszaru ludzkiego działania nie sposób w zasadzie przewidzieć, choć Kant i myśliciele postępu uważają, iż jest odwrotnie, sądzą zresztą, że to właśnie czynią. Zdaniem Piepera nasze spojrzenie w tym względzie, o ile jest właściwe, powinna przenikać i ożywiać nadzieja. Nadziei zaś nie osadzamy w ludziach, lecz przede wszystkim w Bogu. On bowiem zna nie tylko bieg dziejów, lecz również go określa na gruncie swej wiedzy. Natomiast w przeświadczeniu Fichtego i Hegla, Görresa, Novalisa historię konstruują ludzie władni przewidzieć jej pomyślny koniec. Wprawdzie Kant nie wyklucza myśli przeciwnej, ale pozwala mu ona raczej żywić nadzieję, aniżeli być pewnym pomyślny przyszłości i szczęśliwego

² J. PIEPER, *Über das Ende der Zeit*, (w:) *Kulturphilosophische Schriften*, s. 350.

³ *Ibidem*, s. 350.

⁴ *Ibidem*, s. 338–345, jak również na podstawie autoryzowanej rozmowy przeprowadzonej przez autora z B. Waldem we wrześniu 2005 r. w Munster.

końca historii. Kto zaś ufa, ten w jakimś sensie przejawia religijne rozumienie dziejów i deklaruje, że ich przyszły kształt nie zależy wyłącznie od ludzi⁵.

Spojrzenie na dzieje i ich ostateczny koniec Kanta, Fichtego, Hegla oraz dwóch wymienionych chrześcijańskich filozofów, Görresa i Novalisa, cechuje optymizm. Nakazuje on im sądzić, że ludzkość zmierza ku lepszym czasom, osiągnie spełnienie wewnątrz historii, a kres jej dziejów okaże się dobry. Podkreślmy, iż typu optymizm zaczął dochodzić do głosu w epoce renesansu. Ów uproszczony optymizm ma u swych podstaw, zdaniem Piepera, rozpacz, skoro wyklucza się wpływ opatrności Bożej na oblicze historii⁶.

Trzeba jednocześnie podkreślić, iż z wielu względów Kantowską koncepcję dziejów wyróżnia wielkość i doniosłość. Taką jawi się zwłaszcza w porównaniu z ujęciem reprezentowanym przez pozostałych tzw. myślicieli postępu. Kanta nie cechuje ten niezbity optymizm i pewność, które pozwoliłyby widzieć przyszłe dzieje ludzkości oraz ich finał jako pomyślne. Obca mu jest również całkowicie rozpacz, jaka dochodzi do głosu u Kierkegaarda. Myśliciel z Królewca dostrzega powody upoważniające go, by twierdzić, że w tej materii może przypaść nam w udziale diametralnie przeciwne doświadczenie w postaci katastrofy. Właściwa dla jego postawy w stosunku do końca historii okazuje się raczej nadzieja. Wizję taką mógł żywić dlatego, ponieważ poważnie brał pod uwagę spojrzenie objawienia. Tak czy inaczej Kantowska koncepcja dziejów jawi się jako w większym stopniu zgodna z rzeczywistością, bardziej realistyczna oraz bliższa duchowi chrześcijańskiej teologii dziejów aniżeli np. Hegla, Fichtego, Görresa i Novalisa. Tym niemniej właściwego odniesienia do historii i jej kresu nie może wyznaczać optymizm typowy dla stanowiska tych myślicieli. Odniesienie takie określić winna nadzieja. Akcent, jaki Pieper kładzie na rolę nadziei jako właściwej wykładni relacji do przyszłości i ostatecznego jej finału, odpowiada jego rozumieniu dziejów, zgodnie z którym określają je nie tylko wolne decyzje ludzkie. Kieruje nimi bowiem i używa im sensu opatrność Boża⁷.

Idea postępu a chrześcijańska wizja historii

Pojęcia „postęp” i „rozwój historyczny” nie są tożsame treściowo. Obu pojęć używają Kant i myśliciele postępu, ale mają one u nich identyczny wydźwięk.

Niewątpliwie z punktu widzenia starożytności nie można mówić o rozwoju historycznym i postępie. Starożytność rozumiała historię jako cyrkulację (bieg okrężny) na podobieństwo zjawisk w naturze. Według Arystotelesa zdarzenia historyczne przebiegają w ten sam sposób jak procesy natury i to ciągle się

⁵ Ibidem, s. 333–347.

⁶ Ibidem, s. 340–344.

⁷ Ibidem, s. 314–315, a także na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

powtarza. Dzieje się tak nawet w odniesieniu do poglądów ludzkich, które powtarzają się nie raz, nie dwa, nie kilka, lecz nieograniczoną ilość razy⁸.

Odnotować musimy teologiczne źródła idei postępu. Odejście człowieka od Boga, stanie się człowiekiem przez Boga i powrót ludzi do Boga (idea Nowej Ziemi i Nowego Nieba) stanowi przesłankę idei postępu. Tymczasem filozofia nowożytna tę teologiczną ideę przyjęła, nie uwzględniając jej chrześcijańskiej interpretacji. Nowożytność pod pewnym względem zsekularyzowała ideę powrotu człowieka do Boga, czyli ideę dobrego końca, tzn. pozaczasowego końca dziejów historii, którego autorem jest sam Bóg. Oznacza to, że uciekła się do naturalnego wyjaśnienia, w świetle którego ludzkość w ogóle znajduje się w nieustannym procesie coraz wyższego rozwoju. Na takie myślenie wpływ miał rozwój poznania wyrosłego z nauk szczegółowych, jaki dokonuje się od czasów renesansu. Pozwoliło to twierdzić, iż na końcu ludzkiej historii zapanuje stan powszechnego pokoju, a wszelkie oczekiwania człowieka zostaną spełnione.

Podkreślmy jeszcze raz, omawiani tu nowożytni myśliciele postępu chrześcijańską ideę Nowego Nieba i Nowej Ziemi pojmują w ten sposób, jakby człowiek sam mocą swych sił i zdolności potrafił tę ideę zrealizować. Innymi słowy, zauważają oni tylko jedną linię rozwoju historycznego i postępu, eliminując negatywne elementy chrześcijańskiej wizji historii (w postaci złego końca tej historii, panowania antychrysta). Tymczasem z chrześcijańskiego punktu widzenia trzeba mówić nie o jednej, ale o dwóch liniach postępu. Jedna to rezultat działania ludzkiej wolności. Nie prowadzi do takiego końca dziejów, który owocowałby sprawiedliwością, pokojem, dobrem, porządkiem. Przeciwnie – zmierza do złego końca i panowania antychrysta. Drugą określa się pojęciem opatrności. Podkreśla ona działanie Boga w historii i wskazuje, że u jej kresu, tzn. wtedy, gdy zło osiągnie swój szczyt możliwości, Bóg taki koniec odwróci, stwarzając Nowy Początek z człowiekiem i czyniąc Nowe Stworzenie.

Idea postępu czy też idea historycznego rozwoju wyklucza linię działania Boga, a widzi tylko linię aktywności człowieka. I ta ostatnia miałaby zapewnić dobry koniec, a nie Bóg. Dwie linie chrześcijańskiej wizji obrazują dwa symbole i dwa wielkie obrazy. Pierwszą, będącą owocem działania człowieka, symbolizuje antychryst, a drugą, którą stanowi rezultat boskiego działania, ilustruje Nowe Jeruzalem⁹.

⁸ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 328; na podstawie autoryzowanej rozmowy telefonicznej z prof. Waldem, kwiecień 2006.

⁹ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, maj 2006.

Doniosłość i wielkość spojrzenia Kantowskiego w kwestii przyszłości rodzaju ludzkiego i końca dziejów

Zdaniem Piepera Kant spośród wszystkich innych myślicieli jest nie tylko dlatego ważny, że nadal okazuje się sztandarową postacią określającą atmosferę współczesnego myślenia¹⁰. Wynika to również z kilku innych powodów. Pierwszym z nich jest to, że teoria postępu w jego dziele jawi się jako najbardziej zróżnicowana. Drugi wiąże się bezpośrednio z tym, że Kant w swojej interpretacji dziejów odsłonił drugą ich stronę, tzn. w odróżnieniu od ludzi bezproblemowo wierzących w religię postępu jest zaniepokojony argumentami przeciwnymi. Kant akcentuje, iż możliwe jest utworzenie takiego społeczeństwa obywatelskiego w którym panuje prawo i obowiązuje doskonała konstytucja. Jednocześnie nie bez ironii zapytuje, czy taka perspektywa nie jest tylko snem filozofów oraz czy z tak wypaczonego drewna, jakim jest człowiek, można wykonać cokolwiek prostego? Wreszcie trzeci powód wynika stąd, iż Kant nie pomija w swych rozważaniach na temat końca historii żadnego z fundamentalnych elementów eschatologii chrześcijańskiej, czyli takich prawd jak: Królestwo Boże, panowanie antychrysta, Nowe Niebo, Nowa Ziemia itd. Wprawdzie używa ich, ale w znaczeniu zupełnie nieteologicznym¹¹.

Jednocześnie, zdaniem Piepera, nie należy wykluczać, że Kant wzmógł postawy typowe dla oświecenia. Mimo bowiem argumentów podważających optymistyczną wizję przyszłości rodzaju ludzkiego, podtrzymał rozpacziwą ideę samorealizacji człowieczeństwa wewnątrz historii (samorealizacji takiej, która wykluczała udział łaski objawienia) i przez to dał nowy impuls oświeceniowej interpretacji wiedzy¹².

Optymizm Kanta w kwestii przyszłości rodzaju ludzkiego i pomyślnego końca historii

Kant w wieku sześćdziesięciu lat wypowiedział się o dziejach, publikując traktat *Idee powszechnej historii*. To prawda, że problem końca historii Kant, zdaniem Piepera, wyraźnie postawił w kilku późniejszych pracach. Tym niemniej w tych ostatnich spotykamy kilka aspektów zarysowanych już w pierwszym traktacie¹³.

Wiele przemawia za tym, iż utworzenie takiego społeczeństwa obywatelskiego, w którym panuje prawo i obowiązuje doskonała konstytucja, traktował

¹⁰ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 338.

¹¹ J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 402.

¹² *Ibidem*, s. 338–339; J. Pieper, *Hoffnung...*, s. 401–404.

¹³ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Leipzig 1992, s. 82–84.

Kant jako bardzo możliwe, jakkolwiek w sposób przybliżony. Charakterystyczne, że mówiąc o postępie, nie uwzględniał jego nieuchwytnego rodzaju (dziedziny jakości moralnych). Miał bowiem na myśli postęp w obszarze historii konkretnej, politycznej¹⁴. Owszem, aktualna rzeczywistość na polu polityki zdaje się podważać oczekiwania tego człowieka oświecenia. Zresztą wyraża się on bardzo sceptycznie o ówczesnej polityce państw (zwłaszcza Niemiec, Francji, Anglii). Kraje te, prowadząc wojny, zachowują się jak osoby pijane, biją się, ranią, wyrządzają sobie krzywdy, które później muszą rekompensować. Kant jest sceptyczny wobec wyobrażenia, zgodnie z którym można osiągnąć pokój i inne korzyści drogą wojny. Politycy przypominają lekarza, który pacjentowi obiecuje ustawiczną poprawę zdrowia, tymczasem pacjent mimo stwierdza, iż umiera z powodu poprawy zdrowia¹⁵.

Niezależnie od tego Kant sądzi, iż można przepowiedzieć, także bez odwoływania się do jasnowidztwa, że postęp ludzkości zmierza ku lepszemu. Trudno wprost uwierzyć, jak mógł ten krytyczny myśliciel, który ograniczył dziedzinę ludzkiego poznania, uważać powyższe stwierdzenie za ścisłą teorię¹⁶. Kant naprawdę jednak wierzył w dobry koniec historii. Okazuje się więc, że teoria postępu określa u niego wyobrażenie o historycznej przyszłości, a także o końcu dziejów. A zatem, według myśliciela z Królewca, na polu rzeczywistości politycznej spodziewać się można ciągłych pozytywnych zmian¹⁷. „Rodzaj ludzki zawsze zresztą był na drodze postępu ku lepszemu i nadal tak będzie. Stopniowo zmniejszać się będzie użycie przemocy ze strony panujących i wzrośnie respekt względem prawa. Największą przeszkodę moralności, mianowicie wojnę, ludzie będą zmuszeni widzieć coraz bardziej ludzką, potem rzadszą, aż w końcu ona zaniknie”¹⁸.

Królestwo Boże na ziemi – religia rozumu – rewolucja

*Budowanie Królestwa Bożego,
połączone z uwalnianiem się od wiary Kościoła,
przyspieszają rewolucje.*

I. Kant

Z teorią ciągłego postępu ludzkości i pomyślnego końca historii ściśle się łączy, według Kanta, idea zbudowania Królestwa Bożego na ziemi¹⁹. „Praw-

¹⁴ J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 404–405.

¹⁵ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 342; a także na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

¹⁶ J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 401–404.

¹⁷ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 341.

¹⁸ *Ibidem*, s. 341–342.

¹⁹ *Ibidem*, s. 339–341.

dziwe przeświadczenie myśliciela z Królewca lub raczej jego przeniknięta rozpaczą nadzieja jest tego typu, że rodzaj ludzki dokonuje ciągłego postępu na drodze do naturalnego końca, do wewnątrzhistorycznego, budowanego stopniowo w oparciu o historyczne siły Królestwa Bożego na ziemi. W Królestwie tym zapanuje wieczny pokój, wszelkie ziarna całkowicie się rozwiną, a rodzaj ludzki tutaj na ziemi spełni swe przeznaczenie²⁰.

Królestwo to Kant rozumie osobiwie. Samo stopniowe przechodzenie wiary Kościoła w czystą religię rozumu (ściśle związane z tłumieniem tej pierwszej przez drugą) oznacza podążanie w jego kierunku. Jeżeli przechodzenie to zdobędzie sobie prawną aprobatę, czyli akceptację taką, z jaką spotkało się w okresie rewolucji francuskiej, wówczas, według Kanta, słusznie można sądzić, iż przybliżyło się Królestwo Boże. Jednakże każda rewolucja przyspiesza powyższy proces historyczny. Wiara Kościoła oznacza zaś wiarę przeżywaną kultycznie, opartą na objawieniu zakomunikowanym w historii. Wiara czystej religii okazuje się samą wiarą rozumu (tzn. cieszącą się całkowitą autonomią), a będąc bez kultu, sprowadza się do moralności.

Człowiek wierzący, jak słusznie podkreśla Pieper, nie bez wstrząsu spostrzeże u Kanta wypaczone rozumienie jednego z fundamentalnych pojęć nowotestamentalnego objawienia, którym jest zwłaszcza Królestwo Boże. Zostaje ono bowiem sprowadzone do płaskiej konstrukcji myślowej²¹.

Dłaczego spojrzenie Kanta na koniec historii jest bardziej rzeczywiste aniżeli Kierkegaarda?

Według S. Kierkegaarda oszukany jest kimś mądrzejszym aniżeli nieoszukany. Zdaniem Piepera Kierkegaard w ten sposób akcentuje świadomość wyższości nad oświeceniem. Nie bez podstaw patrzy krytycznie na ten prąd myślowy, jeżeli ocenia go jako samooszukiwanie się człowieka. W opinii duńskiego myśliciela oświecenie postawiło rozum w miejsce rzeczywistej egzystencji człowieka²². Rozum bowiem spostrzega jako nieśmiertelny, nieskazitelny, wolny od popadania w błędy. Tymczasem dla Kierkegaarda rozum prezentuje się zupełnie odwrotnie, czyli jako śmiertelny i posiadający braki.

Jednocześnie ta świadomość wyższości Kierkegaarda w stosunku do oświecenia w ocenie Piepera kryje w sobie coś głęboko niestosownego. Trzeba bowiem podkreślić, iż niewzruszona wiara Kanta w postęp i dobry koniec historii wypływa ze źródeł, które w zasadzie są religijne. Wprawdzie prawdziwy ich sens stał się dla myśliciela z Królewca niewidoczny, a być może nawet go

²⁰ Ibidem, s. 346.

²¹ Ibidem, s. 340–347.

²² Ibidem, s. 343.

sobie nie uświadamiał, tym niemniej przynależy do pradžiedzictwa właściwej ludzkiej mądrości²³. Optymizm Kanta, który każe mu wierzyć w pomyślny koniec historii, wykazuje związek z rzeczywistą nadzieją człowieka, jaką jest zbawienie. Wprawdzie tego dobrego końca historii Kant nie przewiduje jako faktu pewnego i niezbitego. Raczej wyraża nadzieję, że on nastąpi. Prawdą jest jednakże to, że ten, kto ufa, ma w pewnym sensie udział w religijnym rozumieniu historii²⁴. Kieruje się on bowiem przeświadczeniem, że tego, co stanowi przedmiot jego nadziei, nie może po prostu spowodować, wyprodukować, stworzyć²⁵. Lepiej zrozumiemy ten fakt, gdy uprzytomnimy sobie, że po Kancie, Fichte i Hegel traktowali historię jako coś, co sam człowiek potrafi konstruować. Dlatego w ich myśli nie ma miejsca na nadzieję.

Stanowisko Kierkegaarda w porównaniu do Kanta okazuje się pesymistycznym widzeniem biegu dziejów. Wynika bowiem z niego, że nie ma w ogóle podstaw, aby żywić nadzieję. Spojrzenie takie wskazuje na odejście od tych źródeł, z których Kant czerpał swoją wiarę w postęp ludzkości, czyli od religii. Tym samym, według Piepera, stanowisko duńskiego myśliciela jawi się jeszcze w większej mierze obce rzeczywistości aniżeli naiwnie prezentująca się wiara Kanta w postęp²⁶.

Koniec historii spowodowany przez ludzi a możliwość wystąpienia antychrysta

Kant rozważał z całą powagą, jak podkreśla J. Pieper, możliwość zniekształconego, „przeciwego naturze” końca historii w postaci katastrofy, czemu daje wyraz m.in. w traktacie *Das Ende aller Dinge*²⁷. Jakkolwiek przedstawiał go na wpół żartobliwie, uznał za możliwy do wyobrażenia. Zabrzmiał to dosyć zaskakująco, ale gdyby tego rodzaju koniec miał miejsce, wówczas spowodowany byłby przez samych ludzi. Koniec taki łączyłby się bezpośrednio z faktem panowania antychrysta. Dodajmy w tym miejscu, iż dla Fichtego i Hegla istnienie antychrysta jawi się jako bezsens. Tymczasem Kant wyraził się w przeciwny sposób, stwierdzając, że nie jest rzeczą sprzeczną istnienie realnej, historycznej postaci antychrysta.

Zdaniem myśliciela z Królewca antychryst wtedy rozpocznie swe rządy oparte na strachu, egoizmie, interesowności, gdy chrześcijaństwo się przeżyje dla większości ludzi, tzn. przestanie być uważane za godne miłości i dlatego

²³ Ibidem, s. 343; a także na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

²⁴ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

²⁵ J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 385–387.

²⁶ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

²⁷ I. KANT, *Das Ende aller Dinge* (w.): *Kant's Werke*, Berlin und Leipzig 1923, s. 327.

ostatecznie odrzucone. Zdaniem Kanta stanie się to wtedy, gdy chrześcijaństwo sprzeniewierzy się swej własnej istocie. Doprowadzi to do złego końca wszystkich rzeczy. Jak słusznie zauważa Pieper, *Apokalipsa* mówi na ten temat coś przeciwnego aniżeli oświeceniowy myśliciel. Kościół będzie tracił sympatię przeważającego grona ludzi z tego powodu, że nie zaprzestał realizować swojej misji w czystej postaci. Kant musiałby konsekwentnie powiedzieć, że wielkie odstępstwo ludzi od Kościoła ma usprawiedliwienie. *Apokalipsa* natomiast ukazuje masową ucieczkę z Kościoła jako potwierdzenie jego prawdy. Dla oświeceniowego filozofa jest to oczywiście myśl niezrozumiała, aby można było zwalczać prawdę, dlatego że jest prawdą. A przecież nie powinno to dziwić, skoro psalmista przepowiedział: „Nienawidzą mnie bez powodu”.

Dodajmy jeszcze, iż według Kanta winnymi sprowadzenia na świat antychrysta mogą okazać się kapłani, jeżeli przestrzeganie wiary czynią istotnym obowiązkiem. Powinni bowiem przestać w swym nauczaniu na gorącym poleceniu zasad moralnych²⁸.

Dlaczego Kant miał złudne wyobrażenie przyszłości rodzaju ludzkiego?

Kant na postawione przez siebie pytanie: „Czy rodzaj ludzki kroczy wciąż ku lepszemu?”, rozważał możliwość udzielenia trzech odpowiedzi. Uwzględnił więc po pierwsze – ustawiczny rozwój, po drugie – ciągły upadek, po trzecie – regres ku gorszemu. Jednocześnie wykluczył absolutnie „ciągły upadek” i ewentualne samozniszczenie ludzkości. Jego zdaniem samozagłada gatunku ludzkiego nie wchodzi po prostu w rachubę.

Jednakże od czasu Hiroszimy wyobrażenie, że ludzkość mogłaby siebie samą zniszczyć, jest nie tylko możliwe myślowo, nie tylko stało się przedmiotem dyskusji, lecz okazuje się kwestią bezpośrednio palącą. Owszem, za życia Kanta samozagłada człowieka znajdowała się faktycznie poza sferą konkretnej możliwości, nie dałoby się jej urzeczywistnić z czysto technicznego punktu widzenia. Kant miał więc powody, aby prezentować optymistyczną wizję rodzaju ludzkiego.

Natura człowieka nie zmienia się. Czyżby Kant nie zauważał tendencji destrukcyjnych, skoro sądził, że ludzkość czynić będzie ciągłe postępy? Otóż, jak wynika z niniejszych analiz, na obronę Kanta przemawia to, że mógł łatwiej ulec złudzeniu niż my dzisiaj. Wszakże błąd, jaki w związku z tym popełnił, pozostaje błędem²⁹.

²⁸ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 344–346.

²⁹ J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 376–377.

Religijne źródła myśli oświeceniowej Kanta a nadzieja

Oświecenie ostatecznie ma religijne źródło (przynajmniej u Kanta). Nadzieja na dobry koniec dziejów wewnątrz czasu jest wykreowana przez chrześcijańską nadzieję na zbawienie historii. Takiego końca historii nie przewiduje Kant jako pewnego i niezbitego faktu. Żywi bowiem nadzieję na jego realizację. Ten zaś, kto ufa, ma w pewnym sensie udział w religijnym rozumieniu historii³⁰. Nadzieja i zaufanie czynią coś, czego nie można samemu sprawić³¹. Tymczasem Fichte i Hegel – przeciwnie niż Kant – traktują historię jak rzeczywistość możliwą do wykreowania, czyli coś, co człowiek sam potrafi konstruować. Dlatego w ich filozofii nie ma miejsca na nadzieję³².

Dlaczego spojrzenie Kanta na koniec historii przewyższa wizję oświeceniową?

Myśl Kanta przewyższa filozofię oświecenia (Hegel, Fichte, Novalis, Gores), ponieważ nie reprezentuje typowego dla niej prostego, płaskiego i w zasadzie prostackiego wyobrażenia historii. Kant nie jest tak na wskroś racjonalistyczny i optymistyczny. Ten ironiczny i lekko sceptyczny sposób, w jakim wypowiada się o końcu wszystkich rzeczy, stanowi dla Piepera pozytywny znak, że w tych kwestiach Kant nie okazuje się tylko racjonalistą, przeciwnie – dostrzega ograniczenia rozumu. A zatem ujawnia się u niego jeszcze do pewnego stopnia niepewność i otwartość na takie rozumienie historii, które wykracza ponad spojrzenie oświecenia. Można powiedzieć, że wizja historii Kanta naznaczona jest jeszcze religijnym punktem widzenia. Kant wie o tym, że kwestie związane z końcem historii należą do teologii i nie można ich interpretować na sposób racjonalistyczny. Nie podziela niewzruszonego optymizmu oświecenia. Przekonujemy się o tym w jego uwagach wstępnych do *Wiecznego pokoju*. Poznajemy w nich pewnego holenderskiego właściciela karczmy opatrzonej szyldem z napisem: „Ku wiecznemu pokojowi”. Wydzwięk tego napisu jest ironiczny. Nie wiadomo ostatecznie, jaki rodzaj pokoju zakłada się tutaj: pokój na cmentarzu czy też niebieski pokój. Pozostaje też rzeczą dyskusyjną, do kogo miałby się odnosić ten satyryczny napis: czy do ludzi w ogóle, czy w szczególności do głów państw. Wszystko to wskazuje, że Kant – zdaniem Piepera – w swym spojrzeniu na historię jest ambiwalentny. Nie

³⁰ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

³¹ J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 388.

³² Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

jawi się jako typowy człowiek oświecenia; tkwi w nim coś więcej, a mianowicie sceptycyzm względem oświecenia. Dlatego nie można czytać Kanta w tak uproszczony sposób, jak to się często zdarza³³.

Dlaczego u Kanta nadzieja jest przeniknięta rozpaczą?

Jak podkreśla Pieper, nadzieja u Kanta nacechowana jest rozpaczą, a jej źródła są natury metafizycznej³⁴. Kant wprawdzie posiada nadzieję na dobry koniec dziejów, ale nadzieja ta nie ma swego uzasadnienia. Owszem, w pewnym sensie dochodzi ona u niego do głosu, ale z wykluczeniem zaufania w przesłanie objawienia. A zatem w tym sensie nadzieja jest przeniknięta rozpaczą. Kant pragnie wierzyć w pomyślny koniec historii, lecz tak naprawdę nie ma on do tego rzeczywistej podstawy. Stanowisko myśliciela z Królewca jawi się jako ambiwalentne, a w każdym razie nie ulega wątpliwości jego dwuznaczność, skoro z jednej strony ma on nadzieję na pomyślny koniec historii, a z drugiej – spostrzega, że być może nigdy on nie nastąpi. Odróżnia to Kanta od Fichtego i Hegla. Ci dwaj nie mają wątpliwości, że ten dobry koniec z pewnością nastąpi. Ich zdaniem nie trzeba tu odwoływać się do zaufania względem Boga. Rozum sam z pewnością jest w stanie wyrokować w tej kwestii. Kant tymczasem wprawdzie ma nadzieję, że tak będzie, ale nie przejawia tej pewności, jaką wykazują się Fichte i Hegel opierający się w swej argumentacji na wiedzy rozumu³⁵.

Czym są u Kanta metafizyczne źródła nadziei przeniknięte rozpaczą?

Kant posiada ostatecznie deistyczne pojęcie religii. Bóg nie jest już dla niego istotą żyjącą, czyli istotą, która działa w historii. Okazuje się tylko konieczną ideą i przesłanką rzeczywistości. Kant jednakże nie spostrzega już Boga jako opatrności działającej w historii. Zrezygnował zatem nie tylko z pojęcia Boskiej opatrności, lecz także w pewnym sensie z samej wiary. Dla Kanta istnieje wyłącznie ludzkie działanie, które traktuje jako ambiwalentne. Wierzy, że zaowocuje ono szczęśliwym końcem dziejów, ale też nie wyklucza przeciw-

³³ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 342–346; idem, *Hoffnung...*, s. 402–404; a także na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

³⁴ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 343.

³⁵ J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 400–405; na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

nego rezultatu. Warto podkreślić takie jego rozumienie – w odróżnieniu do spojrzenia Fichtego i Hegla. Według nich można z całą pewnością wiedzieć, że historia zmierza do swego pomyślnego końca³⁶.

Przebieg dziejów i obraz ich końca

J. W. Fichte przecenia możliwości rozumu.
J. Pieper

Fichte w przeciwieństwie do Kanta absolutnie nie wątpi w to, że można w sposób pewny zgłębić bieg historii. Świadczy o tym następujące stwierdzenie: „Filozof, który chce właściwie scharakteryzować swój wiek, musi po prostu *a priori* przeniknąć i zrozumieć wszystkie możliwe epoki”³⁷. Zdaniem Piepera w tak pretensjonalny sposób Kant nigdy się nie wyraził. Wszakże powyższy pogląd Fichte rzeczywiście zaprezentował w pierwszym z siedemnastu wykładów pt. *Zasadnicze cechy obecnego wieku*, które wygłosił w latach 1804–1805 w Berlinie (gdy miał 42 lata).

Rzeczywiście Fichte zakłada istnienie dostępnego nam, a przede wszystkim znanego jemu samemu planu świata, tzn. biegu dziejów. Ten ostatni można nie tylko zrozumieć w jego jedności, ale również wyprowadzić z niego główne epoki oraz uchwycić związek między nimi. Jak podkreśla Pieper, wszystko to uznac należy za wymysły poetyckie, a w każdym razie zdumiewające konstrukcje. Niestety, nie wolno zapominać o tym, jak dalekosiężny wpływ miały one w dziedzinie ideologii politycznych i utopii³⁸.

Punktem wyjścia rozważań Fichtego na temat końca dziejów jest pytanie o cel ziemskiego życia. Otóż cel ten sprowadza się do tego, że ludzkość kształtuje wszelkie swe stosunki na fundamencie wolności i rozumu. Stosownie do takiej tezy w dziejach ludzkości można, zdaniem niemieckiego idealisty, wyróżnić dwie główne epoki. Pierwsza to ta, w której gatunek ludzki wprawdzie istnieje, ale nie kieruje się w kształtowaniu swych relacji wolnością i rozumem. W drugiej epoce natomiast ludzkość już nie tylko istnieje, ale organizuje wzajemne relacje na gruncie rozumu i wolności.

³⁶ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

³⁷ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 347. Spojrzenie Kanta na bieg dziejów cechuje wprawdzie optymizm, niepozbawiony jednakże elementów pewnego zaniepokojenia i wątpliwości. Tutaj ma swoje źródło, jak podkreśla J. Pieper, u Kanta ironiczna samorelatywizacja i realistyczne skomplikowanie własnej teorii.

³⁸ *Ibidem*, s. 347. Rzeczywiście myśl Fichtego oddziaływała negatywnie w polityce, jako że inspirował się nią narodowy socjalizm – wiadomo, z jakim skutkiem. Por. W. TATARKIEWICZ; *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1998, s. 206.

Jak podkreśla J. Pieper, według Fichtego cel ziemskiego życia, a tym samym jego koniec rzeczywiście się ukaże, a ludzkość osiągnie wyższe sfery wieczności. Zakłada to wszakże, że ludzkość stosować się będzie do rozumu kierującego się prawidłami nauki tak długo, aż stanie się doskonałym odzwierciedleniem swego wiecznego praobrazu nakreślonego przez rozum. Koniec dziejów będzie epoką logiki oraz „epoką, w obrębie której ludzkość pewną i niezawodną dłońią sama siebie wzniesie do poziomu, w którym okaże się pełnym odzwierciedleniem rozumu; epoka ta ujawni się w ten sposób jako stan uprawomocnienia i uzdrowienia”³⁹. Dzieje ludzkości zatem dla Fichtego okazują się stopniowym zbliżaniem się gatunku ludzkiego do wiecznego praobrazu, który rozum stworzył sam⁴⁰. Jeżeli ludzkość uzyska tę harmonię i tę zgodność z wiecznym praobrazem, z tym, o czym rozum wie *a priori*, wówczas można będzie mówić o tym, że koniec czasu został osiągnięty⁴¹.

Szczegółowość koncepcji Fichteńskiej polega na tym, że wyobrażenie stanu końcowego dziejów ludzkich łączy z całkowicie negatywną oceną teraźniejszości. Tymczasem od renesansu schematem myślowym stało się to, że aktualną epokę interpretowano jako najwyższe stadium postępu. Nawet Kant w tym względzie nie stanowił żadnego wyjątku⁴². „Jeżeli pytamy się teraz, która ze znanych epok w historii prezentuje się jako najlepsza, to nie mam wątpliwości, aby stwierdzić, że jest nią obecna. Dopiero bowiem w dzisiejszej wykładni religii ziarno prawdziwej wiary religii może się rozwijać bez przeszkód”⁴³.

Fichte natomiast, który w tym kontekście swych rozważań (na podstawie skonstruowanego przez siebie schematu) dzieje ludzkości tym razem podzielił na pięć epok, charakteryzuje własną epokę (jego zdaniem aktualnie trzecią) jako stan całkowitej grzeszności, absolutnej obojętności względem wszelkiej prawdy i braku jakichkolwiek związków (powiązań). Dodajmy, że stan końcowy dziejów, tzn. stan doskonałego uprawomocnienia, realizuje się, według Fichtego, pośród walk. W ocenie Piepera lekkomyślność niemieckiego idealisty kazała postawić tego typu diagnozę. Jak podkreśla bowiem sam Fichte: „Nie pytamy się o to, czy kwestia, o której tu mówimy, może mieć miejsce, czy też nie. Gdyby nie odpowiadała rzeczywistości, znaczyłoby, że nie żyjemy w trze-

³⁹ Ibidem, s. 348.

⁴⁰ Dla Fichtego, podobnie jak dla Hegla, rozum jest tym, co najwyższe. Rozum nie jawi się jako indywidualny rozum, który posiada każdy z nas. Jeśli mówi się o rozumie, wtedy ma się na myśli poszczególną osobę. Tymczasem rozum u Fichtego nie okazuje się tym, co człowiek posiada jako indywidualum. Rozum ten jawi się jako wspólny wszystkim innym ludziom, a nawet Bogu. Jest on uniwersalną zdolnością do poznawania. U Fichtego zdolność ta sięga tak dalece, że można z góry poznać nawet historię i jej prawa. W taki sam sposób rozum spostrzeżać będzie Hegel. Na podstawie rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

⁴¹ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

⁴² J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 348.

⁴³ Ibidem, s. 348-349.

cim wieku”⁴⁴. Jeszcze bardziej osobliwie wypowiedział się na ten temat Fichte w *Mowach do niemieckiego narodu*, wygłoszonych w latach 1807–1808, w których podkreślił m.in.: „Trzeci wiek doskonale przebiegł w ciągu trzech lat i już się zakończył, wprawdzie tylko w Niemczech”⁴⁵.

Przesadny optymizm i samoułuda Fichtego na tle ujęcia Kanta

Fichte zakłada, że rozum sam przeniknie prawo dziejów i cały ich przebieg. Jego możliwości sięgają tak daleko, że jest w stanie uczynić to *a priori*. Naturalnie nie posiadamy żadnego doświadczenia przyszłości. Tym niemniej Fichte twierdzi, a za nim powtarza to samo Hegel, że możemy mieć o niej wiedzę, ponieważ i ta ostatnia podlega ostatecznie prawu, które rozum człowieka rozpoznaje⁴⁶. Jest to ta sama idea, jaką spotykamy później u Marksa.

Kant, zdaniem Piepera, nie był zdolny widzieć kompetencji rozumu w tak uproszczonej i prymitywnej formie, jak spostrzegał ją Fichte. Dlatego ze sceptycyzmem patrzył na możliwości wypowiedzenia się w sposób ostateczny o przyszłości rodzaju ludzkiego oraz końcu dziejów. Tym należy tłumaczyć pewne niezdecydowanie, ironię, rezerwę, jakie dochodziły u niego do głosu, gdy snuł rozważania na powyższe tematy. Jak stwierdzono, według Fichtego, sam rozum wystarczy do tego, aby odpowiednio ustosunkować się względem aktualnej rzeczywistości, jak również przyszłości i w ogóle całych dziejów. W takim jednak zapatrywaniu ujawnia się dosyć naiwna samoułuda. Fichte po prostu zdaje się przeceniać możliwości rozumu. Kant tymczasem przejawia, w ocenie Piepera, większą dozę realizmu. Wszakże myśliciel z Królewca odwołuje się również do doświadczenia i do konkretnych realiów, do jakich należy także aktualna sytuacja w dziedzinie politycznej. „Muszę – podkreśla Kant – uwzględnić, jak faktycznie zachowują się państwa. Przecież prowadzą one wojny, nic się z nich nie ucząc”. Tymczasem Fichte fakt taki potraktowałby jako nieistotny. Rozum przecież wie w zasadzie, jaki będzie bieg historii. Dlatego należy się kierować wyłącznie nim⁴⁷.

⁴⁴ Ibidem, s. 349.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Przyszłość w tym sensie podlega prawu, że jest określona przez rozumne prawo. Z kolei prawo rozumne nakreśla rozum. Na podstawie rozmowy telefonicznej z prof. M. Siemkiem, marzec 2006.

⁴⁷ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 340–350; na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

Miasto Boże u Novalisa

Wyobrażenie wewnątrzhistorycznego Miasta Bożego spotykamy nie tylko u myślicieli, na których twórczość wpływ wywarł rok 1789. Wyobrażenie to konstatujemy np. u Friedricha Novalisa w jego traktacie *Chrześcijaństwo albo Europa*. Stwierdza on m.in.: „Tylko cierpliwości – Miasto Boże nadejdzie i musi nastąpić święty czas wiecznego pokoju”⁴⁸. Do powstania tego rodzaju wewnątrzhistorycznego „miasta” doprowadzić miała aktywność ludzi w postaci dzieła rechrystianizacji społeczeństw Europy. Jednakże z punktu widzenia teologicznego Miasto Boże jawi się jako obraz stanu szczęśliwości, ale po tamtej stronie historii. Ponadto stanowi ono rezultat działania Boga, a nie człowieka, jak chce Novalis. Wszakże tę prawdę o dziejach Novalis ignoruje, skoro twierdzi, że Miasto Boże wznieść można w wymiarze czasu na drodze wysiłków ludzkich (rechrystianizacji)⁴⁹.

Dodajmy, iż według tegoż myśliciela rechrystianizacja doprowadzi Europę także do wspaniałości politycznej i kulturalnej. Zdaniem Piepera, w związku z powyższym stanowiskiem, warto przypomnieć wypowiedź Augustyna zaadresowaną do apologetycznej i dworskiej publicystyki chrześcijańskiego społeczeństwa po upadku Rzymu. Otóż Augustyn wyraźnie się sprzeciwił tezie, zgodnie z którą Rzym pozostałby tylko wtedy potęgą imperialną, gdyby stał się państwem chrześcijańskim⁵⁰.

Wizja końca historii u Görresa

Element konstrukcji, który u Fichtego występuje w skrajnej postaci, znajdujemy także u reprezentatywnego historiozofa chrześcijańskiego – Görresa. Myśliciel ten w *Wykładach monachijskich* ogłoszonych w roku 1830 (*Podstawy, struktura, następstwo czasów historii świata*) prawie tak samo jak Fichte całe dzieje, łącznie z epokami przyszłymi, dzieli na 36 następujących po sobie kolejno wielkich okresów, zaś wewnątrzdziejowy koniec spostrzega w postaci ujawnienia się „wszystkich dysonansów czasowości”⁵¹. Wszakże, zdaniem Piepera, wyobrażenie ostatniego momentu ludzkiej historii uchybia u Görresa powadze historycznej rzeczywistości. Wyraża się on bowiem zbyt estetyzująco jak na naszą wrażliwość. Mówi dla przykładu o „wielkim spektaklu na końcu”

⁴⁸ Ibidem, s. 349.

⁴⁹ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, maj 2006.

⁵⁰ Ibidem, s. 249–350.

⁵¹ Zwrot „dysonanse czasowości” przypuszczalnie akcentuje ujawnienie się wszystkich napięć i sprzeczności ludzkiego życia.

lub wręcz o „zmięczeniu wieków, rozgrywających się pod proporcami ponownie stworzonego świata”⁵².

W jakim sensie Novalis i Görres są filozofami postępu?

Novalis i Görres są myślicielami postępu, ponieważ w ich przeświadczeniu historia toczy się według pewnego prawa, które z konieczności prowadzi do dobrego końca. Zatem dla nich historia, jak podkreśla Wald, jest czymś szeroko rozumianym. Rozwija się zgodnie z wiecznym prawem aż do stanu doskonałego, jaki zaistnieje u jej kresu. Kwestię tę będzie można lepiej zrozumieć wtedy, gdy dokładniej przyjrzymy się chrześcijańskiej interpretacji dziejów, a szczególnie jej dwom elementom. Po pierwsze, historia jawi się tu jako rzeczywistość wykreowana przez człowieka, wywodząca się z jego wolności i życia moralnego. Tak rozpatrywana historia kończy się katastrofą, panowaniem antychrysta, całkowitym odwróceniem porządku Bożego. Po drugie, w chrześcijańskiej wizji końca historii podkreśla się, że u jej kresu paralelnie do katastrofy nastąpi odnowienie stworzenia. Bóg bowiem wówczas na nowo utworzy pierwotny porządek stworzenia. Dlatego objawienie mówi o Nowym Niebie i Nowej Ziemi. I ten drugi aspekt – podkreślający owoc działania Boga w postaci odrodzenia świata stworzonego – Hegel, Fichte, Görres, Novalis sekularyzują pod pewnym względem, tzn. odrywają od Boga i od teologicznego tła. Myśliciele ci czynią zeń naturalny proces. To bowiem, co jedynie Bóg może uczynić – według powyższych filozofów – wypływa samo z siebie⁵³.

Koncepcja Miasta Bożego u filozofów postępu i Blocha a myśl Piepera

To prawda, że w porównaniu do chrześcijańskiej wizji dziejów inne znaczenie spełnienia się w historii (jakie zapewnić może jedynie Bóg) znajdujemy u Ernsta Blocha. Wskazuje na to m.in. następujące słynne zdanie, jakie zamieścił on w swej *Filozofii dziejów*: „Ubi Lenin, ibi Jerusalem”. Tym samym zaznacza się istotna różnica w rozumieniu Jerozolimy, czyli Miasta Bożego u Piepera i Blocha. To Nowe Miasto, według Blocha, zostało zbudowane przez

⁵² J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 350. Formuła „zmięczenia wieków rozgrywających się pod proporcami...” jak się zdaje, wskazuje, że kończy się jedna epoka – świat doczesny wraz z jego sprzecznościami i niedoskonałościami, brakami itp. – i ukazuje się nowa epoka powszechnej szczęśliwości.

⁵³ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, kwiecień 2006.

Lenina, tzn. przez człowieka, mocą jego zdolności rozpoznawania praw historii. Lenin jest założycielem i ostatecznym realizatorem Miasta Bożego. Spojrzenie to sprzeciwia się wizji końca określonej przez chrześcijańskie objawienie. W jego świetle to, co człowiek może sam uczynić, oznacza zniszczenie wszelkiej nadziei. Natomiast jej rekonstrukcja i zbudowanie Nowego Jeruzalem nie jest dziełem człowieka, lecz Boga. Niestety, prawdę tę zanegowali już filozofowie oświecenia: Görres, Novalis, Fichte, Hegel. To, co jedynie Bóg może uczynić, tzn. Nowe Jeruzalem, Miasto Boże wśród ludzi, spozbrzegali oni jako czyn człowieka, a nie Boga⁵⁴.

Czy myśl Görresa i Novalisa o końcu dziejów podobnie jak Kanta cechuje optymizm i brak realizmu?

Görres i Novalis podzielali pogląd Hegla, dla którego historia toczy się ona według pewnego planu, a ten można rozpoznać rozumem. Tymczasem Kant nie sądził, że mamy wgląd w prawa historii. Myśliciel z Królewca, w przeciwieństwie do Görresa i Novalisa, objawienie traktował z całą powagą jako źródło swego myślenia. Dlatego też nigdy nie wykluczał możliwości złego końca i katastrofy. U Kanta nie notuje się niezłomnego optymizmu i niewzruszonej wiary w rozum. Zdaniem Novalisa, Görresa, Fichtego i Hegla, historia nie jest przedmiotem nadziei, lecz przedmiotem poznania naukowego. Historia dla nich kończy się retrospektywnym spojrzeniem na minione wydarzenia. Sądzą też, że prawa historycznego rozwoju są znane, ponieważ koniec historii można przewidzieć. Tymczasem Kant raczej żywi racjonalną nadzieję, ale nie niezbitą pewnością, że historia się dobrze skończy⁵⁵.

Jaki najpoważniejszy zarzut postawił Pieper reprezentantom filozofii postępu?

Trzeba najpierw podkreślić, iż filozofia postępu zasadniczo nie różnicuje zjawiska postępu. Tymczasem dziś nie można mówić o postępie po prostu. Słusznie odróżniamy postęp moralny, naukowo-techniczny, kulturalny, gospodarczy. Jeden z najbardziej znaczących filozofów niemieckich, R. Spaemann, mógł więc stwierdzić: „Jeżeli mówimy o postępie, należy zawsze się pytać o to, jak go rozumiemy”. Istnieje postęp w poszczególnych dziedzinach życia, a jed-

⁵⁴ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, kwiecień 2006.

⁵⁵ J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 337-338.

nocześnie regres w obszarze całości. Obserwujemy więc postęp np. na polu zaopatrywania w energię, w zakresie wytwarzania dóbr i ich podziału (postęp gospodarczy). Niestety, wraz z nim cofać się możemy w rozwoju na odcinku człowieczeństwa (etyczny wymiar postępu). Zauważamy równocześnie, że nie każdy przejaw coraz wyższego rozwoju technicznego oznacza postęp moralny. Wszelki postęp na polu nauki i techniki powoduje nasilenie się ryzyka utraty wielkich dóbr (za jeden z klasycznych przykładów posłużyć może eksplozja reaktora w Czarnobylu)⁵⁶. A zatem już z tego punktu widzenia nie podzielamy stanowiska oświeceniowych filozofów w kwestii postępu. Nikt teraz nie mówi o postępie po prostu. Mamy za sobą zbyt dużo złych doświadczeń, aby w ten właśnie sposób się wypowiadać. Wystarczy wskazać dwie wojny światowe i inne wielkie kryzysy, jak chociażby ekologiczny, nad którym może już nie zapanujemy w przyszłości.

Innymi słowy, mówienie o postępie jako takim okazuje się rzeczą przebrzmiałą. Nie żywimy bowiem, jak już stwierdzono, wiary w to, że on po prostu występuje. To jeden aspekt tej kwestii. Trzeba uwzględnić także drugi – mianowicie inne jeszcze spojrzenie na postęp. To zaś ściśle wiąże się z rozumieniem przyszłości. Należy w tym miejscu przywołać teologiczne ujęcie, które okazuje się dosyć dokładnym przeciwieństwem tego, co o przyszłości wyrokowali oświeceniowi filozofowie postępu. Podkreśla ono bowiem wbrew temu, co oni twierdzą, że koniec czasu nie okaże się zwycięstwem humanizmu. Dzieje w tej perspektywie nie są celem samym w sobie, lecz przestrzenią czasu rozciągającą się między Wcieleniem a Paruzją. Historia kończy się katastrofą, jak mówi *Apokalipsa*, a po niej ma miejsce Sąd oraz spełnienie. To ostatnie nie jest częścią historii, lecz początkiem czegoś nowego i jawi się jako pozaczasowy koniec. Powyższy aspekt dziejów spostrzega tylko ten, kto nie odcina się od informacji zaczerpniętych z objawienia.

Od takiego wszakże widzenia dziejów odwraca się filozofia postępu. Zamiast katastrofy u kresu historii, pozaczasowego Miasta Bożego, czyli Nowej Ziemi i Nowego Nieba, proklamuje wewnątrzhistoryczny szczęśliwy koniec dziejów, a w parze z nim spełnienie się człowieka i wszystkich jego żądań oraz oczekiwań. Jednakże tego rodzaju optymizmu oświecenia dzisiaj się już nie podziela z czysto empirycznych powodów. Zasadnicza moc człowieka i jego rozum oraz osiągnięcia świadczące o postępie naukowo-technicznym są ambiwalentne. Człowiek jest władny tak ich użyć, że przyczynią się w poszczególnych przypadkach do doskonalenia świata. Jednocześnie może posłużyć się nimi w ten sposób, że staną się powodem jeszcze większych szkód, aniżeli miało to miejsce w minionych stuleciach.

⁵⁶ Na podstawie autoryzowanej rozmów z prof. Waldem, wrzesień 2005 i kwiecień 2006.

Dla Piepera spojrzenie oświecenia, którego wyrazicielami i promotorami są Kant i filozofowie postępu, nie prezentuje pełnego obrazu historii i człowieka. Wykluczyło bowiem istnienie powiązań Boga z dziejami ludzkimi. Powiązanie to, noszące nazwę „historia zbawienia”, zostało wyparte ze świadomości. Dla oświecenia podmiotem historii jest tylko człowiek i nikt inny. Jednakże takie wyobrażenie w perspektywie obrazu człowieka i historii, który uformował chrześcijański Zachód, jawi się jako niekompletne i nie jest wolne od iluzji. I nic dziwnego, że przyniosło rozczarowanie⁵⁷.

⁵⁷ Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005; *Über das Ende...*, s. 350.

Marek Jędrasik

FILOZOFIA DEMOKRYTA Z PERSPEKTYWY POJĘCIA MIARY

The Philosophy of Democritus within Perspective of Measure

Słowa kluczowe: miara, atom, podzielność, umowność (nomo), jakość, rysmos, schema, logos, granica (peras), współmierność (symetria), byt, nicność, pełnia, pustka.

Key words: measure, atom, divisibility, conventionality (nomo), quality, rysmos, schema, logos, limit(peras), commensurability(symmetry), being, nonentity, fullness, emptiness.

Streszczenie

Utożsamienie atomu z miarą powoduje włączenie powyższej kategorii, jak i całego systemu myśli Demokryta, do zupełnie innej sieci pojęć i związków symbolicznych funkcjonujących w filozofii greckiej. Gdy atom staje się miarą, to z definicji jest niepodzielną jednością w stosunku do wielkości mierzonych. Ujęcie to prowadzi do odrzucenia mechanistycznej interpretacji atomizmu Demokryta. Ruch atomów jako miar wynika z ich podobieństwa lub niewspółmierności, a nie ze wzajemnych mechanicznie rozumianych zderzeń. Nic nie powstaje i nie ginie, nie dlatego, że istnieje metafizyczna różnica pomiędzy bytem a nicością, ale dlatego, że każda zmiana powinna być odnoszona do miar, które ją określają. Różnica pomiędzy pełnią a pustką jest więc względna, co potwierdzają przekazy o atomach tak wielkich jak kosmos oraz twierdzenie, że pełnia nie bardziej istnieje niż pustka. Sama ta względność byłaby efektem użycia zasady izonomii do podstaw samego systemu Demokryta. A sama ta zasada byłaby jedynie konsekwencją tożsamości atomów z miarami. Z tej perspektywy w sposób pełniejszy rozumie się twierdzenie Demokryta, że atomy same w sobie nie mają właściwości.

Nawet tzw. właściwości pierwotnych znanych z filozofii mechanistycznej. Trzeba uznać,

A b s t r a c t

Main thesis of this article goes along with philosophy of Democritus, man who spent his life considering what measure is. Taking as a starting point a category of measure as it was understood in the ancient world, we are able to show similarities between theories run not only by Democritus, but also Epicurus and Pythagoras.

Democritus had built the interpretation showing what connect space and boundlessness. Doing this he said that total blank has its own borders, because compared with variety of measure, creates specific structures based on contrast. As a result we have got situation when space and blank or vacuum could have had one measure. The fruit of thinking in this way is Democritus theory saying: something unknown, invisible can be as representative as known and named.

The essential of Democritus thinking is that he refused atom to be base of very world, as Epicurus did. Democritus claimed it exists, but it is just one kind of measure. Atom is a border, atom is an ancient peras. There we have an idea which give us occasion to discuss about philosophy of Democritus, Epicurus and Pythagoras.

że wszystkie jakości uzyskują jedynie poprzez odniesienie do określonych miar-atomów. Potwierdzeniem tego, że myśl Demokryta krążyła wokół pojęcia miary, jest cała jego myśl etyczna, oparta na umiarze jako środku pomiędzy niedomiarem a nadmiarem.

This is only part of reflections explained in the article. But all are fruit of meaning and variety of definitions based on measure taken as key word to the philosophy of Democritus.

Można uznać za oczywiste, że interpretacja filozofii Demokryta z perspektywy pojęcia miary jest w pełni uzasadniona. Wystarczy tylko zauważyć, że miara dla Greków była zawsze niepodzielną jednością (tak jak atom) w stosunku do wielkości mierzonej. Gdy jeszcze sobie przypomnimy, że liczba była dla nich miarą wielkości dyskretnych, to poniższy fragment z Arystotelesa dany poglądy czyni jeszcze bardziej prawdopodobnym: „Bo na pewien sposób i ci filozofowie [Demokryt i Leukippos] utrzymują, że wszystkie byty są liczbami lub pochodzą od liczb, chociaż bowiem ich nauka nie jest jasno sformułowana, jednak to chcą przez nią wyrazić”¹. Wzmacnia to przeświadczenie o znaczeniu pojęcia miary w filozofii Demokryta, w takim stopniu, w jakim miała ona znaczenie dla pitagorejczyków. O związkach z nimi Demokryta może świadczyć fragment, w którym stwierdza się, że Demokryt całą filozofię zawdzięcza Pitagorasowi², a z innego wynika wręcz, że był jego uczniem³. Niezależnie od prawdziwości tych informacji, wskazują one na dostrzeganie przez starożytnych związku filozofii Demokryta z filozofią Pitagorasa.

Tym, co może również wskazywać na ten związek oraz na utożsamienie miary z atomem, jest opozycja pomiędzy próżnią jako nieskończonością (*apeiron*) a atomem jako czymś skończonym, określonym, identycznym z *peras*. Samo *peras* jako granica było zawsze dla Greków związane z miarą, która je ustala, wymierzając byt. Czasami miara jest wręcz tożsama z granicą, będąc początkiem i końcem każdego bytu. Przy utożsamieniu atomów z *peras* widać jeszcze bardziej wyraźnie związek filozofii Demokryta z filozofią pitagorejską. A ta tożsamość jest bardzo uprawomocniona, jeżeli przypomnimy sobie o minimach (*perata*) Epikura w jego filozofii jako pozostałościach atomów Demokryta. Tak więc możemy przyjąć, że niepodzielność atomów wyraża jedynie ostateczność miar, które są niewspółmierne, a nie jest efektem posiadania

¹ Arystoteles, *O niebie*, III 4, 303 a 4 (przekł. P. Siwek).

² „(38) Także z jego pism można wyczytać, jaki to był człowiek. »Zdaje się – mówi Trazylos – że był sympatykiem pitagorejczyków. Mówi z wielkim uznaniem o samym Pitagorasie w dziele zatytułowanym jego imieniem. Nie jest wykluczone, że zawdzięcza mu całą swoją filozofię, a nawet można by przypuszczać, że był jego słuchaczem, gdyby nie przemawiała przeciw temu chronologia«. W każdym razie – jak twierdzi współczesny mu Glaukos z Region – musiał słuchać wykładów jakiegoś pitagorejczyka. Apollodor z Cyzikos twierdzi, że Demokryt utrzymywał bliskie stosunki z Filolaosem”.

³ „Zaś Duris w drugiej księdze dzieła Horai pisze, że [Pitagoras] miał syna Arimnestosa i był nauczycielem Demokryta” – *Żywot Pitagorasa Porfiriusza* (przekł. J. Gajda-Krynicka).

przez nie fizycznych właściwości, np. małości, nieprzenikliwości, twardości – jak to próbował uzasadnić później Epikur. W związku z powyższym jasne stają się informacje o tym, że Demokryt przyjmował istnienie dużych atomów, nawet tak wielkich jak kosmos⁴.

Ogólnie można uznać, że cały kosmos jest efektem odniesienia innych atomów-miar do jednej wspólnej miary, która jest miarą bytu i nicości danego systemowego porządku. Ruch atomów byłby efektem niewspółmierności pomiędzy miarami, czyli niepodobieństwa ich do siebie. Atomy dążyłyby do jej likwidacji, mając na celu uzyskanie jednej miary, która by określiła ich wzajemne relacje w ramach jednego kosmosu. Tak więc dążenie do siebie atomów podobnych – lub raczej do miary, która wyznacza to podobieństwo – jest naturalnym źródłem ich ruchu: „Wiodą one spór ze sobą i poruszają się w próżni na skutek niepodobieństwa [!] do siebie i innych wyżej wymienionych różnic”⁵.

⁴ „Nie należy sądzić [jak sądził Demokryt], że wśród atomów istnieje każda wielkość, aby nie być w sprzeczności ze świadectwami zmysłów, ale należy pamiętać o tym, że istnieją pewne odmiany wielkości. Na podstawie tego lepiej będzie można zrozumieć, jak powstają doznania i wrażenia. Do tego, aby powstały różnice jakościowe, nie jest konieczne, aby istniała [wśród atomów] każda wielkość. W przeciwny bowiem razie docieraliby do nas widzialne atomy, a czegoś takiego przecież nie spostrzegamy ani też nie możemy pojąć, w jaki sposób atom mógłby stać się widzialny. Ponadto nie należy sądzić, że w ograniczonym ciele jest nieskończona ilość ciałek jakiegokolwiek wielkości” – Epikur, *Epistula Prima*, Diogenes Laertios X 55–56 (przeł. B. Kupis); „Możliwe jest, aby istniał atom kosmiczny” – Aecjusz I, 12, 6 (przeł. B. Kupis); „Taki jest pogląd Epikura i Demokryta. W jednym punkcie różnią się oni: [Epikur] uważał, że wszystkie atomy są bardzo małe i stąd nie postrzegane przez zmysły, Demokryt zaś przypuszczał, że niektóre atomy są bardzo duże” – Dionizy bp Aleksandrii u Euzebiusza *Praeparatio Evangelica* XIV 23, 3 (przeł. B. Kupis).

⁵ „Jest bowiem naturalne, że podobne jest wprawiane w ruch przez podobne, a pokrewne dąży do siebie, a każda forma włączona w inny układ, inny wytworza stan” – Simplicius, *Physica*, 28,15 (przeł. B. Kupis); „Nazwał tę przestrzeń następującymi określeniami: »próżnią«, »nicością« i »bezkresem«, a każdą z tych małych substancji nazwał »czymś«, »pełnią« i »bytem«. Sądził jednak, że te substancje są tak małe, że wymykają się naszym postrzeżeniom. A mają one wszelkiego rodzaju formy i wszelkiego rodzaju kształty; różnią się od siebie także wielkością. Z nich to, tak jak z elementów, powstają na skutek ich wzajemnego łączenia się widzialne i dające się postrzegać ciała. Wiodą one spór ze sobą i poruszają się w próżni na skutek niepodobieństwa [!] do siebie i innych wyżej wymienionych różnic” – Simplicius, *De Coelo*, 294, 33 (przeł. B. Kupis); „Z natury bowiem podobne zostaje wprawione w ruch przez podobne i pokrewne sobie [rzeczy] zmierzają ku sobie” – Simplicius, *Physica* 28, 15; „Starożytna jest to nauka, że rzeczy podobne poznaje się podobnymi. [...] również istoty żywe – powiada – łączą się w stada z podobnymi sobie, [...] Tak też się ma z przedmiotami martwymi [...] tak jak gdyby tkwiące w rzeczach podobieństwo wywierało na nie pewną dążność do łączenia się. W ten sposób mówi Demokryt” – Sekstus Empiryk, *Adversus mathematicos*, VII 116; „Sam Demokryt twierdził, że istnieją wypływy [*aporroias*] i że podobne zdąża do podobnego i ponadto, że wszystko się porusza ku próżni [...] (gdyż ruch dokonuje się zawsze ku podobnemu)” – Alex., *Quaest.*, II 23; „Demokryt nie określa dokładnie, czy wrażenia zmysłowe powstają wskutek przeciwieństw, czy podobieństw. Bo rzeczywiście, jeżeli przyjmuje, że wrażenia powstają dzięki zmianie, to powinien uznać za przyczynę przeciwieństwa, bo podobne nie może być zmienione przez podobne. Jeżeli jednak z drugiej strony wrażenia zmysłowe i zmianę w ogóle tłumaczy doznawaniem czegoś, to byłyby one wytworem podobnego. Wszak jest niemożliwe, mówi, ażeby rzeczy nie będące tej samej natury mogły na siebie wywierać wpływ wzajemny, bo nawet jeśli dwie różne rzeczy działają na siebie, to nie ze względu na to, że są różne, lecz dzięki temu, że mają w sobie coś identycznego. Dlatego też

Ja widać z powyższego, nieprawdą jest twierdzenie Arystotelesa, że Demokryt nie wskazał przyczyn ruchu atomów. Nie wskazał jedynie tych przyczyn, które interesowały Stagirytę. Przestrzeń w interpretacji Abderyty byłaby bezkresem-bezmiarem wynikającym z niewspółmierności miar względem siebie. Nicość w ten sposób jest względna, gdyż odniesiona do miar, które będąc dla siebie współmierne, tworzą przestrzeń wzajemnych porównań. Inaczej, pewne miary dla innych miar są nicością, próżnią, przestrzenią, która wynika z całkowitej ich niewspółmierności, inności, różnicy. Wszystkie te całkowicie inne miary tworzą przestrzeń dla tych wszystkich miar, które są w jakiś sposób ze sobą częściowo współmierne, a więc które tworzą jeden kosmos, do którego należą. Z tej perspektywy możemy zrozumieć twierdzenie Demokryta, że coś nie bardziej istnieje niż nicość⁶. Dzięki relatywizacji różnicy pomiędzy bytem i nicością, jedno i drugie dla Demokryta istnieje. O tej relatywizacji może świadczyć fakt, który odnotowuje Adam Krokiewicz, że próżnia nie była po prostu niebytem (*to ouk on*), określano ją jako „nie-ten-byt” (*to me on*).

Z tego punktu widzenia rozumiały staję się następujący fragment *Metafizyki* Arystotelesa: „[Demokryt] twierdzi, że próżnia i pełnia istnieją zarówno w każdej części bytu, tylko że pełnia jest bytem, a próżnia niebytem”⁷. W nim, w sposób całkowicie jednoznaczny, przedstawiana została względność pełni i nicości, bytu i niebytu określonej rzeczy – względność rozszerzona na wszystkie własności bytu w postaci zasady izonomii. Mówi ona, że każdy byt nie więcej jest taki niż inny byt. „Leukippos z Elei [...] przyjął nieskończenie wiele ciągle poruszających się elementów, atomów, oraz nieskończoną ilość ich form, ponieważ nic [nie stoi na przeszkodzie], aby były raczej takie, a nie inne i ponieważ wiedział, że powstawanie i zmiana zachodzą w istniejących rzeczach bez przerwy. A dalej [uczył], że byt nie istnieje bardziej niż niebyt i że jedno

jego wypowiedź w tej materii może być dwojako rozumiana” – Teofrast, *De sensu*, 49; „W ten sposób udziela ruchu »Miłość« i »Spór« – pierwsza łączy, drugi rozdziela. A według Anaksagorasa »Rozum« jako pierwszy ruch, rozdziela rzeczy. Podobnie ci wszyscy, którzy nie wymieniają przyczyn tego rodzaju, utrzymują, że ruch odbywa się dzięki próżni” – Arystoteles, *Physica*, VIII 9, 265 b 24.

⁶ „Kolotes, który nawet we śnie ich nie widział, został wprowadzony w błąd zwrotem tego męża [tj. Demokryta], w którym twierdzi on, że »coś istnieje wcale nie bardziej niż nicość«, nazywając ciało »czymś«, a próżnię »nicością«, ponieważ i ta ostatnia ma jakąś naturę i własną istotę [rzeczywiście istniejącą]” – Plutarch, *Adversus Coloten*, 4p. 1108 F (przeł. B. Kupis); „A dalej [uczył Leukippos], że byt nie istnieje bardziej niż niebyt i że jedno i drugie jest w tym samym stopniu przyczyną powstających bytów”. Przyjmując, że substancja atomów jest stała i pełna, twierdził, że są one bytem i że poruszają się w próżni którą nazywa niebytem, a która, jak twierdził, nie istnieje mniej od bytu. Podobnie i uczeń jego, Demokryt z Abdery, uważał za początki pełnię i próżnię” – Symplicjusz, *Physica*, 28, 4 (z Teofrasta, *Phisicorum opiniones*, fr. 8); „Dlatego utrzymują [Leukippos i Demokryt], że byt nie istnieje bardziej niż niebyt, ponieważ próżnia nie istnieje mniej niż [pełne] ciało” – Arystoteles, *Metaphisica*, I, 4, 985 b 4 (przeł. B. Kupis).

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, 1009a.

i drugie jest w tym samym stopniu przyczyną powstających rzeczy”⁸. W danym fragmencie nie tylko stwierdzono, że jest nieskończona ilość form w odniesieniu do nieskończonej ilości atomów różniących się nimi między sobą. Można również sądzić, że nieskończona ilość form odnosi się do pojedynczego atomu, gdyż tylko wtedy jasna staje się wypowiedź, że dany atom nie ma powodu być raczej takim niż innym. To jest możliwe tylko wtedy, gdy postać, forma danego atomu nie jest czymś samym w sobie, ale jedynie czymś względnym, powstającym w odniesieniu do określonej miary, czyli, że jego forma, postać jest czymś wynikającym z procesu mierzenia. O tym świadczy fragment mówiący o poglądach Leukipposa: „Tak bardzo bowiem różni się [Platon] w odmiennym sposobie wyjaśnienia od Leukipposa, gdy ten twierdzi, że [drobinki] niepodzielne są bryłami, tamten zaś, że [każda z niepodzielnych bryłek] jest wyznaczona przez nieograniczoną liczbę kształtów, tamten zaś, że przez ograniczoną, gdy zresztą obaj przyjmują, że drobinki są niepodzielne i określone co do kształtu”⁹. Określone co do kształtu tylko w odniesieniu do określonej miary, a nie określone co do niego same w sobie. Można powiedzieć, wykorzystując potencję Arystotelesa, że każdy atom potencjalnie mógł przyjąć jedną z nieograniczonych liczby kształtów w odniesieniu do różnych miar. Już starożytni widzieli różnicę między tą interpretacją a taką, która wyjaśniała jakości rzeczy w oparciu o kształty atomów¹⁰.

Relatywizacja bytu i niebytu była potrzebna Demokrytowi do utrzymania twierdzenia, że nic nie powstaje i nic nie ginie w sensie absolutnym, a jedynie przebiega względnie, w odniesieniu do określonych miar danego kosmosu.

⁸ „Leukippos z Elei [...] przyjął nieskończenie wiele ciągle poruszających się elementów, atomów, oraz nieskończoną ilość ich form, ponieważ nic [nie stoi na przeszkodzie], aby były raczej takie, a nie inne i ponieważ wiedział, że powstawanie i zmiana zachodzą w istniejących rzeczach bez przerwy. A dalej [uczył], że byt nie istnieje bardziej niż niebyt i że jedno i drugie jest w tym samym stopniu przyczyną powstających rzeczy. Przyjmując, że substancja atomów jest stała i pełna, twierdził, że są one bytem i poruszają się w próżni, którą nazywał niebytem, a która, jak twierdził, nie istnieje mniej od bytu. Podobnie i uczeń jego, Demokryt z Abdera, uważał za początki pełnię i próżnię, z których pierwszą nazwał niebytem, a tą drugą niebytem;[...] I powiadają, że liczba postaci występująca w atomach jest nieograniczona, ponieważ nie ma powodu, dla którego miałyby być raczej takie niż inne” – Simplicius, *Physica*, 28, 4 (z Teofrasta, *Physicorum opiniones*, fr. 8; DG 483, FVS 67 A8).

⁹ Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, I 325b.

¹⁰ „W ogóle zaś największą i wszystko obejmującą niezgodność tkwi w tym, żeby doznania czynić sprawą wrażenia, a z drugiej strony rozróżniać je według kształtów [atomów]; i twierdzić, że to samo wydaje się jednym ludziom gorzkie, drugim zaś słodkie, a innym jeszcze inne. Bo niepodobna, żeby kształt był doznaniem, ani też, by to samo było dla jednych okrągłe, a dla drugich inne (choćby jest rzeczą konieczną, jeżeli to, co jest dla jednych słodkie, ma dla drugich być gorzkie), ani też, by kształty [atomów] zmieniały się wedle naszych stanów. Po prostu kształt [atomu] istnieje sam w sobie, ale słodczy i w ogóle to, co pod zmysły podpada, jest czymś względnym i istnieje w czymś innym, jak sam [Demokryt] twierdzi. Niedorzecznością jest dalej domagać się, żeby wszystkim, którzy to samo zmysłowo dostrzegają, to samo się wydawało, i udowadniać rzeczywiste tego istnienie, i to, kiedy się przedtem twierdziło, że tym, którzy są w różnych stanach fizycznych, różne się wydają rzeczy, i ponadto, że żadne nie dochodzi do prawdy bardziej niż inne” – Teofrast, *O zmysłach*, 69; A135.

Oczywiście z tego punktu widzenia jest wiele względnych przestrzeni-nicości odniesionych do różnych miar bytu. W ten sposób, prawdopodobnie, Demokryt próbował rozwiązać aporie Parmenidesa związane z ruchem, bytem i nicością, które wynikały z absolutyzacji powyższych pojęć. Na potwierdzenie tej interpretacji można przytoczyć następujący fragment: „...taki świat może powstać zarówno w świecie, jak i międzyświecie, tzn. w przestrzeni między światami, w miejscu obejmującym wiele próżni, ale nie w wielkiej i czystej próżni, jak twierdzą niektórzy”¹¹. Wskazuje on, że Grecy mieli świadomość różnicy pomiędzy absolutną przestrzenią „wielką i czystą próżnią” a wieloma względnymi próżniami, odniesionymi do określonych miar. Tak więc dla Demokryta przyjęcie istnienia wielu światów, kosmosów, w ramach których istnieje względne powstawanie i ginięcie, nie było równoznaczne z przyjęciem absolutnej przestrzeni, w której by się one znajdowały. Każdy ze światów posiadał swoją próżnię. A także swoją nicość tożsamą z bezkresem. Oczywiście z tego punktu widzenia staje się twierdzenie Demokryta o istnieniu wielu światów. Dzięki rozwiązaniu aporii Parmenidesa Demokryt w całości utrzymał twierdzenie, że nic nie może powstać ani zginąć w sensie absolutnym¹².

Demokryt usunął sprzeczności ruchu poprzez zrelatywizowanie pojęcia bytu i nicości do miary. Nie tylko zrelatywizował byt i nicość do miar, ale również uznał, że nie ma żadnej absolutnej miary wszystkich miar, z perspektywy której można przeprowadzić absolutną różnicę pomiędzy bytem a niebytem lub całkowitą niezmiennością, spoczynkiem a nieustannym ruchem. W ten sposób jego filozofia byłaby odpowiedzią na filozofię Parmenidesa absolutyzującego różnicę pomiędzy bytem a niebytem w wyniku założenia, że istnieje absolutny byt jako miara wszystkich miar. Dla Demokryta każda zmiana miała charakter lokalny w takim stopniu, w jakim była określana przez lokalne miary. I tylko z tego punktu widzenia staje się w pełni zrozumiała zasada izonomii. Filozofia Demokryta nie tylko była odpowiedzią na filozofię Parmenidesa, ale również na aporię Zenona związane z nieskończonym podziałem prowadzącym do części, które nie posiadały wielkości. A to oznaczało dla Zenona, że byty składałyby się z części, które są niczym. A więc i całości z nich złożone również powinny nie istnieć, gdyż nie posiadają wielkości. W filozofii Demokryta powyższe aporie ulegają likwidacji w takim stopniu, w jakim wielkość i nicość jest odniesiona zawsze do określonej miary. W podobny sposób Arystoteles rozwiązał aporie Zenona związaną z nieskończonym po-

¹¹ Epikur, *Epistula secunda*; Diogenes Laertios X 88–89.

¹² „Podstawowym problemem wspólnym dla wszystkich filozofów natury był problem ruchu. Każda zmiana w jakiś sposób była sprzeczna z twierdzeniem że »Nic nie może powstać z niebytu ani w niebyt się obrócić«” – Diogenes Laertios IX 34–49; „Nic bowiem nie może powstać z tego, co nie istnieje, ani też nic nie może powstać z tego, co istnieje, ponieważ atomy z powodu swej zwartości ani nie mogą ulegać modyfikacji ani się zmieniać” – Plutarch, *Adversus Coloten*, 8.

działem. Inaczej dzięki nieskończonemu podziałowi według określonej miary uzyskujemy części nie posiadające wielkości w odniesieniu do tej miary. One nie istnieją dla niej, ale z perspektywy innej mogą posiadać określoną wielkość. W ten sposób sama podzielność i niepodzielność albo – inaczej ujmując – tożsamość i różnica jest wyznaczona przez miarę, do której jest odnoszona.

Z tego wynikał ogólny wniosek, że człowiek zawsze funkcjonował w ramach pewnego względnie obiektywnego świata, który był jego światem, na jego miarę. I może z tego też powodu Demokryt użył wobec człowieka pojęcia „mikrokosmos”. Powyższa nazwa mogła wyrażać jego metodologiczny pluralizm, który dopiero u późniejszych interpretatorów uległ absolutyzacji. Można powiedzieć z tego punktu widzenia, że stanowisko Demokryta nie było ani pluralistyczne, ani monistyczne. Prawdopodobnie późniejsza obiektywizacja wielości była wynikiem coraz silniejszego przeciwstawiania przez interpretatorów poglądów Demokryta monizmowi Parmenidesa. Wyrażało się w tym ich przekonanie o istnieniu miary wszystkich miar. A więc obiektywnej jedności i wielości bytu samego w sobie. Względność bytu i nicości w odniesieniu do substancji Demokryt przeniósł na grunt własności, jakości, które stały się relacjami zachodzącymi pomiędzy atomami. Dla niego atomy same w sobie nie miały jakości. Uzyskiwały je poprzez wzajemne relacje do siebie, do miar. „Tak powiada Demokryt, sądząc, że z połączenia atomów powstają wszystkie postrzegane przez zmysły jakości rzeczy, że (istnieją one tylko) dla nas, którzy je postrzegamy, z natury zaś nie istnieje nic białego, nic żółtego (*ksanthon*), nic czerwonego (*erythron*) ani też nic gorzkiego czy słodkiego. Wyrażenie »rzeczą umowną« (*nomoi*) znaczy u niego tyle co »w zwyczaju« (*nomisti*) i »dla nas«, a nie zgodnie z naturą samych rzeczy [...]. A zatem atomy, które wszystkie są małymi ciałkami, nie mają żadnych jakości”¹³. Właściwości powstawały jedynie jako relacje pomiędzy różnymi atomami. W ten sposób właściwości zawsze miały charakter względny. Zawsze były w odniesieniu do czegoś, co je określało. „Jakości (*poiotetes*) mają istnienie tylko umowne (*nomo einai*), rzeczywiście (*fysei*) istnieją tylko atomy i próżnia”¹⁴.

¹³ Galen, De elem. Sec. Hipp. I 2 (68A 49). „A co twierdzi Demokryt? To, że nieskończone co do ilości, niepodzielne i nie dające się rozróżnić, a nadto nie posiadające jakości i nie podlegające doznaniu substancje unoszą się rozproszone w pustej przestrzeni – Plutarch, *Adversus Coloten* 8 p. 110 (68 A57); „Demokryt twierdzi, że z natury nie istnieje żadna barwa. Elementy – pełnia i próżnia – są pozbawione jakości. To zaś co zostało złożone, ma barwę dzięki ustawieniu, formie i układowi; pierwszy z tych terminów oznacza szyk, drugi kształt, a trzeci położenie. Temu bowiem odpowiadają wrażenia barw” – Aecjusz I 15,8 (68 A 125); „Bo chyba nie będziemy mogli przyznawać słuszności równocześnie Asklepiadesowi oraz jego zwolennikom, którzy powiadają, że pierwiastki (*stoicheia*) są krucho (*thrausta*) i jakościowe, i Demokrytowi, i jego zwolennikom, którzy głoszą, że są niepodzielne i pozbawione jakości, i Anaksagorasowi oraz jego zwolennikom, którzy wyposażają podobne cząstki w każdą jakość zmysłową” – Sekstus E. P.H. III 31.

¹⁴ Diogenes Laertios IX 45. „...wszak ani ciepło, ani zimno nie ma rzeczywistości obiektywnej: istnieją tylko zmienny układ [atomów] (*to schema metapipton*), który powoduje również i naszą zmianę”

Jeżeli przyjmiemy, że atomy są bytami samymi w sobie, samoistnymi, substancjalnymi, to relacje pomiędzy nimi są odmiennym rodzajem bytu. Byłby to byt względny, całkowicie niesamodzielny, wynikający zawsze z pewnej współmierności atomów względem siebie. Czy jednak rzeczywiście Demokryt uznawał atomy za absolutne byty same w sobie? Czy czasami niepodzielność atomów była również względna? Tylko w odniesieniu do bytów, dla których atom był wspólną miarą. Na ten pogląd wskazuje zasada izonomii (nie bardziej to istnieje, niż nie to), która wyraża względność ontologiczną i poznawczą. Absolutna niepodzielność byłaby w sprzeczności z powyższą zasadą. Tak więc niepodzielność atomu wynikałaby raczej z braku doznawania różnic z perspektywy określonej miary. Można powiedzieć, że miara wyznaczała pewną skalę rozdzielczości, po przekroczeniu której pewne różnice nie były określone. Były dla niej nieuchwytnie ze względu na „małość” względem ostatecznej miary. W ten sposób absolutyzacja punktu odniesienia, czyli pewnej miary (atomu), wynika jedynie z funkcji, jakie on pełni wobec innych bytów przez niego określanych, mierzonych. Z tej perspektywy nie ma absolutnej różnicy (ontologicznej) pomiędzy tożsamością atomów a relacjami pomiędzy nimi jako pewnymi własnościami. Dla Demokryta różnica pomiędzy atomami a własnościami istniała prawdopodobnie z perspektywy funkcji, jaką realizował dany byt jako miara w stosunku do innych bytów. Przyjmował on dwa różne typy funkcji realizowanych przez byty. Byty same w sobie jako miary i relacje jako byty zmierzone. I tym prawdopodobnie różniła się filozofia Demokryta od filozofii Protagorasa i sceptyków.

Rozróżnienie dwóch klas ontologicznych umożliwiło Demokrytowi uniknąć aporii Zenona związanej z jednoczesnym istnieniem skończonej i nieskończonej ilości elementów dowolnej wielości. Czy jednak dla Demokryta powyższe klasy nie miały raczej charakteru bardziej formalno-logicznego niż ontologicznego? Inaczej powyższa różnica mogła wynikać z pewnych problemów związanych z użyciem języka niż z rzeczywistej struktury bytu. O tej różnicy w interpretacji ontologicznej świadczy to, że atomy same w sobie nie posiadały właściwości, które zawsze były relacjami między nimi. Musimy dlatego odrzucić wszelkie doniesienia o tym, że Demokryt przyjmował, że atomy same w sobie posiadają określone kształty lub wielkości czy ciężary. Tak więc wszystkie własności odnoszone bezpośrednio do atomu były w rzeczywistości własnościami pewnego ich zbioru, a będąc elementami tego zbioru, odnosiły się do siebie w określony sposób.

„Uczniowie Leukipposa i Demokryta nazywali najmniejsze ciała pierwotne atomami i twierdzili, że w zależności od różnicy ich kształtów, położenia

– Teofrast, *De sensu*, 63; „W położeniu, kształcie, szyku upatruje rodzaje przeciwieństw; w położeniu [przeciwieństwo] góra – dół [ano – kato], przód – tył [prosthēn – opisthen] w kształcie (przeciwieństwo kanciasty – bezkątny, prosty – okrągły [euthy – peripheres]” – Arystoteles, *Physica*, I 5. 188a 22.

i porządku, ciała z nich utworzone są gorące lub ogniste, jeżeli składają się z atomów bardziej ostrych, drobniejszych, których wzajemne położenie jest podobne, podczas gdy ciała zimne i wodniste składają się z atomów przeciwnych; pierwsze są błyszczące i jasne, drugie matowe i ciemne”¹⁵. Najważniejsze w tym fragmencie jest to, że wskazuje on na wzajemne położenie atomów podobnych do siebie, czego efektem jest ognistość danego ciała. Gdy atomy są najmniej podobne do siebie, wtedy mamy do czynienia z ciałem zimnym i wodnistym. Oznacza to, że nie ma atomów wody czy ognia różniących się kształtem – tak jak to sugerują pewne stwierdzenia cytowanego fragmentu. O tym, że nie można interpretować w sposób mechanistyczny relacji, jakie zachodzą pomiędzy atomami, może świadczyć następujący fragment: „...te atomy [...] splatając się ze sobą zgodnie z symetrią [współmiernością] kształtów, wielkości, położenia i ułożenia, pozostają razem i powodują powstanie złożonych ciał”¹⁶. Stwierdzono więc, że atomy łączą się ze sobą ze względu na wzajemną współmierność w stosunku do pewnej miary, a samo to łączenie czy zderzenie nie może być traktowane jako zjawisko czysto mechaniczne. Już dla starożytnych były to pojęcia wieloznaczne w filozofii Demokryta.

„Gdy Demokryt twierdził, że atomy są w kontakcie ze sobą, on nie miał na myśli kontaktu dokładnie w pełnym znaczeniu... ale położenie, w którym atomy są nawzajem blisko siebie i nie daleko od siebie istnieją, a co on nazywa kontaktem. Gdyż nie ma żadnej materii pomiędzy nimi, oddzielonymi przez pustkę”¹⁷. U Plutarcha znajdujemy informację, że „połączenie” (*sunkrisis*) ma charakter konwencjonalny, co oznacza dla Demokryta względność. Tak więc sama łączność pomiędzy atomami nie jest efektem zderzania się bytów samych w sobie, ale prawdopodobnie efektem relacji do określonej miary. To ona ustala bliskość, podobieństwo atomów do siebie. Naiwne haczyki łączące atomy ze sobą lub inne kształty geometryczne, dzięki którym się one szepiają, trzeba potraktować jako wulgaryzację myśli Demokryta spostrzeganej przez pryzmat filozofii Epikura: „...tak samo i oni twierdzą, że przyczynami innych rzeczy są różnice dotyczące atomów. Różnice powiadają są trzy: kształt (*schema*), szyk (*taksis*) i pozycja (*thesis*). Mówią mianowicie, że byt różnicuje się tylko w rytmie (*rysmos*), kontakcie (*diathyge*) i położeniu (*trope*). Rytm jest kształtem, kontakt szykiem, a położenie pozycją”¹⁸. Szyk i pozycja z natury są właściwościami relacyjnymi. Czym jest jednak *schema* – tłumaczona jako kształt, którą Arystoteles utożsamiał z rytmem? Attyckie *rysmos* jest wymierzonym przez miarę ruchem, a ogólnie wymierzoną wielkością, która jest współmierna

¹⁵ Simplicius, *Physica*, 36,1 (67 A 14).

¹⁶ Simplicius, *De Coelo*, 242, 21.

¹⁷ Philoponus, *Komentarz do Arystotelesa O Powstawaniu i Ginięciu*, 158.27-159.3 = 67A7.

¹⁸ Arystoteles, *Metaphisica*, A4 985 b 4.

z innymi wielkościami. Nie jest to kształt sam w sobie istniejący, który posiada pojedynczy atom. Jest to forma odniesiona nie tylko do miary, która ją określiła, ale również forma dopasowana do innych form z pewnego wymierzonego zbioru.

„Natura i nauka zbliżają się bardzo do siebie, bo nauka zmienia rytm [formę, miarę] człowieka (*metarysmoi ton anthropon*), a zmieniając rytm [miarę] pełni dzieło (*physiopei*) natury”¹⁹. W tym fragmencie natura i nauka są rozpatrywane jako miary, podobne do siebie w takim stopniu, w jakim obie zmieniają rytm – formę powstałą w wyniku wymierzenia przez nie bytów. To, że nie można interpretować w sposób mechanistyczny właściwości atomów, np. kontaktu między nimi, świadczy to, że jest on utożsamiany z szykiem (*taksis*). W tych ramach podstawowe własności zbioru atomów, takie jak porządek, wielkość, kształt, kierunek, położenie, odnoszone są fałszywie do pojedynczych atomów rozumianych w sposób czysto mechanistyczny.

Na rozpowszechnienie takiej interpretacji filozofii Demokryta miały wpływ poglądy atomistyczne Epikura, które łączono i mieszano z poglądami Abdera. Uważano je po prostu za bardzo podobne do siebie. Zwłaszcza gdy przyjmowano tezę, że Epikur większość swej filozofii przejął od sławnego poprzednika. O różnicy pomiędzy filozofami może jednak świadczyć różnica znaczeniowa w użyciu kategorii formy, jak dziś są tłumaczone słowa *rhusmos* i *schema*. To pierwsze było używane przez Demokryta, to drugie przez Epikura, o czym informuje nas Giovanni Reale w swej *Historii filozofii starożytnej*. *Rhusmos* nie tylko akcentowało dynamiczność formy, ale również związek z miarą, z procesem mierzenia. W końcu powszechne jego znaczenie to „wymierzony ruch”, a więc określona przez miarę wielkość. I to wielkość mająca odniesienia do innych wielkości. Wszystkie te znaczenia ulegają zatarciu w epikurejskim *schema*, które oznacza kształt bytu samego w sobie, a to dlatego, że filozofia Epikura rozwijała poglądy atomistyczne poprzez ich konkretyzację fizyczną. Inaczej ujmując, był to proces ich obiektywizacji poprzez tworzenie modelu fizycznego, analogii zmysłowych dla teorii atomowej. To co było dla Demokryta efektem bardzo ogólnych przemyśleń, w sensie związku jego pojęcia atomu z pojęciem miary, dla Epikura stało się rzeczywistością konkretną poprzez tworzenie za pomocą analogii zmysłowych modelu jego moralnej filozofii. Jednak i u Epikura widać wyraźnie pozostałości związku pojęcia atomu z pojęciem miary. Jest to związane z jego koncepcją ostatecznych krańców – *perata*, *ogchoi*, to *elachiston*, *minimae partes*. Te minima są ostatecznymi jednostkami miary, dzięki którym można określić różne wielkości atomów, jakie one posiadają same w sobie. Same minima nie istnieją

¹⁹ B33 (przeł. A. Krokiewicz).

samodzielnie, niezależnie od atomów. Przyjęcie ich przez Epikura wynikało z procesu absolutyzacji pojęcia atomu, który zaczął posiadać jakości niezależnie od innych atomów. Był to również proces obiektywizowania przestrzeni, pustki, nicości poprzez ustalenie przez Epikura istnienia ostatecznych miar wielkości i małości, a więc likwidowania względności skal przestrzennych.

„Trzeba ponadto uznać minimalne cząstki niezespalone za granice długości i za takie, które z siebie jako pierwszych dostarczają miary dla większych i mniejszych wielkości, w rozumowym dociekanii cząstek niepostrzegalnych”²⁰. Epikur wprowadził najmniejsze miary atomów w celu nadania atomom właściwości, które posiadają dla niego jako byty same w sobie. Same te miary nie posiadają już innych właściwości, dzięki którym mogą łączyć się ze sobą.

„Gdyby w końcu natura, twórczyni rzeczy, taki mus nałożyła i gdyby miała zwyczaj rozpraszać wszystko na najmniejsze cząstki, to już by z nich nic nie mogła sprawiać na nowo, a to z tego powodu, że te szczątki, nie posiadające żadnych więcej cząstek, nie mogą mieć tego, co winna mieć rodna materia, a mianowicie rozmaitych splotów, ciężarów, uderzeń i zbiegów i ruchów, dzięki czemu stają się wszelakie rzeczy”²¹. Jak widać, proces łączenia Epikur zabsolutyzował poprzez nadanie atomom właściwości niezależnych od innych atomów. U Demokryta proces łączenia się atomów w zespoły był ściśle związany z nadawaniem im właściwości w procesie odnoszenia ich do określonej miary. W powyższym fragmencie widać wyraźnie różnicę, jaka zachodziła pomiędzy relatywnie rozumianą przestrzenią i atomami u Demokryta, a filozofią naukowo zobiektywizowanego świata Epikura.

²⁰ „Minimalna cząstka materialna, która jeszcze może stanowić przedmiot percepcji zmysłowej (*to te elachiston to en te aisthesei*), nie powinna być w żadnym wypadku pojmowana jako podobna do takiej, która dopuszcza zmiany, ani też jako zupełnie od niej różna, lecz jako taka, która ma coś wspólnego z cząsteczkami przechodzącymi z jednego stanu w inny, ale z tą różnicą, że nie pozwala wyodrębnić żadnych części. Gdy jednak ze względu na to wspólne podobieństwo sądzimy, że potrafiliśmy w tej minimalnej cząstce wyodrębnić coś czy to z tej, czy z tamtej strony, nie ulega wówczas wątpliwości, że oglądamy inną cząstkę minimalną podobną do poprzedniej. W rzeczywistości oglądamy owe minimalne cząstki po kolei, jedną po drugiej, a nie w całym zespole ani też jako części stykające się z przyległymi, lecz oglądamy je we właściwej im naturze jako służące do pomiarów wielkości: są one liczniejsze w przedmiotach większych, a mniej liczne w mniejszych. Należy też przyjąć, że minimalna cząstka składowa atomu jest podobna do minimalnej cząstki percepcyjnej. Chociaż bowiem jest oczywiste, iż różni się od niej tylko mniejszymi rozmiarami, to jednak analogia da się w pełni utrzymać. Wszakże w oparciu o analogie do przedmiotów zmysłowych twierdziliśmy, że atom posiada wielkość minimalną. Trzeba ponadto uznać minimalne cząstki niezespalone za granice długości i za takie, które z siebie jako pierwszych dostarczają miary dla większych i mniejszych wielkości, w rozumowym dociekanii cząstek niepostrzegalnych. Stwierdzenie tego wspólnego związku, jaki zachodzi pomiędzy cząstkami minimalnymi a cząsteczkami niezmiennymi, wyczerpuje zagadnienie dotąd rozpatrywane; atoli jest rzeczą niemożliwą, aby zespolenie dokonywało się wskutek ruchu owych cząstek minimalnych” – Diogenes Laertios X 58–59.

²¹ Lukrecjusz, *O rzeczywistości* I, 599- 634 (przeł. A. Krokiewicz).

„Jeżeli zresztą nie będzie najmniejszej wartości, to wszystkie, nawet najdrobniejsze ciała będą się składać z nieskończonej liczby cząstek, bo połowa zawsze mieć będzie swoją połowę i żadna rzecz temu nie położy kresu. Jakaż więc będzie różnica pomiędzy wszechnością (wszechświatem) a najmniejszą z rzeczy? Nie będzie żadnej, bo choćby wszechność była nie wiedzieć jak nieskończona, to przecież i najmniejsze rzeczy tak samo składać się będą z nieskończonych cząstek”²². Tak więc wprowadzenie najmniejszych, ostatecznych miar doprowadziło do obiektywizacji porządku wielkości przestrzennych. W ten sposób atomy przestały być najmniejsze względnie, gdyż odniesione do określonego kosmosu, ale stały się absolutnie małe w odniesieniu do obiektywnej, ostatecznej przestrzeni. Paradoksalnie można uznać w tych ostatecznych krańcach Epikura pozostałości atomów Demokryta jako miar określających właściwości ciał zmysłowych. Różnica tkwi jedynie w tym, że Demokryt nie przyjmował istnienia atomów jako ostatecznych miar w sensie absolutnym – w odniesieniu do absolutnej, obiektywnej przestrzeni. Były one ostateczne tylko w stosunku do wielkości przez nie określanych, mierzonych, a więc niepodzielne tylko w sensie względnym. Dla Epikura sama niepodzielność atomów stała się ich metafizyczną właściwością, a nie czymś co wynika definicyjnie z samego pojęcia atomu jako miary, tak jak to było u Demokryta. On nie potrzebował szukać przyczyn niepodzielności atomów jako miar. Pozostałościami tych atomów u Epikura były minimalne cząstki, krańce, które jednak spełniały specyficzne funkcje. Były one potrzebne do nadania określonych właściwości, cech samym atomom, a nie ich zbiorowi. Epikur w ten sposób odrzucił jedno z podstawowych twierdzeń Demokryta o tym, że atomy i pustka nie posiadają właściwości. Dla Demokryta atomy Epikura byłyby ciałami złożonymi z wielu niepodzielnych miar – atomów. I tylko dlatego mogły posiadać właściwości przestrzenne jako pewne ich układy. To, że atomy Demokryta nie posiadały właściwości, upodabniało je do materialnej potencjalności Arystotelesa, co zresztą on sam zauważył. „I jak twierdził Demokryt, wszystko było razem potencjalnie (*dynamei, in potentia*), ale nie aktualnie (*energeiai, in actu*)”²³. Dla Demokryta atomy uzyskiwały jakości dopiero poprzez wzajemne relacje wynikające z ich odnoszenia do pewnej wspólnej miary.

„[Uważali] oni, że atomy wszystkie razem wzięte są bezbarwne. Postrzegane przez zmysły jako bezjakościowe, nabierają jakości dzięki mierze (*logoi*)”²⁴. Powyższy fragment można odnieść do ogólnogreckiego przekonania, że sam proces postrzegania przez zmysły jest procesem mierzenia, czyli odnoszenia do

²² Ibidem.

²³ Arystoteles, *Metaphisica*, XII 1. 1069 b 22.

²⁴ Aecjusz I 15, 11.

określonej miary. To samo odnosi się do procesu myślenia, który był takim samym procesem porównywania ze sobą różnych zbiorowisk atomów, a więc ich mierzenia za pomocą miar werbalnych. Można przypuszczać, że proces mierzenia Demokryt wyobrażał sobie jako proces wypływu z każdego bytu jego podobieństw, obrazów (*eidole*), w których – gdy napotykały opór innych bytów – następował proces odciskania ich obrazu na obrazie źródłowym. Prawdopodobnie Demokryt w ten metaforyczny sposób wyobrażał sobie proces określania wielkości. Gdy takie obrazy wracały do swego źródła, to w nim następował proces percepcji zmysłowej i myślenia lub wyobrażania innych bytów jako zmierzonych, porównanych przez określony byt jako pewnego rodzaju miarę. Powyższy model Demokryta wyprzedzałby model mierzenia opisywany później w sposób bardziej konsekwentny i ogólny przez stoików i neoplatonczyków. Oni przedstawiali go jako cyklicznie powtarzalny proces wychodzenia i powrotu do źródła, którym były miary (*logoi*). Dla stoików był to ruch związany z napięciem (*tonosem*) każdego bytu jako pewnej jedności. Czy czasami cykliczność procesu mierzenia na poziomie atomu Demokryt nie wyrażał poprzez ruch drgający? Byłaby to wtedy antycypacja ruchu tonicznego stoików. Nieokreśloność kierunku tego ruchu wynikała prawdopodobnie z relacyjnego charakteru powyższej właściwości. Atomy tylko we wzajemnych relacjach określanych przez pewną miarę uzyskiwały właściwości, jakości, cechy jako byty względne, relatywne przeciwstawione do bytów z natury samoistnych, jakimi były atomy.

„Inni filozofowie utrzymują, że wrażenia zmysłowe są dane z natury, podczas gdy Leukippos, Demokryt i Diogenes twierdzą, że są umowne (*nomoi*), czyli określone mniemaniem i naszymi doznaniem. Nic poza pierwotnymi elementami nie jest prawdziwe ani uchwytnie, tzn. atomy i próżnia. Są to jedyne rzeczy dane przez naturę, natomiast to, czym przedmioty różnią się między sobą wskutek układu, porządku i kształtu atomów, to są ich własności”²⁵. Samą umowność (*nomoi*) trzeba rozumieć w filozofii Demokryta jako relatywność, jako odniesienie do określonej miary jako pewnego punktu widzenia, z perspektywy której zachodzą różne relacje pomiędzy atomami. O słuszności takiej interpretacji umowności może świadczyć fragment z Galena, który wręcz mówi, że jednym ze znaczeń tego słowa jest „w odniesieniu do nas”²⁶. Takie znaczenie tego pojęcia funkcjonuje w opozycji do natury rzeczy samej w sobie, o czym świadczą fragmenty związane ze starożytnym sceptycyzmem, który negował istnienie takiej natury. Tak więc określone różnice i tożsamości, podobieństwa zachodzą z punktu widzenia określonej miary. Oznaczałoby to, że sama wielość atomów istniałaby jedynie potencjalnie w pewnym podłożu

²⁵ Aetius, *Placita*, IV 9,8.

²⁶ Galen, A 49.

materialnym, które byłyby nieokreślone ani pod względem tożsamości, czyli jedności, ani pod względem wielości, czyli różnic. Powyższy byt różnicowałby się na byt sam w sobie i byt relatywny tylko z punktu widzenia określonej miary jako pewnej jedności ustalającej pewną wielość bytów samych w sobie jako atomów.

„Demokryt, jak się zdaje, sądził, że istnieją tylko trzy rodzaje różnic pomiędzy rzeczami; podstawowe ciało (*to hypekeimemon soma*), materia, będąca jednym i tym samym, różni się proporcją (*rysmo*), tzn. kształtem, kierunkiem, tzn. położeniem, albo wzajemnym stosunkiem (*diathige*), tzn. porządkiem”²⁷. Jak widać, pluralizm Demokryta nie jest – przynajmniej z perspektywy tego fragmentu – czymś absolutnym. Monistycznie rozumiana materia ulegałaby różnicowaniu w zależności od odniesienia do określonej miary. Tak więc dla Demokryta powstawanie i ginięcie związane z tożsamościami i różnicami byłoby związane z ustaleniem lokalnej miary, która jako taka ulegałaby absolutyzacji w zakresie jej obiektywizacji w ramach pewnego świata-mikrokosmosu. Tak więc nic nie powstaje i nie ginie, a jedynie tak się wydaje z perspektywy lokalnego punktu widzenia ustalonego przez miarę, za pomocą której określa się podstawowe tożsamości i różnice danego mikrokosmosu.

Paradoksalnie powyższy punkt lub miara tym bardziej się lokalizuje, im bardziej podlega absolutyzacji. Proces powyższy byłby związany z procesem obiektywizacji świata materialnego i duchowego określonego podmiotu, absolutyzacji ich tożsamości i różnicy. Z tego punktu widzenia dopiero Epikur tworzył naukową metafizykę poprzez absolutyzowanie miar ludzkich jako miar ostatecznych. Było to efektem całkowitego podporządkowania poznania i fizyki celom etycznym, moralnym. W ten sposób za pomocą oczywistości analogii zmysłowych całkowicie zlikwidowany został teoretyczny relatywizm miar, za pomocą którego Demokryt wyjaśniał zasadę, że nic nie powstaje i nie ginie w sensie absolutnym. Epikur ustanowił pluralizm atomów i monizm przestrzeni w sposób metafizyczny. Dla niego nic nie powstaje i nic nie ginie w sensie metafizycznym, w jakim istnieje absolutna różnica pomiędzy ontologicznie rozumianą nicością absolutnej przestrzeni a bytem całkowicie niezmiennych atomów. Jedyną pozostałością w filozofii Epikura atomów Demokryta było ich utożsamienie z najmniejszymi miarami atomów. Spełniały one jednak zupełnie przeciwną rolę. Dla Epikura służyły do likwidacji względności przestrzeni, gdy u Demokryta wyrażały właśnie jej względność. Dzięki temu możemy uznać Epikura za prekursora naukowej obiektywizacji bytów za pomocą absolutnej przestrzeni. Filozofia ta byłaby, jak powyżej przedstawiono, przeciwieństwem filozofii Demokryta. Różnicę tę można w pełni odsłonić

²⁷ Arystoteles, *Metaphisica*, 1042 b.

dzięki pojęciu miary, łączącej w różny sposób wszystkie systemy filozoficzne świata antycznego.

Potwierdzeniem znaczenia miary w poglądach Demokryta można znaleźć również w jego etyce. Jest ona w całości oparta na umiarze jako środku-mierze pomiędzy brakiem a nadmiarem. „Pogoda ducha rodzi się w ludziach dzięki umiarkowanej przyjemności i stosownej mierze życia. Brak i nadmiar zmieniają się zwykle w swe przeciwieństwa i wywołują wielki ruch w duszy. Dusze zaś, gdy są w wielkim ruchu, nie są ani zrównoważone ani pogodne”²⁸. Jak widać, jest to ta sama etyka, jaką głosili nie tylko Platon i Arystoteles, ale większość filozofów antyku i dlatego można uznać, że opierała się na zasadach moralności ogólnogreckiej.

O znaczeniu pojęcia miary w filozofii Demokryta, oprócz fragmentów etycznych, może również świadczyć częste (21 razy w zachowanych fragmentach, jak stwierdza Krzysztof Narecki) używanie przez niego wieloznacznego pojęcia „logos”. A przecież jednym z jego znaczeń jest pojęcie miary. „Nadzieje głupców pozbawione są rozumu (miary, *alogoi*)”²⁹. W tym fragmencie wyraźnie nie chodzi o rozum, jak sądzi K. Narecki (jak nadzieja może mieć rozum?), ale o miarę. Za przyjęciem znaczenia logosu w powyższym fragmencie jako miary przemawia używanie przez Demokryta innych pojęć na określenie umysłu (*dianoia, fren, fronesis, nous*). Z drugiej strony, jeżeli powszechnym poglądem

²⁸ Stobajos, *Anthologium*, III, 11, 210 (B191). „Właściwa miara (*to ison*) jest piękna we wszystkich rzeczach; nadmiar (*hiperbole*) i niedobór (*elleipsis*) nie wydaje mi się takim” (102); Nędza [*penie*] i bogactwo (*ploutos*) to nazwy braku (*endeie*) i nadmiaru (przesytu, *koros*)” (283); „Jeżeli się przekroczy miarę (*to metron*), wówczas rzeczy najprzyjemniejsze stają się najbardziej przykre” (233); „Los dostarcza nam bogato zastawionego stołu, a umiarkowanie – wystarczająco” (210); „Umiarkowanie zwiększa przyjemność i sprawia jeszcze większą radość” (211); „Pożądać nieumiarkowanie (*ametros*) znanomuje dziecko, a nie męża”; „Dla tych wszystkich, którzy oddają się przyjemnościom brzucha, przekraczając właściwą miarę w jedzeniu w jedzeniu, piciu i przyjemnościach zmysłowych, przyjemności stają się krótkie i trwają tak długo, jak długo jedzą i piją, dolegliwości zaś [są później] rozliczne” (235); „[Szczęśliwość] nazywa spokojem ducha (*euthymia*), dobrym samopoczuciem (*eusto*), harmonią (*harmonie*), symetrią (*symmetria*) i niewzruszonością (*ataraksia*)” (A167).

²⁹ B76. „W dziele o formach mówi: »Trzeba, by człowiek uświadomił sobie na podstawie tej miary (normy, reguły, *kanoni*), że odsunięty jest od rzeczywistości« i zaraz dalej: »Także i ten argument (miara, *logos*) pokazuje, że w rzeczywistości o niczym nie wiemy niczego, lecz że dla każdego dopływ [obrazu] jest jego mniemaniem«. I jeszcze: »A przeto stanie się jasne, że trudno jest poznać, jaka każda rzecz jest w rzeczywistości« – Sekstus E. *Przeciw Logikom* I 137-138; „Tak więc podług niego rozum (miara, *logos*), który nazywa prawdziwą możliwością poznania, stanowi kryterium (również specyficzna miara) poznania” – ibidem I 139; „Często władza rozumu (miary, słowa, *logosu*) okazuje się skuteczniejszym niż złoto narzędziem przekonywania” (B51); „Tak oto roztrząsanie łatwych do zrozumienia zagadnień harmonijnie i korzystnie wpływa na duszę, ale – jak mówi Demokryt – należy unikać polemik (dysput, miar, *logos*) z kłótnikami [kłótników] i mąciocielami [mąciocieli]” – Plutarch, *Questiones convivales*, 614 E 1–4 B150; „Dla głupców nie rozum (słowo, miara, *logos*), lecz nieszczerść staje się nauczycielem” (B76); „Wielu jest ludzi, którzy, choć nigdy nie uczyli się rozumu (miary, *logosu*), żyje z zgodnie z rozumem (miarą, *logosem*)” (B53); „Jest rzeczą właściwą, aby ludzie większą wagę (*logon*, miarę) przywiązywali do duszy niż do ciała, albowiem doskonałość duszy poprawia zły stan jej okrycia, podczas gdy pozbawiona rozumu (miary, *logismon*) fizyczna siła okrycia wcale nie doskonalą duszy” – Stobajos, *Anthologium*, 3, 1, 27 (B187).

było to, że człowieka odróżnia od zwierząt rozum, to jest on wrodzony, a więc nie można się go nauczyć. Co innego z nauką stosowania miar. O tym, że dla Demokryta zasadniczym znaczeniem słowa „logos” jest „miara”, może świadczyć ten fragment: „Trzeba być prawdomównym, a nie wielomównym”³⁰. Tutaj w sposób świadomy odnosi się on do znaczenia logosu jako miary, która jako taka jest jednością, w opozycji do wielości np. słów, które nie są prawdziwymi miarami. Jego znaczenie uświadomimy sobie w pełni, gdy odniesiemy to do filozofii Heraklita, który posługiwał się opozycją pomiędzy „wielowiedztwem” a „jednowiedztwem”. To ostatnie słowo odnosiło się do wiedzy o mierze jako jedności.

Jedyny zachowany fragment Leukipposa jako nauczyciela Demokryta również może świadczyć o znaczeniu miary w jego filozofii: „Leukippos twierdzi, iż wszystkie rzeczy dzieją się wskutek konieczności, które jest tym samym, co przeznaczenie. Mówi on bowiem w dziele *O umyśle*: Żadna rzecz nie powstaje na próżno (bez planu, *maten*), lecz z jakiejś przyczyny (według miary, *ek logou*) i konieczności (*hyp' angkes*)”³¹.

Przedstawienie interpretacji filozofii natury Demokryta można zakończyć fragmentem podsumowującym ją na poziomie etycznym: „Bowiem taki człowiek, mając uznanie dla siebie samego, o ile tylko nie czuje pogardy, ale cieszy się i raduje, w przekonaniu, że jest jednocześnie odpowiednim [tj dobrze przygotowanym] świadkiem i widzem pięknych czynów, pokazuje, iż rozum [miara, logos] już się nim] rodzi i zapuszcza korzenie w jego wnętrzu, i że – według Demokryta – nabiera on zwyczaju, aby w sobie samym szukać źródła przyjemności”³². Dany fragment wskazuje na związek filozofii Demokryta z poglądami Protagorasa, co zresztą dostrzegli już starożytni, uznając tego ostatniego za jego ucznia. A jest on w końcu znany z najgłośniejszej sentencji odnoszącej się do pojęcia miary, a mianowicie tej, że człowiek jest miarą istnienia i nieistnienia rzeczy.

Co ciekawe, średniowiecze potwierdza powyższe przypuszczenia. Świadczy o tym fragment *Etyki* Alberta Wielkiego, który podobnie interpretował myśliciela z Abdery, wykorzystując przy tym elementy filozofii Arystotelesa: „To także jest to, o czym mówi Demokryt, że mądry człowiek jest miarą wszystkiego, co istnieje. I rzeczywiście, przez odczucie on jest miarą zmysłowo postrzeganych [rzeczy], a przez rozum jest miarą [inteligibilnych] przedmiotów. Bo każda [rzecz] mierzy się tym co pierwsze i najprostsze w danym rodzaju; Pierwszym i najprostszym w każdym rodzaju jest doskonałość. Otóż, doskonałość jest początkiem poznania każdej rzeczy; Tak więc, poznanie każdej rzeczy dokonuje się poprzez poznanie jej doskonałości”³³.

³⁰ Stobajos, *Anthologium*, 3,12,13 B44.

³¹ Aetius, *Placita* I, 25,4 B2.

³² Plutarch, *De prof. In. Virt.* 81A8-B4.

³³ Albert Wielki, *Etyka* 1 1,3 (vol. IV, wyd. Jammy, p. 4).

W oparciu o przedstawioną powyżej interpretację filozofii Demokryta można zauważyć, że zastosował on pojęcie miary w odniesieniu do opisu przyrody i człowieka. Filozofia Platona próbowała natomiast odnieść pojęcie miary do opisu sfery czysto formalnie rozumianego języka. Służyła ona Platonowi do zdefiniowanego czystego formalizmu miary i wielkości mierzonych za pomocą dwóch pryncypiów, które stają się jednością na poziomie metajęzykowym. Obie filozofie były etapami dwóch kierunków obiektywizacji miary przez Greków: formalizmu dostępnego za pomocą umysłu oraz przyrody dostępnej nam przez zmysły. Ten drugi kierunek rozwijali później stoicy w ramach swego biologiczno-etycznego modelu świata. Pojęcie miary było wspólne dla nich obu, co wyraziły w sposób doskonały późniejsze systemy neoplatońskie, w których oba kierunki zlały się w jedno. Oczywiście „Jedno” będące miarą wszystkich miar.

Jan Kurowicki

Akademia Ekonomiczna im. Oskara Langego
we Wrocławiu

Wrocław University of Economics

ZABYTEK JAKO BYT PRÓŻNIACZY

Monument as an Idle Being

Słowa kluczowe: zabytek, (za)bytek, byt próżniaczy, sacrum religijne i wspólnotowe, ojczyzna ideologiczna i prywatna, turysta, mieszczactwo, arystokracja, przemysł kulturowy.

Key words: monument, idle being, religious and communal sacrum, ideological and private homeland, tourist, middle class, aristocracy, cultural industry.

Streszczenie

Artykuł od strony estetycznej, socjologicznej i kulturowej bada konstituowanie się kategorii zabytku. Jego genezę wywodzi z religijnego sacrum, zaś postać współczesną wiąże z powstaniem i funkcjonowaniem przemysłu kulturowego. Treścią zabytku okazuje się tutaj ucieleśnienie odziedziczonych po historii „ech przeszłości”, które niewiele mają wspólnego z jego substancją naturalną. Jego zaś znaczenie tworzone jest przez poszukiwanie autentyczności przez człowieka ponowoczesnego.

Abstract

From aesthetic, sociological and cultural side, this article studies the process of a monument construction. Its origin descends from religious sacrum, whereas the modern form connects with rising and functioning of cultural industry. The monument is the embodiment of the past and at the same time it should express authentic ideas of a post-modern man.

1. Waga zabytków

Kiedy powiada się, że coś jest zabytkiem, czujemy, iż rzecz, budowla, miejsce tym mianem określane, promieniują niewidzialnym, tajemniczym światłem, które budzi w nas szacunek i doznanie swoistej estetyczności. Owo „coś” bowiem wrywa się z porządku mało znaczącej zwykłości, jak wrywał się z niej potoczny język pana Jourdin z *Mieszczanina szlachcicem* Moliera, gdy dowiedział się on, że mówi prozą. Ten oto kołowrotek, co od zawsze leżał na strychu, jako zbędny rupieć po prababci, która na nim przędła wełnę, zmienił nagle swą jakość, gdy przybył do wioski etnograf i powiedział, że to zabytek kultury ludowej. Ta osierocona rzeźba, przesunięta z centrum ołtarza na jego

skrajny bok, bo tam znalazła się teraz kopia obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej, okazała się bezcennym zabytkiem np. sztuki gotyckiej po oględzinach konserwatora. A oto teren, gdzie miał stanąć supermarket, został poddany badaniom archeologicznym i stracił zwykłość, bo okazało się, że pod jego powierzchnią kryją się zabytki, np. znakomicie zachowane ślady po osadzie prasłowiańskiej. Odrapany zaś kredens, który od lat marniał na werandzie, wypełniony słoikami z przetworami, stał się aż secesyjnym zabytkiem, kiedy rzucił nań okiem historyk sztuki.

Te i tym podobne przykłady można by mnożyć w nieskończoność. Z ich wszystkich, ale i z wielości innych, do nich niepodobnych, płynie owo światło na skutek przedziwnego czaru, jaki je przeistacza, kiedy następuje określenie ich mianem zabytku. Ten czar zaś to wytwór określonych powidoków aksjologicznych. Nie są to bowiem zwykłe, stare rzeczy, obrazy, mury obiekty architektoniczne czy miejsca, lecz coś w co wcieliły się wartościujące obrazy momentów historii. W kulturze nowoczesnej niemal czołobitny stosunek do zabytków jest powszechny. Dobrze więc i miło jest zwiedzać je i fotografować; jeszcze lepiej – żyć w ich pobliżu, a najlepiej posiadać na własność, aby nadawały urok naszemu przemijaniu.

Zabytki uchodzą przecież za ogólnoludzkie, narodowe lub lokalne dobra kultury. Otacza się je opieką, zabezpiecza i konserwuje, a przynajmniej się to postuluje. Co znaczniejszym zaś poświęca się monografie i opracowania popularne. Zajmują też one odpowiednie miejsce w szkolnych podręcznikach. Bywają również obiektami kultu religijnego lub ideologicznego, albo obu równocześnie. Ich sens aksjologiczny natomiast zdaje się oczywisty i jakby wprost wpisany we właściwą sobie materię. Wymagają więc zachowania odpowiedniego dystansu i przestrzegania określonych rytuałów. Kto zaś traktuje je jak zwykłe obiekty, profanuje lub niszczy – uchodzi za barbarzyńcę. I to też zdaje się naturalne. Jakże bowiem może być inaczej? Wszak ucieleśniają tradycję i historię. Uruchamiają wyobraźnię. Za ich m.in. sprawą świat ucłowiecza się i staje się czymś więcej niż grą obojętnych mechanizmów natury, techniki i ekonomii. Ba! Nabiera swoistej świętości.

Znika jednak ich oczywistość, gdy widzimy je w kontekście historyczno-kulturowym. Stają się wtedy problematyczne. Rzecz jasna – ta problematyczność nie odbiera im kulturowej rangi. Tyle tylko, że bezzasadna okazuje się czołobitność wobec zabytków. Upada też związana z nimi naiwna, pozornie ponadczasowa metafizyka. W miejsce tego ukazuje się zabytek, jako byt próżniaczy, w dobrym, starym sensie, w jakim pojęciem próżniactwa na pokaz posługiwał się Thorstein Veblen¹.

¹ T. VEBLEN, *Teoria klasy próżniaczej*, Warszawa 1971.

2. Zabytek jako mieszczańskie „echo przeszłości”

Oto Robert Musil w *Człowieka bez właściwości* opowiada coś, co ma istotne znaczenie dla podjętego tu problemu. Ukazuje mianowicie, jak to w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku kończy się pewien proces, zapoczątkowany jeszcze u schyłku średniowiecza, którego rezultatem są m.in. zabytki. Opowiada jednak o tym nie językiem naukowym, a literatury.

Tak więc bohaterowie powieści – Urlich i Deotyma – wędrują w 1913 r. samochodem po Wiedniu i jego okolicach. Zauważają wiele interesujących i pięknych rzeczy: „meble z epoki Marii Teresy, pałace barokowe; ludzi, którzy wciąż jeszcze kazali swojej służbie nosić się przez całe życie na rękach; nowoczesne siedziby z niekończącymi się amfiladami pokoi; wspaniałe gmachy banków i tę dziwną mieszaninę starohiszpańskiej surowości z obyczajami klas średnich w mieszkaniach wyższych urzędników państwowych”². Widzą to, lecz równocześnie rzuca im się w oczy nie tyle kontrast między dawnym (zabytkowym) i nowoczesnym, ale coś więcej: oglądane przez nich obiekty różnią się zależnie od tego, w czyich znajdowały się rękach. Gdy więc były własnością arystokracji – stanowiły tylko zaniedbane resztki minionych, wielkich świetności rodowych, które traktowała ona dość nonszalancko. A to dlatego, że – jak mówi ironicznie narrator powieści: „Kasta wielkich panów jest zawsze trochę barbarzyńska. Popiół i wygasłe węgle, których dalsze żarzenie się czasu spalić nie zdążyło, pozostały w zamkach arystokratycznych tam, gdzie ongi były. Tuż przy paradnych schodach stopa natrafiała na podłogę ze zwykłych sosnowych desek, a szpetne nowoczesne meble stały beztróska między antykami”³. I nieco dalej: „W zamkach należących do arystokracji marznie się w zimie. Wąskie, wydeptane schody nie stanowią tam rzadkości, a duszne, niskie pokoiki sypialne sąsiadują ze wspaniałymi recepcyjnymi salonami. Nie bywa tam również wind do potraw i łazienek dla służby”⁴.

Inaczej rzeczy się miały, gdy te obiekty znalazły się w rękach mieszczańskich. Powiada więc narrator, że burżuazja, rozkochana w imponującej jej „wspaniałej przeszłości swych możliwych poprzedników, dokonywała mimo woli bardziej wybrednej i wyrafinowanej selekcji. Kiedy stary zamek przechodził w posiadanie kogoś z burżuazji, nie tylko zaopatrywano go w nowoczesny komfort, niczym rodowy żyrandol w elektryczne przewody, ale również z umeblowania eliminowano rzeczy mniej ładne, zastępując je bardziej wartościowymi, nabytymi według własnego gustu lub według bezapelacyjnej opinii ekspertów. Wyrafinowanie to rzucało się najbardziej w oczy nie w rezydencjach wiejskich, lecz w miejskich apartamentach, które zgodnie z wymaganiami

² R. MUSIL, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, Warszawa 2002, s. 396.

³ Ibidem, s. 396.

⁴ Ibidem, s. 397.

współczesności były urządzone z bezosobistym luksusem statku transoceanicznego, ale w tym kraju wysublimowanych towarzyskich ambicji, dzięki niepowtarzalnemu niuansowi, ledwie zauważalnemu sposobowi ustawiania mebli albo eksponowaniu jakiegoś obrazu na ścianie, zachowywały w sobie wyraźne echo minionych czasów”⁵.

Różnica między właścicielami arystokratycznymi a burżuazyjnymi jest więc znamienita: dla pierwszych ich siedziby są czymś naturalnym, co istnieje bezczasowo i ma zawsze ten sam sens, nawet wtedy, gdy wprowadza się doń obce stylistycznie modyfikacje czy detale. Dla drugich natomiast nabyte zamki i pałace wraz ze zawartością uosabiają tylko momenty przeszłości, bo ich dawność przydaje im uroku. Pierwsi zatem wciąż żyją w świecie tradycyjnym, w którym wszystko trwa i powtarza się, mimo zmiany szczegółów; drudzy w nowożytnym i nowoczesnym, gdzie nie ma nic niezmiennego, a terażniejszość jedynie nosi w sobie przemijające ślady minionego, które wymagają starannej rekonstrukcji i uzupełnień zgodnych ze stylem.

Opisywani przez Musila arystokraci są więc głusi na „echa przeszłości”, dla nich ich siedziby są czymś, co tkwi w potrójnym wymiarze swoistego „zawsze”: (zawsze) było, (zawsze) jest i (zawsze) będzie. Nie muszą tedy dbać o niuanse w ustawieniu mebli czy szczególny sposób ekspozycji obrazów. Mogą natomiast, bo tak też postępowali ich przodkowie, luki i braki wyposażenia obiektu uzupełniać tym, na co ich stać i co znajduje się akurat pod ręką, nawet gdy powstają skutkiem tego estetyczne zgrzyty i kontrasty. Mieszkańcy zaś nabywcy ich posiadłości nie widzą tego trojaczego „zawsze”, bo żyją tylko w terażniejszości i oślepił ich czas jako rwący potok migotliwych chwil. Chcą jednak przejąć splendor dawnych obiektów, aby dzięki nim – przynajmniej intencjonalnie – wyrwać się z owego potoku, nie tracąc jednak niczego z dobrodziejstw terażniejszości. W miejsce „zawsze”, które jest im niedostępne, zjawiają się „echa przeszłości”, stanowiące wszakże tylko kulturową fikcję: zbiór wizualnych konstruktów odpowiadających ich wyobrażeniom istoty tego, co dawne, ale tak, by pasowały do owego bezosobistego luksusu transoceanicznego statku.

Za wskazaną tu różnicą tkwią głębokie uwarunkowania społeczne i kulturowe. Musil napomyka w powieści o ludziach, którzy kazali służbie nosić siebie przez całe życie na rękach. Ma to znaczenie fundamentalne dla rozważanych tutaj spraw. Ludzie ci bowiem to historyczna resztówka po feudalnej i postfeudalnej szlachcie i arystokracji. Oni właśnie kazali się nosić na rękach dlatego, bo – jak pisał jeszcze w latach czterdziestych XIX wieku w *Ideologii niemieckiej* Karol Marks – stanowili klasę, której przywilejem było jeno używanie. Trwał ten przywilej zresztą długo, np. u żadnej uciech i rozrzutnej

⁵ Ibidem, s. 396.

szlachty dworskiej epoki monarchii absolutnej, znajdziemy go też zresztą bez trudu wśród ludzi szlachetnie urodzonych z czasów, gdy dzieje się akcja *Człowieka bez właściwości*.

Inaczej było z burżuazją. Jej przyjemności – czytamy u Marksa – przybrały ekonomiczną formę luksusu i określał je materiał, jaki klasa ta wytwarzała. Natomiast jej „dalsze podporządkowanie używaniu zarabianiu pieniędzy nadało tym przyjemnościom cechę nudy, którą noszą po dziś dzień. [...] W ogóle przyjemności wszystkich dotychczasowych stanów i klas musiały być bądź dziecinne, nużące, bądź też brutalne, ponieważ zawsze oderwane były od całej działalności życiowej, od właściwej treści życia osobników i w większej lub mniejszej mierze sprowadzały się do tego, iż działalności wyzutej z treści nadawało się pozorną treść”⁶. Nie bez powodu zatem mieszczaństwo ściga „echa przeszłości”, a jednocześnie rzeczywiste jej ślady przekształca. Chce bowiem używać życia z dala od swej właściwej działalności życiowej, jak arystokracja, ale na własnych zasadach. Jest jednak z istoty ślepe na szlacheckie i arystokratyczne „zawsze” i nawet jej używanie życia nie jest wolne od uwikłań w ekonomiczne interesy. Dlatego określony rodzaj obiektu z naturalnego środka zaspokajania przyjemności wyższych klas feudalnych przeobraża się w świecie burżuazji w coś, czego przed jej panowaniem nikt wcześniej nie wyobrażał sobie: tylko w ślad minionego strumienia czasu.

Pozostałości owego minionego czasu jednakże przekształcano. Ostawało się głównie to, co zewnętrzne, fasadowe. Wszelkie uszczerbki ukrywano lub uzupełniano, a całość dostosowywano do aktualnych norm wygody i higieny. Wedle zaś gustu własnego (albo „bezapelacyjnej opinii ekspertów”) wymieniano „rzeczy mniej ładne” na „bardziej wartościowe”. Krótko mówiąc: burżuazja, jak określali to (i przeciwko czemu protestowali) niektórzy dawniejsi teoretycy konserwacji zabytków od Riegla poczynając, a na Dvořaku kończąc, zmieniała substancję pozostałego po przeszłości obiektu i jego wyposażenia. Jej działanie w tym względzie było równie wykalkulowane, jak aktywność buchaltera w przedsiębiorstwie, której rezultaty układają się w bezosobowe, eleganckie rzędy cyfr, stanowiące odpowiednik owego bezosobistego luksusu transoceanicznego statku. Znikały dzięki temu wydeptane schody; kontrast między dusznymi sypialniami i urodą recepcyjnych salonów, pojawiały się windy dla służby i nowoczesne wyposażenie kuchni. Wyrzucono także sosnowe deski, uzupełniające arystokratycznym posiadaczom braki we wspianiałych podłogach. Całość nabierała dzięki temu swoistego, wysterylizowanego blasku. Była ona bardziej niż u rzeczywistych arystokratów „prawdziwie arystokratyczna” i przepełniona „echem przeszłości”.

⁶ K. MARKS, *Ideologia niemiecka*, (w:) K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1962, s. 473.

Klasy szlachetnie urodzonych jednak odeszły w przeszłość. Ich potomkowie dołączyli do arystokracji pieniądza albo się zdeklasowali. Substancja, która towarzyszyła ich życiu, zmurszała i rozsypała się albo zamieniła się w nowostare rezydencje, muzea i obiekty szczególnej troski. Zrodził się dzięki temu nowoczesny kosmos zabytków.

3. Metafizyka *tessera hospitalis*

Marks powiada, że ideologia klasy panującej jest ideologią panującą. Parafrazując można rzec, że kultura tej klasy jest kulturą panującą. W analizowanej tu sytuacji oznacza to, że wytworzona przez mieszczaństwo kategoria zabytku jako „echa przeszłości” nie należy tylko do jego wyobrażeń, ale całego społeczeństwa. Z wszelkimi tego konsekwencjami. Zabytek oto staje się czymś, co nadaje splendor istnieniu każdego człowieka, podnosi na „wyższy stopień kultury” i sytuuje podmiot – jakby to określił Thorstein Veblen – w klasie próżniaczej, poza rzeczywistymi problemami życia. Podkreślmy z naciskiem: każdy podmiot, więc również ludzi z klas pracujących. Słusznie bowiem zauważa Dean MacCannell, że im bliżej współczesności, to „Kultura społeczeństwa przemysłowego ulega rozkładowi od wewnątrz, w miarę jak alienacja wkracza do miejsca pracy, a równocześnie ten sam proces prowadzi do narodzin nowoczesności. Potwierdzenie podstawowych wartości społecznych zaczyna dokonywać się poza pracą i szukać sobie miejsca w rzeczywistości czasu wolnego i próżnowania. »Twórczość« ogranicza się niemal wyłącznie do dziedziny kultury, nie obejmując w ogóle dziedziny techniki i wytwarzania; »bliskość« i »spontaniczność« cechują relacje społeczne poza pracą. Stosunki panujące w pracy coraz bardziej skażone są zimną kalkulacją”⁷.

Podmioty zatem z klas pracujących, gdy tylko mogą i na to je stać, uciekają za byt, czyli w luksus za-bytku. Jak widać język polski znakomicie odzwierciedla tę poplątaną społeczno-kulturową sytuację! Zimny, wykalkulowany byt pracy i realnych problemów życia zastępuje jego surogat, więc zaledwie „bytek”, wcielony w (za)bytek. Z drugiej zaś strony – zabytek pozwala cielesności rzeczy przyswoić niematerialną, choć wizualną duszę, która niekoniecznie stanowi faktyczny ślad po przeszłości. Wystarczy, że uosabia jej echo, a jednocześnie odpowiada normom smaku i panującemu ładowi wyobrażeń tradycji i historii. Można wprawdzie w związku z tym rzec, że w tej sytuacji traci on status oryginału, ale nie jest to takie pewne, jak wydaje się na pierwszy rzut oka.

⁷ D. MACCANNELL, *Turysta*, Warszawa 2002, s. 9.

Dopuszcza się bowiem – jak to określa Umberto Eco – odróżnienie oryginału substancjalnego danego obiektu od jego oryginału wizualnego⁸. Pierwszy stanowi określoną rzecz w postaci ukształtowanej przez czas biegnący od przeszłości po chwilę obecną. Drugi natomiast jest formą tego oryginału, wcieloną w dowolną materię. I właśnie owo wcielenie konstituuje oryginał zabytku! Na tej zasadzie – by wykroczyć poza Musila – ten status ma np. warszawska Starówka, Zamek Królewski, liczne zrekonstruowane pałace i dworki, a także wiejskie, kryte strzechą chałupy ze skansenów, stare rybackie łodzie, pługi i brony, naczynia kuchenne i kołowrotki, nawet starannie wyeksponowane i gdzie trzeba podmurowane ruiny obronnych murów, wież strażniczych oraz liczne odrestaurowane kościoły, łącznie z zabudowaniami i kościołem Paulinów na Jasnej Górze. To wszystko wszakże nie jest powszechnie widziane tylko jako konstrukcje „echa przeszłości”, bo nie pozwala na to panująca wyobraźnia mieszczańska i typ kultury, z którego ona wyrasta. Dla niej odpowiednikiem zabytku jest tylko tzw. *tessera hospitalis* i związany z tym przedmiotem pewien obyczaj, żywy niegdyś w starożytnej Grecji. Oto gospodarz domu, żegnając goszczącego w nim przyjaciela, dawał mu na pożegnanie właśnie *tessera hospitalis*, czyli przełamana, glinianą skorupę, której drugą część zatrzymywał. Czynił to po to, by gość lub jego potomek, gdy ponownie do jego domu zawita, mógł być rozpoznany, kiedy wręczy otrzymaną niegdyś część skorupy, a druga, będąca w posiadaniu gospodarza, utworzy z nią całość. Zabytek – wedle potocznej wyobraźni – stanowi właśnie taką skorupę. Choć przybiera ona różne postaci: obrazu, narzędzia walki lub pracy, obiektu ruchomego lub nieruchomego, określonego miejsca w przestrzeni. I każda z tych postaci jest częścią, która domaga się złączenia z inną, pozostałą z przeszłości i mówi, że nieobecne (przeszłość) jest obecne (zabytek).

Tego „mówienia” wyobraźnia mieszczańska nie traktuje więc jako dzieła własnych czynności duchowych lub jako tworu społecznego, lecz jak najbardziej dosłownie: jako znaczenie wcieloné w przedmiot. Wyobraźnia ta bowiem – jeśli można tak się wyrazić – jest przedkantowska. Fikcyjne „echo przeszłości” oraz jego zewnętrzny odpowiednik materialny stanowią dlań jedność, jakby dokonał się akt wcielenia ducha w materię. Faktyczność nie jest w tym ujęciu sferą rzeczy samych w sobie, które z natury są nieme i tylko siebie swą ciszą uobecniają. Umysł przedkantowski, którego formą jest ta wyobraźnia, widzi w nich bowiem coś więcej: rzeczy, które odsłaniają swe znaczenia jako właściwe im formy naoczności. Nie odróżnia się więc tutaj kulturowych środków pojawiania się owych form od substancji podstawy, na której wznosi się dane przedstawienie, oraz – co istotne – samej pracy jego konstituowania.

⁸ U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1996.

A właśnie w tych środkach i w pracy (a nie w samej rzeczowej podstawie jako niemej faktyczności) tkwią – prześlepiane przez tę wyobraźnię – treści, które odnajdywane są (wtórnie) w przedstawieniu.

4. Zabytek jako wytwór przemysłu kulturowego

To wszakże, co indywidualnie, intuicyjnie, niekiedy amatorsko czynili opisani przez Musil mieszczańscy właściciele poarystokratycznych resztek, aby usłyszeć w zabytkach „echa przeszłości”, jest niczym, w porównaniu z tym, co jako swoisty podmiot zbiorowy czyni przemysł kulturowy w kolejnych dziesięcioleciach XX wieku. Jego zaś ekonomia, jak zauważa cytowany tu wyżej MacCannell, jest odmienna od ekonomii zasadniczej produkcji przemysłowej. Nie wypracowuje bowiem zysków w procesie produkcji, lecz zyski te osiągają przedsiębiorcy działający na obrzeżach rzeczywistego wytwarzania. Stanowią oni szereg: od sprzedawców prażonej kukurydzy i pamiątek, poprzez agentów turystycznych i biura podróży, konserwatorów, aż po właścicieli wytwórni filmowych i instalacji telewizyjnych oraz wyposażonych w wiedzę z historii sztuki, archeologii czy etnologii przewodników, autorów opracowań lub komentarzy do folderów. Ich natomiast działania – jak czytamy w *Turyście* – „skupiają się na produkcji kulturowej, która w sposób niemal magiczny nieustannie generuje kapitał, często sama nie pochłaniając żadnej energii”⁹.

Marnie by jednak zabytki szczyły, gdyby nie działanie wielu branż tego przemysłu, będących kulturowo-ekonomicznymi przedstawicielami i rzecznikami mieszczańskiej wyobraźni. Tak bowiem za pomocą odpowiednich środków utrwała się ową przedkantowską metafizykę zabytku, jako pełnej sensu *tessera hospitalis*, i kreuje swoistą, podstawową dla jego recepcji mitologię autentyku i autentyczności. Ten oto dla przykładu dworek czy zamek, po którego komnatach przechadzamy się w świetle dziennym lub sztucznym, wywołuje w nas pewną aurę. Przemysł kulturowy, inwestując w odbudowę i rekonstrukcję, jakby powiedział Adorno, zmienia ją w mglisty krąg oparów, którym w istocie są opisane tu wyżej „echa przeszłości”. A czyni to nie tylko w bezpośredniej pracy nad zabytkiem, lecz poprzez wytwarzanie odpowiednich form oryginałów wizualnych zabytków. Przyczynia się tym do konstruowania perspektywy oglądu zwiedzającego, który czerpie przyjemność estetyczną z zauważonej zgodności między tym, co dane mu było w postaci filmu lub fotograficznej reprodukcji, a obiektem czy rzeczą zabytkową. Aura przestaje być wtedy samoistnym światłem, promieniującym z autentyku, lecz jest wtórnym refleksem, oparem, obecnym w filmach i reprodukcjach i osiadającym na

⁹ D. MACCANNELL, op. cit., s. 37.

rzeczach jak kurz. W tych bowiem spreparowanych oryginałach wizualnych zawarte są określone schematy postrzegania, rozumienia, a nawet odczuwania. Rezultatem jest zawsze doznanie swoistego piękna jako mniej lub bardziej mdłej impresji.

Po to jednak, by wrażenie autentyczności zabytków uzyskać, trzeba wiedzieć, że podczas ich recepcji ma się właśnie z nią do czynienia. I tu również ten przemysł włącza swą aktywność twórczą. A odbywa się to przez kształtowanie szczelnego muru pomiędzy podmiotem recepcji zabytku i znawcą. Tak więc postrzega go ten, kto posiada odpowiednie kompetencje (np. historyk sztuki czy konserwator). Ktoś natomiast ich pozbawiony – zawsze zostaje w sferze domniemania, bo opiera się jeno na autorytecie znawcy lub przewodnika. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z poznaniem jako z obecnością pewnej istniejącej faktyczności. W drugim – z domniemaniem. Ale gdy chodzi o charakter przeżycia, i znawca, i niekompetentny laik oczekują od zabytku tego samego. Gdy więc jeden i drugi (choć w odrębny sposób) jest przekonany, że ma do czynienia z autentycznością, doświadcza doznania pozytywnego; kiedy nie jest – negatywnego. I dlatego ten, kto wie, i ten, kto uzyskał autorytatywną (choć niekoniecznie prawdziwą) informację, są w takim samym położeniu estetycznym. Podobnie mogą być rozczarowani i zawiedzeni. Albo przeciwnie – zachwyceni, kiedy wyrok będzie pozytywny. Gdy negatywny – czar znika.

Można to doznanie wygenerować lub dodatkowo wzmocnić przez dobór i selekcję opracowań historycznych, archeologicznych i etnologicznych; przez odpowiednio wyszkolonych przewodników, którzy wiedzą, na kogo i na co się powołać, kogo zaś i co pominąć, gdy mają do czynienia z taką bądź inną grupą odbiorców. Krótko – przez swoistą grę wiedzą i ignorancją zwiedzających. W rezultacie wyobrażenie zabytku jako „echa przeszłości” zostaje skonstruowane, a skuteczność tych zabiegów osłabia się lub wzmacnia zależnie od tego, jakie i jak przedstawione zostają opowieści i historie, które zabytek ucieleśnia. Wszystkie bowiem muszą być ułożone tak, aby zabytek był jakby wehikułem czasu przenoszącym w przeszłość; muszą zawierać taką treść, która odpowiada nie tylko przeszłym realiom, ale też współczesnym marzeniom i wyobrażeniom zwiedzającego. Stąd nie jest przypadkiem, że zwiedzający np. Jasną Górę chętnie nastawia uszu na epizod dziejów powieściowego Kmicica i księdza Kordeckiego. Tak samo oglądający pióropusze wymordowanych niegdyś przez Jankesów Indian widzą je przez pryzmat powieści Karola Maya itd. itp. W jednym zaś i drugim wypadku stosowany jest, jak to nazywa Adorno, „racjonalnie dysponowany romantyzm”¹⁰.

¹⁰ T. ADORNO, *Podsumowanie rozważań na temat przemysłu kulturowego*, (w:) idem, *Sztuka i sztuki*, Warszawa 1990, s. 16.

Przy okazji opowieści upowszechnianych i produkowanych w związku z zabytkami dokonuje się jakby uwznioślenie zwiedzającego, wynoszące go ponad codzienność. Przywołanie bowiem postaci skojarzonych z zabytkiem pozwala na porównanie i wyobrazeniowe zrównanie własnego życia z życiem tej postaci. Kucharka może bez przeszkód stać się księżniczką, a drobny urzędnik niezłomnym rycerzem itp. itd. Przemysł kulturowy, jak mówi Adorno, zmusza do połączenia rozdzielonych przez tysiąclecia obszarów kultury wysokiej i niskiej, i to ze szkodą dla obydwu. Ze szkodą, bo wysoka pozbawiona zostaje powagi; niska natomiast – przez poskromienie niesforności i oporności – właściwych jej cech. I to mogłoby być pointą dla moich konstatacji o tym przemyśle. Ale może być ona jeszcze inna.

Przypomnijmy piękne i głębokie opowiadanie Brunona Schulza pt. *Księga*. Jego dziecięcy bohater i zarazem narrator opowiada, jak to kiedyś wraz z ojcem dane mu było obcować z Księgą, w której uobecniała się autentyczna istota świata. Ale Księga zniknęła. Po długich poszukiwaniach udało się bohaterowi natrafić na jej ślady. Były to... gazetowe strony pełne reklam: płynu na porost włosów i opowieści, jak niejaka Csiling, pod wpływem jego cudownego działania, „zaczęła porastać we włosy i nie dość na tym, jej mąż, bracia kuzynowie z dnia na dzień opilśnili się tęgim futrem czarnego zarostu”¹¹; opowieści o Elsie – fluidzie z łabędziem, równie cudownym balsamie; o panu Bosco z Mediolanu – mistrzu czarnej magii. Jak powiada narrator: to, co znajdowało się na wypełnionych reklamami stronach, to właśnie „był Autentyk, święty oryginał, choć w tak głębokim poniżeniu i degradacji”.

Sądzę, że Schulz opowiada tu o tym samym, co później teoretycznie wyjaśniał Adorno – tyle, że bez poetyckiej ironii autora *Sanatorium Pod Klepsydrą*. Pośrednio mówi też o przedmiocie tych rozważań. Czymże bowiem jest owo „echo przeszłości” – zabytek, jak właśnie nie „Autentykiem w głębokim poniżeniu i degradacji”? Jest on wszak tylko wcielonym aksjologicznym powidokiem wielkiej i wspaniałej dawności, zdegradowanej do naiwnej, metafizyki *tessera hospitalis*. Ale przecież w dzisiejszej kulturze tylko w tej postaci może Autentyk (i zabytek) istnieć: marginalizując wszelką kulturę wysoką i wytwarzając marginesy kultury. W tych marginesach jednak – jak sądzi w *Księdze Schulz* – trwa życie, w którym autentyczność rozlewa się jak światło. I nie ma tam przegrody między wyobrażeniem, jego sensem i materialnością świata przedmiotów, choć autentyk ma taki sam byt, jak reklama płynu na porost włosów, czyli – jak mówiłem wyżej – nie jest bytem, ale zaledwie (za)bytkiem.

Chociaż – z drugiej strony – ów (za)bytek ma istotne znaczenie dla świadomości indywidualnej. Zwiedzanie zabytków – jak powiada autor *Turysty*

¹¹ B. SCHULZ, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, Wrocław 1998, s. 119.

– „jest rodzajem zaangażowania, którego społeczne przejawy pomagają pojedynczemu człowiekowi poskładać w całość oderwane doświadczenia. W ten sposób jego własne życie oraz społeczeństwo, w którym się ono toczy, stanowią dla niego uporządkowaną sekwencję przedstawięń, tak jak zdjęcia w rodzinnym albumie”¹².

5. Zabytek jako sierota po sacrum

Był wszakże czas, kiedy zabytki nie istniały, a to, co odpowiada dzisiaj ich pojęciu, mieściło się w obrębie sacrum religijnego. Po średniowieczu jednak kurczy się ono i zanika. Jednym z tego skutków jest ukształtowanie się swoistego, odrębnego od religijnego, sacrum wspólnotowego, operującego właściwą sobie symboliką i mitologią o charakterze totalnym. Owa symbolika i mitologia służą zaś wynoszeniu danej społeczności nad wszystkie inne. I nawet to, co pospolite, przemieniają w świętości. Krajobraz dla przykładu staje się za ich sprawą narodowy, wieśniacy orzący ziemię wiosną są wyrazem trwania ojczyzny w wiecznej przemianie pór roku itp. itd. Czynią tedy to wszystko i temu podobne beczasowymi wartościami dla siebie. Zdarzenia i rzeczy dzięki temu zmieniają się w opromienione świętością przejawy dokońń, celów i zamierzeń wspólnoty.

Sacrum wspólnotowe zachowuje się więc podobnie jak niegdyś religijne, z którego zresztą nieustannie czerpie najrozmaitsze treści i wyobrażenia. Tak więc sprawy i działania tworzącej je grupy są „święte”, działania wrogów natomiast „wsztecne”. Dla niej trzeba się „poświęcać”, widzieć zbiorowe „światło”. Dlatego w określonych okolicznościach społecznych i kulturowych następuje zlewanie się pozostałości sacrum religijnego ze wspólnotowym do tego stopnia, że dla członków określonej zbiorowości stają się one nieodróżnialne¹³.

Zabytek to sierota po sacrum religijnym. Do tego ostatniego należały, obdarzone niegdyś ponadmysłowymi walorami, przedmioty naturalne lub sztuczne; obiekty i miejsca rytuałów i obrzędów; rzeczy i miejsca, które świadczyły o tożsamości i ciągłości danej ludzkiej wspólnoty i trwaniu tradycji. Darzono je szacunkiem i kultem. Jedne budziły lęk i grozę, inne radość lub nadzieję spełnienia oczekiwaniań. W miarę jednak wyłaniania się sacrum wspólnotowego – rzeczywistość ludzką okrywa kopuła kultury i ideologii mieszczańskie. Najróżniejsze zaś ich momenty pełnią tę samą rolę, co minione świętości religijne: czynią z wyobrażeń, obiektów, wyróżnionych i znaczących dla danej

¹² D. MACCANNELL, op. cit., s. 23.

¹³ Szerzej zob.: J. KUROWICKI, *Prywatność w smudze cienia*, (w:) idem, *Odkrywanie codzienności*, Warszawa 2004.

społeczności miejsc w przestrzeni składniki – jak to nazywał Stanisław Ossowski – „ojczyzny ideologicznej” i „ojczyzny prywatnej”¹⁴.

Ojczyzna pierwsza, ideologiczna, oznacza emocjonalnie pozytywny (i egzystencjalnie zakorzeniający we wspólnocie) stosunek do ogólnonarodowych dóbr kultury, miejsc i obiektów pamięci, symboli, historii i tradycji walki o ich obronę. Natomiast ojczyzna prywatna wiąże się z określoną sferą zwyczajów i obyczajów lokalnych, nawyków i reakcji emocjonalnych; z pewną uczuciową aurą i symboliką regionalną, a także z obiektami, które ucieleśniają regionalną tradycję i historię. Widomymi zaś wyrazami tych „ojczyzn” są właśnie zabytki, w które wcielają się sakralności dawne. Przydrożne świątki czy stare kościoły (np. katedra gnieźnieńska), obrazy (np. Matka Boska Częstochowska), słupy pokutne itp. itd. stają się nie tyle (i nie tylko) przedmiotami czy miejscami kultu, lecz elementami krajobrazu ojczyzny ideologicznej lub prywatnej. I w tej roli zrównują się z zabytkowymi meblami, ubiorami, zachowanymi po przeszłości przedmiotami codziennego użytku, z pałacami, dworakami i zamkami, jak też z dawnymi chałupami krytymi strzechą.

Ta wspólnotowa sfera świętości umiejscawia się jakby w opustoszałej poreligijnej przestrzeni i zawłaszcza ją z dobrodziejstwem inwentarza. Przy czym oddziela się wyraźnie od prozy zwyczajnego życia, choć jej sensy jednak nie są oczywiste. O jej znaczeniach trzeba się dopiero uczyć i wciąż o nich przypominać, gdy niegdyś, w obrębie sacrum religijnego, zdawały się one bezpośrednio dane w każdej czynności, myśli czy wyobrażeniu. Przepelnione nim było całe życie, praca, świętowanie i kultury.

To wszystko jednak dokonuje się wraz ze zmianami społecznymi i przemianami wyobrażeń o historii i narracyjnych form jej przedstawień. One także przechodzą właściwą sobie drogę rozwoju. Im są bliższe postaci dawnego, przednowożytnego sacrum religijnego, tym bardziej są formami opowieści mitologicznych. Im dalej – tym mocniej ulegają wspólnotowej ideologizacji, choć nie rezygnują z wykorzystywania mitów. Zawłaszczają je i przekształcają, aby pasowały do obrazu przeszłości, której świadectwem są zachowane obiekty, miejsca i ślady. Tworzy się różne wersje ich obecności w dawnych wydarzeniach i nadaje pożądaną wymowę emocjonalną. Skutkiem tego przyciągają uwagę. A ponieważ niektóre z nich wydają się oryginalne swą dziwacnością, więc początkowo gromadzi się je i pokazuje jako – jak to nazywano w XVIII wieku – kurioza. Jednakże kuriozami być przestają na skutek dalszych przemian wyobrażeń o historii.

Wyobrażenia te – mówiąc w największym skrócie – zmieniają w toku dziejów skale preferencji, wedle których rozpatruje się rangę minionych zdarzeń i rzeczowych pozostałości po nich. Od narracji dotyczących władców,

¹⁴ S. OSSOWSKI, *Ojczyzna i naród*, Warszawa 1986.

arystokratów i bohaterów, wielkich polityków i wodzów; od myślicieli, artystów i wynalazców – przechodzi się krok po kroku do beztworowych struktur społecznych, form ustrojowych, a wreszcie do sposobów życia i wytworów codziennej ludzkiej egzystencji. W sukurs tym zmianom przychodzą też określone ślady przeszłości, zamieniane w jej echa: od świadectw wielkich postaci historii i dowodów chwały klas wyższych i ich kultury do – jak to powiedział Claude Lévi-Strauss – koszów ze śmieciami zwykłych zjadaczy chleba¹⁵.

Sprawia to, że obszar zabytków wciąż niepomierne się rozszerza. Teoretycznie rzecz biorąc: wszystko może być (i jest!) zabytkiem, co tylko spadło w przeszłość. Jednakże – co warto z naciskiem podkreślić – wiedza historyczna (przynajmniej naukowa) przestała być tylko zbiorem ideologicznych wyobrażeń o historii, lecz dąży do zdystansowania się wobec nich, czyniąc je przedmiotem krytycznego rozbioru i oglądu. I choć nigdy nie nastąpił rozwód z tymi wyobrażeniami (historycy pozostają ich współtwórcami i popularyzatorami), to jednak wyraźna tu jest separacja. Przynajmniej na profesjonalnych szczytach.

Ojczyzna ideologiczna wszakże i liczne ojczyzny prywatne są nadal doniosłymi i żywymi sferami świeckiej świętości w kulturze współczesnej. Oparciem wizualnym jednej i drugiej są właśnie zabytki. Wyobraźniowym – nasycone aksjologicznie narracje na ich temat. Pełnią one analogiczną funkcję co obiekty dawnego sacrum i narracje religijne: zakorzeniają we wspólnocie. Stąd nieustanny głód opowieści, mitów, legend, które wyobraźnia potoczna złączy z uznanymi za zabytkowe śladami przeszłości. Proza historii zostawiona zostaje nauce. Jej świętość – zabytkom.

Sami historycy przejawiają względem zabytków postawę ambiwalentną. Jako uczeni muszą żywić sceptycyzm wobec ich sakralności. Ale jako uczestnicy życia zbiorowego – nie różnią się od laików: są pełni pokory, podziwu i czolobitności. A przychodzi im to tym łatwiej, że żaden nie jest historykiem w ogóle, lecz tylko w określonej dziedzinie, i na ogół w drobnym jej fragmencie. Najczęściej – jak to wskazywał jeszcze w *Buncie mas* Jose Ortega y Gasset – są ignorantami wobec zawartości całej swej dyscypliny naukowej, a zwłaszcza jej teorii¹⁶. Reprezentują więc, poza wąskim kręgiem swych kompetencji, wyobraźnię potoczną. Taką samą, jaką posiada niewykształcony ogół. Więcej – z racji posiadanych dyplomów i tytułów są instytucjonalnymi świadkami prawdziwości treści tej wyobraźni, nadużywając autorytetu nauki. I to oni właśnie są zawodowymi wytwórcami niezliczonych i (niekiedy pomysłowych) wyobraźniowych postaci „echa przeszłości”, stanowiących materię określonych powido-

¹⁵ C. LEVI-STRAUSS, *Z bliska i oddali*, Łódź 1998.

¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Bunt mas*, (w:) idem, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982.

ków aksjologicznych. Z tego żyją; dzięki temu żyją też zabytki, bo potrzebują ich – jak wyżej pisałem – przemysł kulturowy.

Jak już mówiłem, przemysł kulturowy zajmuje się organizacją sensu zabytków oraz kształtowaniem nawyków ich kontemplowania. Archaiczne i tradycyjne wspólnoty, z których się wywodzą, zdominowane przez sacrum religijne, rozsypały się w proch. Mity i legendy (w mniej lub bardziej zniekształconej postaci), najpierw ustnie przekazywane z pokolenia na pokolenie, potem zapisywane, przechowywane w archiwach i upowszechniane w książkach, nie mają w sobie dawnej oczywistości sacrum religijnego. Zniknął bowiem całościowy kształt bezpośrednich stosunków ludzi do siebie i przyrody, charakteryzujący świat tradycyjny. Wytworzył się i pogłębił dystans. Ale nadal istnieje natarczywa potrzeba tożsamości z jakąś ojczyzną ideologiczną i określoną ojczyzną prywatną, mimo że obecnie splata ludzi ze sobą nie więź krwi, przyjaźń, miłość, zażyłość, lecz interes czy telefon i Internet, zysk lub zapłata za pracę i powinności wobec przełożonych i urzędów. Tu nie poradzi sobie bard, poeta czy pamiętający dawne czasy starzec. Rolę kuriozalną odgrywają raczej różni czarownicy i wróżbici. Potrzebne są zorganizowane i odpowiednio ukształtowane gremia, pod kierownictwem konkretnych branż przemysłu kulturowego, które skutecznie będą oddziaływać na wyobraźnię zbiorową, zaspokajając ową potrzebę tożsamości.

I tego właśnie dokonuje przemysł kulturowy. W jego więc ramach powstają, zgodnie z charakterem społeczeństwa kapitalistycznego, określone wartości – zabytki, które są ciałami towarów. Jest on zawsze zainteresowany określonymi ich formami, nagłaśnianiem, reklamą, jak i eksponowaniem jako skorup pamięci właśnie, które trafiają do emocji i umysłów ludzi współczesnych; ludzi, którzy przecież tak naprawdę są wykorzenieni z ojczyzn ideologicznych i ojczyzn prywatnych. I są równie dobrze nigdzie, jak i wszędzie.

6. Zabytek jako byt próżniaczy

Recepcja zabytków to zatem kulturowa próba zakorzenienia się ludzi we wspólnocie poprzez wsłuchiwanie się w fikcję „echa przeszłości”, która – jako powidoki aksjologiczne – ucieleśniła się w określony materiał. Trafnie więc zauważa Dean MacCannell, że „Resztki wygasłych tradycji przywróconych do życia to istotne elementy nowoczesnej wspólnoty i świadomości. Przypominają o naszym zerwaniu z przeszłością i tradycją – także naszą własną tradycją”¹⁷, bowiem – jak powiada w innym miejscu – postęp nowoczesności zależy od dojmującego odczucia niestabilności i nieautentyczności. „Ludziom nowoczes-

¹⁷ D. MACCANNELL, op. cit., s. 24.

nym – pisze – zdaje się, że autentyczność i realność leżą gdzie indziej: w innych epokach historycznych czy innych kulturach, w życiu prostszym i czystszy niż ich własne. Innymi słowy, uwaga, jaką człowiek nowoczesny poświęca »naturalności«, jego tęsknota za autentycznością i jej uparte poszukiwanie nie są przypadkiem ani przejawem dekadencji; niegroźnym dodatkiem do pamiątek po zniszczonych kulturach i minionych epokach. Stanowią one składnik zdobywczego ducha nowoczesności i podstawę świadomości, która jednoczy”¹⁸. Dlatego – dla przykładu – zwiedzanie zabytków jest swoistym, zbiorowym na ogół, obrzędkiem obcym rytmowi codzienności i jej obiektom. Więcej – jest czymś przeciwstawnym całości realnego życia. Zabytek bowiem jest świętą świeckością. Jako świętość wymusza nabożność: spuszczenie zasłony na bieżące interesy i skupienie się wyłącznie na nim. Istnieje dzięki temu poniekąd tak, jak kantowskie dzieło sztuki. Stanowi przecież coś, co samo dla siebie jest celem. Zachowana resztką muru, oznaczone pole bitewne, cmentarz, kościół, obraz, narzędzie tortur, drewniana socha, dawny dworek czy zamek nie mają celu praktycznego. Każdy, kto do tych lub podobnych rzeczy się zbliża, jest kimś przybywającym z zewnątrz i pozornie po nic. Jedyłą zaś postawą, jaką może zająć, jest tylko postawa kontemplacji.

Modelowym podmiotem recepcji zabytku jest turysta; ktoś dysponujący „pustym” czasem, który „poświęca” przedmiotowi zabytkowemu, będącemu pozorną skorupą pamięci, łączącą go z tym, co „kiedyś było” i teraz istnieje w porządku pustej uniwersalności. Owa więc święta świeckość realizuje się przez „poświęcenie”, „ofiarowanie” czasu. I te określenia wcale nie są tu przypadkowe. Mają wyraźnie religijny charakter związany z umarłą sferą sacrum religijnego, w obrębie którego również dokonywało się poświęcenie i ofiarowanie, choć w rytmie życia innej kultury. Tu świętość wyraża się jedynie w zwiedzaniu, oglądaniu, wysłuchiowaniu informacji o zabytku, kontemplowaniu i puszczaniu wodzy fantazji. Dlatego zabytki „mówią”. Na ogół patetycznie lub sentymentalnie. O walce, poświęceniu ojczyźnie, bogom lub religii czy ideologii. Tu i teraz dany kawałek materii przenoszą we wzniosły porządek aksjologiczny. I zaświadczają prawdziwość opowieści swą obecnością przed zwiedzającym. Dreszcz pozorów poznania łączy się w zwiedzaniu z przeżyciem swoistego piękna. Piękno, dobro i prawda ukazują się jako jednia. Tym samym zabytek staje się może ostatnim rezerwatem metafizyki, w którą po Kancie zwątpiła filozofia. A jego pozorny status skorupy pamięci znakomicie się do tego nadaje.

Należy jednak podkreślić odrębność zabytku jako wytworu sacrum wspólnotowego i obrzędku zwiedzania od obecności sacrum religijnego, które dla wiernych przenika mniej lub bardziej całą codzienność. Bogowie czy Bóg, ucieleśnione święte znaki itp., panują wszędzie, gdzie pojawiają się ich grupy.

¹⁸ Ibidem, s. 22.

Sacrum realizujące się np. poprzez modlitwę wciąga zaś w swój obszar każdą czynność i potrzebę (od łyżki stawy po chęć ukarania morem wrogów). A święto, jako czas specyficzny, nigdy nie jest pusty jak czas turysty. Stanowi zintensyfikowaną i aktywną obecność świętości. Istnieje w podmiocie przeżyć religijnych jak prąd płynący przez przewodnik, który rozgałęzia się na cały świat. W przypadku zabytku taki prąd płynie wyłącznie w nim jako w „echu przeszłości”, aby dla zwiedzającego wyszeptać nieobecne korzenie, by nieodwołalnie wiązały go z bytem wspólnoty. Stanowi więc obwód zamknięty.

W kulturze współczesnej, w której resztki żywej świętości religijnej coraz szybciej zamierają, obiekty postrzegane jako zabytki, jednocześnie będące przedmiotami kultu religijnego, mają status dwuznaczny. Należą bowiem zarazem do sfery religijnej i świętości świeckiej, wspólnotowej, co u wyznawców kultu wywoływać może wewnętrzny dysonans. Chociaż przechodzi się najczęściej nad tym do porządku: splata się nabożność zwiedzającego turysty z jego nabożnością religijną. Sprzeczność wtedy znika, a przeżycie estetyczne dopełnia religijne. Jeżeli nie, to zdarzają się sytuacje, jak ta, którą opisała jedna z gazet codziennych: ponieważ w jednej z wsi zielonogórskich ozdobione freskami wewnątrz zabytkowego kościoła wydawało się proboszczowi brudne, po prostu kazał je zamalować, bo brud to przecież „rzecz nie na miejscu”. Ostało się tedy „czyste” miejsce dla kultu. Świecka świętość przegrała. Oburzył się wprawdzie na to dziennikarz i konserwator zabytków, ale ksiądz postawił na swoim. Takie zdarzenia należą jednak do zanikających. Nie dlatego, że świecka świętość, czyli zabytek, zwyczaje. Z tej przyczyny, że zabytki stwarzają liczne możliwości dobrych interesów.

I w tym momencie wracamy do punktu wyjścia. Na początku artykułu akcentowałem kulturową rangę zabytków. Potem ukazałem, jak przedstawia się ich geneza w obrębie świata mieszczańskiego, w którym są one z jednej strony – podstawą jednego ze sposobów jego istnienia; z drugiej – formą nawiązania i przekreślenia świata tradycyjnego, feudalnego, przesyconego sacrum religijnym. Mieszczaństwo – jak już mówiłem – nie zna owego „zawsze” klas wyższych z porządku arystokratycznego i szlacheckiego. Przejmując jednak obiekty dawniej panujących, próżniaczych klas i stanów, chce dzięki ich posiadaniu zawłaszczyć je i swe życie opróżnić ich urokiem. Jest ono jednak z istoty od ich odmienne, bo sposób jego funkcjonowania wiąże je z teraźniejszością i przyszłością, gdyż tam rozgrywają się jego realne interesy. Wytwarza więc fikcję „echa przeszłości”, wiąże ją ściśle z przejmowanym dziedzictwem, a z jednego i drugiego tworzy wyłączonej z rzeczywistości społecznej „czystą” enklawę, w której człowiek istnieje dla samego siebie. Tak powstaje zabytek i miejsce dlań, jako bytu próżniaczego, obdarzone czcią i szacunkiem.

Jednakże klasa ta nie byłaby sobą, gdyby zdolna była cenić coś, co nie jest jednocześnie towarem. To więc, czym się sama bezpośrednio otacza, a reprezentuje przeszłość, ma stanowić obiekt, które przynosi zysk, albo – jak to

ujmował Veblen – być przejawem prestiżowego marnotrawstwa na pokaz. Stąd wspomniana wyżej analogia między zabytkiem a dziełem sztuki rozumianym na sposób Kanta, co nie przeszkadza temu, by stwarzał on możliwości dobrych interesów. Dlatego jest najlepszym przykładem tworu kultury, w którym zaciera się granica między kulturą wysoką i niską.

Ale z drugiej strony – jak już tu powiedziano – kultura klasy panującej jest kulturą panującą. Dlatego jej mentalność jest zjawiskiem powszechnym, co zostało utrwalone i wzmocnione przez wszechwładny przemysł kulturowy. Ma on na podorędziu niezliczone sposoby, by istotę rzeczy przysłonić i zmistyfikować. Wykorzystuje do tego celu sacrum wspólnotowe różnych zbiorowości, a przede wszystkim symbole i mitologie różnych ojczyzn ideologicznych i ojczyzn prywatnych, a w nich świecką świętością wdzięczą się zabytki, dostarczając okazji do wewnętrznego i życiowego próźnowania oraz do wydawania lub zarabiania pieniędzy. I tak oto byt społeczny zamienia się w „bytek”. Płynie stąd uzasadnione poczucie pustki i iluzoryczności obiektów, w których rozlega się „echo przyszłości”.

Trafny dawał temu wyraz Georg Steiner w swej książce *W zamku Sinobrodego*, gdy pisał, myśląc o licznych rekonstrukcjach zabytków po drugiej wojnie światowej, że „test stanowią odrestaurowane śródmieścia. Wielkim nakładem kosztów i wysiłku starówki, całe miasta, zostały odbudowane, kamień po ponumerowanym kamieniu, pelargonie za pelargonią. Fotograficznie nie można ich odróżnić; patyna na gzymsie jest nawet bogatsza niż uprzednio. A mimo to czegoś tu niewątpliwie brakuje. Jedź do Drezna czy do Warszawy, stań na jednym z doskonale restaurowanych skwerów w Weronie, a sam to odczujesz: doskonałość restauracji ma głębię wierzchniej warstwy lakieru. Jakby nie udało się odtworzyć światła w absydach, jak gdyby powietrze było nieodpowiednie i wciąż przesycone swądem spalenizny. Nie ma nic mistycznego w tym odczuciu; jest ono niemal boleśnie dosłowne. Być może uporządkowanie dzieła starożytnego harmonijnie współgra z czasem, a perspektywę ulicy, linii dachów, które doświadczyły naturalnego istnienia, można przedstawiać w postaci repliki, lecz nie re-kreacji (reprodukcja, nawet idealnie nieodróżnialna od oryginału nie jest formą żywotną). Jakkolwiek miła dla oka, Starówka warszawska jest jedynie dekoracją teatralną; u spacerujących po niej żyjących nie wywołuje żadnego rezonansu. I właśnie obraz tych precyzyjnie odbudowanych fasad domów, tych mozolnie konstruowanych światła i cieni mam na myśli, próbując odróżnić to, co jest nie do odzyskania – nawet jeśli istnieje w pobliżu – od tego, co niesie presję życia”¹⁹.

Tak oto w zabytku wyraża się utracony byt bytu. Chcąc go za wszelką cenę odnaleźć, niektórzy kierują nadzieję np. ku autentyzmowi w przyrodzie. Słusznie? Niesłusznie? Trudno powiedzieć, bo to już „inna bajka”.

¹⁹ G. STEINER, *W zamku Sinobrodego*, Gdańsk 1993, s. 70–71.

Krzysztof D. Szatrawski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

DYNAMIKA KULTURY. OD QUASI-NATURALNEJ INDYWIDUALNOŚCI DO CYWILIZACJI MAS

Dynamics of Culture. From Quasi-Natural Individual to Civilisation of Masses

Słowa kluczowe: kultura, cywilizacja, informacja, technologia, społeczeństwo masowe, tożsamość.

Key words: culture, civilisation, information, technology, mass society, selfidentity.

Streszczenie

Kultura przekroczyła granice wyznaczone jej w binarnym rozróżnieniu ze światem natury. Osiągnięcia cywilizacyjne umożliwiły głęboką ingerencję w procesy przyrody, uniemożliwiając rozpoznanie rzeczywistych jej cech. Technologie informacyjne stały się systemem nerwowym tożsamości mas. Umasowienie społeczeństwa i rozwój technologii doprowadziły do takiego stanu ludzkiej cywilizacji, w którym natura stała się rzeczywistością mityczną.

Abstract

In binary difference of culture and nature borders between them have been crossed. Civilisation created the possibilities to change of natural rules and made impossible to understand the nature of reality. Information technologies became the nerve system of mass identity. Human civilisation by creating mass society and developing technologies has reached the point of turning nature into the myth.

Binarny układ kultury i natury czerpiący inspirację z osiemnastowiecznych koncepcji filozoficznych, wielokrotnie podważany, a w końcu niemal całkowicie odrzucony przez teoretyków kultury, funkcjonuje nie tylko w przestrzeni języka potocznego, gdzie stanowi podstawę uproszczonego rozumienia pojęcia kultury. Jego echa powracają wszędzie tam, gdzie wartości wypracowane w epoce racjonalizmu zachowały swą trwałość, w tym także na gruncie nauk humanistycznych i społecznych w teoriach dotyczących postępu, rozwoju technologicznego czy przemian społecznych. Konsekwencją oświeceniowej wiary w prymat rozumu z jednej strony stało się wyabstrahowanie ludzkich dokonań i przeciwstawienie ich naturze, z drugiej waloryzacja postępu i roz-

woju, rozumianych jako nadawanie wszelkim przemianom kierunku wznoszącego. Przed pułapką tak rozumianego postępu i ludzkiej kreatywności nie ustrzegł się nawet Rousseau. Choć dostrzegał on słabość ludzkiego rozumu wobec natury, to przenosząc punkt ciężkości z działań społecznych na doskonalenie jednostki, nie uniknął charakterystycznej dla tej epoki skłonności do dychotomicznych rozróżnień i nadmiernego optymizmu¹. I mimo iż znaczną część dorobku intelektualnego XIX i XX wieku można traktować jako próbę krytycznego przewyciężenia oświeceniowego paradygmatu wiary we władzę ludzkiego rozumu, wciąż rozbrzmiewają echa ukonstytuowanych w pracach Woltera i Kanta wartości. Najlepiej utrwalona była idea wolności indywidualnej i wynikających z niej zobowiązań moralnych oraz powiązane z wizjami człowieka wyzwolonego przekonanie o zasadniczej roli ludzkiej kreatywności.

Pozycja, jaką zajmował *homo creator* w XIX i XX wieku, była coraz bardziej uprzywilejowana, a owoce jego twórczej działalności, w romantycznych ideologiach często podnoszone do rangi kreacji natchnionej przez Boga, współtworzyły świat dwubiegunowego układu natury i kultury. Od czasów Kanta rangę twórcy kultury przyznawano jednostce, a pozycję ogółu ograniczano do roli konsumenta, jednak przewaga ilościowa i ekonomiczna społeczeństwa nad indywidualnym twórcą decydowała o stopniowym ograniczeniu roli jednostki. Przemiany demograficzne i ekonomiczne doprowadziły do sytuacji, w której już w końcu XIX stulecia Georg Simmel zauważył, że rozwój kultury ogranicza wolność człowieka, a społeczeństwo dąży w swym rozwoju do obiektywizacji relacji międzyludzkich². Jednym z efektów przemian ekonomicznych dokonujących się po rewolucji przemysłowej była demokratyzacja kultury, której kolejne warstwy obejmowała dynamiczna równowaga popytu i podaży. W ten sposób kreowane przez kupujących hierarchie decydowały o ostatecznym kształcie kultury, która w coraz większym stopniu stawała się dorobkiem całego społeczeństwa.

Kultura jako część rzeczywistości przeciwstawna naturze nie jest jej symetrycznym odbiciem. Mechanistyczny model dzielący świat na dwa obszary nastrocza wiele wątpliwości nawet z punktu widzenia elementarnej wiedzy o relacjach pomiędzy pojęciami reprezentującymi te dwie rzeczywistości. Tak rozumiana kultura jest połączeniem procesów porządkujących, imitujących i twórczych, które pozwalają okiełznać siły natury. Potwierdzeniem słuszności takiego stanowiska mogłyby być sukcesy ludzkości w dziele przeciwstawiania się zjawiskom zewnętrznym, jednak każdy sukces okupiony jest serią kolejnych klęsk, a każda odpowiedź generuje szereg nowych pytań. Odrzucając poznawczy pesymizm należy zadać pytanie o zasadność tego założenia.

¹ N. POSTMAN, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, PIW, Warszawa 2001, s. 36–39.

² G. SIMMEL, *Filozofia pieniądza*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 268–270.

Idea mimetycznego charakteru twórczości i wartość przyznawana postępowi to dwa rozstrzygnięcia, które dominowały w różnych okresach historii myśli europejskiej. Z jednej strony obecne od czasów Arystotelesa przekonanie o naśladowczym i uzupełniającym w stosunku do natury charakterze wszelkiej twórczości i wytwórczości przyznaje człowiekowi pozycję uprzywilejowaną wśród sił natury. Z drugiej strony wywodząca się z tradycji judeochrześcijańskiej opozycja człowieka wobec natury i linearna koncepcja czasu oraz rozwijana szczególnie w teologii chrześcijańskiej teza o celowości historii stały u podstaw przekonania o wartości postępu, którym w ostatnich tylko stuleciach objęto tak ważne obszary ludzkiej działalności, jak ekonomia, medycyna, nauki techniczne, nauki społeczne, a w znacznym stopniu również humanistykę i kulturę artystyczną.

Przeciwstawienie kultury i natury prowadziło do binarnego uproszczenia i sprowadzania obserwowanych sprzeczności pomiędzy światem porządkowanym przez człowieka a rzeczywistością natury do dwóch wykluczających się modeli. Konsekwencją takiego rozróżnienia były systemy wartości, które wyznaczały nie tylko perspektywę poznawczą, ale też charakter ludzkiej aktywności w kolejnych epokach. Linia demarkacyjna mogła przebiegać na granicy ludzkich osiedli, ale też w rozróżnieniach, oddzielających wszystko to, co w człowieku naturalne i fizjologicznie zdeterminowane, od umysłu. Znaczący jest w tym kontekście stosunek do świadomości traktowanej jako wyższe funkcje psychiczne. Ukształtowane w filozofii Fichtego, Schellinga i Hegla spekulatywne pojęcie jaźni opierało się na wyabstrahowaniu władz umysłowych i na binarnym przeciwstawieniu ich mechanistycznie pojmowanemu organizmowi. Odniesienie do filozofii niemieckiego idealizmu nabiera istotnego znaczenia, jeśli uwzględnimy społeczne, polityczne i ekonomiczne konsekwencje owego filozoficznego absolutyzmu, którego nauki empiryczne nie przewyciężyły dotychczas. Stereotypowe ujęcie binarnego podziału na ciało i umysł funkcjonuje nadal, mimo wyraźnie widocznej w dwudziestowiecznej psychologii tendencji uznawania coraz większej części zjawisk psychicznych za efekt zmian biochemicznych zachodzących w organizmie.

Symetrycznym problemem jest wpływ kultury na fizjologię człowieka i na postrzeganą w szerszej perspektywie naturę. Nieokreślona liczba pokoleń odżywiała się według przekazywanych kulturowo, a często regulowanych przez zdecydowane nakazy religijne norm, zamieszkiwała środowisko o określonych właściwościach geograficznych, klimatycznych, biologicznych. Efektem było zarówno wytworzenie genetycznie przekazywanych zdolności dostosowawczych ludzkiego organizmu, jak i kulturowych zasad funkcjonowania zgodnego z charakterem środowiska. Uzasadniona kulturowo, ale podporządkowana możliwościom wytwórczym dieta prowadziła do ustalenia równowagi pomiędzy zapotrzebowaniem organizmu i wydolnością środowiska zaopatrującego okreś-

loną populację. Z kolei postępujący na przestrzeni wieków proces dostosowania człowieka do ustalonych na poziomie społecznym reguł owocował nie tylko przystosowaniem ludzkiego organizmu, ale także przemianą otaczającej przyrody, która coraz lepiej odpowiadała potrzebom społeczności zamieszkującej określone obszary.

Także ustalone na poziomie kultury zasady doboru partnerów decydowały o genetycznym zdeterminowaniu cech organizmu potomka. Dobór partnerów według klucza pozycji społecznej sprzyjał pogłębianiu różnic i dysproporcji wewnątrz społeczności. Badania zróżnicowania genetycznego grup społecznych i ras wykazały, iż większe różnice występują pomiędzy przedstawicielami tej samej rasy niż pomiędzy rasami jako takimi. Wyniki tych badań stały u podstaw konkluzji, iż rasa jest wyłącznie kategorią kulturową i społeczną, zaś w odróżnieniu od zróżnicowania społecznego, zróżnicowanie wewnątrzgatunkowe nie jest uzasadnione z punktu widzenia genetyki³. Zmiana rozumienia kategorii rasy, początkowo pojmowanej jako jedno ze zjawisk naturalnych, a obecnie sytuowanej w obrębie konstrukcji kulturowych, ujawnia rzadko uświadamianą stronę ludzkiej umysłowości, poszukującej w naukach przyrodniczych uzasadnienia swych założonych *a priori* sądów.

Takie przesunięcie kategorii poznawczych z obszaru przyrodoznawstwa w kierunku nauk społecznych ujawnia naturę wielu pojęć, które w XIX, a często przez większą część XX wieku traktowane jako teoretycznie uzasadnione, coraz częściej stają raczej w kręgu zainteresowań nauk humanistycznych i społecznych jako konstrukcje o istotnym znaczeniu kulturowym. Nawet historia klęsk naturalnych, do niedawna traktowanych jako świadectwo nieprzezwycięzalnej dominacji sił natury, dostarcza przesłanek, aby dotyczące pozornie przypadkowych ludzi zdarzenia losowe postrzegać jako uzasadniony z punktu widzenia psychologii społecznej mechanizm racjonalizacji społecznych klęsk. Ted Steinberg analizując historię ulegania zdarzeniom naturalnym, zauważył, iż procesem tym w większym stopniu rządzą idee społeczne niż przypadek. Zezwalając na budowę osiedli na terenach zagrożonych, nie podejmując adekwatnych i dostępnych technologicznie środków zaradczych, ludzkość prowokuje straty pełniące rolę oczyszczającego dramatu, a zarazem decorum skrywającego ekonomiczne i polityczne jego przyczyny albo odwracające uwagę od nieszczęść dotyczących znacznie większą część populacji⁴.

³ Oświadczenia American Anthropological Association oraz American Sociological Association pokrywają się z oficjalnym stanowiskiem UNESCO w tej kwestii, co jednak nie zmienia faktu, że niezależnie od genezy pojęcie rasy pozostaje uzasadnieniem dominacji społecznej i kulturowej. Por. T. DUSTER, *Buried Alive. The Concept of Race in Science*, (w:) A.H. GOODMAN, D. HEATH, M.S. LINDEE (red.), *Genetic Nature/Culture. Anthropology and Science beyond the Two-Culture Divide*, University of California Press, Berkeley 2003, s. 263.

⁴ T. STEINBERG, *Acts of God. The Unnatural History of Natural Disaster in America*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 201.

Zdeterminowane kulturowo kategorie intelektualne nie tylko wpływają na sposób postrzegania rzeczywistości, ale również mają istotny udział w kształtowaniu wszelkich odniesień wobec świata natury. Ludzka kultura modyfikowała świat przyrody ożywionej i nieożywionej, co prowadziło do nasilających się w każdym stuleciu działań porządkujących. Ich efektem jest świat, w którym elementy natury wielokrotnie poddane kulturowym przekształceniom, manipulacji i reinterpretacji składają się na strukturę sztuczną, pozbawioną swych przyrodzonych cech. Podstawą owej struktury jest system wartości pełniący rolę wzorca ideowego w procesie tworzenia, jak i opisu rzeczywistości⁵. Warto jednak pamiętać, iż wbrew zapewnieniom reprezentantów różnych hierarchii wartości, również one są produktem określonych warunków społecznych i wynikiem twórczego wysiłku człowieka.

Podobnie jak porządkowanie otaczającego świata, kształtowanie naturalnych zachowań człowieka zmierza do wytworzenia tożsamości będącej odzworowaniem modelu uznanego za pożądany. Wychowanie jest procesem obejmującym ograniczanie naturalnych odruchów, narzucanie pożądanych przez społeczeństwo reakcji i zachowań, a jego efektem jest ukształtowanie jednostki spełniającej normy przyjęte w określonym modelu społecznym. I tylko takie jednostki mają możliwość uczestniczenia w porządkowaniu rzeczywistości bądź ocenie już istniejącego porządku. Człowiek, który w ogóle nie zostałby poddany temu procesowi, nie mógłby nawet uczestniczyć w życiu społecznym, gdyż brak kompetencji komunikacyjnych skazywałby go na milczenie.

Wbrew oczekiwaniom natura nie jest zatem punktem odniesienia dla porządku stanowiącego podstawę ludzkiej wizji rzeczywistości. Elementy świata zewnętrznego postrzegane z perspektywy cywilizowanego człowieka tracą swój naturalny charakter, albowiem narzędzia poznawcze, w jakie cywilizacja go wyposażyła, nie pozwalają na pokonanie bariery sensu nadawanego zjawiskom na poziomie pojęciowym. Jeżeli obserwator zjawiska fizycznego ustala informacje dotyczące stanu założonego, to do tej obserwacji muszą być dostosowane również narzędzia, którymi się posługuje. Z tego powodu wielokrotnie w dziejach nauk przyrodniczych nie dostrzegano istotnych aspektów opisywanych zjawisk. I nie przypadkiem historia odkryć jest zarazem historią narzędzi, za pomocą których można było dokonać pomiaru nie uwzględnianych wcześniej zjawisk. Dwudziestowiecznej fizyce zawdzięczamy świadomość inwazyjnego charakteru wszelkiej obserwacji, ale filozoficzną konsekwencją teorii Heisenberga nie stał się powrót do heraklitejskiego poglądu na naturę rzeczywistości – jeżeli już, to raczej obecne w epoce ponowoczesnej narastanie pesymizmu poznawczego.

⁵ Z. BAUMAN, *Socjologia*. Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 151 i n.

Za manifestacje natury nie zawsze mogą uchodzić także prawa fizyki. Choć teorie fizyczne przez wieki uchodziły za stanowiące horyzont ludzkiego poznania, w epoce nowoczesnej znaczna ich część okazała się zestawem rudymen-tarnych założeń poznawczych i stwierdzeń opartych na założonej z góry perspektywie poznawczej. Sprzyjało to rozwiązywaniu problemów oraz zaspokajaniu doraźnych potrzeb, ale oparte na teoretycznych rozstrzygnięciach udoskonalenia skazywało na niedoskonałość i tymczasowość. Postępowanie takie nie przybliżyło rozstrzygnięcia problemów rodzących się na styku ludzkiego działania i praw natury, okazało się natomiast skuteczne w praktycznym działaniu⁶.

Próba odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące natury rzeczywistości tworzy intelektualny kontekst solipsyzmu bądź prowadzi do agnostycznego poddania się determinizmowi. Podobnie jak w diltheyowskiej wizji jednostki wybór kilku podstawowych idei warunkuje system wartości i ufundowaną na nich całościową wizję świata, tak w wymiarze społecznym uznanie kilku założeń prowadzi do skonstruowania porządku, który jakkolwiek może być oparty na szlachetnych ideach, to w swym ostatecznym kształcie najczęściej okazuje się narzędziem ograniczającym wolność poznawczą i wytwórczą jednostek. Ten wielokrotnie w historii ludzkości sprawdzony mechanizm samoza-przeczenia sztucznego porządku prowadził do uznawania przede wszystkim skutków przekształceń stopniowych, które nie podważały istniejącego porządku wartości. Na bazie niewielkich modyfikacji poszukiwano takich rozwiązań, które poprzez ewolucję mogłyby ulepszyć istniejące struktury. W takim też kontekście postrzegano zwykle postęp.

W dwudziestowiecznej hierarchii wartości idea postępu będącego wynikiem ludzkiej kreatywności zyskała decydujące znaczenie. Naśladowanie natury nie było cenione tak wysoko, jak twórcze jej uzupełnianie czy poprawianie, a wąskie rozumienie przyrody jako sumy zjawisk i bytów zostało poszerzone o wszelkie prawa i potencjalne możliwości z nich wypływające⁷. Podobnie funkcja mimetyczna w dwudziestowiecznej sztuce ustąpiła miejsca najpierw poszukiwaniu potencjalnych możliwości tkwiących w materii i formie ekspresji, a następnie przekraczaniu ograniczeń związanych z tradycyjnymi nośnikami wypowiedzi artystycznej. Takich prób przełamania konwencjonalnego procesu tworzenia historia XX stulecia odnotowała wiele, a eksperymenty dadaistyczne, muzyka konkretna, action painting i performance z czasem stały się fundamentem przedsięwzięć artystycznych w coraz krótszych okresach przekraczających granice rewolucji i wcześniejszego „kresu sztuki”. Kolejne przeło-

⁶ K.R. POPPER, *Filozofia a fizyka*, (w:) idem, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 129–136.

⁷ G. BOHME, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, Warszawa 2002, s. 171–174.

my pozostawiały w przeszłości wciąż jeszcze nie wyeksploatowane formy ekspresji, zanim jednak wyczerpały możliwości eksperymentowania, doszło do całkowitego wyczerpania kredytu zaufania publiczności. W końcu jasne się stało, że oczekiwanie na ukształtowanie się wyrazistego kierunku w sztuce jest jedynie oglądaniem się wstecz. Podobnie jak w nauce i technice, w sztuce powrót do dziewiętnastowiecznej idei twórczości nie był już możliwy. Miejsce hierarchii wartości zajął rachunek ekonomiczny, a kultura popularna wyparła elitarne formy sztuki, które stały się mało istotnym marginesem działań twórczych.

Przyśpieszenie przemian we współczesnej nauce i sztuce jest zjawiskiem towarzyszącym i wzajemnie uwarunkowanym ze wzrostem znaczenia informacji. Technologie przechowywania i przetwarzania informacji początkowo wydawały się jedynie uzupełnieniem możliwości, w jakie nowoczesna epoka wyposażała ludzkość. Rozwijające się społeczeństwa poszukiwały form przechowywania i przetwarzania dużych ilości informacji. Na terenach podbijanych przez dziewiętnastowieczne imperia prowadzono spisy powszechne, urzędowo nadawano nazwiska i kontrolowano rozwijającą się populację. W następnym stuleciu okazało się, że procedury przetwarzania informacji o społeczeństwie nie mogą być w pełni wydolne, jeżeli nie będą się opierały na niepowtarzalnych identyfikatorach cyfrowych. Rozwinięty przez firmę IBM system stosowany podczas spisów powszechnych zastosowano w niemieckich obozach koncentracyjnych i mimo że był to system oparty na pięciocyfrowych numerach identyfikacyjnych, spełniał swoją rolę na tyle skutecznie, że współpracę z amerykańską firmą kontynuowano nawet w czasie, kiedy Amerykanie przystąpili do wojny. W powojennych społeczeństwach system cyfrowych identyfikatorów wprowadzono we wszystkich uprzemysłowionych krajach i chociaż każde państwo stosowało własne rozwiązania, niepowtarzalne numery nadawane obywatelom stały się rozwiązaniem stosowanym na szeroką skalę. Fakt, że nie tatuuje się ich na ramieniu, niewiele znaczy w sytuacji, gdy pełni praw obywatelskich nie może zachować ktoś, kto nie pamięta swojego numeru.

Obserwacja, jak od czasów Pico della Mirandoli zmieniły się symbole ludzkiej tożsamości i kategorie relacji człowieka wobec świata natury, dostarcza przesłanek przesądzających o pesymistycznej ich interpretacji. Adamowi postawionemu w centrum wszechświata, organizującemu na własną odpowiedzialność swój stosunek do rzeczywistości, wystarczyło imię, a pozostałe atrybuty swej tożsamości mógł kształtować wedle własnej woli⁸. Wchodząc w relacje społeczne, stając się obywatelem, został określony nazwiskiem i innymi tytułami. O ile nazwisko będące świadectwem przynależności rodzinnej, społecznej i kulturowej nie ogranicza indywidualnej tożsamości obywatela,

⁸ P. della MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, § 5.

zastosowanie numerów identyfikacyjnych wskazuje na cechy jednostkowe będące wynikiem przynależności grupowej na znacznie szerszym poziomie organizacyjnym, niż to miało miejsce kiedykolwiek wcześniej. Redukcja tożsamości indywidualnej do miejsca w grupie stała się elementem przejmowania kontroli nad jednostką przez struktury państwowe, a zarazem podstawą równości wszystkich ponumerowanych jednostek. W taki sposób obywatel stał się anonimowym, chociaż wciąż podlegającym identyfikacji elementem masy. Już nie indywidualne cechy osoby, ale wspólne cechy jednostek okazały się podstawą tożsamości. Przeprowadzone już w XXI wieku w USA próby znakowania obywateli wszczepianymi pod skórę przedramienia chipami zawierającymi kompletne dane osobowe i pozwalającymi na dokładne zlokalizowanie w dowolnym punkcie przestrzeni są kolejnym krokiem w procesie przejmowania przez państwo kontroli nad człowiekiem i przekształcania tożsamości indywidualnej w tożsamość jednostki podporządkowanej organizacji funkcjonującej na poziomie globalnym.

Równość, będąca jednym z warunków przekształcenia społeczeństwa w masę⁹, stała się też cechą ograniczającą indywidualność jednostki, atomizującą społeczeństwo i przesuwającą tradycyjne, ufundowane na pryncypialnych założeniach ideowych systemy wartości ku statystycznie najczęstszym wyborom. Mierzona kategorią powszechności uznawania wartość staje się jednak cieniem tego, co wcześniej było traktowane jako wartość na mocy arbitralnego założenia, zaś mechanizm popularności wynoszący elity, oparty na manipulacji i oddziaływaniu mediów masowych, coraz częściej okazuje się jedynie kolejną zasłoną skrywającą porażkę i wewnętrzną pustkę. Populizm, będący rzeczywistym mechanizmem sprawowania władzy nad społeczeństwem masowym, staje się cechą decydującą o coraz większych obszarach ludzkiej aktywności. Dziennikarze zarzucający politykom demagogię, schlebienie wyborcom i składanie obietnic bez pokrycia, nie różnią się od nich kierunkiem działań. W istocie wykorzystywane przez media i polityków mechanizmy przepływu informacji decydują o skuteczności docierania do tłumów, a skoro kształtują publiczną opinię, mają też wpływ na wyniki wyborów. W systemach opartych na powszechnych wyborach i wolnorynkowej gospodarce media masowe stają się zatem raczej pierwszą niż czwartą władzą, a konstruowany w nich obraz rzeczywistości jest w większym stopniu odbiciem intencji nadawcy niż odwzorowaniem zewnętrznego świata. Ocena wiarygodności informacji, oparta na przejrzystości procedur przepływu informacji, możliwa jest tylko dla niewielkiej grupy osób posiadających określone kompetencje, nie ma jednak znaczącego wpływu na skuteczność oddziaływania w skali masowej.

⁹ E. CANETTI, *Masa i władza*, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 32 i n.

Zjawiskiem towarzyszącym budowie kultury masowej stało się ukonstytuowanie nowego rodzaju mechanizmów regulacyjnych opartych na swobodnym przepływie informacji oraz związanych z nimi procedurach technologicznych i organizacyjnych¹⁰. Powszechny dostęp do mediów powoduje zwielokrotnienie równoległych przekazów i rozproszenie informacji, a to prowadzi do nadmiarowości. Chaos sprzecznych komunikatów i redundancja to cechy systemu, którego dynamiczna równowaga pozwala społeczeństwu na zachowanie komunikacyjnej sprawności, jakkolwiek nie gwarantuje stabilnych struktur wiedzy cechujących mentalność minionych epok. W kulturze masowej stabilne są rozwiązania technologiczne i procedury, ale nie struktury porządkujące informację, której zmienność jest wprost proporcjonalna do poziomu społecznej frustracji. To potrzeby, tęsknoty i lęki masowego odbiorcy wyznaczają mediom kierunek i zakres zainteresowań. A celem nadrzędnym dziennikarzy w sytuacji rozproszenia technologicznego i programowego przekazów jest skupienie możliwie największej uwagi odbiorców.

Technologiczna spójność i dynamika ponowoczesnej rzeczywistości kulturowej wskazuje na istotny aspekt przemian. Przebiegają one w stałej łączności z potrzebami mas, poddają się sterowaniu i równocześnie sterują. Na taką właściwość przemian wskazywał Bertrand Saint-Sernin, stwierdzając, iż historię technologii znamionuje „istotowa nieprzewidywalność”¹¹, jednak nie zauważył on, iż rozwiązania technologiczne zajęły miejsce zajmowane dotychczas przez rozstrzygnięcia teoretyczne w strukturze wiedzy. Trawestując słynne hasło Marshalla McLuhana *medium is message*, można stwierdzić, iż technologia jest odpowiedzią.

Postulowana w klasycznych pracach: *Strukturalna transformacja sfery publicznej* Habermasa i *Teoria sprawiedliwości* Rawlsa równość dostępu do informacji i swoboda decyzji proporcjonalnych postrzegane są jako mechanizmy regulujące sprawiedliwą równowagę sfery publicznej i obywatelskiej wolności. Są to rozwiązania modelowe, nie uwzględniają jednak wpływu mechanizmów rynkowych na media oraz nierówności, jaka pojawia się w konkurencji jednostki i koncernów manipulujących odbiorcą masowym¹². Posiadane kompetencje, struktura wiedzy, metody rozumowania i weryfikacji informacji pozwalają jednostce przewyciężyć skutki manipulacji, dopóki jednak nie uzna ona akceptowanego przez grupę punktu widzenia, znajduje się na marginesie społeczeństwa. W społeczeństwie masowym jednostka, tracąc swą podmiotowość, stała się sumą egalitarystycznych założeń społecznych oraz kształtują-

¹⁰ P.N. EDWARDS, *Infrastructure and Modernity: Force, Time and Social Organisation in the History of Sociotechnical Systems*, (w:) T.J. MISA, J. BREY, A. FEENBERG (red.), *Modernity and Technology*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2003, s. 191.

¹¹ B. SAINT-SERNIN, *Rozum w XX wieku*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 304.

¹² L. WILKINS, R. COLEMAN, *The Moral Media. How Journalists Reason About Ethics*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Mahwah, New Jersey 2005, s. 140 i n.

cych jej odmienność przypadkowych przeżyć i dokonań. Jak zauważył Peter Sloterdijk: „przeobrażenie wszelkiej różnicy wertykalnej w horyzontalną” sprawia, że tożsamość zostaje sprowadzona do indyferencji wszelkich różnic¹³. Skoro zatem zatracone zostały mechanizmy rozwoju „naturalnej” osobowości każdego człowieka, należy zwrócić uwagę na przyśpieszenie procesów tworzenia się osobowości zbiorowej, w której technologie informacyjne pełnią rolę analogiczną do mózgu.

W kulturze masowej natura stała się arkadyjskim mitem. Upowszechniana przez ruchy ekologiczne wizja naturalnej równowagi obowiązującej w świecie natury jest w większym stopniu wynikiem ludzkiej kreacji niż kiedykolwiek istniejącym stanem. Pod względem złożoności i dynamizmu procesy zachodzące w naturze nie ustępują dynamice rzeczywistości kulturowej. Rozbudzana z narastającą częstotliwością tęsknota za światem, w którym istnieje narzucony porządek, nie wydaje się jednak pragnieniem porządku czy wartości, a odrzuceniem trudów życia w kreowanym przez ludzką cywilizację świecie. Jak zauważył Canguilhem, pragnienie regresu związane jest z wizją życia poza kulturą i bez pracy, mitologizacją tęsknoty do świata pozbawionego norm¹⁴. Ale pragnienie regresu zawieszono jest w ontycznej pustce. Nie można cofnąć się do punktu, który nie istnieje. I nie ma znaczenia fakt, iż wyobrażony obraz natury nigdy nie istniał, gdyż wyjście poza kulturę mogłoby się dokonać jedynie pod warunkiem całkowitego odrzucenia wytworzonych w jej ramach struktur, co z kolei byłoby równoznaczne z odrzuceniem człowieczeństwa. W indywidualnej skali byłoby to trudne, ale w skali społecznej nie jest to już możliwe.

¹³ P. SLOTERDIJK, *Pogarda mas*, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 72 i n.

¹⁴ G. CANGUILHEM, *Normalne i patologiczne*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 203.

Wojciech Słomski

Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania
w Warszawie

University of Finance and Management
in Warsaw

BIOETYKA JAKO FILOZOFICZNA PODSTAWA NAUK BIOMEDYCZNYCH

Bioethics as the Philosophical Basis of Biomedical Sciences

Słowa kluczowe: filozofia, etyka, bioetyka.

Key words: philosophy, ethics, bioethics.

Streszczenie

Człowiek stanął obecnie przed problemami etycznymi, których dotychczasowa etyka bądź w ogóle nie dostrzegała, bądź też, jeżeli nawet dostrzegała, to nie podejmowała poważniejszych prób ich rozwiązania.

Rola medycyny (a tym samym waga problemów związanych z nią w sposób mniej lub bardziej ścisły) w życiu współczesnego człowieka staje się coraz większa. Lekarze mają prawo decydowania o tym, czy wolno nam wykonywać określone zawody, uprawiać określone sporty, a także orzekają o poczytalności lub niepoczytalności osób oskarżonych o popełnienie przestępstw. Te głębokie przemiany w świadomości sprrowadzają się zatem do jednego zasadniczego zjawiska: zmiany naszego stosunku zarówno do życia, jak i do śmierci. Pytania o moralną zasadność eutanazji, aborcji, transplantacji organów są bowiem w istocie pytaniami dotyczącymi kresu lub początku ludzkiego życia. Mamy więc obecnie do czynienia z całkowicie nowym podejściem do śmierci, a tym samym – do problemów bioetycznych. Jakie stanowisko wobec tego nowego podejścia powinna zająć etyka? Otóż wydaje się, że już samo powstanie bioetyki jako odrębnej dyscypliny jest rezultatem usiłowań zmierzających do sprostania owym wyzwaniom. Bioetyka, chcąc tego czy nie, staje się rodzajem etycznego drogowskazu dla osób i instytucji podejmujących decyzje o życiu lub śmierci dru-

A b s t r a c t

At present, people are confronted with ethical problems which were previously either entirely ignored by ethics, or, even if they were noticed, no serious attempts to solve them were undertaken.

The role of medicine (as well as the importance of problems more or less closely related to it) in the lives of contemporary people increases. Doctors have the right to decide whether we can work in a specific profession, practise specific sports, the right to judge the sanity or insanity of people accused of committing a crime. These profound changes in the consciousness can be reduced to one basic phenomenon: the change of our attitude towards both life and death. Questions concerning the moral legitimacy of euthanasia, abortion, organ transplants are, in fact, questions about the end and the beginning of human life. At present, we have to deal with an entirely new attitude towards death and, ipso facto, to bioethical questions. What stand should ethics take in respect to this? Apparently, the very emergence of bioethics as a separate branch results from endeavours to rise up to this challenge. Bioethics, whether intentionally or not, is becoming a kind of ethical guidepost for people and institutions making decisions concerning life and death of other humans. As it turns out, in practice this bioethical guidepost can show the way more or less precisely: from formulating

giego człowieka. W praktyce okazuje się jednak, iż ów bioetyczny drogowskaz wskazuje kierunek mniej lub bardziej dokładnie: poczynając od formułowania ogólnych teorii etycznych, w obrębie których dokonuje się rozwiązania także problemów bioetyki, aż po wypowiedzi stwierdzające moralną dopuszczalność (lub niedopuszczalność) pewnych działań wobec konkretnych osób.

Filozof powinien stać na straży akceptowanych powszechnie wartości moralnych i uświadamiać (sobie i innym), jakie skutki dla moralności i społeczeństwa przynieść może rosnąca tendencja do zawierania moralnych kompromisów z wymogami wydajności i skuteczności. Moralnym nakazem obowiązującym jego samego powinno być natomiast strzeżenie się tego rodzaju kompromisów.

Odnieść można jednak wrażenie, że także bioetyka nie dostrzega owych ostatecznych celów i mechanizmów, skupiając uwagę na postępowaniu i odpowiedzialności moralnej jednostki, tracąc natomiast z pola widzenia szersze struktury społeczne i kulturowe. Aby te cele dostrzec i właściwie ocenić, bioetyka nie może ani sama stać się częścią tej instytucji, ani też pozostać ściśle filozoficzną, akademicką spekulacją. Interdyscyplinarność jawi się w tym kontekście jako wymóg, któremu bioetyka prędzej czy później będzie musiała sprostać.

Często twierdzi się, iż człowiek stanął obecnie przez problemami etycznymi, których dotychczasowa etyka bądź w ogóle nie dostrzegała, bądź też, jeżeli nawet dostrzegała, to nie podejmowała poważniejszych prób ich rozwiązania. Na poparcie tego twierdzenia wysuwa się argument, iż problemy te przedostały się do powszechnej świadomości dopiero za sprawą rozwoju wiedzy i techniki medycznej. Argument ten wydaje się jednak słuszny jedynie częściowo. Wprawdzie stanęliśmy obecnie przed problemami, z którymi ludzkość nigdy wcześniej się nie zetknęła (transplantacje organów, sztuczne podtrzymywanie życia przy pomocy respiratora, klonowanie itp.), jednak pytania o dopuszczalność eutanazji, aborcji lub sprawiedliwy podział dostępnych środków leczniczych towarzyszyły refleksji etycznej od zawsze.

Jeżeli odnosimy dzisiaj wrażenie, iż w refleksji etycznej minionych stuleci wspomniane kwestie zajmują zbyt mało miejsca, to wątpliwe wydaje się twierdzenie, że ten stan rzeczy można wytłumaczyć nieświadomością filozofów lub ich niedostateczną wrażliwością moralną. Również współczesne wzmożone zainteresowanie tego rodzaju problemami nie wydaje się wynikać ze wzrostu wrażliwości etycznej (analogicznego do postępu w naukach biomedycznych). Ważność, jaką przypisujemy obecnie wspomnianym problemom, stanowi rezul-

general ethical theories, which also solve bioethical problems, to statements on moral acceptability (or unacceptability) of certain actions in respect to specific persons.

Philosophers should uphold generally accepted moral values and to make not only other people, but also themselves, aware, what consequences for the morality and society the increasing tendency to compromise morality in favour of the requirements of efficiency and efficacy can bring. It should be their own moral imperative to avoid compromises of such a kind.

It seems, however, that even bioethics does not recognise these ultimate goals and mechanisms, focusing on the behaviour and moral responsibility of an individual, while overlooking larger social and cultural structures. To notice and adequately assess these goals, bioethics must neither be included into any institution, nor limit itself to strictly philosophical, theoretical speculations. In this context, interdisciplinarity appears as a requirement that bioethics sooner or later will have to fulfil.

tat przemian o wiele głębszych niż zmiana perspektywy w obrębie samej etyki, przemian wywierających na naszą świadomość wpływ bez porównania poważniejszy, niż byłaby w stanie wywrzeć najciekawsza nawet dyskusja akademicka. Przemiany te zachodzą bowiem w samej kulturze, u jej najbardziej zasadniczych podstaw, dokonują się w zbiorowej świadomości i nadają charakterystyczne dla obecnej epoki intelektualne i emocjonalne zabarwienie wszelkim wytworom kultury, również rozważaniom etycznym.

Uświadomić sobie należy, że rola medycyny (a tym samym waga problemów związanych z nią w sposób mniej lub bardziej ścisły) w życiu współczesnego człowieka staje się coraz większa. Lekarze mają prawo decydowania o tym, czy wolno nam wykonywać określone zawody, uprawiać określone sporty, a także prawo orzekania o poczytalności lub niepoczytalności osób oskarżonych o popełnienie przestępstw. Szpital jest już nie tylko miejscem leczenia chorób, lecz także miejscem, gdzie się rodzimy i w którym coraz częściej umieramy. Co więcej, dzięki nowym osiągnięciom techniki medycznej umieranie ludzi świadomych swojej sytuacji trwa znacznie dłużej, a tym samym przedłużone zostało fizyczne i moralne cierpienie poprzedzające moment śmierci¹. Medycyna nie tylko wkracza w coraz liczniejsze obszary naszego życia, ale sięga niejako coraz bardziej „w głąb”, staje się siłą zdolną nadawać nowy kształt najbardziej podstawowym wymiarom ludzkiej egzystencji. Śmierć nie jest już tylko pewnym prostym zdarzeniem, które w dalszej lub bliższej przyszłości dotknie każdego z nas; zostaje ona uprzedmiotowiona, niejako „zawężona” i zrównana z ludzką cielesnością, staje się procesem fizykochemicznym zachodzącym w żywym organizmie, który można poddać kontroli w taki sam sposób jak większość pozostałych procesów².

Te głębokie przemiany w świadomości sprowadzają się zatem do jednego zasadniczego zjawiska: zmiany naszego stosunku zarówno do życia, jak i do śmierci. Pytania o moralną zasadność eutanazji, aborcji, transplantacji organów są bowiem w istocie pytaniami dotyczącymi kresu lub początku ludzkiego życia. Wielu autorów zwraca uwagę, iż współczesną kulturę cechuje paniczny lęk przed śmiercią i przemożna skłonność do spychania śmierci poza granicę indywidualnej i zbiorowej świadomości. Jeżeli we wcześniejszych tekstach etycznych (poczynając od starożytności aż po połowę XX wieku) problemy biotyczne³ nie zajmowały tak wiele miejsca jak obecnie, to prawdopodobnym

¹ Por. T. M. KIELANOWSKI, *Wprowadzenie do nauki o etyce i deontologii lekarskiego*, (w:) *Etyka i deontologia lekarska*, pod red. T. Kielanowskiego, Warszawa 1985, s. 8.

² J. HOŁÓWKA wyróżnił trzy stopnie ingerencji medycyny w proces umierania: pozostawienie umierającego człowieka własnemu losowi, poddanie go opiece paliatywnej oraz eutanazję. Por. J. HOŁÓWKA, *Skazani na los Hioba*, „Znak” 2001, nr (7) 554, s. 18.

³ Mianem bioetyki określam tutaj wszelką refleksję etyczną dotyczącą problemów związanych z naukami biomedycznymi, takich jak aborcja, eutanazja, klonowanie, sztuczne zapłodnienie itp.

wytłumaczeniem wydaje się być właśnie diametralnie odmienny stosunek wcześniejszych pokoleń do śmierci, starości, choroby i cierpienia⁴.

Mamy więc obecnie do czynienia z całkowicie nowym podejściem do śmierci (czy, ogólnie, problemów związanych z początkiem i końcem ludzkiego życia), a tym samym – do problemów bioetycznych. Jakie stanowisko wobec tego nowego podejścia powinna zająć etyka? Otóż wydaje się, że już samo powstanie bioetyki jako odrębnej dyscypliny jest rezultatem usiłowań zmierzających do sprostania owym wyzwaniom. Bioetyka, chcąc tego czy nie, staje się rodzajem etycznego drogowskazu dla osób i instytucji podejmujących decyzje o życiu lub śmierci drugiego człowieka. W praktyce okazuje się jednak, iż ów bioetyczny drogowskaz wskazuje kierunek mniej lub bardziej dokładnie: poczynając od formułowania ogólnych teorii etycznych, w obrębie których dokonuje się rozwiązania także problemów bioetyki, aż po wypowiedzi stwierdzające moralną dopuszczalność (lub niedopuszczalność) pewnych działań wobec konkretnych osób. Czy jednak bioetyka ma prawo formułować konkretne dyrektywy, a jeżeli tak, to jaki powinien być stopień ich szczegółowości?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy najpierw odróżnić zakres przedmiotowy bioetyki od zakresu jej kompetencji. Zakres przedmiotowy można określić stosunkowo łatwo: obszar zainteresowania bioetyki wyznaczają etyczne problemy związane z szeroko pojętymi naukami biomedycznymi (przed wszystkim problemy medycyny, ale nie tylko). Zakres kompetencji natomiast wydaje się być o wiele trudniejszy do ustalenia. Chodzi tu raczej o znalezienie złotego środka pomiędzy dwoma skrajnościami, z których jedna sprowadza się do pojmowania bioetyki jako dyscypliny *stricte* filozoficznej, dla której liczą się wyłącznie problemy i rozstrzygnięcia teoretyczne i która nie bierze (lub stara się nie brać) pod uwagę praktycznych implikacji własnych wyników, natomiast druga polega na traktowaniu bioetyki nieomal jako części medycyny, jako technicznej biegłości w rozwiązywaniu etycznych problemów pojawiających się w praktyce medycznej.

W pierwszym przypadku bioetyka wchodzi na ogół w skład szerszych systemów etycznych i stanowi szereg logicznych wniosków z pewnych twierdzeń dotyczących wartości uznawanych przez te systemy za podstawowe. Przykładem tego typu teorii wydaje się być etyka Alberta Schweitzera, w której zasadą podstawową jest cześć dla życia. Zasada czci dla życia nakazuje poszanowanie nie życia samego, lecz – jak wyraża się Schweitzer – „woli życia” (we wszystkich istotach, także w nas samych), co, rzecz jasna, stwarza pole do różnych interpretacji. W zależności do tego, w jaki sposób będziemy pojmować „wolę życia”, nasz stosunek do eutanazji (czy ciężko chory, umierający człowiek ma jeszcze „wolę życia”, czy raczej „wolę śmierci”?) lub aborcji (czy płód nie

⁴ Por. M. MACHINEK, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Olsztyn 2004.

posiadający jeszcze świadomości może zostać usunięty, jeżeli ciąża zagraża życiu matki?) będzie zupełnie odmienny⁵.

Podobny charakter wydaje się mieć np. etyka Petera Singera⁶. Podstawową jej zasadą jest zakaz powodowania cierpienia. Zakaz ten prowadzi z kolei do akceptacji twierdzenia, że nie tylko ludzie są istotami zdolnymi do odczuwania cierpienia oraz do „odrzucenia skłonności, by istoty ludzkie uważać za centrum uniwersum etycznego”⁷. Złem jest dla Singera każde cierpienie, także cierpienie zwierząt. Oznacza to m.in., że powinniśmy wprawdzie traktować życie ludzi jako „cenniejsze” od życia zwierząt (ludzie jako istotny obdarzone świadomością mają pewne potrzeby, których zwierzęta nie mają), jednak nie mamy prawa do „szowinizmu gatunkowego” (np. przetrzymywania zwierząt w zamkniętych pomieszczeniach). Ponieważ cierpienie zwierząt ma takie samo znaczenie jak cierpienie ludzi, zatem wartość życia ludzkiego (rozumianego jako biologiczne trwanie) okazuje się zmienna: ludzie z trwale uszkodzonym mózgiem, u których żywy jest jedynie pień mózgu, mają – zdaniem Singera – mniejsze prawo do życia niż zdrowe zwierzęta. Singer mówi wprost: „życie pozbawione świadomości nie ma w ogóle żadnej wartości”⁸. Jesteśmy moralnie zobowiązani do szanowania pragnienia życia innych istot, jednak zobowiązanie to dotyczy także pragnienia śmierci. Złem moralnym jest jedynie przerwanie życia drugiego człowieka wbrew jego woli. Embrion we wczesnym stadium rozwoju jest istotą niezdolną do odczuwania cierpienia, nie może też mieć żadnych pragnień, których realizację moglibyśmy zniweczyć, dokonując aborcji („embrion w nie większym stopniu jest bytem, który można skrzywdzić, niż komórka jajowa przed zapłodnieniem”), dlatego kobieta ma zawsze prawo usunąć niechcianą ciążę⁹.

Cechą wspólną tych dwóch przykładów wydaje się być w pierwszym rzędzie nadmierna ogólnikowość w sensie formalnym. Starają się one określić całość relacji człowieka do otaczającego go świata, rozumiejąc przez pojęcie „świat” zarówno przyrodę ożywioną, jak i świat ludzi. Ustalają pewną najwyższą wartość¹⁰, następnie zaś rozstrzygają tradycyjne spory biotyczne w taki sposób, aby rozstrzygnięcia nie stały w logicznej sprzeczności z podstawowymi twierdzeniami systemu dotyczącymi owej najwyższej wartości. Z tego powodu teorie te nie uwzględniają np. praktycznych skutków takich czy innych rozstrzygnięć, a wręcz czynią niemożliwą wszelką dyskusję na temat owych potencjalnych zagrożeń (przy założeniu, że dyskusja ta miałaby się odbywać przy pomocy ich własnej aparatury pojęciowej).

⁵ Por. I. LAZARI-PAWŁOWSKA, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 181 i nast.

⁶ Por. P. SINGER, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 205 i nast.

⁷ *Ibidem*, s. 207.

⁸ *Ibidem*, s. 208.

⁹ *Ibidem*, s. 222.

¹⁰ Tą najwyższą wartością wydaje się być życie jako takie. Wartość ta nie została precyzyjnie określona ani przez Schweitzera, ani przez Singera.

Jednak podstawowa słabość tego rodzaju teorii wynika z faktu, iż – pomimo ich dalekosiężnych skutków dla problemów bioetycznych – nie są one w gruncie rzeczy teoriami bioetycznymi. Ich autorzy uznają dotychczasowe kryteria, na podstawie których mogliśmy określić zakres „moralnego uniwersum”, za zbyt wąskie i poszukują takich kryteriów, na których dałoby się oprzeć etykę regulującą nie tylko stosunki między ludźmi, lecz także stosunek człowieka do całego wszechświata (lub jakiejś jego istotnej części, np. wszystkich organizmów żywych). Teorie te starają się przenieść etyczny charakter stosunków międzyludzkich właściwy dla tradycyjnych teorii etycznych na rzeczywistość poza-ludzką (lub też raczej przed-ludzką) i w ten sposób niejako włączyć świat poza-ludzki w obręb świata ludzkiego. Jednak owa humanizacja przyrody odbywa się kosztem częściowej dehumanizacji stosunków między ludźmi, pewien sposób moralnego myślenia o przyrodzie zostaje rozciągnięty także na ludzkie uniwersum etyczne. Odnieść można wrażenie, że w zarysowanych powyżej koncepcjach etycznych świat przyrody, wraz z przypisywaną mu przez dotychczasową „klasyczną” etykę amoralnością, zostaje zmieszany z ludzką rzeczywistością moralną, wskutek czego moralność zostaje jak gdyby wymieszana z amoralnością. W rezultacie przyrodzie przypisany zostaje pewien status moralny, zarazem jednak przypisanie to odbywa się kosztem uszczuplenia wartości właściwych dotychczas jedynie dla człowieka. Życie ludzkie przestaje być wartością bezwzględną i w rezultacie następuje złagodzenie rygorów moralnych. Próby rozwiązywania problemów bioetycznych poprzez konstruowanie teorii etycznych opartych na całkowicie nowych podstawach (w sensie wartości będących najżywszym dobrem) prowadzi do wniosków trudnych do zaakceptowania dla moralnej wrażliwości ukształtowanej pod wpływem tradycyjnych systemów etycznych.

Paradoksem jest fakt, że również etycy, stosujący do rozwiązywania problemów bioetycznych metodę zgoła odwrotną, dochodzą do bardzo podobnych wniosków. Nie usiłują oni konstruować ogólnych teorii etycznych, lecz koncentrują się na analizie pojęć występujących w dyskursie etycznym odnoszącym się do owych problemów i na podstawie wniosków z tych analiz przedstawiają określone praktyczne postulaty. K. Szewczyk na przykład proponuje utworzenie zespołów złożonych z lekarzy, prawników i etyków, których zadaniem byłoby m.in. przydzielanie środków finansowych¹¹ na leczenie poszczególnych grup pacjentów. Ponieważ jednak, jak słusznie zauważa autor, środki te są zawsze niewystarczające w stosunku do potrzeb, istnieje konieczność wskazania, którzy pacjenci powinni być leczeni, którym zaś prawa do leczenia należy odmówić. Zdaniem autora, decydujące powinno być kryterium wieku: pacjen-

¹¹ Niedostateczność środków w stosunku do potrzeb stanowiła od zawsze jeden z etycznych problemów medycyny. Z. SZAWARSKI, *Wprowadzenie – dwa modele etyki medycznej*, (w:) *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, pod red. Z. Szawarskiego, Warszawa 1987, s. 5.

tów w starszym wieku należy wprawdzie objąć „troską” (autor nie precyzuje, jak ową „troskę” należy rozumieć, poprzestając na ogólnikach wyrażonych w dodatku za pomocą pojęć zaczerpniętych z filozofii Levinasa), jednak w przypadku chorób, których leczenie jest zbyt kosztowne, dostępne środki należy skierować na leczenie osób młodszych.

Można oczywiście nie zgadzać się z K. Szewczykiem, czy rzeczywiście wiek pacjenta jest właściwym kryterium, jednak najpoważniejsze wątpliwości wydaje się wzbudzać sam pomysł, iż rozstrzygnięcie problemu niedoboru środków finansowych jest możliwe dzięki ustanowieniu pewnej zasady, która z góry eliminowałaby z terapii pewną grupę pacjentów. Rozumowanie to opiera się na nieporozumieniu, wychodzi ono bowiem nie tyle z założenia, że możliwości współczesnej medycyny są niedostateczne w porównaniu do potrzeb, lecz przeciwnie – wydaje się zakładać, że możliwości te są wystarczające, a nadmierne są jedynie potrzeby. Mówiąc inaczej, przyjmuje się tutaj, iż winę za ograniczoność dostępnych środków możliwych do wykorzystania ponoszą sami pacjenci z tej prostej racji, iż jest ich zbyt wielu. K. Szewczyk dokonuje zatem nie tyle rozwiązania problemu, co jego przeformułowania w taki sposób, iż właściwie przestaje on być problemem. Szewczyk ma nadzieję na zwiększenie możliwości leczenia pacjentów poprzez zmniejszenie ich liczby. Przeformułowanie ulega w tym przypadku pojęcie pacjenta.

Z podobną argumentacją spotykamy się w przypadku tzw. eugeniki negatywnej. Jej zwolennicy uważają, iż mamy moralny obowiązek zapobiegać cierpieniu – także cierpieniu ludzi, którzy jeszcze się nie narodzili. „Stanowisko to zakłada – pisze A. Przyłuska-Fiszler – że ludzie mają zobowiązania moralne wobec ludzi, którzy będą istnieli w przyszłości, a zagwarantowanie przyszłym członkom gatunku ludzkiego dobrego wyposażenia genetycznego powinno się traktować jako jeden z tych obowiązków”¹². Powinniśmy zatem wprowadzić jakąś formę kontroli eliminującej z puli genowej geny warunkujące pewne choroby. Wprawdzie zwolennicy eugeniki negatywnej nie precyzują na ogół, w jaki sposób chcieliby rozwiązać techniczne problemy związane z zaprowadzeniem takiej kontroli, nie to jednak wydaje się być najważniejsze. Istota ich argumentacji sprowadza się do twierdzenia, że mamy moralne prawo (a wręcz moralny obowiązek) podjęcia działań uniemożliwiających pewnej grupie osób przekazanie następnym pokoleniom szkodliwych genów. Odtąd mamy już do czynienia z prokreacją moralnie dobrą i z prokreacją moralnie złą.

Niektórzy autorzy proponują, by podobnymi regułami objąć także sam proces umierania. Nie chodzi tu jedynie o prawo do eutanazji, lecz także o prawo do opieki paliatywnej, które w przypadku pewnych chorób lub

¹² A. PRZYŁUSKA-FISZLER, *Etyczne podstawy kontroli genetycznej*, „Etyka” 1988, nr 23, s. 111.

pacjentów w określonym wieku przysługiwałoby w zamian za zrzeczenie się roszczeń do „czynnej” opieki medycznej¹³.

B. Wolniewicz zauważa, że w niektórych kwestiach stanowiących przedmiot zainteresowania bioetyki, takich jak eutanazja, rola lekarza jest ograniczona, a jego ingerencja sprowadza się do podania potrzebnych środków farmakologicznych¹⁴. Czy jednak powinniśmy z tego wnioskować, że osobą władną podejmować decyzje przestaje być lekarz czy pacjent, a staje się nią bioetyk? Nie ulega wątpliwości, iż jednym z podstawowych postulatów bioetyki (a właściwie metabioetyki) powinno być precyzyjne wyznaczenie zakresu własnych kompetencji. Nie wszyscy muszą przy tym zgodzić się z opinią K. Szawarskiego, zgodnie z którą, „etycy nie mogą i nie powinni pretendować do roli ekspertów moralnych. [...] Filozof nie jest żadnym ekspertem w sensie normatywnym. Wcale nie wie on lepiej niż inni, jak się powinno żyć i jakie decyzje są moralnie słuszne”¹⁵. Być może filozof powinien stać na straży akceptowanych powszechnie wartości moralnych i uświadamiać (sobie i innym), jakie skutki dla moralności i społeczeństwa przynieść może rosnąca tendencja do zawierania moralnych kompromisów z wymogami wydajności i skuteczności. Moralnym nakazem obowiązującym jego samego powinno być natomiast wystrzeżenie się tego rodzaju kompromisów.

Wielu autorów podkreśla, że współczesna medycyna stała się zbiurokratyzowaną instytucją, w której pojedynczy ludzie pełnią wąskie, wyspecjalizowane funkcje, często tracąc z pola widzenia cele tej instytucji jako całości. Odnieść można jednak wrażenie, że także bioetyka nie dostrzega owych ostatecznych celów i mechanizmów, skupiając uwagę na postępowaniu i odpowiedzialności moralnej jednostki, tracąc natomiast z pola widzenia szersze struktury społeczne i kulturowe¹⁶. Aby te cele dostrzec i właściwie ocenić, bioetyka nie może ani sama stać się częścią tej instytucji, ani też pozostać ściśle filozoficzną, akademicką spekulacją. Interdyscyplinarność jawi się w tym kontekście jako wymóg, któremu bioetyka prędzej czy później będzie musiała sprostać.

¹³ „Ze względu na konieczność nieprzerwanego dialogu – pisze K. Szewczyk – rozmowy pomiędzy Ja i Ty oraz lekarzem i pielęgniarką jako troskliwymi doradcami, omawiany styl umierania nazwę *śmiercią negocjacyjną*”; K. SZEWCZYK, *Dobro, zło i medycyna. Filozoficznej podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa 2001, s. 311.

¹⁴ Por. B. WOLNIEWICZ, *Eutanazja i biolatria*, „Znak” 2001, nr (7) 554, s. 105.

¹⁵ Por. Z. SZAWARSKI, *Wprowadzenie...*, s. 18.

¹⁶ Pogląd taki A. MACINTYRE formułuje w odniesieniu do etyki biznesu, jednak wydaje się on dotyczyć większość współczesnych sporów etycznych. Por. A. MACINTYRE, *Dlaczego problemy etyki biznesu są nierozwiązywalne*, (w:) *Etyka biznesu*, Poznań 1997, s. 231.

Piotr Domeracki

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

WOKÓŁ POJĘCIA ALIENACJI EKOLOGICZNEJ

About the Conception of Ecological Alienation

Słowa kluczowe: człowiek, natura, kultura, asymilacja, alienacja, separacja, integracja, kosmocentryzm, antropocentryzm, ekocentryzm.

Key words: man, nature, culture, assimilation, alienation, separation, integration, cosmocentrism, anthropocentrism, ecocentrism.

Streszczenie

W artykule podejmuję problem operacjonalizacji pojęcia alienacji na gruncie ekofilozofii. Próbuję pokazać, że jest to jedno z kluczowych pojęć ekofilozoficznych. Rezerwuję dla niego określenie „alienacja ekologiczna”. Moją ambicją jest reartykulacja pojęcia alienacji w kontekście fundamentalnego dla filozofii ekologicznej problemu relacji natura – człowiek – kultura. Dokonuję tego w kilku krokach. Najpierw poszukuję źródłowego znaczenia pojęcia alienacji. W tym celu przedstawiam krótki rys etymologiczno-historyczny. W dalszej kolejności podaję przykłady najślawniejszych filozoficznych teorii alienacji. W następnym kroku czynię to samo w odniesieniu do filozofii ekologicznej. Cała procedura służy ostatecznie ujednoznaczniającej precyzacji pojęcia alienacji ekologicznej.

Abstract

In the article I consider a concept of alienation on the ground of Ecophilosophy. I try to show it is one of key ecophilosophical concepts. I call it “ecological alienation”. My ambition is rearticulation of the concept of alienation in context of the fundamental for Ecological Philosophy problem of relation between nature – man – culture. I do it in a few steps. First I seek a source meaning of the concept of alienation. To this end I give a short etymological and historical sketch. Successively I present some examples of the most famous philosophical theories of alienation. In the next step I do the same with the reference to Ecological Philosophy. Finally I try to make precise and univocal the conception of ecological alienation.

Jednym z kluczowych zagadnień, które należą do filozofii ekologicznej, jest stosunek człowiek–natura. Wiadomo, że nie jest to zagadnienie nowe. Wzajemne relacje człowieka i natury są jednym z najstarszych problemów filozoficznych. Jeśli mówię, że jest on jednym z kluczowych zagadnień ekofilozoficznych, to chcę przez to powiedzieć, że to jeden z centralnych problemów filozofii ekologicznej, że ekofilozofia przejęła, pogłębiła i rozwinęła dawne kompetencje filozofii w jego artykulacji. Dziś, jak próbuję wykazać, problem stosunku człowieka do przyrody w głównym nurcie filozofii zdaje się być marginalizowa-

ny. W ekofilozofii natomiast przeżywa swój renesans, zajmując eksponowane miejsce.

Jednym z podstawowych problemów, jakie przynosi zagadnienie relacji człowiek–przyroda, jest problem alienacji, którą w literaturze przedmiotu przyjmuje się określać mianem alienacji ekologicznej. Nie chodzi mi o popularyzację samego terminu. Zadanie, które sobie tu stawiam, ma raczej na celu dociec i pokazać, co rozumiano, co się rozumie i co należy rozumieć przez pojęcie alienacji ekologicznej. Pojęcie to, z jednej strony, wydaje się kapitalne z punktu widzenia opisu patologii odniesień człowiek–przyroda występujących pod znakiem alienacji. Z drugiej strony widać, że cenna w aspekcie opisu wieloznaczność pojęcia „alienacja” przyczynia się do niekontrolowanego wzrostu możliwości jego zastosowań, przez co staje się ono rozmyte i nieczytelne. Nie znaczy to oczywiście, że nie należy się nim posługiwać. Znaczy to jedynie tyle, że zachodzi potrzeba, by je doprecyzować i ujednoznaczyć.

Na początku chciałbym poczynić konieczne rozróżnienia i precyzacje terminologiczne. Pojęcia „natura” używam zamiennie z „przyroda”, „środowisko naturalne” czy „biosfera”. Pod pojęciem „człowiek” rozumiem zoologiczny element systemu przyrody, którego taksonomicznym wyróżnikiem jest unikalna w tym systemie zdolność do zachowań kulturotwórczych. Przez kulturę natomiast będę rozumiał charakterystyczny dla człowieka wysoki stopień złożoności zachowań społecznych, oraz zdolność do komunikacji międzysobniczej, polegającej na pozagenowym przepływie informacji. Nad pojęciem alienacji chciałbym się chwilę zatrzymać.

Alienacja w perspektywie historyczno-filozoficznej

Otóż, pojęcie „alienacja” ma stosunkowo długi rodowód. W tradycji filozoficznej wywodzi się od Hegła. Zasadniczo oznacza wyobcowanie. Łaciński źródłosłów tego terminu zdaje się potwierdzać jego konotacje z pojęciem obcości. Łaciński bezokolicznik *alienare* oznacza, w stronie czynnej: ‘oddać, odstąpić w obce ręce’; ‘oddać w obce posiadanie’, a w stronie biernej: ‘dostać się w obce posiadanie’. *Alienare* to także w stronie czynnej: ‘uczynić obcym, oderwać, poróżnić’, a w stronie biernej: ‘odpaść’, ‘stać się nieczułym’, ‘zniechęcić się’, ‘zrazić do czegoś lub kogoś’, ‘nabrać wstrętu’. Przymiotnik *alienus* oznacza ‘obcego’, ‘cudzego’, ‘należącego do kogo innego’, ale też ‘stojącego z dala’, ‘nie spokrewnionego’, ‘odstręconego’, ‘niechętnego’, ‘nieprzychylnego’, ‘wrogiego’, ‘obojętnego’ ‘niekorzystnego’, ‘szkodliwego’ ‘niestosownego, nieodpowiedniego, niedogodnego, nienależytego’. Rzeczownik *alienus* oznacza cudzoziemca. Łacińskie *alienatio* jest kalką greckiego *alloiosis*, którą dla potrzeb swojej

doktryny kontemplacji utworzył Aureliusz Augustyn. W ujęciu Hegla, który przeszczepił pojęcie alienacji na grunt filozoficzny, daje o sobie znać bogata tradycja, różnorodność i niejednoznaczność zastosowań tego terminu¹.

W teologicznej koncepcji *kenosis* alienacja oznaczała inkarnację, tzn. wyzbycie się, amputację, ograniczenie boskości Chrystusa na skutek jego ucłowieczenia. U Hegla będzie to odpowiednio wyobcowanie się Ducha (Idei), polegające na wyjściu poza siebie i przeistoczeniu się w coś swojej pierwotnej naturze obcego, w rzeczywistość materialną.

Drugie historycznie ważne podejście do rozumienia pojęcia alienacji pochodzi z chrześcijańskiego nurtu kontemplatywnego. Występuje w doktrynach Aureliusza Augustyna, Ryszarda ze św. Wiktora, Grzegorza z Nyssy, Dionizego Areopagity i Bonawentury z Bagnoregio. W tym ujęciu oznacza, dokonywane w akcie ekstazy kontemplacji, wyobcowanie się człowieka w stosunku do swoich ludzkich właściwości, służące osiągnięciu jedności z Bogiem. U Hegla oznacza to wyobcowanie człowieka względem własnej istoty.

Trzeci sposób rozumienia alienacji, charakterystyczny dla literatury średniowiecza, wydobywa znaczenie, które opisuje stan oddzielenia grzesznego człowieka od Boga. To określenie nie ma odpowiednika w teorii Hegla. Daje się, co najwyżej, podciągnąć pod samowyobcowanie człowieka.

Jest jeszcze jedno historycznie ważne rozumienie pojęcia alienacji, którym posługiwały się teorie Szkoły Prawa Naturalnego i Umowy Społecznej. W teoriach tych podkreślano prawnicze znaczenie alienacji jako zbycia lub przeniesienia prawa własności na inną osobę. To rozumienie Hegel przejął w całości.

Ostatecznie autor *Fenomenologii ducha* wyodrębnił dwa znaczenia alienacji. Pierwsze pochodzi z jego wczesnych pism. Hegel, opisując procesy życiowe jako pierwotnie stanowiące jedność, posłużył się pojęciem alienacji dla zobrazowania podziału, pęknięcia, rozerwania tej pierwotnej jedności na skutek wyłonienia się subiektywności i obiektywności. Pojęcie alienacji było Heglowi potrzebne, żeby pokazać, że duch, peregrynując przez dzieje, na powrót dąży do jedności, którą utracił. Do tego rozumienia alienacji później krytycznie odniesie się Marks. Drugie z wyodrębnionych przez Hegla znaczeń pochodzi z jego filozofii przyrody. Na jej gruncie Hegel uznaje, że przyroda to wyobcowany duch absolutny. Wedle formuły Hartmanna, w przyrodzie duch pozostaje „poza sobą”².

Na ogół w filozofii pojęcie alienacji bywa kojarzone z osobą Marksa. W takim układzie w tym krótkim przeglądzie historycznym niepodobna się do niego nie odnieść. Marksowska koncepcja alienacji powstała z inspiracji Heg-

¹ Prezentowany rys historyczny przede wszystkim zawdzięczam lekturze książki Adama SCHAFFA, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, KiW, Warszawa 1999. Por. ibidem, szczególnie s. 10–18.

² Podaje za: M. ŻELAZNY, *Hegłowska filozofia ducha*, IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 255.

lowskiej³. Co dla nas ważne, Marks, podobnie jak Hegel, podkreślał **obiektywny charakter alienacji**. W tej perspektywie wyobcowanie uchodzi za cechę stanu, w którym aktualnie znajduje się jakiś obiekt, układ czy system. Należy uwypuklić także, że Marksowska alienacja ma charakter procesualny i relacyjny. Ogólnie biorąc, jest procesem postępującej autonomizacji określonej rzeczywistości względem człowieka. Niejednokrotnie owa autonomizacja pociąga za sobą obcość i wrogość autonomizującej się rzeczywistości. W istocie autorowi *Rękopisów* chodziło w tym konkretnym przypadku o stosunek wyobcowania, jaki obiektywnie zachodzi pomiędzy człowiekiem a jego różnorodnymi tworam, takimi jak: produkty materialne, duchowe, instytucje społeczne itp. Ten rodzaj alienacji możemy za Marksem nazwać alienacją obiektywną. W zależności od systemu odniesienia, w ramach alienacji obiektywnej Marks dodatkowo wyróżniał: alienację ekonomiczną, alienację instytucji społeczno-politycznych oraz alienację tworów ideowych.

Może warto jeszcze zwrócić uwagę, że oprócz alienacji obiektywnej Marks uwzględniał także inny jej rodzaj. Mam tu na myśli alienację subiektywną, autoalienację, samowyobcowanie. Jak w przypadku alienacji obiektywnej przedmiotem wyalienowania, wyobcowania w stosunku alienacji był produkt szeroko pojętej aktywności człowieka, tak w przypadku alienacji subiektywnej przedmiotem wyobcowania w stosunku alienacji jest sam człowiek. I tak jak w przypadku alienacji obiektywnej, układem odniesienia były produkty ludzkiej działalności, tak w przypadku autoalienacji układem odniesienia jest całe społeczeństwo, poszczególne grupy społeczne, a także indywidualny człowiek. Wreszcie, jak alienacja obiektywna oparta jest na obiektywnej relacji pomiędzy członami wyobcowania, człowiekiem i tworam jego pracy, tak autoalienacja opiera się na relacji subiektywnej. Tam alienuje się produkt, tu sam człowiek. Tam wyobcowanie polega na autonomizacji i samodzielnym istnieniu obiektów – wytworów ludzkiej pracy, tu na subiektywnych odczuciach, przeżyciach i postawach konkretnego człowieka – subiektywnych, aczkolwiek zawsze uwarunkowanych społecznie.

Jednak chciałbym podkreślić, że chociaż Marks zasadniczo łączył oba typy alienacji, mimo to we wszystkich okresach swojej działalności jako znaczenie podstawowe podawał to, które wiązał z pojęciem alienacji obiektywnej. Akcentuję to tylko dlatego, że w późniejszej myśli egzystencjalnej twórców pokroju Camusa (w *Obcym*), Sartre'a (w *Mdłościach*), Tillicha (w *Teologii systematycznej*) czy w pewnym sensie także Hessego (w *Wilku stepowym*) dochodzą do głosu i wybijają się na czoło subiektywne konotacje precyzowanego pojęcia. Generalnie, egzystencjalizm utożsamia alienację z autoalienacją i tym samym sytuuje się w opozycji wobec marksizmu.

³ W omawianiu Marksowskiej teorii alienacji posiłkuję się nie tylko tekstami źródłowymi, ale też w dużym stopniu wspomagam lekturą Adama SCHAFFA, op. cit., s. 41–48, 52–62.

Z kolei w chrześcijańskiej odmianie personalizmu dają się zauważyć i wyodrębnić dwie tendencje interpretacyjne. Jedna, wywodząca się od Emmanuela Mouniera, idzie wyraźnie w stronę Marksowskiej teorii alienacji. Druga, charakteryzująca np. poglądy Karola Wojtyły, jest analogonem koncepcji egzystencjalistycznych.

Mounier, podobnie jak Marks, pojęcie alienacji wiąże z działalnością człowieka w systemie kapitalistycznych struktur ekonomiczno-społecznych. Struktury, o których mowa, implikują dwa rodzaje alienacji: alienację Narcyza, którą Płużański zamiennie nazywa alienacją idealistyczną czy dowewnętrzną⁴, oraz alienację Herkulesa. Obydwa rodzaje zgodnie oznaczają stan wynaturzenia życia osobowego człowieka. Z tym, że pierwszy (alienacja Narcyza) dotyczy groźby jego nadmiernej interioryzacji i w konsekwencji wyjałowienia, zaś drugi (alienacja Herkulesa) opisuje sytuację, w której dochodzi do całkowitego urzeczowienia człowieka, wspomaganego destrukcyjnymi wpływami kultury masowej.

Wojtyła w swojej twórczości filozoficznej, zwłaszcza w piśmiennictwie z zakresu antropologii filozoficznej⁵, rozwija własną koncepcję alienacji, w której – trudno powiedzieć, czy wzorem poprzedników, w każdym razie tak samo, jak tamci – wskazuje na dwa rodzaje alienacji. Pierwsza to alienacja w relacji typu „ja–ty”; druga to alienacja w relacji typu „ja–społeczeństwo”. W obu przypadkach chodzi o wyobcowanie człowieka względem tego, co stanowi o jego człowieczeństwie. Alienacja pierwszego typu odnosi się do okoliczności, w których w relacjach międzyosobowych „zanika »bliźni«, a pozostaje »inny«, a nawet »obcy« czy wręcz »wrogi«”⁶. Alienacja typu drugiego oznacza stan, w którym człowiek ma ograniczone i uniemożliwione współbytovanie i współdziałanie „w ramach różnych »my«, w obrębie których człowiek faktycznie bytuje i działa”⁷.

Z przedstawionych analiz, zarówno etymologicznych, jak historycznych, wynika, jakoby pojęcie alienacji było pojęciem nieostrym i niejednoznacznym. Chciałbym to wrażenie nieco zatrzeć, pokazując, że za przypisywaną mu wielością znaczeń kryje się znaczenie podstawowe.

Przede wszystkim należy wyjść od tego, że alienacja jest rodzajem fenomenu, który opisuje stan pewnego układu. Jego cechy konstytutywne to relacyjność, dysharmonijność, procesualność (resp. wydarzeniowość), nieodwracal-

⁴ Por. T. PŁUŻAŃSKI, *Mounier*, WP, Warszawa 1967, s. 65.

⁵ Mam tu na myśli głównie jego *Osobę i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994.

⁶ K. WOJTYŁA, *Osoba: podmiot i wspólnota*, (w:) idem, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 410; idem, *Uczestnictwo czy alienacja?*, (w:) ibidem, s. 456; por. także: J. GALAROWICZ, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, PAT, Kraków 1994, s. 245.

⁷ K. WOJTYŁA, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 459; idem, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 412; por. także: J. GALAROWICZ, op. cit., s. 245.

ność i obiektywność. Alienacja jest więc procesem postępującego nieodwracalnie wyobcowywania, przebiegającego obiektywnie i charakteryzującego relacje, w które wchodzi człowiek. Warto zaznaczyć, że alienacja jest w istocie rzeczy stanem właściwym człowiekowi. Nie znaczy to oczywiście, że tylko człowiek podlega alienacji. Pozostając w zgodzie z klasycznymi ujęciami, alienacji może podlegać także to, co jest lub nie jest jego wytworem. Niemniej, jeśli nawet nie on ulega wyobcowaniu, to zwrotnie wyobcowanie dosięga także jego, choć niekoniecznie w tej samej formie. Przedmiot alienacji może więc być bliższy i dalszy, bezpośredni i pośredni, pierwotny i wtórny, właściwy i poboczny. Obiektywność alienacji nie stoi w sprzeczności z możliwością wyodrębnienia jej postaci subiektywnych. Ważne jednak, żeby pamiętać, że alienacja wydarza się obiektywnie, natomiast subiektywnie może być tylko rejestrowana z wydatnym udziałem sfery ludzkiej afektywności.

Alienacja w perspektywie ekofilozoficznej

Mając do dyspozycji ogólne pojęcie alienacji, chciałbym teraz konfrontacyjnie prześledzić, jak się je na ogół stosuje w piśmiennictwie z zakresu ekofilozofii. Na tej podstawie będę próbował dowieść, że aczkolwiek jest to dla ekofilozofii pojęcie niezwykle pożyteczne, to jednak równocześnie jest to pojęcie w pewnym stopniu niewystarczające.

Lektura rozmaitych tekstów z zakresu ekofilozofii skłania do wniosku, że w literaturze przedmiotu nie ma wspólnej wykładni pojęcia alienacji, którą gdzieś nazywa się ekologiczną. Nie tylko, że nie ma takiej wykładni, a może właśnie dlatego w wielu przypadkach pojęcie to stosuje się w sposób niemal dowolny. Często zdarza się, że nawet sprzeczny. Tak czy inaczej wydaje mi się, że jest to pojęcie nadmiernie obciążone wielością znaczeń, które się z nim wiąże. W wyniku tego niejednokrotnie zdarza się, że pojęciem tym opisuje się stany, które na mocy definicji do jego ekstensji już nie należą. A są terminy, którymi można by je wyrazić. To rodzi moje – być może nieuzasadnione – obawy, że atrakcyjność czy popularność samego terminu decyduje, niestety, o jego wyborze tam, gdzie nie powinno się go używać. W rezultacie chcę powiedzieć tyle, że pojęcie alienacji jest w ekofilozofii tyleż użyteczne, co niewystarczające.

Ustalmy najpierw, o jakie człony relacji, w przypadku alienacji ekologicznej, w szczególności chodzi. Najogólniej mówiąc, chodzi o relacje, w które człowiek wchodzi ze środowiskiem przyrodniczym. Ścisłe biorąc, chodzi o pewien szczególny typ relacji, który charakteryzuje się dysfunkcjonalnością związanego układu, polegającą na rozerwaniu naturalnego dla niego stanu homeostazy. W wyniku rozpadu tego układu homeotycznego jedna ze stron, zwrotnie

zawsze człowiek, staje się wobec drugiej daleka, nieprzychylna, nieprzystępna, niechętna, nieodpowiednia, niedogodna, szkodliwa, obojętna, obca, a nawet wroga.

Obecnie chciałbym przedstawić kilka przykładów z literatury, które – jak sądzę – pokażą, w jakiej konwencji różni autorzy stosują pojęcie alienacji. Tytułem wyjaśnienia pragnę nadmienić, że nie wszyscy przywoływani autorzy są nominalnie filozofami ekologii.

Zacznijmy od Johna McGraw⁸ i jego książki *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*⁹. Cenną zaletą tej książki jest próba klasyfikacji typów samotności. McGraw wymienia dziesięć rodzajów samotności. Wśród nich wyszczególnia samotność metafizyczną, którą nazywa także samotnością kosmiczną. Samotność metafizyczna McGrawa zdaje się w jakimś stopniu odpowiadać intuicjom wiązanim z pojęciem alienacji ekologicznej. Jest to najogólniejszy rodzaj samotności. Samotność kosmiczna jest utrapieniem człowieka. W zderzeniu z potęgą przyrody, odczuwając wobec niej swoją małość, kruchość, niewystarczalność, zagrożenie, lęk, obawę i smutek, w konsekwencji znajduje się on wyobcowany. Jest sam naprzeciw ogromu żywiołu przyrody. Jego wyobcowanie pogłębia fakt, że świat przyrody wydaje mu się czymś dla niego nieprzyjaznym, absurdalnym, bez sensu, obojętnym, obcym, a w końcu wrogim. Z przedstawionego modelu wynika, że alienacja powstaje w następstwie projekcji człowieka. To nie przyroda oddala się od niego, ale to on oddala się od przyrody.

Inny przykład. Emmanuel Mounier¹⁰, nie odnosząc się wyłącznie do środowiska przyrodniczego, ale mając na myśli cały wszechświat, stara się zwrócić uwagę, że ten wszechświat dziś, tak jak wieki temu, jawi się człowiekowi jako przygniatający i pozbawiony znaczenia. Obcość, nieprzystępność, nieoswajalność wszechświata, a w nim sił przyrody, skazuje człowieka na permanentny stan zagubienia.

Roman Ingarden z kolei w rozdziale *Człowiek i przyroda*, w popularnej *Księżeczce o człowieku*¹¹, odkrywa, że wzajemne relacje człowieka i przyrody mają charakter ambiwalentny. Z jednej strony, być może, człowiek jest pełen podziwu dla piękna i wielkości stworzonej natury, z drugiej jednak strony o wiele bardziej czuje się bezradny i przerażony wobec wszystkiego, co dzieje

⁸ McGRAW jest filozofem kanadyjskim, pracownikiem naukowym na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Concordia w Montrealu. W Polsce znany jest przede wszystkim środowisku psychologów i psychiatrów. Jest bliskim współpracownikiem Polskiego Towarzystwa Higieny Psychiczej i wieloletnim współpracownikiem prof. Brunona Hołysty, znanego polskiego wiktymologa. W latach dziewięćdziesiątych ukazało się w Polsce sporo tłumaczeń jego artykułów z zakresu psychologii w kwartalniku „Zdrowie Psychiczne”.

⁹ J. MCGRAW, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, przeł. A. Hankała, PTHP, Warszawa 2000.

¹⁰ E. MOUNIER, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, przeł. E. Krasowolska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1968.

¹¹ R. INGARDEN, *Księżeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.

się w przyrodzie. Powstaje w nim poczucie wyobcowania. Ingarden jednak ten rozdział człowieka od przyrody interpretuje jako coś naturalnego, jako normalny porządek rzeczy. Wyobcowanie człowieka widzi w sposób radykalny. O wyobcowaniu człowieka z przyrody świadczy nie tylko to, że przyroda doskonale radzi sobie bez niego, będąc od niego niezależna, nie potrzebując jego pomocy; o tym wyobcowaniu świadczy nie tylko to, że człowiek odczuwa, iż pozbawiony jest wszelkiej życzliwej z jej strony pomocy¹², ale także to, że człowiek, odkrywszy w sobie zdolność do transcendencji tego, co przyrodnicze (także w nim samym), „nie może poczuwać się do ścisłego związku z Przyrodą i żyć w jej obrębie, w jedności z nią, będąc w pełni szczęśliwy”¹³.

Wyobcowanie człowieka, które rwie jego relacje z przyrodą, pochodzi więc z dwóch różnych źródeł: z jednej strony z doświadczenia niższości w stosunku do przyrody, a z drugiej – z poczucia własnej szlachetności i stania ponad przyrodą. Poczucie wyższości ostatecznie zwycięża. Nie znosi jednak wyobcowania, tylko coraz bardziej je pogłębia. Człowiek stara się je jakoś zagospodarować. Czyni to, tworząc sobie nowy świat, świat człowieka, świat kultury. W tym celu zaingerowuje w świat przyrody, zmienia ją, ujarzmia, podporządkowuje, wyzyskuje, eksploatuje i konsumuje. Im więcej kultury, tym mniej natury. Równocześnie zapomina o najważniejszym, że jego byt i jego życie zależy od tego, co dzieje się w Przyrodzie, i myśli, że może przewyższyć i zwyciężyć samą Naturę. Okazuje się jednak, że nie jest możliwy całkowity podbój i uzależnienie od siebie świata przyrody. Mało tego, okazuje się również, że świat kultury, tak jak jego twórca, cechuje kruchość i nietrwałość, że jest to tylko „pozór istnienia, cień rzeczywistości”¹⁴. Skoro tylko człowiek zatracą „wolę transcendowania swej prostej natury przyrodzonej”, skoro zatracą zdolność swej twórczej aktywności, jego świat idzie natychmiast w rozsypkę¹⁵, a on sam stacza się na powrót w zwierzęcość.

Jaki z tego wniosek? Taki, że wyobcowanie jest tragicznym, nieuniknionym i nieodwracalnym losem człowieka. W istocie, człowiek żyje „na skraju dwu światów”, lecz w żadnym z nich nie jest naprawdę u siebie¹⁶.

Ciekawe, że analogiczne rozumowanie, z drobną różnicą, możemy znaleźć już w starożytnym traktacie *O naturze rzeczy* Tytusa Lukrecjusza¹⁷. W traktacie tym Lukrecjusz pisze, że wprawdzie pierwotny człowiek nie wywodzi się z „królestwa zwierząt, od początku jest istotą specyficznie ludzką”¹⁸, lecz nie

¹² Ibidem, s. 14.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 16.

¹⁵ Ibidem, s. 17.

¹⁶ Ibidem, s. 38.

¹⁷ Por. T. LUKRECJUSZ CARUS, *O naturze rzeczy*, przeł. G. Żurek, Warszawa 1994.

¹⁸ Cytaty pochodzą z komentarza Hansa Blumenberga. Por. H. BLUMENBERG, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 14–16.

różni się od nich pod względem sposobu życia. Pierwotnie jest on „istotą techniczną”. Odkąd jednak człowiek poczuł potrzebę wyzwolenia się z dominacji przyrody i dyktowania jej własnych warunków w akcie „samozwańczej nobilitacji”, pomimo że środowisko naturalne w zupełności zaspokajało jego podstawowe potrzeby, odkąd zaczął kreować swój własny świat, zaczął ulegać stopniowej alienacji nie tylko względem przyrody, ale także, a może przede wszystkim względem samego siebie jako z natury dojrzałego i zdolnego do życia w świecie przyrody. Lukrecjuszowa alienacja ekologiczna jest więc w istocie autoalienacją człowieka. Jest to podwójna autoalienacja, w której samowyobcowanie człowieka z przyrody pociąga za sobą jego samowyobcowanie wobec siebie.

Odwołując się do Gehlenowskiej koncepcji człowieka, można odnieść wrażenie, że mówi się w niej o bardzo osobliwym rodzaju alienacji ekologicznej, której przedmiotem jest wyłącznie człowiek. Być może jest to mało życzliwa interpretacja albo zbyt daleko posunięty wniosek. Gehlen, osadzając człowieka w kontekście biologicznym, określa go jako istotę „naznaczoną brakiem” (*Mangelwesen*). Oznacza to, że w sensie biologicznym człowiek jest najmniej przystosowany do życia w przyrodzie. To nieprzystosowanie zafundowała mu sama natura. W związku z tym, chcąc przetrwać, musi niejako poszukiwać możliwości kompensacji przyrodzonego piętna nieprzystosowania¹⁹. Wyjście z impasu znajduje w kulturze. W rezultacie można powiedzieć, że przyroda zmusiła człowieka do porzucenia siebie i pójścia w stronę kultury, której rozwój pogłębia tylko wzajemne ich wyobcowanie od siebie.

Chciałbym jeszcze nawiązać do Edgara Morina, który mówi o alienacji w kontekście czegoś, co nazywa „objawieniem ekologicznym”²⁰, a co się wiąże z powstaniem ekologii i odkryciem ekosystemu. Z perspektywy Morina przyrodę należy traktować jak jeden „globalny organizm, jak byt macierzysty”. Równocześnie należy pamiętać, „iż macierz ta stworzona jest przez własne dzieci i że bywa również wyrodną matką, która celem osiągnięcia ładu posługuje się zniszczeniem i śmiercią”²¹. Może się to zdać człowiekowi działaniem wpływającym na niego wyobcowująco, niemniej takie są odwieczne prawa przyrody i trzeba się z nimi pogodzić. Ekosystem, zdaniem Morina, „współorganizuje i bierze udział w programowaniu należących doń organizmów”²². Założenie to pozwala mu dalej stwierdzić, że „relacja ekosystemowa jest

¹⁹ S. CZERNIAK, *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhme'go na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku*, (w:) G. BÖHME, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne. Wykłady z Darmstadt*, przeł. P. Domański, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. XVII.

²⁰ E. MORIN, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 44–47.

²¹ *Ibidem*, s. 45.

²² *Ibidem*.

stosunkiem interakcyjnym” pomiędzy „dwoma układami otwartymi, z których każdy będąc całością stanowi część tej drugiej całości”. Konkluzja jest taka, że im bardziej dany organizm jest autonomiczny, tym większy jest stopień jego zależności od ekosystemu. Dlaczego? Dlatego, że autonomiczny może być tylko taki organizm, który posiada wysoki stopień organizacji. „Ta zaś możliwa jest dzięki bogactwu różnorodnego typu relacji z otoczeniem”²³. Podobnie jest z ludzką osobowością, która jest zarazem najbardziej wyemancypowana i najbardziej zależna od społeczeństwa i sieci społecznych relacji typu wychowawczego, kulturalnego i technicznego. Ludzka zależność i niezależność „mieści się w dwóch nałożonych na siebie i wzajem uzależnionych poziomach: ekosystemu społecznego i ekosystemu przyrodniczego”²⁴.

Morin poddaje w wątpliwość pojęcie ekologicznej alienacji w tym kształcie, w jakim na ogół się go używa. Dlatego przytaczam jego stanowisko, które wydaje się pod tym względem niezwykle interesujące. Inna rzecz, czy można się z nim bez reszty zgodzić. W każdym razie, Morin stoi na stanowisku, że „koncepcja człowieka izolowanego” nie daje się utrzymać²⁵, w konsekwencji czego „stary paradygmat przeciwstawiający naturę kulturze rozpadł się”²⁶. „Człowiek jest z natury istotą kulturową,” co ma się rozumieć, że jest „on istotą naturalną dzięki kulturze”²⁷. Wyobcowanie nie należy do istoty związku człowieka z przyrodą, tylko wiąże się z ludzką zdolnością do wykraczania poza „tu i teraz”. Ta unikalna zdolność sprawia, że człowiek sam dokonuje czasoprzestrzennych dystancjalizacji, wskutek czego otaczający go świat, a w nim przyroda jawi mu się jako coś obcego²⁸.

Wreszcie na koniec chciałbym krótko przypomnieć ekologiczne poglądy Jürgena Moltmanna. Słysząc w nich echo dyskusji, jaka toczy się obecnie w ekofilozofii. Moltmann bez cienia wahania twierdzi, że współczesna cywilizacja naukowo-techniczna znalazła się w stanie głębokiego, wręcz śmiertelnego kryzysu ekologicznego. Źródeł tego kryzysu należy upatrywać „w ludzkiej potrzebie władzy i dominacji”²⁹. W wyniku tego kryzysu więź życia pomiędzy człowiekiem i przyrodą została prawdopodobnie nieodwracalnie zerwana. Ekologiczny kryzys, którego jesteśmy świadkami, a raczej wyzwolicielami i uczestnikami, nosi znamiona wyobcowania. W pierwszym rzędzie jest to wyobcowanie przyrody od niej samej, spowodowane jej degradacją. Przyroda nie jest

²³ Ibidem, s. 46.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 77.

²⁶ Ibidem, s. 125.

²⁷ Ibidem, s. 124.

²⁸ Ibidem, s. 187.

²⁹ Podaję za: S. SPRINGER, *Ekologiczny kryzys nowożytnego świata w poglądach teologiczno-filozoficznych Jürgena Moltmanna*, „Zeszyty Filozoficzne”, IF UAM, z. 5, Z. Drozdowicz (red.), Poznań 1996, s. 7.

już sobą. Nie jest już i nigdy nie będzie tym, czym była, zanim zapanował nad nią człowiek. Eksploatacyjny stosunek człowieka do przyrody wiąże się także z wyobcowaniem samego człowieka. Jest to wyobcowanie z przyrody. Niszczenie natury zwrótnie odbija się na nim samym i sprawia, że staje się on w pewnym sensie „bez-domny”.

Alienacja w przecięciu obu perspektyw³⁰

Jeśli sięgnąć do literatury filozoficznej, to można się łatwo i szybko przekonać, że w przedmiocie relacji człowieka do przyrody funkcjonują trzy historycznie odległe paradygmaty: paradygmat kosmocentryczny, antropocentryczny i ekocentryczny lub kosmoantropiczny. Pierwszy sięga przedchrześcijańskiej starożytności grecko-rzymskiej, drugi charakteryzuje wieki średnie i czasy nowożytne, trzeci odnosi się do współczesności, liczonej w tym przypadku od Morinowskiego „objawienia ekologicznego”.

W paradygmacie kosmocentrycznym, którego finalną postać znajdujemy w filozofii stoickiej, akcent pada na jedność. Według tego rozumienia człowiek i przyroda stanowią nierozzerwalną jedność³¹. Relacje między człowiekiem i przyrodą układają się harmonijnie. Mamy tu do czynienia z korelacją opartą na symbiozie. Jest to etap przedalienacyjny. Człowiek i przyroda funkcjonują na zasadzie części i całości. Relacje, które je wiążą, to relacje asymilacji i unifikacji części w stosunku do całości. W wymiarze aksjologicznym paradygmat kosmocentryczny zakłada uniwersalizm.

Z czasem paradygmat kosmocentryczny został wyparty przez paradygmat antropocentryczny, który kładł nacisk już nie na symbiotyczną jedność człowieka z przyrodą, lecz na fundamentalną różność między nimi. Człowiek przestaje być już postrzegany jako integralna część przyrodniczej całości, jako część asymilowana przez tę całość. W relacjach między nim a przyrodą następuje trwałe i nieodwracalne zerwanie. Asymilacja ustępuje miejsca dysymi-

³⁰ Na seminarium ekofilozoficznym, które miało miejsce w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu, 16 marca 2006 r., wysłuchałem referatu Grzegorza Embrosa z Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Zainteresowała mnie wówczas przytoczona przez referenta, za Zbigniewem Kuderowiczem, definicja procesu alienacji ekologicznej. Definicja ta mówi mniej więcej tyle, że jest to stan obcości między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym, który charakteryzuje się zerwanymi więziami wzajemnego oddziaływania i wyrosłą między nimi złowrobną przegrodą. Referent, podobnie jak autor przytoczonej definicji, zgadzają się w kwestii kryzysowego charakteru procesu alienacji. Tak zresztą, jak Moltmann i wielu innych. Wydaje mi się jednak, że jest to zbyt wąska perspektywa; proces alienacji ekologicznej można widzieć znaczenie szerszej. W związku z tym postuluję szerokie widzenie procesu ekologicznej alienacji, z tym wszakże zastrzeżeniem, że samo pojęcie jest niewystarczające dla opisanego wszystkich etapów tego procesu.

³¹ Por. D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, WP, Warszawa 1991, s. 89-114.

lacji. Harmonijna jedność ulega rozpadowi. Człowiek się usamodzielnia przez odcięcie się od swych przyrodniczych korzeni. W ten sposób dochodzi do jego wyobcowania. Tę postać wyobcowania uważam za właściwą dla tego, co należy rozumieć przez alienację ekologiczną. Człowiek jako wytwór przyrody staje się wobec niej obcy, analogicznie jak wytwór człowieka staje się obcy wobec niego. Jak człowiek staje się obcy przyrodzie, tak przyroda staje się obca jemu, zaczyna mu się przedstawiać jako obca, a z czasem, w istocie, obcą się staje. I jak wytwór ludzkiej działalności, wyobcowawszy się od swojego twórcy, potrafi także podporządkować go sobie, tak człowiek, wyobcowawszy się z przyrody, również dąży do tego, by – na ile to tylko możliwe – podporządkować ją sobie.

Domostwem człowieka staje się kultura. Tu sprawa znacznie się komplikuje. W zależności bowiem od stanowiska, jedni widzą w kulturze przejaw ostatecznego zerwania z naturą; inni dopatrują się w kulturze realizacji naturalnego potencjału tkwiącego w człowieku; jeszcze inni postrzegają kulturę jako sposób radzenia sobie człowieka z nieprzystosowaniem do życia w naturze; są wreszcie i tacy, którzy interpretują kulturę jako miejsce, w którym człowiek ma szansę poczuć się jak u siebie, neutralizując skutki swojego niedostosowania do warunków życia, jakie panują w środowisku przyrodniczym. W tym sensie kultura byłaby z jednej strony sposobem, w jaki człowiek emancypuje się z przyrody, z drugiej strony, sposobem, w jaki człowiek neutralizuje dyskomfort przyrodniczego wyobcowania.

Wcześniej starałem się uczulić, że alienacja ma charakter procesualny. Nawiązując do tego, chciałbym teraz pokazać, że konsekwencją procesu alienacji ekologicznej jest stan, który nazywam separacją, oddzieleniem, urozłacznieniem, rozdziałem. Separacja oznacza, że drogi człowieka i przyrody rozeszły się całkowicie; że świat człowieka i świat przyrody to całkiem różne, obce sobie światy. Separacja jest stanem granicznym alienacji. Separację należy sobie wyobrazić jako sytuację „stanięcia nad przepaścią”, sytuację, w której „już gorzej być nie może”. Przenosząc to na język ekofilozofii, można powiedzieć, że gdy alienacja jest wyrazem konfliktu i kryzysu relacji człowieka z przyrodą, tak separacja jest zapowiedzią ekologicznej katastrofy czy klęski. Gdy się mówi, że grozi nam klęska ekologiczna, to zgadzam się, że należy ją wiązać z procesem ekologicznej alienacji, jako jej produkt końcowy, ale nie zgadzam się, by ją z tym pojęciem utożsamiać. Jak sądzę, klęskę ekologiczną należy związać z pojęciem separacji, która jest odpowiednikiem posuniętej do skrajności i spetryfikowanej alienacji. Separacja jest stanem, od którego nie ma już odwrotu.

Pragnę dodać, że w wymiarze aksjologicznym paradygmat antropocentryczny wypracował stanowisko subiektywistyczne.

Niezależnie od tego, że antropocentryzm wciąż dominuje, i trudno sobie wyobrazić, że mogłoby dojść do znaczącego przełomu, w wyniku którego np.

ustąpiłby miejsca tendencji rewitalizującej paradygmat kosmocentryczny (chyba tylko deklaratywnie, bo obiektywnie to jest z pewnością niemożliwe), to wydaje się, że obecnie jest w odwrocie. Powoli ustępuje miejsca paradygmatowi, który można by nazwać paradygmatem ekocentrycznym lub kosmoantropicznym, o którym można powiedzieć, że jest wypadkową dwóch tamtych. Powstanie i rozwój tego paradygmatu należy łączyć z wydarzeniem, które Morin opisuje w kategoriach „objawienia ekologicznego”. Chodzi o czas, w którym zrozumiano wreszcie, że człowiek nie jest panem przyrody; że środowisko przyrodnicze nie jest tylko „formą geoklimatyczną, której działanie jest albo kształtotwórcze (lamarkizm), albo selektywne (darwinizm)”; formą, w której panuje tylko prawo silniejszego lub lepiej przystosowanego³². Dzięki „objawieniu ekologicznemu”, które zapowiada zmianę paradygmatu, zrozumiano wreszcie, iż „społeczność istot żywych [nie wyłączając człowieka] (biocenoza) tworzy wraz z przestrzenią czy »niszą« geofizyczną (biotopem) jedność zwaną ekosystemem”³³.

Powstała w ten sposób nowa świadomość ekologiczna kładzie nacisk na partnerskie, zrównoważone stosunki człowieka z przyrodą. Nad subiektywizmem aksjologicznym przewagę zyskuje aksjologiczny obiektywizm. Przyroda staje się wartością obiektywną; zostaje zapodmiotowana; stosunki, w które wchodzi z nią człowiek, noszą znamiona stosunków partnerskich.

Nowa świadomość ekologiczna zdaje sobie sprawę, że przywrócenie opartej na asymilacji relacji człowiek–przyroda nie jest już dziś możliwe. Konieczne jest natomiast zahamowanie procesu alienacji ekologicznej i zapobieżenie jego katastrofalnym skutkom. Ekocentryzm stawia na integrację. Kresem alienacji ekologicznej może więc być, w wariacie pesymistycznym, separacja albo, w wariacie optymistycznym, integracja.

³² E. MORIN, op. cit., s. 44.

³³ Ibidem.

Rafał Sikora

Uniwersytet Jagielloński
w Krakowie

Jagiellonian University
in Kraków

ALTRUIZM – SZCZODROŚĆ BEZ NADZIEI NA ODWZAJEMNIENIE?

Altruism – Generosity without Hope for Reciprocation?

Słowa kluczowe: altruizm (twardy, miękki), socjobiologia, gen, mem, normy kulturowe.

Key words: altruism (hard-core, soft-core), sociobiology, gene, meme, cultural norms.

Streszczenie

Przedmiotem rozważań jest zagadnienie wyjątkowości człowieka w świecie zwierząt. Przedstawione są: socjobiologiczna definicja altruizmu, rozróżnienie na altruizm twardy i miękki, koncepcja memu. Artykuł odpowiada na pytanie: czy altruistyczne zachowanie (oparte na normach obyczajowych przekazywanych kulturowo) jest cechą specyficzną ludzką?

Abstract

The subject of consideration is the matter of uniqueness of the man in an animal world. There are presented: sociobiological definition of altruism, distinction between a hard-core altruism and a soft-core one, the concept of a meme. This article answers the question: is altruistic behaviour (based on moral standards which are passed cultural way) a specific human attribute?

Wstęp

Chciałbym zastanowić się nad zasadnością twierdzenia, iż wyjątkowości człowieka w świecie zwierząt dowodzi jego zdolność do czynów jawnie bezinteresownych – uważam bowiem, że warto zastanawiać się nad tym, co z reguły przyjmujemy bezkrytycznie, aby nie okazało się, iż za prawdę mamy tylko czyjeś pobożne życzenia. Tytuł niniejszego artykułu jest cytatem pochodzącym z rozdziału zatytułowanego *Altruizm*, znajdującego się w książce E. O. Wilsona *O naturze ludzkiej*. Wilson pisze: „Szczodrość bez nadziei na odwzajemnienie jest najrzadszym i najbardziej pielęgnowanym zachowaniem się człowieka, subtelnym i trudnym do zdefiniowania, pojawiającym się nader rzadko, otoczonym rytuałem i ceremonią, honorowanym medalami i wygłaszanymi na jego

część przemówieniami”¹. Czym jednak jest ten prawdziwy altruizm – i czy rzeczywiście jest?

Definicje altruizmu

Wilson definiuje altruizm jako „samoniszczące zachowanie się, praktykowane ze względu na dobro innych. Altruizm może być w pełni racjonalny lub automatyczny i nieświadomy, również świadomy, lecz kierowany przez wrodzone reakcje emocjonalne”². Tak pojęty altruizm przestaje być cechą specyficzną ludzką, która odróżnia człowieka od zwierząt – zwierzęta bowiem również przejawiają zachowania altruistyczne. Przykład? „Moim ulubionym przykładem – pisze Wilson – odnoszącym się do owadów społecznych są termity afrykańskie o bombastycznej, łacińskiej nazwie *Globitermes sulfureus*. Członkowie ich kasty żołnierzy są dosłownie chodzącymi bombami. Para ogromnych gruczołów, zaczynająca się przy głowie, ciągnie się wzdłuż niemal całego ich ciała. Atakując mrówki lub innych nieprzyjaciół wyrzucają z gęby żółtą wydzielinę, która krzepnie na powietrzu i często staje się śmiertelną pułapką zarówno dla nieprzyjaciół, jak i samych żołnierzy. Jak się zdaje, siłą napędową tego wybuchu jest skurcz mięśni ścian brzucha. Czasami skurcz jest tak gwałtowny, że brzuch wraz z gruczołem eksplodują, rozpryskując wokół obronny płyn”³.

Wielu autorów, próbując bronić wyjątkowości ludzkiego altruizmu bądź dążąc po prostu do ścisłości terminologicznej, odróżnia altruizm w świecie ludzi od altruizmu w świecie zwierząt. Na przykład B. Voorzanger uważa, że ludzki altruizm jest badany przez nauki humanistyczne, zaś zwierzęcy przez biologiczne – i proponuje dla niego odrębną nazwę – „bioaltruizm”. Główna różnica między owymi altruizmami polega na tym, w jaki sposób są badane: badania bioaltruizmu koncentrują się na skutkach zachowań altruistycznych, zaś badania ludzkiego altruizmu na motywach zachowań altruistycznych⁴. Moim zdaniem takie postawienie sprawy to nic innego jak – trywializując nieco – stwierdzenie: będę badać skutki zwierzęcych zachowań altruistycznych oraz motywów ludzkich zachowań altruistycznych; ponadto przyporządkuję badania różnym dziedzinom nauki, aby stosować różne metody. A przecież z takiej deklaracji nie wynika żadna różnica między ludzkim a zwierzęcym altruizmem. O różnicy można by mówić, gdyby – porównawszy np. skutki zachowań

¹ E. O. WILSON, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Warszawa 1988, s. 189.

² Ibidem, s. 250.

³ Ibidem, s. 192.

⁴ Porównaj: Z. PIĄTEK, *Ewolucja i etyka, czyli kilka uwag o altruizmie*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 1999, nr 5, s. 261–262.

altruistycznych w świecie ludzi i w świecie zwierząt – dało się dostrzec potwierdzające ją fakty. Można by również porównywać motywy, choć obawiam się, że samo uwzględnienie przeze mnie takiej możliwości naraża mnie na kpiny ze strony zarówno biologów, jak i filozofów moralistów. Wydaje mi się jednak, że badanie motywów zachowań altruistycznych u zwierząt i tak ma miejsce, np. gdy pytamy: co skłania szympansy do pomagania sobie np. w sytuacji zagrożenia? Nie zamierzam bynajmniej ignorować różnicy między zachowaniami świadomymi a nieświadomymi; chodzi mi tylko o to, by w badaniach – używając języka sportowego – dać zawodnikom równe szanse. Jeżeli stwierdzę już na wstępie, że altruizm ludzki bierze się ze szlachetnego porwywu serca, a zwierzęcy to tylko pewien nieświadomy mechanizm i w dodatku obrażę się na próby biologicznego wyjaśniania zachowań człowieka, to czyż nie komunikuję taką postawą czegoś w rodzaju: nieważne, co pokażą badania – ja wiem, że tylko człowieka stać na prawdziwy altruizm! (tu znów pojawia się ów przymiotnik „prawdziwy” i powraca pytanie, które kończyło pierwszy akapit).

R. Dawkins w pierwszym rozdziale swej książki, zatytułowanej *Samolubny gen*, określa mianem zachowania altruistycznego takie zachowanie, w którym dany osobnik (człowiek lub zwierzę) działa dla dobra innego osobnika – przy czym owo „dobro” oznacza „szanse przetrwania”⁵. Deklaruje: „Nie zamierzam rozważać, czy ludzie, którzy zachowują się altruistycznie, w istocie czynią to z ukrytych lub nie w pełni uświadomionych pobudek egoistycznych. Może tak, a może nie, a może nigdy się tego nie dowiemy [...]. Moja definicja ogranicza się jedynie do tego, czy skutek danego czynu zmniejsza, czy zwiększa szanse przeżycia domniemanego altruisty oraz szanse przeżycia domniemanego beneficjenta”⁶. Co ciekawe, takie zastrzeżenia pojawiają się w bardzo wielu pracach i są sformułowane tak dobitnie, że odnoszę wrażenie, iż są pisane nie tylko po to, aby zaznaczyć pole zainteresowań autora, lecz również, aby zabezpieczyć się przed atakami obrońców wyjątkowości altruistycznych zachowań ludzkich, mającej odróżniać człowieka od zwierząt (co się tłumaczy: stawiać człowieka ponad zwierzętami). Są zapewne również wyrazem niechęci autorów do prowadzenia sporów o pobudki altruistycznych postępów ludzkich, w których prawdopodobnie byliby oskarżani przez filozofów moralistów o: 1) brak dostatecznej precyzji używanych terminów, 2) naiwność i prymitywność w doszukiwaniu się egoistycznych pobudek w zachowaniach jawnie bezinteresownych, 3) zamach na świętości przez wszystkich akceptowane i nigdy nie podważane, 4) uleganie mitologii naukowej itp. Wydaje mi się jednak, że jeżeli w zachowaniu człowieka występuje rzeczywiście jakiś „prawdziwy” altruizm, wyróżniający go spośród pozostałych istot żywych, to badania tylko go potwier-

⁵ Patrz: R. DAWKINS, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996, s. 21.

⁶ *Ibidem*, s. 22.

dzą. Jeżeli zaś nie występuje, to pozostaje do rozważenia: czy zachować złudzenie, czy je odrzucić? Opowiedziałbym się za odrzuceniem złudzenia.

Altruizm twardy i miękki

W badaniach i rozważaniach nad zachowaniami altruistycznymi u ludzi i zwierząt wprowadzono rozróżnienie na altruizm twardy i altruizm miękki⁷. Altruizm twardy obejmuje zachowania wobec osobników tego samego gatunku, blisko spokrewnionych. Jest zdeterminowany i realizowany zgodnie ze sztywnym programem genetycznym. Altruizm miękki obejmuje wszelkie zachowania, w których szanse przetrwania beneficjenta rosną kosztem szans przetrwania osobnika zachowującego się altruistycznie. Altruizm miękki nie jest zdeterminowany programem genetycznym. R. Trivers wprowadził w 1971 roku pojęcie altruizmu odwzajemnionego, rozumianego jako odmiana altruizmu miękkiego, którego istota polega na tym, że altruista może liczyć na rewanż ze strony odbiorcy⁸. Wilson definiuje altruizm odwzajemniony jako „rozciągniętą w czasie wymianę aktów altruistycznych między osobnikami. Na przykład: jeden osobnik ratuje drugiego, gdy ten tonie, w zamian za obietnicę (lub przynajmniej uzasadnione oczekiwanie), że akt altruistyczny zostanie odplacony, kiedy sytuacja ulegnie odwróceniu”⁹. Wilson następująco pisze o rozróżnieniu altruizmu twardego i miękkiego: „Altruistyczny impuls może być irracjonalny i jednostronnie skierowany w kierunku innych: dobroczyńca nie wyraża pragnienia otrzymania w zamian czegoś równoważnego ani nieświadomie nie podejmuje żadnych wysiłków zmierzających do tego celu. Ten rodzaj zachowania się nazywam altruizmem twardym (*hard-core*). Jest to zespół reakcji, na który, wyjąwszy okres dzieciństwa, nie mają wpływu społeczne nagrody i kary. Jeżeli występuje tego rodzaju zachowanie się, najpewniej wyewoluowało drogą doboru krewniaczego lub doboru naturalnego, działającego w stosunku do całych rywalizujących ze sobą rodzin lub jednostek plemiennych¹⁰. [...] W przeciwieństwie do tego altruizm miękki (*soft-core*) okazuje się w końcu samolubstwem. »Altruista« oczekuje, że społeczeństwo odwzajemni się jemu lub jego najbliższemu krewnym. Jego szlachetne zachowanie się jest wykalkulowane, często najzupełniej świadomie, a na jego poczynania mają wpływ męcząco zawile sankcje i wymogi społeczeństwa. Można sądzić, że zdolność do altruizmu miękkiego wyewoluowała przede wszystkim drogą

⁷ Porównaj: Z. PIĄTEK, op. cit., s. 260.

⁸ Porównaj: ibidem, s. 261.

⁹ E. O. WILSON, op. cit., s. 250.

¹⁰ Przy czym w przypisie Wilson zaznacza m.in., że altruizm odwzajemniony, na którego znaczenie u ludzi pierwszy wskazał Trivers, będzie nazywał altruizmem miękkim, gdyż tego rodzaju metafora lepiej oddaje jego genetyczną podstawę.

doboru indywidualnego, pod silnym wpływem kaprysów ewolucji kulturowej”¹¹.

Altruizm twardy, który występuje, według badań socjobiologów, wśród zwierząt i – sporadycznie – wśród ludzi, daje się badać i wyjaśniać przez nauki biologiczne. Pozostaje jednak bez odpowiedzi pytanie, które postawiłem w pierwszym akapicie pierwszego rozdziału tego eseju: czy istnieje jakiś „prawdziwy” altruizm (który – w domyśle – wyróżnia człowieka spośród zwierząt)?

Jeśli istnieje, byłby to z pewnością altruizm miękki (altruizm twardy jest wspólny dla człowieka i zwierząt). Na przykład – altruizm odwzajemniony. Lecz altruizm odwzajemniony występuje w świecie zwierząt, np. u szympanśów. Najprostszym przykładem takiego zachowania jest wzajemne iskanie się zwierząt. Iskający, poświęcając czas i energię swojemu partnerowi, nie może mieć stuprocentowej pewności, że jego usługa zostanie odwzajemniona. Jednakże z reguły jest odwzajemniana; można się zastanawiać, czy odwzajemnianie jest zachowaniem bardziej opłacalnym niż jego poniesienie, w wybranej skali czasu, lecz szympanś odwzajemniający przysługę nie dokonuje zapewne takich kalkulacji. Można powiedzieć, że iskający liczy na odwzajemnienie – tak jak na przykład student, pożyczając innemu studentowi książkę lub notatki z wykładów, liczy, że ten odwzajemni mu się w podobny sposób (choć nie dokonuje szczegółowych wyliczeń dotyczących tego, co by było, gdyby zastosował strategię postępowania całkowicie samolubnego). Słusznie można zauważyć, że u podstaw takiego zachowania tkwi reguła, którą dokładnie da się wypowiedzieć, używając imperatywu Kanta w sformułowaniu nakazującym: postępuj zawsze tak, żeby norma twojego postępowania mogła stać się prawem powszechnym¹². Wyróżniać człowieka mogłoby jednak jedynie świadome stosowanie tej reguły w postępowaniu, gdyż – jak mi się wydaje – doskonale ona pasuje do zachowania iskających się szympanśów, które z pewnością nie znają imperatywu Kanta. Czy człowiek stosuje tę regułę świadomie? Nie można przecież upierać się, że każdy altruista zna imperatyw Kanta bądź inne sformułowanie tej reguły, równoznaczne imperatywowi kantowskiemu. Nie chodzi jednak tylko o tę jedną regułę – wpływ na postępowanie ludzi mają przecież rozmaite kodeksy moralne i normy obyczajowe. Zatem można pokusić się o to, by postępowanie altruistyczne, u którego podstawy leży zestaw określonych norm postępowania, określić jako cechę wyróżniającą człowieka spośród pozostałych gatunków zwierząt. Chciałbym się teraz przyjrzeć temu nieco bliżej.

¹¹ Ibidem, s. 195–196.

¹² Porównaj: Z. PIĄTEK, op. cit., s. 265.

Geny i memy

Człowiek może świadomie postępować zgodnie z imperatywem kantowskim lub zgodnie z jakąkolwiek inną regułą. Owe reguły postępowania są przekazywane ludziom kulturowo, tak jak reguły zachowań owadów społecznych są przekazywane genetycznie. Według Dawkinsa (traktując jego myśl skrótowo i upraszczając) geny, aby zwiększyć swe szanse na przetrwanie, „zbudowały” sobie „maszyny przetrwania” – żywe organizmy (w tym m.in. organizmy ludzkie). Geny „programują” zachowanie organizmów tak, aby zwiększyć swe szanse przetrwania – aby skopiować się w następne pokolenie. Im organizm bardziej skomplikowany, tym mniej bezpośrednio determinują jego zachowanie, zostawiając mu coraz większą swobodę decyzji podejmowanej zgodnie z „obliczeniami” przeprowadzanymi przez odpowiednie organy. Podobną „chęć” przetrwania – „chęć” w cudzysłowie, gdyż nie ma ona nic wspólnego z ludzkim chceniem – żywią memy (określone przez Dawkinsa jako samoreplikujące się porcje informacji¹³). I tak jak geny potrzebują nośnika, aby mogły przetrwać i skopiować się. Dla memów (do których zaliczyć można rozmaite koncepcje naukowe, religijne, filozoficzne – w tym imperatyw kantowski) nośnikami są ludzkie umysły. Aby skutecznie się replikować, mem musi zawładnąć uwagą ludzkiego umysłu. Oczywiście pozostaje do dyskusji, czy coś takiego jak „mem” w ogóle istnieje? Czy Dawkins, tworząc to pojęcie, nie uległ pokusie nieuprawnionej ekstrapolacji ze sfery genów w sferę ludzkiego umysłu? Gdyby przyjąć istnienie memów, można pokusić się o twierdzenie, iż fakt determinowania altruistycznych zachowań ludzkich przez memy (przy czym użycie w tym zdaniu czasownika „determinować” może się wydać nieco niefortunne) wyróżnia człowieka spośród zwierząt. Jednakże możliwość nauczania, np. szympansov języka migowego oraz ich zdolność do tworzenia w tym języku nowych słów i sformułowań, a także fakt przekazywania sobie przez nie informacji w tym języku, nie pozwalają upierać się zbyt przy powyższym twierdzeniu. A nuż umysły szympansi też mogą stać się nośnikami dla memów? Jednakże jak dotąd nie stworzyły one rozwiniętej kultury przekazywanej z pokolenia na pokolenie drogą tradycji. Czyli postępowanie altruistyczne poparte normami obyczajowymi przekazywanymi drogą tradycji pozostaje domeną ludzką.

¹³ R. DAWKINS, op. cit., s. 442.

Podsumowanie

Altruizm z punktu widzenia Wilsona jest zachowaniem, które należy rozpatrywać na dwóch poziomach: indywidualnym i grupowym. Indywidualny altruizm jest grupowym egoizmem – osobnik pomaga z reguły innym członkom własnej grupy (często rozumianej bardzo szeroko, np. bracia i siostry w wiewrze). Nie jest to zachowanie czysto bezinteresowne, albowiem zakłada pewną formę rewanżu. Zatem Wilson mówi o „altruizmie odwzajemnionym”, który w zasadzie jest zawołowaną formą egoizmu. Dawkins z kolei rozpatruje wszelkie zachowania z genowego punktu widzenia – stąd każde zachowanie altruistyczne na poziomie osobniczym tłumaczy jako efekt genowego egoizmu. Altruizmu bezinteresownego dostrzega w przyrodzie, ale dodaje, że w sferze ludzkiej kultury może się takie zachowanie pojawić; proponuje „zastanowić się nad sposobami świadomego kultywowania i rozwijania czystego, bezinteresownego altruizmu – czegoś, co w naturze nie występuje, czegoś, czego nigdy przedtem w całej historii świata nie było”¹⁴.

Zatem postępowanie altruistyczne, które nie jest zdeterminowane przez geny, lecz warunkowane normami przekazywanymi kulturowo, możemy nazwać specyficznie ludzkim. Na razie jedyną kulturą, jaką znamy, jest kultura stworzona przez człowieka. Czy to, że człowiek może wyzwolić (w przeciwieństwie choćby do mrówek) swoje czyny od determinacji własnego programu genetycznego, stanowi duże osiągnięcie? Po pierwsze, do końca jeszcze nie wiadomo, jak wiele z ludzkich zachowań jest determinowane przez geny (więc być może zachowania brane za efekt wolnej decyzji jednostki, w rzeczywistości są zaprogramowane). Po drugie, cechą wszystkich zwierząt, które mają odpowiednio rozwinięte mózgi, jest możliwość niezeterminowanego genetycznie działania. Tak więc bastionem ludzkiej wyjątkowości pozostaje wysoko rozwinięta kultura. Wydaje mi się, że wszelkie kodeksy postępowania i normy są w zasadzie wypełnieniem wolnych miejsc pozostawionych przez geny. Jednakże wypada pamiętać, iż mówiąc o wyjątkowości człowieka, mówimy o wyjątkowości zwierzęcia w świecie zwierząt. Argumentowanie, że żaden gatunek nie stworzył kultury porównywalnej z ludzką, bo inne zwierzęta nie potrafią tworzyć kultury, jest bez sensu – przecież człowiek jest zwierzęciem. Dla niektórych myślicieli – niestety. Lecz świat ludzi to przecież świat zwierząt. Co nie oznacza bynajmniej, że nie odróżniam w ogóle człowieka od np. szympansa. Jest oczywiste, że człowiek różni się od szympansa, że szympanś różni się od pawiana, że wszyscy oni różnią się od królika itd. Chodzi mi tylko o to, że kultura nie stawia człowieka ponad innymi gatunkami. Stawia go obok

¹⁴ Ibidem, s. 277–278.

– jako jeden z wielu gatunków. To stwierdzenie oznacza koniec wywyższania się. Nieprawdą jest, iż żadne zwierzę nie może osiągnąć tego, co człowiek. Liczne przykłady konwergencji ewolucyjnej są przesłanką na rzecz twierdzenia, że może – skoro udało się małpie, która sama siebie nazywa *Homo sapiens* – również innemu gatunkowi mogłoby się powieść w tworzeniu tak skomplikowanej kultury. Sama świadomość tego jest olśniewająca dla ludzkiej pychy. Pychy, która być może byłaby uzasadniona, gdyby ludziom udało się (dzięki kulturze) zrealizować rozwój zrównoważony – czyli trwanie gatunku ludzkiego w harmonii z biosferą w ewolucyjnej skali czasu.

Benon Gaziński

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

PRZEBUDZANIE GIGANTA? GOSPODARKA INDYJSKA W OKRESIE REFORM

A Revival of the Giant? Indian Economy in a Period of Reforms

Słowa kluczowe: Indie, rozwój gospodarczy, reforma gospodarki.

Key words: India, economic development, economic reforms.

Streszczenie

W artykule podjęto próbę syntetycznego ujęcia doświadczeń indyjskich reform gospodarczych zapoczątkowanych w 1991 r. Punktem wyjścia do rozważań nad sukcesami i porażkami trwających od piętnastu lat reform jest niepowodzenie wcześniejszej strategii gospodarczej – prób znalezienia „trzeciej drogi” rozwoju pomiędzy kapitalizmem a socjalizmem. Doprowadziło to do zwrotu ku reformom rynkowym. Następnie skoncentrowano się na trzech istotnych zagadnieniach: programie naprawczym sektora przedsiębiorstw państwowych, liberalizacji handlu i otwarciu na kapitał zagraniczny (ograniczenie ceł, odchodzenie od licencjowania importu, wymiennalność rupii, inwestycje zagraniczne) oraz wpływie podjętych reform na rolnictwo.

Abstract

In this article, a comprehended review of experiences of Indian economic reforms, introduced in 1991 is presented. As an introductory point of considerations serves a failure of decades of former economic strategy – to find the third way” of development between the market economy and socialism. A turn to market-oriented reforms became inevitable. Then, three basic issues are debated: the programme to renovate public sector enterprises, trade liberalization and opening to the foreign capital (tariff reduction, removal of import licensing, rupee convertibility and foreign investments) and impact of introduced reforms upon agriculture.

Wstęp

Odległe kulturowo i geograficznie od Polski Indie wykazują jedno z istotnych podobieństw. Kilkadziesiąt lat trwał w tym kraju eksperyment, jakiego poddano gospodarkę po odzyskaniu niepodległości po II wojnie światowej – w systemie demokracji parlamentarnej podjęto próby wprowadzenia wielu istotnych elementów właściwych dla realnego socjalizmu, takich jak pięcioletni

plan gospodarczy, administracyjne regulowanie cen czy rozwój sektora państwowego. Okazało się jednak, że również w warunkach demokracji rozwiązania takie się nie sprawdzają. Z konstytucji indyjskiej na początku lat 90. zniknął zatem zapis o socjalizmie i kraj ten przystąpił do reform rynkowych.

Mimo że w Polsce wprowadzenie nowego systemu nie było wyborem, lecz zostało narzucone z zewnątrz i obejmowało prawie całą gospodarkę, podczas gdy w Indiach dominowała własność prywatna, a „dyktatura proletariatu” sprowadzała się po prostu do dyktatury, poznanie niektórych doświadczeń indyjskich reform gospodarczych może okazać się inspirujące z punktu widzenia transformacji systemowej podjętej w 1989 r. w naszym kraju.

Niepowodzenia indyjskich prób „trzeciej drogi” rozwoju

Na wybór podstawowych przesłanek rozwoju społeczno-gospodarczego niepodległych Indii rzutowały dziesięciolecia dyskusji i sporów w okresie kolonialnym. Szczególną uwagę zwracano na zwalczanie ubóstwa, relacje pomiędzy rolnictwem a przemysłem, w tym rolę państwa i rynku w dystrybucji produktu narodowego zgodnego z ideą strategii podstawowych potrzeb. Poddawano krytyce sposób rządzenia Indii kolonialnych¹. Wielu autorów było przekonanych – pod wpływem tego, co zdawało się świadczyć o sukcesach transformacji Rosji Radzieckiej – że kluczem do rozwoju jest szybkie uprzemysłowienie. W książce *Planned Economy for India* stwierdza się: „Indie nie mogą prosperować inaczej niż poprzez szybkie uprzemysłowienie [...] należy zaplanować, zorganizować i przeprowadzić uprzemysłowienie [...]. Indie mogą zostać krajem o rozwiniętym przemyśle albo stać się rynkiem zbytu wyrobów przemysłowych z zewnątrz, a nie jedno i drugie”².

Za rozwojem gospodarki planowej opowiadał się Indyjski Kongres Narodowy. W 1938 r. powstała Narodowa Komisja Planowania, a na jej czele stanął Jawaharlal Nehru. Komisja uznała, że podstawą dobrobytu jest uprzemysłowienie, szczególnie rozwój przemysłu ciężkiego. Istotne zadanie przypadło w tym procesie państwu i sektorowi publicznemu. Jednym z celów gospodarczych była samowystarczalność kraju. W rolnictwie winna dominować własność kolektywna i formy spółdzielcze. Sektor bankowy i ubezpieczenia oraz handel zagraniczny miały być poddane kontroli państwa.

„Problem ubóstwa i bezrobocia, obrony narodowej oraz odnowy gospodarczej nie może być inaczej rozwiązany niż przez uprzemysłowienie [...]. Co do

¹ Por. D. NAOROI, *Poverty and Un-British Rule in India*, Swan and Sonnenschein, New York 1901.

² K. VISVESWARAYA, *Planned Economy for India*, IBH, Bombay 1934, s. 351–353.

przemysłu obronnego, postanowiono, że musi on pozostawać własnością i być kontrolowany przez państwo. Co do innych kluczowych przemysłów, większość była zdania, że muszą one pozostawać w rękach państwowych, ale dość znaczna część Komitetu uznawała, że wystarczy kontrola ze strony państwa. Kontrola nad tymi przemysłami musi być jednak ścisła. [...] Za cel dla całego kraju przyjmowano jak najszybsze osiągnięcie samowystarczalności żywnościowej. Z pewnością nie oznaczało to wykluczenia handlu zagranicznego, ale niepokój, aby nie został on wciągnięty w wir gospodarczego imperializmu. [...] Ziemia rolnicza, kopalnie, kamieniołomy, rzeki i lasy są formą bogactwa narodowego, którego własność musi bezwzględnie pozostawać w rękach narodu indyjskiego. W uprawianiu ziemi należy stosować zasadę spółdzielczości i rozwijać gospodarstwa spółdzielcze i kolektywne. [...] O ile banki, ubezpieczenia itp. nie zostaną znacjonalizowane, winny one przynajmniej znajdować się pod kontrolą państwa, umożliwiając regulowanie przez nie kapitałów i kredytów. Pożądana byłaby również kontrola państwowa nad eksportem i importem”³. Podobne przeświadczenia odnajdujemy w książce z 1944 r. (autorstwa Banerjee i in.) *People’s Plan for Economic Development of India*, gdzie czytamy: „Jest również niezbędne, aby państwo sprawowało skuteczną kontrolę nad bankami i innymi instytucjami finansowymi w kraju. Winno ono ponadto pełnić rolę monopolisty w handlu zagranicznym oraz w transakcjach finansowych z innymi krajami”⁴.

Inaczej pojmował istotę rozwoju Mahatma Gandhi, który opowiadał się za rolnictwem i powiązaniem z nim przemysłem lokalnym, przeciwstawiając się strategii rozwoju opartej na wielkim przemyśle. Jeden z jego zwolenników w książce *The Gandhian Plan of Economic Development for India* z 1944 r. ujmował to następująco: „Nasze planowanie winno opierać się na rodzimej kulturze i cywilizacji narodu oraz być zgodne z istotą organicznego rozwoju; winno także promować dobrobyt i szczęście całego narodu [...], stąd też planowanie gospodarcze winno zawierać możliwie najmniejszą ilość kontroli i przymusu ze strony państwa [...] zdrowy system gospodarki narodowej winien nie dopuszczać do nadmiernej rozpiętości dochodów jednostek. Inaczej – wcześniej czy później – demokracja prowadzi będzie do plutokracji czy oligarchii. [...] Wszystkie trzy typy planowania – nazistowski, amerykański czy radziecki – nie spełniają naszych ideałów. [...] Jaka jest zatem alternatywa? Rozwiązanie znajdujemy w prostocie, decentralizacji i wiejskiej industrializacji. I z takiego punktu widzenia poglądy ekonomiczne Gandhiego nabierają nie-

³ J. NEHRU, *Soviet Russia. Some random sketches and reflections*, Chetana, Bombay 1929, s. 401, 403–404.

⁴ Cyt za: J. N. BHAGWATI, P. BEHARI, *India. Planning for industrialization*, Oxford University Press 1970, s. 110.

zwykłego znaczenia, w czasie, gdy inne teorie ekonomiczne prowadzą nas w ślepy zaułek”⁵.

Tak więc podstawy strategii gospodarczej powojennych Indii ukształtowały się w okresie poprzedzającym uzyskanie niepodległości. W latach 1947–1964, kiedy ster władzy państwowej dzierżył J. Nehru, wyłonił się system biurokratycznego państwa poddającego potężnej kontroli procesy gospodarcze. Co prawda, podjęty na początku lat 50. Program Wspólnot Rozwojowych w swoich założeniach stanowić miał narzędzie wszechstronnego rozwoju społeczności wiejskich, wykorzystując inicjatywę społeczności lokalnych, ale jego struktura organizacyjna była zbyt zcentralizowana i odgórnie zarządzana, by przyjęte cele mogły być osiągnięte. Próby decentralizacji i oparcia się w zarządzaniu projektem na samorządach lokalnych (*panchayat*) zostały zaniechane, zanim jeszcze mogły przynieść wyniki. Po kilku latach eksperymentowania z rozwojem oddolnym nastąpił zwrot ku centralizacji, tak wyraźny w okresie drugiego planu pięcioletniego. Podstaw rozwoju kraju upatrywano w przemyśle, ekspansji sektora publicznego oraz rozbudowanej kontroli gospodarki ze strony administracji państwowej. System ten obejmował licencjonowanie przemysłu – zgody administracji wymagały nie tylko skala, lokalizacja i technologia wszelkich projektów inwestycyjnych, lecz również dalszy rozwój przedsiębiorstw czy zmiana struktury produkcji. W handlu zagranicznym obowiązywał system kontroli dewiz – wpływy z eksportu musiały być odprowadzane do banku centralnego po oficjalnym kursie wymiany, a zakupy na rynkach światowych ograniczano poprzez licencjonowanie importu.

Kontroli poddano rynek kapitałowy. Na podstawowe dobra konsumpcyjne obowiązywały niskie, sztywno ustalone administracyjnie ceny. Dotyczyło to szczególnie takich produktów rolnych, jak: zboża, cukier czy oleje. Z kolei dotowano podstawowe nakłady: nawozy, wodę do nawadniania, paliwa i elektryczność. Producenci krajowi znaleźli się we względnej izolacji od rynków światowych – obowiązująca doktryna oznaczała w praktyce dążenie do samowystarczalności niezależnie od kosztów.

Rozbudowywany przez dziesięciolecia system był w praktyce kontrolą prewencyjną – zmierzał bardziej do ograniczania odchyłeń od obowiązujących celów politycznych, niż do karania odstępstw od obowiązującego prawa. Sytuację tę jeden z autorów określił ironicznie: „o ile w systemach opieki zdrowotnej preferuje się bardziej działania zapobiegawcze niż lecznicze, z pewnością nie dotyczy to regulacji w sferze przemysłu. Ale w Indiach od lat 50. rozprzestrzeniły się rozwiązania lecznicze w służbie zdrowia i zapobiegawcze w przemyśle”⁶.

⁵ Cyt. za: J.S. MATHUR, A.S. MATHUR, *Economic thought of Mamatha Gandhi*, Chaitanya, Allahabad 1962, s. 13–14.

⁶ T. N. SRINIVASAN, *Economic Liberalization and Economic Development; India*, „Journal of Asian Economics”, nr 7(2), 1996, s. 209.

Próba rozluźnienia gorsetu administracyjnych ograniczeń, dławiących indyjską gospodarkę, nastąpiła w latach 1964–1966, po śmierci J. Nehru, przez jego następcę na urządzie premiera – Lal Bahadur Shastriego. Indie znajdowały się wtedy w stanie wojny z Pakistanem oraz doświadczały poważnego kryzysu żywnościowego. Shastri w latach 1958–1960 był w gabinecie Nehru ministrem handlu i przemysłu, a następnie ministrem spraw wewnętrznych. Dał się poznać jako pragmatyk, który – w przeciwieństwie do głębokiej nieufności, jaką Nehru darzył prywatnych przedsiębiorców, znajdował łatwy kontakt i zrozumienie w kręgach biznesu.

Powstanie gabinetu Shastriego w 1964 r. dawało nadzieję na zmianę nastawienia wobec sektora prywatnego. W rządzie nowego premiera znaleźli się zwolennicy większego udziału mechanizmów gospodarki rynkowej, tacy jak minister rolnictwa C. Subramanian, A. Mehta, któremu powierzono kierownictwo świeżo utworzonego Ministerstwa Planowania, czy osobisty sekretarz premiera L. K. Iha, bardzo aktywny w wielu komitetach i ciałach doradczych. Jedynym ministrem zdecydowanie przywiązany do ideologii socjalistycznej w gabinecie Shastriego zdawał się być minister pracy D. Sanjivayya⁷.

Rozwiązania promujące przedsiębiorczość i rozwój były coraz bardziej potrzebne wobec narastających trudności gospodarczych: stagnacji produkcji rolniczej, zmniejszenia tempa rozwoju przemysłu, wyczerpywania się rezerw dewizowych oraz szerzącego się bezrobocia. Stąd też zapowiedziano ograniczenie administracyjnego nadzoru w przemyśle stalowniczym i cementowym, po czym miano ocenić zakres kontroli w innych przemysłach⁸. Shastri powołał Radę Doradczą ds. Przedsiębiorczości jako ciało opiniodawcze w tworzeniu czwartego planu pięcioletniego, w którym znacznie więcej miejsca niż poprzednio miało przypaść sektorowi prywatnemu oraz kapitałowi zagranicznemu⁹.

Przedwczesna śmierć premiera poddała ciężkiej próbie nadzieje wprowadzenie w życie zdecydowanych zmian w gospodarce Indii. Co prawda Indira Gandhi przejawiała wolę kontynuacji zapoczątkowanych reform, to jednak sprawy gospodarcze nie pociągały jej i polegała na opiniach swoich doradców. Ekspertami nadal byli w tym czasie C. Subramanian, L. K. Iha oraz L. N. Birk – zwolennicy reform w poprzednim gabinecie. Nagłe przeprowadzenie dewaluacji rupii, która w dniu 6 czerwca 1966 r. straciła do dolara ponad 50% wartości, naraziło Indirę Gandhi na gwałtowną krytykę ze strony większości ugrupowań politycznych i prasy. Poparcie i zrozumienie okazały jedynie sfery

⁷ Zob. M. BRECHER, *Succession in India. A Study in Decision-Making*, Oxford University Press, London 1966, s. 113–114.

⁸ C. P. SRIVASTAVA, *Lal Bahadur Shastri. A Life of Truth in Politics*, Oxford University Press, Delhi 1995, s. 108–116.

⁹ H. VENKATSUBBIAH, *Enterprise and Economic Change. 50 Years of FICCI*, Vikas, New Delhi 1977, s. 122–123.

wielkiego biznesu, zarazem wyrażające nadzieję, że w ślad za tą decyzją nastąpią dalsze odważne kroki – zmniejszenie kontroli gospodarki oraz ograniczenie podatków. Niestety, Indira Gandhi wobec kryzysu politycznego wycofała się z reform. Proreformatorskich polityków i doradców w jej otoczeniu zastąpili zwolennicy bardziej etatystycznych rozwiązań. Za priorytet przyjęto samowystarczalność żywnościową, czego przejawem stał się program „zielonej rewolucji”. Nastąpił zwrot ku centralizacji i wszechobecnej kontroli administracyjnej. O przeciwnym kursie polityki Indiry Gandhi niż zainicjowany przez Shastriego świadczyła nacjonalizacja banków. Wprowadzono ponadto szereg rozwiązań krępujących rozwój sektora prywatnego, takich jak Ustawa o monopolach i restrykcyjnych praktykach w handlu czy Ustawa o regulowaniu handlu zagranicznego¹⁰.

Następca Indiry Gandhi na urzędzie premiera, jej syn Rajiv Gandhi, opowiedział się za otwarciem gospodarki Indii na oddziaływanie rynku i konkurencji międzynarodowej. I tym razem próba zwrotu w polityce gospodarczej okazała się jednak krótkotrwała. Tylko w jednej dziedzinie reformy przyniosły widoczne wyniki – w oprogramowaniu i przemyśle komputerowym. W listopadzie 1984 r. przyjęto politykę korzystną dla tego nowoczesnego sektora gospodarki – obniżono cła importowe oraz wprowadzono zachęty dla inwestorów. Na zmiany w całej gospodarce przyszło czekać do początku kolejnej dekady¹¹.

Zwrot ku programowi reform rynkowych

W latach 80. produkcja przemysłowa wzrastała średnio o 8%, co oznaczało podwojenie w okresie dziesięciolecia. Był to szczególnie pomyślny okres dla przemysłu samochodowego, naftowego oraz górnictwa węglowego. Przykładowo: w 1980 r. wartość produkcji globalnej przemysłu budowy maszyn wyniosła 1,7 mld rupii, a w 1990 – 7,6 mld. W przypadku urządzeń dla przemysłu cementowego wzrost ten był dziesięciokrotny: z 300 mln do 3 mld rupii (dane w cenach bieżących). Liczba ciągników rolniczych, dostarczonych przez przemysł indyjski, w okresie dekady powiększyła się z 71 do 143 tys., a motocykli i skuterów – z 447 tys. do 1,8 mln¹².

O ożywieniu gospodarczym Indii świadczył roczny średni wzrost PKB o 5,4% w pierwszej połowie lat 80. i o 6,3% – w drugiej połowie. Wartość dodana

¹⁰ M. M. KUDAISSA, *Reforms by Stealth: Indian Economic Policy, Big Business and the Promise of Shastri Years, 1964–1966*, South Asia, vol. 25, 2, 2002, s. 205–229.

¹¹ A.L. SAXENIAN, *Bangalore. The Silicon Valley of Asia?*, (w:) *Economic Policy Reforms and the Indian Economy*, ed. A.O. Krueger, University of Chicago Press 2003, s. 169–203.

¹² D. ROTHERMUND, *The Economic History of India. From Pre-colonial Times to 1991*, Routledge, London 1993, s. 163.

w rolnictwie (w stałych cenach) wzrosła średnio o 3,1%, a wzrost produkcji żywności na osobę w ciągu dekady osiągnął 12%¹³.

Mimo korzystnych wyników ilościowych, w latach 80. narastały problemy strukturalne gospodarki. Stan infrastruktury, już wcześniej daleki od satysfakcjonującego, uległ jeszcze względnemu pogorszeniu, gdyż tempo rozwoju infrastruktury pozostało w tyle za rozwojem całej gospodarki.

Coraz gorsze relatywnie wyniki odnotowywał sektor przedsiębiorstw publicznych. Nie spełnił on swej roli jako czynnik przyspieszenia rozwoju gospodarczego. Wprost przeciwnie – wzrost ten hamował, wysysając coraz więcej z budżetu publicznego, w którym następnie brakowało środków na inne cele, w tym na rozwój infrastruktury. W ten sposób powiększały się wydatki budżetowe, mierzone jako procent PKB, narastał deficyt fiskalny, a inflacja osiągnęła w drugiej połowie lat 80. ponad 7% rocznie, by w 1991 r. wynieść 13,5%.

Coraz większym obciążeniem dla budżetu były subsydia, alokowane w sposób nie sprzyjający ożywieniu gospodarki i ochronie środowiska przyrodniczego – znaczna ich część przypadała na wodę i elektryczność, nawozy i żywność (za pośrednictwem tanich sklepów Publicznego Systemu Zaopatrzenia). Przypadało na nie do roku 1990 11,6% wydatków rządowych oraz 2,3% PKB. Ujmowane jako „pomoc dla stanów” stanowiły 12,1% wydatków budżetowych rządu centralnego, zwiększane o kolejne 7,1% tzw. pozaplanowych „pożyczek dla stanów”. Obciążenia takie uzasadniano potrzebą wsparcia dla biednych. Efektywność tych działań była wątpliwa, gdyż, jak stwierdzono w jednym z krytycznych opracowań: „Wiele dowodów przemawia za tym, że znacząca część tych środków ląduje ostatecznie w kieszeniach osób zamożnych, lecz spełniających przyjmowane kryteria wsparcia, a ponadto sprzyja marnotrawstwu deficytowej wody, energii, nawozów itp., przyczyniając się zarazem do złych wyników finansowych sektora publicznego w tych dziedzinach oraz ograniczając jego możliwości inwestowania”¹⁴.

Tak więc mimo dość szybkiego tempa wzrostu gospodarczego, pod koniec lat 80. w Indiach narastał kryzys gospodarczy. Brakowało korekt i przesunięcia środków tam, gdzie przyniosłyby większe efekty. O złej kondycji finansów państwa świadczy zmniejszenie w pierwszych miesiącach 1991 r. rezerwy środków płatniczych do poziomu odpowiadającego wartości dwutygodniowego importu. Szacowano, że na przełomie lat 80. i 90. 1/3 deficytu sektora publicznego stanowiły subsydia jedynie do nawozów, wody i elektryczności¹⁵.

¹³ *World Development Report*, Washington 1988, s. 226, 234.

¹⁴ A. O. KRUEGER, S. CHINYOY, *The Indian Economy in Global Context*, (w:) *Economic Policy Reforms and Indian Economy*, ed. A. O. Krueger, The University of Chicago Press 2003, s. 20.

¹⁵ V. JOSHI, I. M. D. LITTLE, *India. Macroeconomics and Political Economy. 1964–1991*, World Bank, Washington 1994, s. 347.

W takich warunkach narastającego kryzysu gospodarczego i niestabilności sceny politycznej w maju 1991 r. ofiarą zamachu padł Rajiv Gandhi. Wybór Narashimha Rao na premiera i przewodniczącego Partii Kongresowej 26 czerwca 1991 r. był zarazem postawieniem na ciągłość i zmianę. Rao nie wywodził się z dynastii Nehru, ale pełnił różne funkcje ministerialne (był ministrem spraw wewnętrznych, obrony i spraw zagranicznych) w gabinetach tak Indiry, jak i Rajiva Gandhiego. Polityk ten był również głównym ministrem w stanowym rządzie Andhra Pradesz – miał zatem doświadczenia również na poziomie lokalnym. W okresie rządów mniejszościowych wybór tego podeszłego wiekiem (70 lat) i schorowanego polityka mógł uchodzić za tymczasowy. W warunkach kryzysu po zabójstwie Rajiva Gandhiego oraz po dwukrotnych wyborach w okresie zaledwie dwóch lat bez wyłonienia większości rządzącej, jak również przy stanie gospodarki wymagającej śmiałych reform Rao znalazł się w sytuacji, którą można porównać z rokiem 1964, kiedy urząd premiera zajmował L. Bahadur Shastri. Szanse akceptacji programu reform były, w kontekście doświadczeń początku lat 90., większe niż ćwierćwiecze wcześniej¹⁶.

Do najbliższych współpracowników nowego premiera należał Manmohan Singh, minister finansów. Ten wszechstronnie wykształcony na uniwersytetach w Oxfordzie i Cambridge ekonomista pracował w administracji rządowej od 1966 r., m.in. jako doradca ekonomiczny premiera oraz gubernator banku narodowego (the Reserve Bank of India).

W przygotowaniu kompleksowego programu reform miało pomóc kilka komitetów ekspertów powołanych przez rząd Rao: finansów (Narasimhan Committee), podatków (Chelliach Committee), polityki upadłościowej (Goswami Committee), ubezpieczeń (Malostra Committee), prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych (Rangarajan Committee). Raporty tych komitetów oraz innych zespołów ekspertów pracujących nad technicznymi aspektami reform zostały poddane publicznej debacie z udziałem kręgów przedsiębiorców, nauki oraz związków. Zostały one uwzględnione w rządowych dokumentach, takich jak: „Ósmy plan”, „Raport dyskusyjny o ramowych założeniach i etapach wdrażania planu stabilizacyjnego oraz reform” (z czerwca 1993) oraz „Raport dyskusyjny o reformie sektora bankowego” (z czerwca 1993 r.)¹⁷. Reformy zapoczątkowane w lipcu 1991 r. okazały się zwrotem w polityce gospodarczej Indii – nastąpiło porzucenie indyjskiej drogi do socjalizmu, zapoczątkowanej przez J. Nehru i trwającej przez całe dziesięciolecie. Podstawowy kierunek reform – mniej państwa, więcej rynku w gospodarce – przybliżył gospodarkę indyjską do gospodarki światowej.

¹⁶ A. G. RUBINOFF, *India at the Crossroads*, „Journal of Asian and African Studies” 1993, vol. XXVIII, nr 3–4, s. 198–215.

¹⁷ *India: Country Economic Memorandum*, World Bank, Washington 1996, s. 41

Celem krótkookresowym rządu była stabilizacja gospodarki. Temu służyła m.in. dewaluacja rupii i ograniczanie wydatków budżetowych. Stopniowo zmniejszał się deficyt finansowy, który w momencie wprowadzenia reform wynosił 8,4% PKB. W rok po podjęciu reform (1991–1992) zmniejszył się on do 6%, a w rok później do 5,7% PKB.

Pakiet wprowadzanych reform obejmował wiele różnorodnych, powiązanych ze sobą działań zmierzających do zmniejszenia zakresu interwencji państwa w gospodarce na rzecz regulacji poprzez mechanizm rynkowy¹⁸:

- ograniczenie dotacji i zakresu inwestycji publicznych;
- stopniowe wycofanie się z rządowych zakupów produktów dostarczanych przez przedsiębiorstwa państwowe;
- wycofanie się państwa z systemu licencjonowania handlu z uwolnieniem kursu rupii, tak aby utrzymać bilans handlu i rozliczeń bieżących;
- usunięcie ograniczeń w inwestowaniu przez prywatny kapitał w sektorach dotychczas zastrzeżonych dla państwa i stworzenie zachęt do napływu kapitału zagranicznego;
- zapowiedź stopniowej prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych;
- obniżenie stawek podatków bezpośrednich i pośrednich oraz cel;
- zwiększenie dyscypliny finansowej poprzez m.in. przyjęcie maksymalnej sumy, do jakiej rząd może się zadłużyć w Reserve Bank of India oraz reformy systemu bankowego;
- decentralizację ze wzrostem uprawnień władz stanowych i administracji lokalnej.

Reformy sektora przedsiębiorstw państwowych

Sektor przedsiębiorstw państwowych tworzone w latach 50. ze względów ideologicznych, łącząc z nim nadzieję na równość ekonomiczną i szybki rozwój. Oczekiwania te zawiodły, ale – z upływem czasu – jego istnienie uzasadniano innymi, mniej wyrazistymi przesłankami, takimi jak zrównoważony rozwój czy tworzenie miejsc pracy. W praktyce sprowadzało się to do ochrony zatrudnienia. Upadające przedsiębiorstwa prywatne przejmowało państwo, co przenosiło ich niską efektywność. W miarę wzrostu protekcjonizmu narastały obciążenia budżetu. Polityka dominowała zatem nad ekonomią. Kondycja ekonomiczna przedsiębiorstw państwowych coraz bardziej ustępowała sektorowi prywatnemu.

W przyjętej polityce gospodarczej dla sektora publicznego rezerwowano wybrane przemysły czy produkty, zapewniając im monopolistyczną pozycję

¹⁸ V. JOSHI, I. LITTLE (eds.), *India's Economic Reform 1991–2001*, Oxford University Press 2004.

i izolując od konkurencji, tak na rynku wewnętrznym, jak i międzynarodowym. Miał on wyłączność m.in. w przemyśle obronnym, kolejnictwie, łączności. W trzydziestoleciu poprzedzającym rozpoczęcie reform 1991 r. udział sektora publicznego w górnictwie i kamieniołomach wzrósł z 19% do 100%, a więcej niż podwoił się w bankowości i ubezpieczeniach. Łącznie jego udział w PKB powiększył się w okresie trzydziestolecia (1960/61 – 1991/92) ponadtrzykrotnie: z 8% do 26% (tab. 1).

Tabela 1. Udział sektora publicznego w tworzeniu PKB* w wybranych gałęziach gospodarki (w %)

Wyszczególnienie	1960/1961	1970/1971	1980/1981	1991/1992
Rolnictwo	1	2	2	2
Leśnictwo	10	10	10	9
Górnictwo i kamieniołomy	19	31	91	10
Przemysł	5	10	13	17
Elektryczność i gaz	79	92	91	96
Budownictwo	6	7	16	21
Handel, hotele i restauracje	1	3	6	3
Transport, przechowalnictwo i łączność, w tym:	55	57	54	51
– kolejnictwo	100	100	100	100
– łączność	100	100	100	100
– pozostałe środki transportu i przechowalnictwo	24	29	31	19
Bankowość i ubezpieczenia	35	69	85	85
Administracja publiczna i przemysł zbrojeniowy	100	100	100	100
Inne usługi	14	26	39	44
Razem	8	14	20	26

* przyjęto ceny stałe z 1980/1981 r.

Źródło: *National Accounts Statistics*, CSO, New Delhi (różne wydania).

Ponieważ – zgodnie z przyjmowaną strategią rozwoju – sektor państwowy, w tym szczególnie przemysł ciężki miał przyspieszać rozwój gospodarczy, ok. 60% inwestycji w głównych przedsiębiorstwach państwowych przypadało na stal i inne metale, minerały, węgiel, ropę i energię. W chwili rozpoczęcia reform udział głównych przedsiębiorstw państwowych w całkowitej (rejestrowanej) produkcji przemysłowej przekraczał 14% (tab. 2).

W założeniach reformatorskiej polityki z 26 lipca 1991 r. przyjęto, że przedsiębiorstwa państwowe stanowią nie tyle aktywa, co obciążenie dla rządu. Potrzebne zmiany miały być poprzedzone oceną ich stanu ekonomicznego, szczególnie w gałęziach o mało zaawansowanych technologiach, w nieefektyw-

Tabela 2. Udział sektora głównych przedsiębiorstw państwowych w całkowitej produkcji przemysłowej (1990/1991)

Gałąź przemysłu	Przedsiębiorstwa państwowe (mln rupii)	Produkcja globalna (mln rupii)	Udział procentowy
Metalurgiczny	118 752	338 971	35,0
Maszynowy	78 866	313 363	25,2
Chemiczny	56 676	295 190	19,2
Urządzeń transportowych	23 614	158 884	14,9
Tekstylny	11 697	725 710	3,8
Dóbr konsumpcyjnych	16 620	725 710	2,3
Ogółem	306 080	2 136 664	14,3

Źródło: *Annual Survey of Industries 1990-1991*, CSO, Delhi, s. 119-124.

nych drobnych przedsiębiorstwach oraz branżach, które dość dobrze rozwinęły się już w sektorze prywatnym. Znacząco zmniejszono obszary przemysłu zarezerwowanego dla sektora publicznego z 17 do 8 (a następnie do 6). Ponadto przewidziano udział sektora prywatnego w branżach nadal będących domeną państwa, jak przemysł obronny czy naftowy¹⁹.

Podjęto też problem tzw. chorych przedsiębiorstw państwowych. Rada Restrukturyzacji Przemysłu i Handlu miała je ocenić i zdecydować o indywidualnym sposobie naprawy. Zaproponowano również osłonę socjalną dla pracowników zakładów objętych restrukturyzacją. Przedsiębiorstwa pozostawione w sektorze publicznym miały uzyskać większą niezależność. Zapowiedziano także decyzje o sposobie przeprowadzenia prywatyzacji, tak aby zmniejszyć obciążenia budżetu oraz umocnić przedsiębiorstwa pozostające w tym sektorze, by skutecznie konkurowały na rynku. Spośród 240 głównych przedsiębiorstw państwowych do kwietnia 1994 r. 53 uznano za nierentowne, kierując je do Rady Restrukturyzacji Przemysłu i Handlu, by zadecydowała o ich naprawie. Przyjęto złożoną i długotrwałą procedurę dla przedsiębiorstw objętych postępowaniem naprawczym. Najpierw o przyszłości przedsiębiorstwa musi wyrazić się rząd, jako właściciel, poprzez ministrów tych resortów, do których należy dane przedsiębiorstwo. Grupie ministrów opiniujących przedsiębiorstwa przewodzi minister finansów. Zazwyczaj Rada zwraca się do przedsiębiorstwa objętego postępowaniem, aby przedstawiło własne propozycje restrukturyzacji. Jeśli nie są one przekonujące, wyznacza się agencję operacyjną oceniającą żywotność przedsiębiorstwa. Po przedstawieniu przez nią propozycji rekonstrukcji bądź likwidacji przedsiębiorstwa rozpoczynają się konsultacje zainteresowanych stron: właścicieli, reprezentantów pracowników

¹⁹ I.M.D. LITTLE, *India's Economic Reforms 1991-1996*, „Journal of Asian Economics”, 1996, nr 7(2), s. 161-176.

i wierzycieli. Po ich zakończeniu wydawana jest decyzja, od której każda ze stron może się odwołać. Jeśli nadal brak kompromisu, sprawę można skierować do sądu.

W przedsiębiorstwach zakwalifikowanych do grupy „chorych” w pierwszej połowie lat 90. zatrudniano 400 tys. pracowników z ogółu 2,15 mln pracujących w głównych przedsiębiorstwach państwowych. Co najmniej drugie tyle, ok. pół miliona, pracowało w innych przedsiębiorstwach przynoszących straty, nie zakwalifikowanych jednak do grupy „chorych”. Pracownicy ci byli zagrożeni utratą pracy w wyniku upadku przedsiębiorstwa bądź zmniejszenia zatrudnienia skutkiem postępowania naprawczego. Stąd też w roku 1992 powołano Narodowy Fundusz Odnowy w celu osłony pracowników tracących pracę w wyniku restrukturyzacji. Do zadań Funduszu należało organizowanie szkoleń umożliwiających przekwalifikowanie i podjęcie pracy w innym miejscu, jak również kreowanie zatrudnienia na obszarach dotkniętych restrukturyzacją. Fundusz miał również wypłacać odprawy pracownikom odchodzącym na wcześniejsze emerytury.

Pierwsze ostrożne próby prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych podjęto w pierwszej połowie lat 90. Na sprzedaż wystawiono akcje 34 przedsiębiorstw przynoszących zyski, co przyniosło łącznie 95 mln rupii (ok. 3,2 mld dolarów), przy czym w gestii rządu pozostawiono co najmniej 51% udziałów. Stąd też zwolennicy bardziej radykalnej prywatyzacji wskazywali, że jest to zaledwie podreperowanie budżetu – sprzedaż mniej niż połowy akcji nawet formalnie nie jest sprywatyzowaniem. Tak ograniczona forma przekształceń nie rozwiązuje strukturalnych ograniczeń sektora publicznego, nie stanowi też dalekosiężnej formuły jego rozwoju.

W programie z 1991 r. zabrakło zatem klarownego określenia zakresu reform w przedsiębiorstwach państwowych – czy ich celem ma być wycofanie się państwa i całkowita prywatyzacja, czy jedynie większa autonomia i konkurencyjność przedsiębiorstw pozostawionych jednak w sektorze publicznym. Brakowało również pogłębionej oceny ograniczeń rozwoju sektora publicznego, jak również wizji docelowej roli tego sektora w gospodarce przyszłości. Ponadto poza grupą przedsiębiorstw podlegających procedurze naprawczej jako „chore” wraz z wybranymi częściowo sprywatyzowanymi przedsiębiorstwami przynoszącymi zyski pozostało ok. 150 zakładów przynoszących straty bądź zyski, przy czym nie określono, czy w przyszłości czeka je prywatyzacja i na czym ma ona polegać.

W Indiach wypracowanie rozwiązań jest bardzo trudnym zadaniem z powodu zróżnicowania i wielkości kraju, jak też dużego udziału sektora państwowego w gospodarce narodowej. Przedsiębiorstwa tego sektora istnieją w różnych gałęziach gospodarki, co powoduje, że podlegają różnym ministerstwom bądź departamentom rządowym. Rozmycie odpowiedzialności (oddzielne ministerstwa bądź departamenty istnieją m.in. dla stali, węgla, wyrobów petrochemicznych, elektroniki, wyrobów tekstylnych czy żywności) sprzyja ukrytej

grze interesów i utrudnia koordynację podejmowanych reform. Stąd też debata nad sektorem publicznym w pierwszej połowie lat 90. nie wyszła poza ramy dość ogólnych stwierdzeń. Uświadomiła natomiast potrzebę reform, które są warunkiem szybszego rozwoju przemysłu, unowocześnienia technologii i systemów zarządzania w przedsiębiorstwach, jak również zmniejszenia obciążenia budżetu publicznego, zwolnienia części środków na inne cele, jak oświata czy zdrowie. Podjęte reformy ułatwiają napływ kapitału prywatnego, tak krajowego, jak i zagranicznego do sektorów wcześniej zarezerwowanych dla przedsiębiorstw publicznych. Zmniejszane są cła i inne ograniczenia w handlu. Coraz większe otwarcie gospodarki przyczynia się do poddawania przedsiębiorstw państwowych narastającej konkurencji.

Proces ten jest jednak powolny, a reformy ostrożne, co powoduje przedłużanie bytu przedsiębiorstw przynoszącym straty, względnie mało efektywnym. Utrudnia to wyjście państwa z kryzysu finansowego oraz szkodzi gospodarce. Prywatni inwestorzy muszą się bowiem liczyć z tym, że w przypadku przedsiębiorstw państwowych, z którymi konkurują, obowiązują inne reguły, że w znacznej mierze działają one nadal w warunkach „miękkiego budżetu”, nie podlegając karze ze strony rynku za swą ociężałość. O połowiczności pierwszego dziesięciolecia reform świadczy to, że do połowy 2000 r. sprywatyzowano tylko jedno przedsiębiorstwo – branży piekarniczej. Z 64 zakładów, którymi zajmowała się komisja prywatyzacyjna w 1999 r., opracowano zalecenia dla 58, ale jedynie w 13 przypadkach wskazania te wprowadzono w życie²⁰. Wskazać można na potrzebę zróżnicowania podejścia do prywatyzacji różnych przedsiębiorstw. Względnie łatwo można sprywatyzować małe przedsiębiorstwa, szczególnie handlowe. Interesujące tutaj mogą być doświadczenia krajów Europy Środkowo-Wschodniej²¹.

Drugą grupę przedsiębiorstw państwowych stanowią te, które działają już w konkurencyjnym otoczeniu rodzimego sektora prywatnego bądź rynku światowego (import). Prywatyzacja tych przedsiębiorstw powinna być stosunkowo łatwa i przebiegać możliwie szybko. Ważniejsze przy tym od zysków z prywatyzacji dla budżetu jest zapewnienie warunków rozwoju przedsiębiorstwom prywatnym powstałym po przekształceniach. Należy się liczyć z dużymi trudnościami w prywatyzacji tych dziedzin, w których przez lata sektor państwowy miał pozycję monopolisty. W te działy gospodarki obecnie wkracza kapitał prywatny i zaczyna konkurować z byłymi monopolami. Wyraźne określenie modelu docelowego, jaki ma zaistnieć w wyniku podejmowanej restrukturyzacji, przyspieszyłoby tempo napływu prywatnego kapitału i innych przeobrażeń.

²⁰ A. O. KRUEGER, S. CHINYOY, op. cit., s. 39–45.

²¹ Zob. *Privatization in Post-Communist Countries*, B. Błaszczyk, R. Woodward (ed.), vol. I-II, CASE, Warszawa 1996.

Liberalizacja handlu i otwarcie na zagraniczny kapitał

W strategii gospodarczej przyjętej przez Indie po odzyskaniu niepodległości i kontynuowanej – mimo prób korekt, zwłaszcza w latach 80. – dominowało dążenie do samowystarczalności. Przejawem „pesymizmu co do eksportu” były wszechobecne ograniczenia w handlu zagranicznym, takie jak skomplikowany system dopłat eksportowych czy ograniczenia w dopływie kapitału zagranicznego.

Szczególnie ważna w pakiecie reform podjętych latem 1991 r. była zatem liberalizacja handlu i otwarcie na inwestycje kapitału prywatnego, rodzimego i zagranicznego. Doraźnie zmiany wymuszał kryzys bilansu płatniczego i potrzeba przywrócenia stabilności makroekonomicznej. Liberalizacji handlu i inwestowania musiały towarzyszyć zmiany zmierzające do deregulacji gospodarki i jej dostosowania do warunków gospodarki rynkowej – w polityce przemysłowej, usługach finansowych oraz infrastrukturze.

O izolacji gospodarka indyjskiej świadczyła niewymienialność waluty, zawyżony i oderwany od relacji rynkowych kurs wymiany rupii. Udział Indii w światowym eksporcie systematycznie spadał. W latach 1850–1913, a więc w pierwszym okresie formowania się kapitalizmu, sięgał on 5% i był kilkakrotnie wyższy niż Japonii²². W latach 80., czyli w okresie poprzedzającym wprowadzanie reform, udział ten zmniejszył się ok. dziesięciokrotnie, do ok. 0,5% (tab. 3).

Tabela 3. Charakterystyka indyjskiego handlu zagranicznego

Okres	Roczne tempo wzrostu		Udział w PKB (%)		Udział Indii w światowym eksporcie (%)
	eksport	import	eksport	import	
1951–1960	0,7	8,6	6,3	8,0	1,4
1961–1970	4,6	0,3	4,2	5,8	0,9
1971–1980	6,8	8,7	5,8	6,7	0,5
1981–1990	6,1	3,9	6,5	8,4	0,5
1997–1997	11,4	14,4	9,9	10,6	0,6

Źródło: A. O. KRUEGER, S. CHINYOY, op. cit., s. 13.

Joshi i Little ograniczenia w indyjskim handlu zagranicznym w przededniu wprowadzania reform oddają słowami: „Mimo nieśmiałej liberalizacji lat 80., całość importu podlegała licencjonowaniu, inaczej był on zabroniony. Licencje z zasady wydawano wtedy, gdy wykazano brak dostatecznego zaopatrzenia

²² M. T. KHAN, *India's Foreign Trade in 21-st Century*, „India Quarterly” 1999, vol. LV, nr 1–2, s. 55–84.

krajowego. [...] Wszystkie towary masowe, takie jak zboża, ropa, rudy, metale, czy nawozy [...] mogły być importowane jedynie przez rządowe monopole. [...] W lipcu 1991 roku Indie były najbardziej autarkistycznym niekomunistycznym krajem w świecie”²³.

Reformy podjęte w 1991 r. obejmowały: zniesienie wymogów licencji importowych, znaczące zmniejszenie ceł, ograniczenie restrykcji w dopływie kapitału zagranicznego.

Licencjonowanie importu

Istniejące w latach 80. restrykcje importowe łagodziło przyjęcie „Otwartej ogólnej listy licencyjnej”. Umieszczenie na niej półproduktów dla produkcji krajowej ułatwiało znacznie procedury importowe. Ich uelastycznienie w imporcie dóbr kapitałowych miało sprzyjać postępowi technologicznemu, szczególnie produkcji na eksport. Niestety złagodzeniu tych procedur towarzyszyły często wyższe cła.

W połowie roku 1991, kiedy zapoczątkowano reformy, produkty importowane klasyfikowano na 26 listach o odrębnych procedurach licencyjnych. W systemie klasyfikacyjnym taryfy celnej ujęto ok. 5000 różnych kodów towarów, a ponad 4000 z nich otrzymały 10 rodzajów licencji importowych. Już na początku reform zmniejszono ilościowe ograniczenia importu. W kwietniu 1992 r. ten złożony, uznaniowy system zastąpiono prostą listą negatywną, na której znalazły się przede wszystkim dobra konsumpcyjne oraz niektóre półprodukty i dobra kapitałowe. Import produktów spoza tej listy nie wymagał zezwoleń. W imporcie produktów przemysłowych zakres restrykcji, jako wartość produktów importowanych objętych zezwoleniami, w stosunku do wartości całego importu zmniejszył się z 90% w chwili wprowadzania reform do ok. 50% w 1994/95 r. (do 29% w przypadku dóbr kapitałowych oraz 35% dla surowców i półproduktów). Zezwoleń wymagały nadal niektóre produkty petrochemiczne, ale nie miały one charakteru restrykcji ilościowych.

W 1992 r. rozpoczęła się również liberalizacja importu dóbr konsumpcyjnych. Wprowadzono specjalne zezwolenia importowe, do których dostęp uzyskali „wielcy importerzy” importujący dobra konsumpcyjne umieszczone na specjalnej dodatniej liście (w ilości ok. 5% wartości eksportu). Mimo tych reform, import dóbr konsumpcyjnych w połowie lat 90. nadal podlegał znaczącym ograniczeniom.

²³ V. JOSHI, I. M. D. LITTLE, op. cit., s. 63.

Cła

Na początku lat 90. poziom ceł w Indiach należał do najwyższych w świecie i dla całości gospodarki wynosił 128% (tab. 4).

Tabela 4. Struktura ceł (w %)

Sektor gospodarki	Średnia za lata				Ważona średnia importu			
	1990/91	1991/92	1992/94	1994/95	1990/91	1991/92	1993/94	1994/95
Cała gospodarka	128	94	71	55	87	64	47	33
Produkty rolnicze	106	59	37	31	70	30	25	17
Górnictwo	b.d.	b.d.	71	48	b.d.	b.d.	33	31
Dobra konsumpcyjne	142	92	76	59	164	144	33	48
Półprodukty	133	104	77	59	117	55	40	–
Dobra kapitałowe	109	86	58	45	97	76	50	38

b.d. – brak danych, w latach 1990/91 i 1992/93 górnictwo zaliczano do półproduktów

Źródło: *India: Recent Economic Developments and Prospects*, World Bank Washington, DC. 1994, s. 47

Trzeba pamiętać, że wysokim cłom towarzyszyły istotne ilościowe ograniczenia importu. Stąd też zmniejszanie ceł należało do kluczowych elementów wprowadzanych reform. Liczbę stawek celnych zmniejszono z 22 w pierwszej połowie roku 1991 do 8 w kwietniu 1995 r. Znacznie ograniczono cła importowanych dóbr kapitałowych. W przypadku zaliczenia ich do tzw. importu inwestycyjnego łączną stawkę celną obniżono z 85% do 25%. W imporcie urządzeń do wytwarzania elektryczności, górnictwa węglowego i rafinerii cła ograniczono do 20%. Na nawozy mineralne przyjęto zerową stawkę celną.

Pozostały w mocy wcześniejsze udogodnienia bezcłowego importu dóbr kapitałowych dla przedsiębiorstw zaliczonych do jednostek zorientowanych w 10 procentach na eksport bądź należących do stref przetwórstwa eksportowego. Rozszerzono możliwości przystępowania przedsiębiorstw do projektu promocji eksportu dóbr kapitałowych, w którym mogły importować dobra kapitałowe przy cle zmniejszonym do 15%, o ile ich eksport w okresie 5 lat będzie pięciokrotnie wyższy od wartości dokonanego importu. Znacząco ograniczono cła w imporcie stali, tworzyw sztucznych, wyrobów elektronicznych i wielu podstawowych produktów chemicznych²⁴. Szybkie ograniczanie ceł w drugiej połowie lat 90. utrudniało także to, że stanowią one ważną pozycję wpływów budżetu centralnego, nie dzieloną ponadto na stany.

²⁴ J. AHLUWALIA, R. MOHAN, Ch. OMAN, *Policy Reform in India*, OECD, Paris 1996, s. 24–29.

Polityka kursu wymiany i promowania eksportu

Prowadzona do lipca 1991 r. restrykcyjna polityka sprzyjała utrzymywaniu wyższego kursu wymiany, niż kształtowałby się przy bardziej liberalnym handlu. Aby przezwyciężyć obciążenia ukrytymi kosztami na etapie produkcji, w tym cłami w imporcie środków produkcji, wprowadzono różnorodne subsydia eksportowe. Pod koniec lat 80. zyski z eksportu zwolniono z podatku. W produkcji eksportowej wprowadzono zwolnienia od cła importu surowców i dóbr kapitałowych. Rozwiązania te obciążały budżet oraz komplikowały i tak już złożony system biurokratycznych regulacji. Tego rodzaju zachęty eksportowe w warunkach utrzymywania restrykcji importowych były nieskuteczne²⁵. Stąd też w lipcu 1991 r. dokonano – w dwóch krótko po sobie następujących krokach – dewaluacji rupii o 24%. Ponadto odstąpiono od subsydiów eksportowych w formie „wyrównawczych płatności gotówkowych”, stanowiących istotne obciążenie centralnego budżetu (27 mld rupii; 3,3% ogółu wydatków w roku 1989/90).

W marcu 1993 r. wprowadzono „ujednolicony płynny kurs wymiany”. Kurs rupii względem dolara amerykańskiego wynosił wtedy ok. 31:1, co oznaczało wzrost o blisko 60% w porównaniu do obowiązującego przed reformą (w czerwcu 1991 r. oficjalny kurs wymiany wynosił 20 rupii za jeden dolar). Był to pierwszy istotny krok ku pełnej wymienialności rupii, zgodnie z wymogami Międzynarodowego Funduszu Walutowego.

Inwestycje zagraniczne

W okresie przed wprowadzaniem reform szereg działów gospodarki zastrzeżono dla sektora publicznego – były one niedostępne nie tylko dla inwestorów zagranicznych, lecz nawet dla rodzimego kapitału. W drugiej połowie dekady lat 80. podejmowano nieśmiało próby przyciągania obcego kapitału do wybranych gałęzi gospodarki. Preferowano inwestycje łączące się z transferem technologii. Zasadnicze zmiany w dostępie kapitału zagranicznego nastąpiły już w pierwszym roku reform. Odstąpiono od ograniczeń w dopływie bezpośrednich inwestycji zagranicznych (FDI), otwierając przed nimi prawie wszystkie sektory gospodarki. Zrezygnowano z wszelkich ograniczeń w dopływie obcego kapitału w produkcji zorientowanej na eksport, w energetyce, elektronice oraz w przemyśle oprogramowania komputerowego, gdzie obcy kapitał mógł wynosić 100%.

²⁵ R. KUMAR, *India's Export Processing Zones*, Oxford University Press, Delhi 1989.

Uproszczono procedury administracyjne napływu obcego kapitału. W „priorytetowych przemyślach”, gdy udział kapitału zagranicznego nie przekracza 51% dla przedsięwzięć całkowicie nastawionych na eksport (gdzie kapitał zagraniczny może wynosić nawet 100%) oraz przy imporcie technologii (jeśli umowa spełnia odpowiednie warunki), udzielana jest „automatyczna akceptacja” przez Reserve Bank of India. W pierwszej połowie lat 90. taką procedurą objęto prawie co piątą inwestycję zagraniczną. W pozostałych przypadkach zagraniczne zgłoszenia inwestycyjne podlegały procedurze oceny ze strony Rady Promocji Inwestycji Zagranicznych. W pierwszych czterech latach swej działalności Rada zaaprobowwała inwestycje o łącznej wartości blisko 10 mld dolarów. Dla porównania – w ostatnim pięcioleciu przed podjęciem reform roczne inwestycje zagraniczne nie przekraczały 140 mln dolarów.

Zmieniono Ustawę o regulacji wymiany z zagranicą, usuwając szereg ograniczeń dla przedsiębiorstw z udziałem 40% i więcej kapitału zagranicznego – nowe prawo traktuje je tak, jak przedsiębiorstwa indyjskie. Aby zapewnić kapitałowi zagranicznemu stabilne warunki, Indie przystąpiły do Wielostronnej Agencji Gwarancji Inwestycyjnych. O różnicy procedur udzielania zgody na inwestycje zagraniczne świadczy przykład dwóch koncernów: Pepsi-Cola i Coca-Cola. Formalności poprzedzające wejście pierwszego z nich na rynek indyjski w 1990 r. trwały pięć lat. W 1992 r. Coca-Coli zajęło to niespełna trzy miesiące!

W 1992 r. rząd indyjski przyjął również rozwiązanie udostępniające obcemu kapitałowi inwestycje portfelowe jak systemy emerytalne i różnorodne fundusze. Przedsiębiorstwa indyjskie uzyskały dostęp do zagranicznych rynków kapitałowych. Wkrótce po wprowadzeniu nowych przepisów, w latach 1993/94 i 1994/95, strumień portfelowych inwestycji z zagranicy wyniósł blisko 7 mld dolarów²⁶.

Wpływ reform ekonomicznych na rolnictwo

W okresie poprzedzającym wprowadzanie reform polityka rolna Indii była zakładnikiem przyjmowanej przez ten kraj strategii rozwoju. Realizację stawianych celów miały zapewnić plany pięcioletnie, ujmujące przyjęte zadania na poziomie krajowym i stanowym. W pierwszych latach niepodległości podjęto reformę rolną zmierzającą do usunięcia pośrednictwa podatkowego oraz do bardziej równomiernego podziału ziemi. Podejmowano szereg programów

²⁶ J. AHLUWALIA, R. MOHAN, Ch. OMAN, op. cit., s. 32.

rozwoju wsi i rolnictwa realizowanych na obszarze całych Indii (jak Program Rozwoju Wspólnot) bądź koncentrujących się na wybranych regionach rolniczych (jak „zielona rewolucja”). W ich realizację angażowano znaczne siły i środki. Podejmowano też programy rozwoju infrastruktury, w tym nawadniania i elektryfikacji. Rozwijano również programy badawcze, w których szczególna rola przypadła stanowym uniwersytetom rolniczym, Indyjskiej Radzie Badań Rolniczych oraz służbom doradztwa rolniczego (tak istotnym we wdrożeniu „zielonej rewolucji”).

Podczas trwania indyjskiej wersji gospodarki planowej ceny produktów rolniczych podlegały administracyjnej kontroli. Dotyczyło to zwłaszcza skupu, przechowywania i dystrybucji zapewniającej biedniejszym konsumentom żywność po niskich cenach (sieci „tanich sklepów”). Państwowa kontrola izolowała rynek wewnętrzny od rynków międzynarodowych. Znaczną część środków z budżetu publicznego przeznaczonych na rolnictwo pochłaniały dotacje, szczególnie wody, elektryczności i nawozów. Zachęcać do inwestowania w rolnictwie miały dotowane kredyty.

Kres dziesięcioleciom tej polityki położył program reform rynkowych z początku lat 90. Zgodnie z założeniami nowej polityki, rolnictwo zaczęto traktować jak każdy inny sektor gospodarki, o alokacji zasobów zaczęły rozstrzygać nie decyzje administracyjne, lecz cena i rynek. Winno się zatem ograniczać skup administrowany przez państwo oraz wsparcie cenowe. Reguły rynku przemawiają za odstępowaniem od subsydiów oraz kontrolowania cen żywności, powodujących złą alokację zasobów oraz ich nadmierne zużycie.

Rozwojowi wsi i rolnictwa nie sprzyjała strategia gospodarcza zmierzająca do szybkiego uprzemysłowienia, nadmierna protekcja rodzimego przemysłu i ustalony administracyjnie kurs wymiany rupii. Ceny produktów rolnych – zorientowane na konsumentów – utrzymywano na sztywnym, niskim poziomie jako wsparcie biednej ludności miast. To rolnicy ponosili w znacznej mierze koszty istnienia niewydolnych struktur dystrybucji żywności, takich jak Korporacja Żywnościowa Indii. Niekorzystnych relacji ekonomicznych dla rolnictwa nie zmieniały znaczne subsydia²⁷. Stąd też wiele z komponentów wprowadzanych reform: liberalizacja handlu, zmniejszenie ceł, ograniczenie protekcji przemysłu oraz reforma finansów z dewaluacją rupii winny mieć korzystny długoterminowy wpływ na rozwój rolnictwa.

Indyjskie rolnictwo w warunkach otwartej gospodarki rynkowej może korzystać ze zmniejszonej protekcji w handlu rolnym, wynikającej z ustaleń Rundy Urugwajskiej GATT, obligującej kraje gospodarczo rozwinięte do dość istotnego zmniejszenia subsydiów eksportowych oraz części dotacji produkcyj-

²⁷ A. MODY, *Resource Flows between Agriculture and Non-agriculture in India*, „Economic and Political Weekly” 1989, vol. 16, s. 425–440.

nych w rolnictwie. Rolnictwo indyjskie – w warunkach liberalnego handlu międzynarodowego – ma szanse wykazać swą przewagę komparatywną w eksporcie zbóż, owoców, warzyw, cukru oraz niektórych produktów przetworzonych. W nowym otoczeniu makroekonomicznym, w dobie globalizacji, samowystarczalność żywnościowa traci na znaczeniu na rzecz takiej produkcji, która sprzyja najbardziej efektywnemu wykorzystaniu środków.

Inną ze zmian wynegocjowanych w porozumieniach GATT jest przyjęcie zasady „narodowego traktowania” przedsiębiorstw i kapitału zagranicznego, co ogranicza możliwości jego dyskryminacji. Wielkie znaczenie dla wsi i rolnictwa ma otwarcie gospodarki indyjskiej dla inwestorów zagranicznych. Do sektora agrobiznesu wkracza coraz więcej firm zagranicznych, zmieniając dotychczasowe stosunki produkcji – po raz pierwszy na taką skalę chłopcy indyjscy zawierają umowy kontraktacyjne z zagranicznymi zakładami przetwórczymi, precyzujące wymogi jakościowe oraz ceny tak produktów rolnych, przez nich dostarczanych, jak i środków produkcji, w które się zaopatrują.

Wielu indyjskich ekonomistów niepokoją konsekwencje zapisów ochrony praw intelektualnych uzgodnionych przez GATT. Znaczną część nakładów rolniczych, takich jak odmiany roślin, będą chronić międzynarodowe patenty. Utrudni to dostęp do nich indyjskiego rolnictwa oraz uzależni je od zagranicznych dostawców. Zgodnie z tymi wymogami trzeba będzie zaprzestać lokalnej produkcji, o ile narusza ona prawa patentowe zagranicznych przedsiębiorstw, które – również w Indiach – uzyskują prawa wyłączności na rynku dla swoich zastrzeżonych prawnie produktów.

W indyjskim systemie dotacji, przyczyniającym się do obciążenia budżetu publicznego, poczesne miejsce zajmowało przez wiele lat subsydiowanie nawozów. W momencie wprowadzania reform podstawowym mechanizmem administrowania produkcją oraz dystrybucją nawozów był wprowadzony w 1977 r. „Program utrzymania równowagi cen i dotacji”. Miał on chronić rolników przed wzrostem cen nawozów. W zastosowaniu nawozów mineralnych upatrywano jeden z podstawowych czynników rozwoju rolnictwa, dlatego też – poza przeciwdziałaniem spadkowi zużycia nawozów przez rolników – system ten wspierał również krajowych producentów nawozów. Ponadto wypłacano „dotację przewozową”, wyrównującą koszty transportu nawozów od producenta do gospodarstwa. W lipcu 1991 r. doszło do 40% wzrostu regulowanych cen nawozów, a rok później, w sierpniu 1992 r., nastąpiło uwolnienie cen nawozów fosforowych i potasowych. Mimo przeznaczenia pewnych środków finansowych na dalsze dotowanie nawozów fosforowych i potasowych dla drobnych rolników, jak również obniżenia ceny mocznika o 10%, w początkowym okresie reform nastąpił spadek zużycia nawozów. Po „uwolnieniu” cen i ich wzroście w roku 1992 pogorszyła się proporcja zużycia poszczególnych składników (N:P:K). Począwszy od 1994–1995 r., w wyniku sprzeciwu różnych grup

nacisku, determinacja rządu w zmniejszeniu subsydiów zaczęła słabnąć – zaznaczył się nawet pewien wzrost dotowania. I tak przedsiębiorstwa nawozowe otrzymywały dotacje rządu 12% ich wartości netto (tab. 5).

Tabela 5. Zużycie i dotacje nawozowe (N+P+K)

Lata	Zużycie (w 1000 ton)	Dotacje (w mld rupii)
1980–1981	5 516	5,05
1990–1991	12 546	43,89
1992–1993	12 155	57,96
1994–1995	13 564	52,41
1996–1997	14 308	75,78
1998–1999	16 798	13,24
2000–2001	16 702	13,8

Źródło: *Indian Agriculture. A Compendium of Statistics*, Centre for Monitoring Indian Economy, Bombay 1996, s. 25; *Economic Survey*, GOI, New Delhi 2002, s. 196.

W drugiej połowie lat 90. odstąpiono zupełnie z subsydiowania nawozów z importu. Ustanowiona w lutym 2000 r. Komisja Reformy Wydatków, mająca ocenić wszystkie wydatki rządowe, zaproponowała kilkuetapowe dojście do pełnego urynkowania cen mocznika. Podczas pierwszej fazy, od 1 lutego 2001 r. do 31 marca 2002 r., zastąpiono dotychczasowy „Program utrzymania równowagi cen i dotacji” przez „Grupowy program koncesji”, z zakwalifikowaniem istniejących przedsiębiorstw zajmujących się mocznikiem do jednej z pięciu grup (na podstawie średnich „zatrzymanych” cen z 1 kwietnia 2000 r.).

W drugiej fazie, od 1 kwietnia 2002 do 31 marca 2005 r., przewidziano zmniejszenie zakresu koncesji dostępnych dla grup, ze stopniowym wzrostem cen mocznika (o 7% rocznie), tak aby w roku 2006 było możliwe odstąpienie od „wszelkiej kontroli”, a przemysł był w stanie konkurować z importem. Zarazem – aby osłonić drobnych rolników – zaproponowano objęcie ich systemem podwójnych cen poprzez wprowadzenie „talonów” oraz zwiększenie ich siły nabywczej poprzez programy wiejskiego zatrudnienia²⁸.

Zakończenie

W starożytności Indie przeżywały okres świetności gospodarczej. Świadczą o tym pomniki, które zachowały się do dziś, jak chociażby odlana w jednej bryle

²⁸ *Economic Survey*, GOI, New Delhi 2002, s. 198.

żelazna kolumna w Delhi, od stuleci nie poddająca się rdzy, czy misternie rzeźbione w kamieniu świątynie dżinitów w Mont Abu. O zmierzchu tej cywilizacji świadczy popadnięcie w uzależnienie kolonialne. W okresie przed II wojną światową formował się ruch polityczny zmierzający do przyjęcia wielu wzorców rozwoju zaczerpniętych z Rosji Radzieckiej. Nastąpiło to po odzyskaniu przez ten kraj niepodległości politycznej. Przyjęty wtedy model rozwoju okazał się jednak mało wydolny i po licznych, lecz niezbyt udanych próbach jego naprawy, postanowiono z niego zrezygnować.

Od roku 1991 weszły Indie na drogę reform gospodarczych. Wprowadzano je ostrożnie, obawiano się m.in. zbyt wysokich kosztów społecznych, uderzających szczególnie w najuboższych. Mimo braku determinacji politycznej, a niekiedy i konsekwencji, proces przemian w gospodarce trwa i przynosi wyniki. Indie pozostają nadal nieco w cieniu swego wielkiego sąsiada – Chin. Wiele wskazuje jednak na to, że w dość niedługim czasie Indie dołączą do globalnych graczy – rozwijają się bowiem dynamicznie i odrabiają zaległości minionych epok, a o ich potencjale świadczy to, że jest to drugi – i jedyny obok Chin – kraj świata o liczbie ludności przekraczającej miliard. Fakt ten stanowi wyzwanie dla dotychczasowych potęg gospodarczych świata, takich jak Stany Zjednoczone czy Unia Europejska.

VARIA

Jan Kotwica

Instytut Rozrodu Zwierząt i Badań Żywności
PAN w Olsztynie

PRZENIKANIE SIĘ NAUK
(wykład zamkowy – 25 kwietnia 2006)

Zadanie, które przed sobą postawiłem, nie należy do łatwych, mam więc uzasadnione powody do obaw, czy uda mi się należycie je wykonać. Chcę bowiem mówić o tym, o czym myślę i o czym jeszcze publicznie nie mówiłem, chociaż wiem, że jest to ryzykowne.

Możliwe, że mówić o tym, o czym się myśli, wyda się zbyt śmiało, a nawet nieskromne. Ale w sytuacji, kiedy niemal każda informacja jest dostępna w Internecie po kliknięciu myszką, kiedy każdą książkę, i to w różnych wydaniach, możemy mieć z dostawą do domu w ciągu kilku dni, gdy każde słowo, nawet najbardziej intymne, adresowane przez telefon do jednej tylko osoby, może zostać upublicznione, to nasze przemyślenia stają się czymś jedynie własnym i być może oryginalnym, bo jeszcze niewypowiedzianym. Mimo wszystko mam świadomość zagrożeń, które od tej chwili będą mi towarzyszyć.

Zapewniam przy tym, że w przeciwieństwie do treści jednej z *Nieuczestnych myśli* S. J. Leca nie sądzę, że „na wymianie myśli zawsze tracę”. Wręcz przeciwnie, bliska zdaje mi się wypowiedź wielkiego niemieckiego filozofa Hansa Georga Gadamera, który w ostatnich latach życia (a żył 102 lata) powiedział, iż „obfitość doświadczeń, spotkań, pouczeń, rozmów, przeczytanych książek, rozczarowań znajduje ujście nie w tym, że w końcu wie się wszystko, lecz w tym, że posiada się jakąś orientację i nauczyło skromności”. Z tych słów wychodząc i występując jako prezes Olsztyńskiego Forum Naukowego, będę raczej wywoływał problemy, a nie dawał ostateczne odpowiedzi na zgłoszone pytania.

O tym, że w relacjach między ludźmi i w ocenach innych ludzi najpierw włącza się subiektywizm, nie ma potrzeby przekonywać. Dowiedziono także, iż pierwsze 15–30 sekund w kontaktach jest kluczowe dla zdefiniowania naszego stosunku i nastawienia wobec nowo poznanego człowieka w przedziale od „pozytywnie” do „negatywnie”. I trzeba potem dużo czasu, aby ten pierwszy osąd zmienić, a często odkłamać. Pewnie dlatego tak chętnie deklarujemy obiektywizm w ocenie ludzi. Ale w tej deklaracji jest niewiele więcej ponad

naszą wiarę w szczerłość własnych intencji. Bo obiektywizm nie istnieje w ludzkiej naturze. Chyba nikt nie uwolni się od swoich sympatii i antypatii. Stąd w sytuacjach trudnych lub drażliwych, uciekamy się do wielości ocen. Uważamy, że duże gremia wydają oceny bliższe prawdzie uśrednionej. Jednakże im sytuacje stają się bardziej dramatyczne, tym bardziej my także ulegamy pokusie, aby osoby lubiane wybielić, a nielubiane chętniej gotowi jesteśmy postawić pod pręgierz. Jeśli nie publicznie, to w swoim wnętrzu. Ten konflikt naszego racjonalizmu z tkwiącym w nas światem emocji jest ilustrowany także przez nasze postrzeganie treści np. wykładu lub każdego publicznego przekazu. W poważnych badaniach oszacowano, że efekt wystąpienia publicznego w 55% określa mowa ciała (*body language*), w 38% ton głosu i tylko 7% stanowią słowa. Te dane wskazują, jak z powodu naszej niewiedzy, naiwności, a czasem lenistwa dajemy sobą manipulować. Bo człowiek widzi i słyszy to, co chce usłyszeć. I jak przypomina J.W. Goethe – „Man sieht nur was man weiss”. Ponadto, dane te dobitnie uzmysławiają, jak łatwo przychodzi nam rejestrować wrażenia i jak dalece asymilacja wiedzy wymaga wysiłku, przed którym być może podświadomie się bronimy. Gdyż jest to dodatkowym obciążeniem. Dodatkowym trudem. Znojem i wysiłkiem.

Te z pozoru oderwane informacje ilustrują, jak bardzo nasze postępowanie i osady bywają irracjonalne, a oceny i zachowania są trudne do uzasadnienia. Ładnie usprawiedliwił to Milan Kundera, mówiąc: „Tam gdzie przemawia serce, nie wypada, aby rozum zgłaszał wątpliwości”. Sądzę, że nie należy lekceważyć tych słów jako tylko literackiej metafory. Także Noam Chomsky powiedział: „Zawsze więcej będziemy się dowiadywali o ludzkim życiu i osobowości z powieści niż z psychologii naukowej. Zdolność tworzenia nauki jest tylko jednym z aspektów naszego wyposażenia umysłowego. Używamy jej wtedy, gdy można, lecz na szczęście nie jesteśmy do niej ograniczeni”. I przywołuję też zdanie J. Iwaszkiewicza: „słowa me świadczą pieśnią lat zasnutę, że poeta przeczuwa więcej, niż wie mądry”. Na poglądy te nakładają się obiegowe powiedzenia, że: „Uczucie bije na głowę rozum”; „Obraz idzie przed słowem”; „To, co spektakularne, przed tym, co intelektualne”; „Spojrzenie serca widzi daleko” (R. Tagore); „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna” (B. Pascal). I jeszcze K. Lorenz: „Rzeczywiste w żadnym razie nie jest tylko to, co się daje fizykalnie zdefiniować i ilościowo zweryfikować, lecz także wszystko, co mieści się w kategoriach uczuciowości”.

Zatem świat naszych emocji i przeżyć posiada taki sam stopień realności, jak owe wymierne i policzalne rzeczy. Chcę ponadto zapewnić, że nie zamierzam budzić demonów antagonizujących przedstawicieli różnych dziedzin i dyscyplin naukowych. Jest bowiem wspólny mianownik każdej uczciwej pracy naukowej – to zgoda na spędzenie długich godzin w samotności. Z samym sobą. Penetrując problem coraz głębiej, z konieczności także zawężamy go. Otrzymu-

jemy odwrócony trójkąt – wiemy coraz więcej o coraz węższym fragmencie całości. Nagrodą za dociekania jest oryginalność doznań. Ale ma to też swoją cenę, gdyż i im dalej od banału zapuszczamy się w naszych dociekaniach, tym samotność jest większa. Ale też, jak mówił wielki serbski pisarz noblista Ivo Andrić, tylko wtedy możemy rosnać od środka. I tylko wtedy możemy zaproponować otoczeniu coś oryginalnego. Coś naprawdę własnego i dlatego twórczego.

Wiemy przy tym, że nie można mieć nawet cząstki tego, co chcielibyśmy osiągnąć. Dlatego potrzebujemy drugiego człowieka, by on swoją innością dopełnił chociaż część naszych niedostatków. Ludzie, którzy dokonali podobnych wyborów, dają nam poczucie bezpieczeństwa. Oto na obranej przez nas drodze nie jesteśmy sami i w ten sposób utwierdzamy się w słuszności własnych decyzji. Ale to inność jest prawdziwie stymulującym wyzwaniem. W tym sensie im większa i głębsza specjalizacja, tym bardziej czyjaś, ale i nasza inność może być ofertą dla drugiego człowieka. Jednakże rodzi to nowe kłopoty. Aby doświadczyć inności drugiego człowieka, musimy znaleźć czas i ochotę do wyjścia poza opłotki własnej specjalności. Musimy poznać choć w zarysie to, co ten inny ma nam do zaoferowania. Ponieważ doświadczenie inności to doznanie świata nieznanego, niedostępnego. Często nawet nie uświadamiamy sobie, że on istnieje. Na tym polega wzbogacające doznanie inności. I chyba na tym polega uniwersyteckość myślenia!

Sądzę, że dodatkowym problemem we wzajemnej komunikacji jest też to, że w tym ogromnym natłoku wiadomości atakujących nas ze wszystkich stron trudno wychwycić informacje ważne. Stąd, nawet jeśli one się pojawią, to są w tej masie hałasu ukryte jak ziarenko bursztynu na plaży – trzeba bardzo napiętej uwagi, by go nie przeoczyć. Dlatego ważne staje się nie to, co należy zapamiętać, ale to, co na pewno należy natychmiast odrzucić, tak by nawet na chwilę nie zatrzymało się w naszej pamięci. Gdyż ta rzeka nowości, wyrzucana z setek i tysięcy różnorodnych mediów, nie pozwala nam skupić się na własnych myślach. Ponadto wtłaczając nasze myśli na ścieżkę myślenia pospolitego, narzuca nam problemy często zmanipulowane. To ogranicza naszą oryginalność i tym samym pomniejsza szanse na znalezienie w sobie czegoś, co moglibyśmy zaoferować innym ludziom jako naszą inność. Wprawdzie stąd jest już niebezpiecznie blisko do stwierdzenia, że nadmierna oryginalność grozi posądzeniem arogancję. Ale jest też rewers takiego poglądu – to strach przed samotnością rodzi konformizm.

To strach przed samotnością popycha nas ku zachowaniom grupowym. W tłumie lub chociaż w grupie ci obok swoim wyborem pomniejszają tę cząstkę ryzyka, jakie niesie każda indywidualna decyzja i każdy osobisty wybór. W społeczeństwie masowym stanem chyba najbardziej pożądanym jest średniość. Jako przykład można podać slogan reklamowy: „bądź sobą, wybierz

Pepsi”. Prawda, że będziemy nadzwyczaj oryginalni, jeśli wszyscy będziemy siedzieć w tej sali z Pepsi w rękę?

Zatem raz jeszcze – nie chcę z nikim wchodzić w spór. Chcę jedynie zrozumieć racjonalność zachowań, których mógłbym w pierwszym odruchu nie akceptować. Dlatego, mimo iż reprezentuję nauki empiryczne, staram się pamiętać słowa Neila Postmana: „Rozum, jeżeli go nie wspomocze i nie utemperuje intuicja poetycka i ludzkie uczucia, staje się niebezpieczny i odrażający”.

W tym miejscu chciałbym wprowadzić krótką dygresję, do której zainspirowała mnie myśl Benjamina Berensona z 1897 r.: „Not what man knows but what man feels concerns art. All else is science”. Otóż, podkreślając ważność stanów duchowych, które najpełniej wyrażają się w sztuce, chcę nawiązać do tzw. trójkąta Bella, który powiada, że harmonia społeczna wymaga równowagi pomiędzy kulturą – polityką – ekonomią. Warunek harmonijności jest w tym przypadku o tyle trudny do spełnienia, że każdej z tych kategorii przypisana jest inna dominująca wartość:

1. Kultura, będąc wyrazem autoekspresji człowieka, popycha go ku indywidualizmowi. To właśnie sytuuje kulturę w opozycji do polityki, która zakłada równość, a więc ma charakter wspólnotowy.

2. Polityka jest obszarem wysiłku zbiorowego, polem równości i współpracy. Zatem nie zostawia miejsca na indywidualizm. W polityce niewiele jest miejsca dla solistów. Ci zawsze muszą mieć wsparcie mas.

3. Ekonomia to wydajność, zatem wyzwala w człowieku ducha rywalizacji, ducha konkurencyjności. Dlatego staje ona w sprzeczności z ideą równości, o którą zabiega polityka. Gdy jeden z tych elementów trwale dominuje, pojawia się kryzys. Zatem mądrość w tym względzie, tak jak w małżeństwie, polega na tym, by grać na remis, bowiem czyjakolwiek dominacja, czyjakolwiek wygrana w tym meczu jest najczęściej wspólną porażką.

Zostawiam ten wątek, chociaż w jego obszarze jest cały ogrom pytań. Chciałem jedynie wskazać, że kultura, a zwłaszcza elita kultury, czyli sztuka, jest niezbywalnym elementem harmonii społecznej. Na tym kończę zastrzeżenia, by przejść do tego, co ma być głównym przesłaniem mojego wykładu. Otóż często zastanawiałem się, dlaczego na zamkowe wykłady humanistów przychodzą przedstawiciele nauk przyrodniczych, a na wykłady np. z biologii humaniści przychodzą mniej licznie lub wcale. Czy nie są ciekawi tego, czego mogliby się dowiedzieć? W tym kontekście odwołam się do odległego w czasie wakacyjnego zdarzenia z okresu moich studiów.

Dziewczyna, która studiowała historię albo historię sztuki, dowiedziawszy się, że ja z kolei na moich studiach stykam się ze zwierzętami, zaczęła mnie pytać: „Jak się nazywa mąż świni? A mąż krowy. A jak nazywa się żona konia?”. W którymś momencie odpowiedziałem nieuprzejmie, że prawdopodob-

nie gdybym nie czytał Zoli, Dostojewskiego czy nie znał literatury iberoamerykańskiej, której boom wtedy się zaczynał w Polsce (był to przełom lat 60. i 70.); albo gdybym nie umiał odróżnić van Dycka od van Wydena, to zapewne uznałaby mnie za prostaka. Dlaczego zatem bez zawstydzenia można przyznać się do tak elementarnej niewiedzy: jak nazywa się żona konia?

Jednakże z perspektywy minionych lat i moich przemyśleń oraz doświadczeń nie byłbym obecnie tak kategoryczny w sądach na ten temat. Przeciwnie. Chciałbym raczej bronić tezy, że: *człowiek zachowuje się racjonalnie, mając większe zapotrzebowanie na sztukę wyrażającą świat przeżyć niż na świat konkretów i na prawdy naukowe*. Jak zauważa R. Kapuściński: „istnieje płaszczyzna, na której człowiek współczesny mógłby się porozumieć z człowiekiem sprzed 2 tysięcy lat. Są to emocje. Miłość, nienawiść, strach – wszyscy przeżywamy i przeżywaliliśmy to tak samo. Dlatego można współcześnie czytać *Iliadę* i Herodota”. Wszak potrzeba wyrażania swoich emocji, swoich stanów ducha jest bardziej pierwotna. Jest bardziej archetypiczna niż nauka.

Sztuka jest wyrazem naszego świata emocji, odczuć, tęsknot, nienazwań, poczucia piękna lub brzydoty. Tak, sztuka, albo szerzej kultura jest bardziej pierwotną formą autoekspresji. Ponadto pamiętać należy, że świat emocji jest filogenetycznie zlokalizowany w znacznie starszych pokładach mózgowia, w tzw. międzymózgowiu, nad którym dopiero później wytworzyła się kora mózgowa. Tak więc zdolność myślenia i racjonalnego zachowania pojawiła się później. Jest to zatem właściwość filogenetycznie młodsza. To dlatego człowiek, zanim odkrył prawo grawitacji i je nazwał, wcześniej wykonał malowidła naskalne w grotach Lascaux czy w pieczarach Altamiry. Malowidła te powstawały wiele lat wcześniej, nim odkryto istnienie ciśnienia atmosferycznego i zanim Francis Bacon i David Hume stworzyli podstawy formułowania zasad prawdy naukowej.

Literatura łagrowa często podaje, że panie uwięzione w sowieckich gułagach wymieniały między sobą przepisy kulinarne, by tym sposobem, choć w swoim wnętrzu, ocalić resztki nadziei na lepszą przyszłość, nadziei na normalne życie. Myślę, że chyba podobnie jest ze sztuką, która jednakowo odbijała (odwzorowywała), ale i zaklinała rzeczywistość. Używam czasu przeszłego, gdyż Picasso powiedział, że „maluje nie to, co widzi, ale to, jak myśli o tym, co widzi”. Może więc ciała pokonanych zwierząt na malowidłach naskalnych wyrażały tęsknotę za sytością i dawały poczucie najedzenia, pokonania głodu. Konające zwierzęta były symbolem dostatku pożywienia, bo najpewniej ówczesny człowiek żył w stanie permanentnego niedożywienia, a może nawet głodu. Głód zaś w hierarchii pierwotnych potrzeb Abrahama Maslova sytuuje się na drugim miejscu po zaspokojeniu snu. Głód jest bowiem aproksymacją śmieci. Jest zapowiedzią śmierci. Nie najem się, to umrę. Dlatego głód jest w stanie wywoływać najbardziej egoistyczne zachowania. I dlatego też

w prawodawstwie niektórych krajów jest okoliczność łagodząca za przestępstwa z ubóstwa. Podobne tęsknoty dotyczące potrzeby zaspokojenia głodu wieki później wyraził Pieter Bruegel, malując *W krainie leniuchów* – apoteozę sytego życia w czasach głodu i nędzy z okresu okupacji Niderlandów przez Habsburgów hiszpańskich. Obsesyjnym motywem malarskim Niko Pirosomaniego – ubogiego, niedojadającego gruzińskiego prymitywisty – były ucztę przy bogato zastawionym stole. Obrazy osaczonych zwierząt na malowidłach ludzi pierwotnych, podobnie jak *Wenus z Willendorfu*, uosabiały pragnienia pierwotnego człowieka. *Wenus z obfitymi piersiami i pełnymi biodrami* była symbolem kultu płodności. Kultu obecnego także, choć w inny sposób, w kulturze judeo-chrześcijańskiej w potępieniu grzechu biblijnego Onana. Wszak rozrodczość, a więc i liczebność była warunkiem przetrwania plemion koczowniczych. A w jaki sposób silniej i skuteczniej zapewnić ten wymóg niż poprzez groźbę grzechu, potępienia czy ostracyzmu? Jednakże dopuścić trzeba także możliwość, że malowidła te były formą artystycznej ekspresji naszego praprzodka, że miał on już takie potrzeby. Zatem malowidła naskalne byłyby próbą wyrażenia tego, czego nie dało się nazwać słowem.

Także i później ekspresja zastępowała słowa. Van Gogh powiedział o obrazach Rembrandta: „na opisanie niezwykłości jego malarstwa nie ma słów w żadnym języku”. Ale nawet gdyby takie słowa były, to nie byłyby one w stanie wyrazić harmonii barw w malarstwie lub harmonii dźwięków w muzyce. Cóż bowiem wynika dla czytelnika ze słów znawcy muzyki, który tak opisywał koncert wiolonczelowy wykonany przez Sergiusza Prokofiewa: „Ten oryginał nad oryginały był wprost niezdolny do tego, by posługiwać się językiem cudzym. Musiał wymyślić własny. I wymyślił: styl ostry, spiczasty, kanciasty, z nieprzybliżanymi kadencjami fraz, z harmonią dającą wrażenie nieustannego trafiania obok dalszych ciągów, których można by oczekiwać, z fragmencikami – dla osłody – przymilnych chromatycznych gamek i liryzmem wolnych części piłującym, świdrującym, kwaśnym jak cytryna”. Prawda, iż wcale nie mamy wrażenia, że słowa te zastąpiły koncert?

Zauważmy przy tym, że sami także doświadczamy niedostatków słów i wtedy pozostaje nam zdanie kierowane do naszego rozmówcy: „wiesz co mam na myśli?” Zwykle wówczas ktoś skwapliwie potwierdza, że tak. Wie. Chociaż chyba bardziej prawdopodobne, że sam chce sobie zarezerwować prawo do posłużenia się w podobnej sytuacji tą mantrą: „wiesz co mam na myśli?” w sytuacji, kiedy to jemu zabraknie słów, by wyrazić swój stan ducha. I, by zamknąć tę kwestię, możemy przywołać nasze własne doświadczenia, że dziecko, zanim nauczy się liczyć lub czytać, będzie rysować. Będzie tworzyć świat iluzji, świat teatru. Natomiast przyswojenie wiedzy wymaga wysiłku, wymaga trudu. Konkludując, świat emocji jest nam dany. Wiedzę trzeba sobie w trudzie przyswoić.

Możliwe ponadto, że do tego dochodzi specyfika narodowej tradycji. W jednym z *Lapidariów* Ryszard Kapuściński zauważył: „Dwa wybitne polskie talenty filozoficzne okresu międzywojennego: Karol Koniński i Bolesław Miciński. Zmarli młodo (obaj w 1943), a więc rok wcześniej niż dwaj nasi wielcy poeci tego okresu – też ofiary ostatniej wojny – Krzysztof Baczyński i Tadeusz Gajcy. Jak różna jest dziś pamięć o tych ludziach. Nazwiska Baczyńskiego i Gajcego są powszechnie znane, ich wierszy młodzież uczy się na pamięć. A kto poza wąskim gronem filozofów, słyszał o Konińskim lub Micińskim? Poezja, nie filozofia jest naszą muzą narodową. Nastrój, emocje są nam bliższe niż krytyka i refleksja. Przeżycia stawiamy wyżej niż przemyślenia. »Czucie i wiara mówią do nas silniej niż mędrca szkiełko i oko«”. Ryszard Kapuściński dodaje: „i to się nie zmienia”.

Proszę w tym kontekście zauważyć, że w polskim języku wyrażenie „eee... filozof” wyraża lekceważenie i ma też na celu pomniejszenie osoby, która chce zrozumieć choć trochę bardziej złożoną kwestię. Zwykle odpowiadam wówczas słowami, których źródła nie pamiętam: „Mędrzec o nic nie pyta, bo zna odpowiedzi na wszystkie pytania. I głupiec o nic nie pyta, bo nic go nie interesuje. Zaś rozumny człowiek stawia pytania i poszukuje na nie uczciwych odpowiedzi. Którym z nich trzech ty jesteś?”

Wspomniałem wcześniej, że nabycie wiedzy jest wysiłkiem. Jest pracą. Dlatego chciałem teraz wprowadzić krótką dygresję na temat odpoczynku jako przeciwieństwa pracy, które to pojęcie potem będzie mi potrzebne. W II Księdze Mojżeszowej znajdziemy takie słowa: „Przestrzegajcie więc sabatu, bo jest dla was święty. Kto go znieważy, poniesie śmierć, gdyż każdy, kto wykonuje weń jakąkolwiek pracę, będzie wytrącony spośród swego ludu”. Erich Fromm w taki sposób interpretuje powyższe słowa: „W religii judeo-chrześcijańskiej sobota (Saturday) jest dniem Saturna, który był bogiem śmierci, a więc przemijania – czasu. Ten wątek jest obecny także w twórczości Francisca Goi (*Saturn pożerający swoje dzieci*). Dlatego też szabat (w tradycji chrześcijańskiej niedziela) to dzień, w którym ziemia i cały biosystem winien regenerować się po okresie ingerencji weń człowieka. Pracą jest wszelka ingerencja w sprawy świata fizycznego, zakłócająca równowagę między naturą i człowiekiem. Natomiast odpoczynek, a więc szabat, a także każdy dzień święty jest stanem pokoju i harmonii. Dzięki temu przynajmniej przez jeden dzień w tygodniu człowiek wyzwala się z okowów natury i z więzów czasu, gdyż nie pracując, nie zmieniał świata. A zmiana dzieje się w czasie. Zatem brak zmian jakby unieważniał czas. W takim ujęciu wypoczynek stawał się też wolnością i uwolnieniem się od czasu. Wypoczynek stawał się więc namiastką wieczności. Tak rozumiałem interpretację szabat u Fromma.

Prymat, a właściwie pierwotność kultury i sztuki względem wiedzy może być zrozumiała z jeszcze jednego powodu. Otóż stosunek do powinności, do pracy, do wysiłku ma różnorakie uzasadnienie:

1. W pocie oblicza twego będziesz jadł chleb twój – powiedział Stworzyciel po upadku człowieka.

2. Praca to zniewolenie według wczesnych marksistów.

3. Praca to jedyny uczciwy stosunek do otaczającego świata, którego entropii tylko pracą możemy się przeciwstawić, rozumnie porządkując otaczający nas fragment świata.

Jak wspomniałem wcześniej, człowiek pierwotny żył w stanie ciągłego zagrożenia i niedożywienia. Może nawet chronicznego głodu. Zatem tchórzostwo było wówczas cnotą i logika wskazywała, by najeść się do syta i odpoczywać, gdyż tym sposobem oszczędzało się nabytą energię.

Zatem kultura i sztuka jako bardziej pierwotne potrzeby człowieka są też elementarnym fragmentem jego wyposażenia. Wynikają z pierwotniejszej potrzeby – ekspresji uczuć i nastrojów. Są bardziej zabawą niż pracą. Bardziej przyjemnością niż powinnością. Pewnie dlatego ktoś zajmujący się biologią, fizyką, matematyką itp. będzie odczuwał potrzebę posiadania wiedzy z zakresu kultury i sztuki jako potrzeb bardziej pierwotnych. Bardziej elementarnych. Zaś ludziom zajmującym się kulturą i sztuką ten pierwotny świat może wystarczyć.

Media skutecznie utrwalają ten stan. Kiedy w 1980 r. został zastrzelony John Lennon, niemal wszystkie stacje radiowe w USA (akurat byłem na stypendium w Stanach) nadawały muzykę tego artysty. Ale kiedy w 1995 r. zmarł Jonas Salk, który uwolnił ludzkość od wirusa polio wywołującego chorobę Heinego-Medina, CNN poświęcił temu wydarzeniu około 15 sekund w jednym z serwisów informacyjnych. W naszych mediach nie natknąłem się na żadną informację. Na tym tle trudno zauważyć, choćby przeciętne, starania olsztyńskich mediów, by czytelnik dostrzegał obecność nauki w życiu naszego środowiska. Zatem oczekujemy, że człowiek winien być kulturalny, cokolwiek by to znaczyło, ale nie domagamy się, aby w takim samym stopniu znał teorię dziedziczenia, metodę amplifikacji materiału genetycznego czy zasadę turboładowania we współczesnych silnikach. Zawarte jest to w słowach, które usłyszałem z ust prominentnej osoby w naszym środowisku: „... bo my, humaniści, to zupełnie nie rozumiemy, o czym wymówicie, nauczając biologii...”. Zdziwiło mnie, że takie zdanie można wypowiadać bez obawy narażenia się na zarzut, iż stąd już blisko do ograniczoności. Ale wychodząc z tych przesłanek, jest dla mnie zrozumiałe, że powinienem przychodzić na koncerty zespołu Pro Forma albo Pro Musica Antiqua, ale członkowie tych zespołów nie muszą w równym stopniu odczuwać potrzeby słuchania mnie.

Jest jeszcze jeden element, który należy wziąć pod uwagę. Wspomniałem wcześniej, że kultura jest pierwotniejszą formą autoekspresji. Jest ona także przedsięwzięciem indywidualnym, a więc łatwiej, przynajmniej teoretycznie, je zrealizować. Ma to jednak istotne konsekwencje. Dzieło indywidualne powstało

w samotności, zatem wymaga akceptacji innych, otoczenia. Bo artysta nie tworzy dla siebie. Wyraża swoje widzenie świata obrazem, słowem, dźwiękiem, zagospodarowaniem przestrzeni i spodziewa się znaleźć potwierdzenie swojej wizji w oczach innych ludzi, by tym sposobem pozyskać ich do własnego widzenia i uwolnić się od dotychczasowej samotności.

Po zapisaniu tych słów natknąłem się u Cz. Miłosza na akapit współbrzmiający z moimi myślami: „bo artysta, poeta czy malarz, trzyma się i co dzień ściga wymykającą mu się doskonałość, ale zadowolony z wyniku jest tylko przez chwilę i nigdy nie ma pewności, że w tym, co robi, jest dobry”. Tak więc twórca sztuki, będzie się starał zaspokoić potrzeby estetyczne. Swoje, ale i otoczenia. Ma to istotne konsekwencje, bo jak zauważył chyba J. Brodski: „w całych dziejach obcowania ludzi z ludźmi, estetyka zawsze poprzedzała etykę”. Jeśli więc sztuka jest przejawem indywidualnego trudu, to dociekanie naukowe musi zakładać wysiłek zbiorowy. Zwłaszcza nauka eksperymentalna, która niemal z definicji jest przedsięwzięciem zbiorowym. Właściwie prawdziwy rozwój nauki nastąpił wówczas, kiedy w 1660 r. w Anglii rozpoczęto wymianę korespondencji naukowej. Od tego czasu stała się ona działalnością zbiorową. Zbiorową jako całość poprzez udostępnianie innym wyników swoich badań, ale także zbiorową w odniesieniu do konkretnych zadań. Bo nauka to także wyścig, a w zespole szybciej osiąga się zamierzone cele, dzięki czemu będzie można ubiegać się o nowe fundusze. Normą w naukach biologicznych są zespoły 3–7-osobowe i liczniejsze. Rekordzistami w tym względzie są fizycy doświadczalni. W *Physic's Letters* natknąłem się na publikację, która miała ponad 1200 autorów. Zatem w nauce eksperymentalnej nie ma miejsca na samotność. Ale dzięki temu w chwilach zmęczenia czy zwątpienia wsparcie otrzymujemy od pozostałych członków zespołu, od statystyki, która weryfikuje nasze hipotezy robocze, i od recenzentów, którzy swoją wiedzą namaszczają nasz tekst jako nadający się do publikacji. Zamykam ten fragment rozważań na temat innego charakteru pracy w tych dwóch grupach zakresowych. Przynajmniej ja tak je postrzegam.

Wracam więc do pytania: mędrca oko czy szkiełko? Serce czy rozum? Wrażliwość czy chłodna ocena, albo nawet kalkulacja? Przechodząc na grunt naukowy – zdania wartościujące czy statystyczne oszacowanie? Wprawdzie od XVI–XVII w. racjonalizm rozbudził w ludziach nadzieję, że oto rozumem ogarniemy to wszystko, czego jeszcze dotąd nie zrozumieliśmy, a dzięki nauce uzyskamy dostęp do ostatecznej prawdy. Tak narodził się scjentyzm, ale i on nie oparł się krytyce. Nasze nadzieje na uzyskanie prawdy ostatecznej podważyła głównie teoria względności Einsteina. Ten pogląd chcę uściślić. Nie neguję istnienia prawdy absolutnej, lecz to jedynie, że nikt nie jest w jej posiadaniu i nie powinien twierdzić, że ją reprezentuje. Przekonanie, że posiadało się prawdę, byłoby groźne zdaniem Zygmunta Baumana. Zakładałoby

bowiem, że liczba błędów jest nieskończona, zaś prawda jest zawsze jedna. Czyli jeśli ja posiadam prawdę, to każda odmiennosc jest ułomna. A to dałoby mi prawo do różnorakiego napiętnowania poglądów odmiennych od moich. To w tym sensie Bauman mówił, że „Holokaust był konsekwencją wiary w rozum”.

Oczywiście nikt nie kwestionuje ogromnych dokonań nauki. Ale też pamiętamy, że dotychczasowy postęp w rozumieniu świata był możliwy dzięki stosowaniu zasady „dziel i zdobywaj; dziel i ten mały fragment poznaj”, a także dzięki nadziei, że kiedyś te poznane, choć rozproszone elementy uda się złożyć w sensowną całość. Równocześnie coraz częściej uzmysławiamy sobie, że wiedząc więcej, wcale nie jesteśmy mądrzejsi, gdyż równie duże problemy mamy ze rozumieniem całości. Nauka, chociaż poszerzyła niewiarygodnie nasze rozumienie świata, tak jak przed wiekami jest bezradna wobec tajemnic i pytań wyrażonych przez starożytnych mędrców, co ilustruje jej i naszą ułomność. Możliwe zatem, że w tym miejscu pozostaje już tylko sztuka jako sposób nazwania i opowiedzenia świata. Pozostaje poezja i świat metafor oraz dźwięków zdolnych wyrazić nasze uczucia, emocje, niepokoje, niedookreślone doznania. Dlatego proroczo brzmią wypowiedziane przed wielu laty słowa Thomasa Eliotta: „... gdzie mądrość ukryta w wiedzy i gdzie wiedza utracona wśród informacji...”. Stąd mimo ogromnych sukcesów nauk ścisłych czy biologicznych, podstawowe pytania dotyczące bytu człowieka pozostały bez naukowych objaśnień. Chyba że zgodzimy się na uproszczone odpowiedzi. Na mój własny użytek cenię sobie słowa B. Pascala: „w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania najważniejsze dla człowieka rozum jest bezradny”. Może dlatego współczesne społeczeństwa z takim zdziwieniem zderzyły się z wielkim mitem Oświecenia, że oto rozum zwycięży przesąd. Kiedy zapełnimy szkoły, to opustoszeją kościoły. A jednak intensywne operowanie kryteriami wyłącznie racjonalistycznymi uzmysławia w którymś momencie potrzebę refleksji metafizycznej. I nie sądzę, że w tym spotkaniu nasz rozum jest w konflikcie z irracjonalnością, z tym światem uczuć, niespełnienia, emocji, nastrojów i całego ogromu nienazwania, które jest w nas, lub którego obecności domyślaliśmy się, i który to świat oddziałuje na nasz los z taką samą siłą jak świat, który możemy ogarnąć rozumem.

W nauce poszukujemy prawdy. Z tego względu uważa się czasem naukę za zsekularyzowaną postać religii. Ponieważ nauka tak jak religia chce głosić prawdę. O ile jednak religia głosi gotową prawdę, bo objawioną, nie wymagającą dowodów, a jedynie wiary, o tyle nauka oferuje prawdę weryfikowalną, osiągniętą według powtarzalnej metodologii, poddającą się falsyfikacji – jak chce Karl Popper. Zatem religia już zna prawdę, zaś nauka usiłuje dochodzić do prawdy. Prawdy naukowe znajdziemy w praktycznych osiągnięciach: w medycynie, przemyśle, rolnictwie, astronautyce, biotechnologii i innych dziedzinach

naszego życia. Ale też w tym kontekście teoria względności Einsteina uzmysławia, że nazywa się rzeczy nie względem jakiegoś absolutu, a jedynie w ich relacji między sobą. Znamy to uczucie bardzo dobrze z własnego doświadczenia. Nawet nie ból zęba lub ustąpienie bólu, ale wystarczy dzień słoneczny albo pochmurny, aby ten sam przedmiot czy zdarzenie przyprawiało nas o zupełnie inne do niego nastawienie. I ten rodzaj szczególnej schizofrenii, szczególnego rozdwojenia jest nam na trwałe przypisany. Jednocześnie ten irracjonalny świat jest albo raczej ma szansę być naszą niepowtarzalną jedynością, dlatego że postrzeganie przez nas otaczającego świata zawsze będzie zabarwione subiektywizmem, spotęgowane naszym stanem emocjonalnym. To samo w różnym czasie, to nie jest to samo.

W *Widnokregu* W. Myśliwskiego mądry nauczyciel wyprowadził ucznia na rynek, możemy się domyślać, że w Sandomierzu, i mówi do niego: „I co widzisz? No, tak wokół siebie co widzisz? Rozglądnij się dobrze. A co jeszcze? No a tu co widzisz? Spokojnie, nigdzie nam się nie spieszy. I nauczyciel dodaje: „bo tego, co ty widzisz, nikt inny nie widzi. Choćby widział dużo więcej”. Znamy to bardzo dobrze z autopsji – ilu by nie było świadków zdarzenia, to każdy zauważy coś innego gdyż stan emocjonalny istotnie wpływa na nasze postrzeganie świata. Natomiast przedstawienia sobie rzeczywistości, która nadejdzie, nie można dokonać bez uruchomienia wyobraźni, a wyobraźnia zawsze przerasta rzeczywistość. Mamy bowiem wiele scenariuszy naszej przyszłości, ale zostaną one potem zredukowane do tego jedynego zdarzenia, które spełni się w danej chwili. Dlatego różnimy się nie tylko spojrzeniem na teraźniejszość, ale też wpływa ono na to, jak postrzegamy czas miniony i jak antycypujemy zdarzenia przyszłe. Ponadto, wyobrażenie przyszłości jest napiętnowane naszymi doświadczeniami, uzależnione od minionych zdarzeń.

Warto przypomnieć, że nasze wrażenia rejestrowane przez zmysły są przekładane na język zjawisk chemicznych i elektrycznych przez komórki naszego mózgu. Przy czym w mózgu jest około 100 miliardów komórek nerwowych. Chociaż natknąłem się na informację, że jest ich 1 bilion. Obie wielkości są dla nas jednakowo niewyobrażalnie duże. Ale liczba komórek to jeszcze nie koniec skomplikowania mózgu, gdyż każda komórka swymi wypustkami kontaktuje się przeciętnie z tysiącem innych komórek na drodze połączeń synaptycznych. Stąd szacuje się, że fragment kory mózgowej wielkości główki zapalki zawiera około 1 miliarda synaps. Skomplikujmy ten obraz jeszcze bardziej. Językiem komórek, za pomocą którego się komunikują, są sygnały chemiczne, czyli wydzielane przez komórki substancje chemiczne. A każda komórka nerwowa może uwalniać do pięciu różnych sygnałów chemicznych, tzw. mediatorów i modulatorów, którymi wpływa na inną komórkę. Przy czym w ogóle komórki nerwowe mogą uwalniać ponad sto różnych mediatorów. Zatem mimo wspólnych zasad w tym względzie u każdego człowieka, moż-

liwość wynikających z tego kombinacji oddziaływania na konkretną komórkę jest na ludzką miarę nieskończona.

Posłużmy się uproszczonym przykładem i przyjmijmy, że na komórkę oddziałują zakończenia innych komórek, które losowo wydzielają sto różnych mediatorów. Zatem otrzymujemy 2^{100} kombinacji. To przez pryzmat takich uproszczonych przykładów widać naszą niepowtarzalność, indywidualność naszych odczuć oraz ich nieprzekładalność na język zrozumiały dla innych. W tym miejscu warto przypomnieć słowa L. Wittgensteina, że granice poznania wyznaczają granice języka – tak jakby to, co nie nazwane, w ogóle nie zaistniało. A przecież to nieprawda, bo ten świat nienazwany ma taki sam stopień realności, jak świat dotykalny. Czyli w indywidualności naszych odczuć zawiera się nasze osamotnienie, bez możliwości ostatecznego zweryfikowania i porównania naszych wrażeń z odczuciami innych ludzi. Czyli wolność wyboru jest też wyborem określonego rodzaju samotności. Możliwe, że to w tym kontekście poeta ks. Jan Twardowski z pokorą właściwą ludziom głęboko wierzącym napisał w jednym z wierszy: „gdyby wszyscy byli tacy sami, to nikt nikomu nie byłby potrzebny. Dzięki Ci Panie, że sprawiedliwość Twoja jest nierównością”.

By odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak jest, chciałbym się wesprzeć dygresją. Pomyślałem kiedyś tak: jeśli niektóre z naszych zachowań (jak życzliwość, uprzejmość, optymizm, współczucie itp.) są nagradzane przez otoczenie, z kolei inne nasze cechy sprawiają, że narażamy się otoczeniu, które w odpowiedzi karze nas lub nawet odrzuca, to dlaczego te pożądane zachowania nie zostały wpisane do pamięci gatunku? Dlaczego nie zostały utrwalone w postaci genetycznego zapisu, który byłby dziedziczony jako niezbywalny element naszego życiowego wyposażenia? Przecież oszczędziłoby to nam wielu przykrości i niepowodzeń w życiu. Nie zużywalibyśmy cennego czasu na to, by te cechy przyswoić i dzięki nim zyskać maksymalną atrakcyjność. Przyszlibyśmy na świat z gotową uprzejmością, wrażliwością, współczuciem, poczuciem obowiązku itp. Bez możliwości bycia grubiańskim, niewspółczującym, niewrażliwym na los innych, bałaganiarskim. Przecież moglibyśmy być genetycznie doskonali. Dlaczego tak nie jest? Tym bardziej że jeśli te negatywne cechy są tak bardzo z naszego ludzkiego punktu widzenia niepożądane, to z czasem liczba ludzi w nie wyposażonych powinna w drodze eliminacji zmniejszać się, aż wreszcie zaniknąć. Ale tak nie jest. Często bywa wręcz przeciwnie. Zauważamy w takich sytuacjach ze smutkiem, a czasem i poirytowaniem, że ludziom postępującym według zasad, których powszechnie nie akceptujemy, wiedzie się nawet lepiej.

Niestety, tylko z pozoru takie rozwiązanie, tzn. genetyczne wyposażenie w dobro, byłoby korzystne. W rzeczywistości byłoby to zaprogramowanie ludzi jako powtarzalnych klonów. Jako zaprogramowanie nie różniące człowieka od

zwierząt kierujących się w swoim życiu popędami. Ponadto takie rozwiązanie ograniczałoby zdolność aktywnego reagowania na otoczenie i na zmiany w nim zachodzące. Znacząco pomniejszałoby to także zmienność osobniczą – tę naszą indywidualność i niepowtarzalność. A w biologii różnorodność jest jedną z najwyższej cenionych właściwości, gdyż daje niemal nieskończone możliwości tworzenia nowych rozwiązań, przystosowań i realizacji projektów w długim okresie czasu. Otóż biologia zdecydowała za nas w sferze procesów, które warunkują nasze trwanie. Zapewniła nam to co zwierzętom – automatyzm pracy serca, perystaltykę przewodu pokarmowego, stałość ciśnienia osmotycznego, filtrację nerkową, reakcje nerwowego układu adrenergicznego, powodujące mobilizację organizmu, jako sposób reagowania na zagrożenie itp. – zostawiając nam wszakże szeroki margines dokonywania wyborów. To prawo wyboru pozwala nam w znacznej mierze decydować, jakimi ludźmi chcemy być.

Różnorodność daje również szansę na zaistnienie czegoś, co może być lepsze, niż jest dotąd. To także możliwość pojawienia się czegoś, co będzie ulepszeniem oryginału i dzięki temu lepiej przetrwa w środowisku. Różnorodność jest więc ofertą, jest tym, co francuski noblista Francois Jacob nazwał *bricolage*, tj. skład części, które mogą się do czegoś przydać, po które biologia sięgała w toku niewyobrażalnie długich okresów czasu, dopasowując wcześniejsze rozwiązania do nowych form życia. Ale jest jeszcze jedna istotna konsekwencja tej różnorodności. Tadeusz Konwicki zauważył kiedyś, że przetrwanie ludzi jako gatunku opiera się na cechach i zachowaniach, które w życiu codziennym potępiamy: na chciwości, żądzy władzy, dominacji nad innymi, narzucaniu własnej wizji. Pomyślałem, że istotnie, świat nie jest urządzony zgodnie z wizją tych, którzy znali dobro, ale tych, którzy szybciej działali. I w naszych czasach skuteczność urosła chyba do rangi szczególnej cnoty. Bo ten, kto chce, ma zawsze większe prawo. Może to niesprawiedliwe, ale to tworzy tzw. postęp. Ta nasza ludzka gorsza strona. Nic tak nie motywuje naszego działania jak emocje. Może dlatego zło i destrukcja, mimo iż obarczone zarodkiem samozagłady, częściej zwyciężają niż dobro. Bo zło i destrukcja tworzą fakty dokonane. Zaś dobro i łagodność wygasza emocje, uspokaja je i przez to pomniejsza ich wagę.

Proszę sobie przypomnieć *Księcia Machiavellego*. Z lektury wynika, że honorowy człowiek przegra w walce o władzę. Nie rozum ani umiar, ale siła i podstęp są w tym przypadku zaletami. Istotnie, władzę rzadko kiedy uzyskiwano w nagrodę za cnoty moralne. Przeważnie zdobywano ją za pomocą pieniędzy, siły, wyzysku, a także obietnic bez chęci ich spełnienia – czyli za pomocą oszustwa. Przykładów nie musimy szukać ani daleko, ani w odległym czasie. A ponadto jest możliwe, że ludzie częściej są zadowoleni w warunkach, które moralność potępia.

John Gray przeprowadził kiedyś przekonującą argumentację, że „wiedza kumuluje się przez pokolenia. Ale moralność się nie kumuluje, gdyż jest ona zawsze jednostkowym doświadczeniem i wyposażeniem człowieka i odchodzi wraz z nim”. Najlepiej ilustruje to fakt, że przyrost wiedzy w XX w. przewyższył wielokrotnie wiedzę zdobytą na przestrzeni wszystkich wcześniejszych epok. Jednocześnie skala okrucieństw była chyba jeszcze większa. Może jest to dziedzictwo wypowiedzianych wcześniej opinii, które stały się obiegową mądrością: siła przed dobrem, wielkie bataliony zawsze mają rację, ile dywizji ma papież itp.

Ten fragment rozważań chciałbym zamknąć poetycką frazą. Raczej gorzką niż piękną, którą po raz pierwszy usłyszałem na towarzyskim wieczorze w Monachium z udziałem Jacka Kaczmarskiego w połowie lat 80. W jednym ze śpiewanych wierszy Kaczmarski oskarżał Roosevelta i Churchilla za ustępstwa wobec Stalina w Jałcie:

Komu zależy na pokoju, ten zawsze cofnie się przed gwałtem
Wygra, kto się nie boi wojen. I tak rozumieć trzeba Jałtę.
Wielkie radziły trzy imperia, nad granicami co zatarte
W szczegółach zaś już siedział Beria. I tak rozumieć trzeba Jałtę.

Zatem powtórzę raz jeszcze – biologia nie kieruje się normami ludzkimi. Nie zna obyczajności ani przyzwoitości, ani sprawiedliwości. Biologię interesuje różnorodność, bo to ona powiększa szanse na zachowanie życia w różnych jego przejawach. Z kolei szanse na wzrost różnorodności wzrastają w przypadku naszego niezakończenia, naszej możliwości stawania się na nowo. Czyli wiąże się to z osiągnięciem inności. Takim klasycznym przykładem niezakończenia i stawania się na nowo jest nasz mózg, który ciągle może przeorganizowywać się, przyswajając nowe informacje. Każda nowa informacja to jakościowa zmiana mózgu. Dlatego francuski antropolog Edgar Morin mówi o juvenilizacji mózgu, czyli jego nieustannej młodości i nieustannych poszukiwaniach. Pewnie więc słuszność ma Alfred Whitehead, mówiąc, że wszystkie nasze dociekania można potraktować jako przypisy do filozofii starożytnej. Bo w tym rozumieniu obracamy się ciągle w kręgu tych samych kilku pytań. Pytań dotyczących bytu i tajemnicy, również tajemnicy eschatologicznej, człowieka. Nie jest to obszar dociekań dla dyscyplin naukowych, które mają być obiektywne i wystrzegać się sądów wartościujących. Nauka zostawia to kulturze i sztuce, a także wierze człowieka. Ale mimo iż wciąż nie znamy odpowiedzi na te zasadnicze pytania postawione przez starożytnych mędrców, to bogactwo pytań i poszukiwanie na nie odpowiedzi na przestrzeni wieków sprawia, że rozumiemy te wyjściowe pytania inaczej niż ludzie, którzy je postawili. Bo jak mówi Barbara Skarga: „ten, kto pyta, żyje inaczej”. Samo pytanie jest wartoś-

cią. Zmusza bowiem do zastanowienia nad sensem bycia, które jest nam dane. Nigdy go do końca nie zrozumiemy, gdyż jesteśmy istotami skończonymi. Ale poszukujmy. Może to jedyna rzecz, która jest nam naprawdę dana – poszukiwanie. W takim ujęciu linia prawdy i linia zbliżania się do niej ma charakter asymptoty. Linie te zbliżają się do siebie, ale ostateczne ich przecięcie się nie nastąpi nigdy.

Zbliżając się do końca wykładu chciałbym wyjaśnić istotną rzecz. W trakcie wypowiedzania tych wszystkich zdań czasem cytowałem wiernie czyjeś słowa, innym zaś razem jedynie powtarzałem sens czyichś myśli. Ale także wiem, ponad wszelką wątpliwość, że wypowiedziałem wiele zdań, które w ciągu lat gdzieś przeczytałem, ale źródła ich nie pamiętam. Jednakże te ważne zdania od czasu ich przeczytania uznałem za własne. Dlatego sądzę, że powinienem zakończyć ten wykład słowami Michela Montaigne'a sprzed kilku wieków: „Przeto rzec by można, żem ułożył bukiet z myśli innych ludzi, od siebie jeno sznurek dając, by je związać”.

RECENZJE
Reviews

CZY ISTNIEJE HISTORIA METAFIZYKI?

Y a-t-il une histoire de la métaphysique?,
dir. Y. Ch. Zarka, B. Pinchard, Paris 2005, ss. 416.

Metafizyczna tradycja filozofii, obecna w niej od początku, wydaje się dziś być w odroceniu. Wciąż tkwimy w świecie idei zdominowanym przez konsekwencje krytyki kantowskiej, której skutkiem były przecież zarówno tendencje pozytywistyczne, jak i swoisty minimalizm ujawniony w pierwszej fazie rozwojowej filozofii analitycznej. Ale nie chodzi jedynie o znaczące oddziaływanie tych dwóch kierunków współczesnej filozofii, bo praktycznie niemal każdy jej ważny nurt ustawiał się wobec problematyki wyrastającej z klasycznej metafizyki albo negatywnie, albo neutralizując jej aspiracje poznawcze. Nawet gdy trudno jeszcze utrzymać argumentację krytyczną, jaką posługiwali się jej dwudziestowieczni adwersarze, którzy nierzadko sami czerpali z katalogu „metafizycznych przesądów”, to pozostał klimat nieufności oraz antymetafizycznego dystansu. Oznaczały one przekroczenie pewnego etapu w rozwoju myśli filozoficznej, do którego nie ma już powrotu. Ten klimat odrzucenia zdaje się pobrzmiwać w apologetycznie formułowanych postulatach odnowienia aktualności poznania metafizycznego. Czy i w jaki sposób uprawianie metafizyki jest dziś jeszcze możliwe?

Praca zbiorowa pt. *Czy istnieje historia metafizyki?* – będąca zapisem sympozjum naukowego, jakie odbyło się w dniach 6–8 grudnia 2001 r. w Lyonie – jest ważnym głosem w toczącej się dyskusji wokół przeszłości, a jeszcze bardziej przyszłości poznania metafizycznego. O randze debaty z Lyonu świadczy zaangażowanie kilku poważnych instytucji badawczych (m.in. Instytutu Historii Filozofii Współczesnej CNRS) oraz uczestnictwo wybitnych filozofów i badaczy filozofii. Tytuł książki sugeruje kierunek badawczy nastawiony na poznawczą rewizję metafizycznego dziedzictwa zachodniej filozofii, gdy tymczasem postawione wyzwanie jest niewspółmiernie głębsze i skupia się na ukazaniu aktualności tego dziedzictwa dla współczesnej myśli filozoficznej. Tej intencji nie skrywają autorzy wprowadzenia: Jean-Jacques Wunenburger i Yves Charles Zarka (*Introduction*, s. 11) oraz, co ważniejsze, wyraźnie przebiega się ona w strukturze omawianego studium, podzielonego na dwie zasadnicze części: pierwszą, analizującą miejsce metafizyki w historii filozofii oraz drugą, prezentującą jej znaczenie dla myśli współczesnej.

W obu blokach, mieszczących łącznie dwadzieścia dwa rozbudowane artykuły, odnajdziemy bez trudu teksty o charakterze wymieszanym. I tak np. wstępny tekst z historyczno-filozoficznej części autorstwa Pierre'a Aubenque'a (*Y a-t-il histoire spécifique de la métaphysique*, s. 15–26) nie tylko broni ważności metafizyki jako filozofii pierwszej w kształcie nadanym przez Arystotelesa, ale wskazuje na zróżnicowane postaci, jakie przyjmowała ta wyróżniona dziedzina wiedzy filozoficznej. Istnieją dzieje metafizyki tylko jej właściwe – powiada francuski historyk filozofii. Nie mamy jednak do czynienia z historią jednorodną, lecz posiadamy zróżnicowane formy rozmienia metafizyki, zależne od udzielanych odpowiedzi na kluczowe pytanie o byt. Wydaje się, że potwierdzenie tego przekonania stanowi oś problemową, wokół której obracają się teksty zamieszczone w całym studium. Z wnioskami Aubenque'a koresponduje rozwinięte przedłożenie z drugiej części książki, której autorem jest Lambros Couloubaritsis (*Ontologies et hénologies contemporaines*, s. 303–342). Również on wraca do antycznej, także Arystotelesowskiej fundacji metafizyki wzbogaconej przez neoplatonizm. Krok wstecz stanowi jedynie historyczno-filozoficzne przypomnienie zarysowanych rozwiązań i sporów, których dalekie echa odnajdujemy w myśli współczesnej (m.in. Husserl, Heidegger czy filozofia analityczna). Dostrzega on mianowicie w prezentowanych filozofiach odnowienie neoplatońskiej linii podjęcia filozofii pierwszej jako ontologii oraz henologii. Obserwowana tendencja daje się dostrzec m.in. w podejmowanych próbach wyprowadzenia przedmiotu metafizyki poza uchwytłość bytu.

Ogólny wydźwięk tekstów zebranych w pierwszej części książki, dotyczących metafizycznej przeszłości filozofii, na pytanie: czy istnieje historia metafizyki?, odpowiada zdecydowanie twierdząco. Można jedynie mówić o niewielkim zachwianiu proporcji, związanym z kilku tekstami poświęconymi dokonaniom filozofii antycznej i nowożytnej, a zaledwie jednym, zresztą bardzo rzeczowym, prezentującym spuściznę scholastyki (J. Biard, *La métaphysique au Moyen Âge*, s. 99–118) oraz całkowitym pominięciem filozofii renesansowej (z wyjątkiem drugorzędnych powiązań z filozofią Leibniza (B. Pinchard, *La voie des influx. Leibniz, miroir de la Renaissance*, s. 165–182). Trudno nie dostrzec w tym niepełnym obrazie odległego głosu pozytywistycznej periodyzacji historii filozofii, gdzie po antycznym geniuszu miały się pojawić „ciemne czasy średniowiecza”, wyzwolone przez oświeceniowy, w pełni wyemancypowany rozum (V. Cousin).

Pozycja metafizyki w filozofii współczesnej jest bardziej złożona, co obrazuje zróżnicowany wydźwięk przedłożeń składających się na drugą część książki. Jej niepewnej kondycji nie polepszyły próby odnowienia oblicza filozofii pierwszej. Zrozumiały i sprawiedliwie doceniony, zwłaszcza we francuskich środowiskach filozoficznych, wkład Bergsona (M. Cariou, *Bergson, introduc-*

tion à la métaphysique expérimentale, s. 249–256) nie został uzupełniony o choćby fragmentaryczne wspomnienie oryginalnego wkładu filozofów francuskich w odnowę metafizyki typu tomistycznego (J. Maritain, E. Gilson). Nikt jednak bardziej nie oddziałał na spory wokół metafizyki, jak twórczość Martina Heideggera, któremu poświęcono najwięcej uwagi. Charakterystyczny dla niego podwójny ruch badawczy polegał na odrzuceniu onto-teologicznej struktury filozofii metafizycznej oraz na dążeniu do ożywienia jej żywotności w odwołaniu do ontologii bycia. Nowa, niepomyślna jeszcze podstawa filozofii miała gwarantować odnowienie myślenia istotnego, którego zadanie było dotychczas zdominowane przez redukcję ontyczną. Jak to jednak dość szybko ujawniła twórczość uważnych kontynuatorów pomysłów niemieckiego filozofa (J.-L. Marion, *La „fin de la métaphysique” comme possibilité*, s. 343–368), wskazany przez niego, ukryty za bytem, fundament bycia okazał się równie niepewny. Można śmiało stwierdzić, iż czas potrzebny do anty-ontologicznej demaskacji bycia okazał się niewspółmiernie krótszy niż postawiony systematycznie przez Arystotelesa i rozwijany w ciągu niemal całych dziejów zachodniej filozofii, powracający problem bytu jako bytu.

Lektura studium, *Czy istnieje historia metafizyki?*, wbrew wpływowym we współczesnej filozofii głosom o końcu filozofii „pierwszych zasad”, zdaje się przywracać sens jej uprawiania, a przynajmniej nakazuje ostrożność przed ferowaniem skazującego wyroku. Zwolennicy kultywowania klasycznych zagadnień metafizycznych nie powinni być postrzegani jako obrońcy „intelektualnej przeszłości”, których wysiłek da się usprawiedliwić i zarazem ograniczyć jedynie w ramach kompetencji badań historyczno-filozoficznych. Bez poznania metafizycznych dziejów filozofii trudno zrozumieć samą filozofię. Panoramiczny przegląd stanowisk wobec metafizyki, daleki od podręcznikowego schematyzmu, wskazuje na trud i złożoność metafizycznego wymiaru filozofowania, ale jeszcze bardziej na pilną i odważną potrzebę wznawiania metafizycznej ciekawości.

Zdzisław Kunicki

POSTMODERNISTYCZNA KRYTYKA IDEI LUCIO RUSSO

Lucio Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przekład J. Kania, Kraków 2005, ss. 469.

Początki rewolucji naukowej powszechnie wiąże się z nazwiskami Galileusza i Newtona i lokalizuje w XVII w. Lucio Russo w *Zapomnianej rewolucji* stawia tezę, że prawdziwa rewolucja naukowa dokonała się dwa tysiące lat wcześniej, w okresie hellenistycznym (III–IV w. p.n.e.) i związana jest z działalnością Archimedesza, Euklidesa, Herofilosa, Arystarcha z Samos, Ktesibiosa, Eratostenesa i Hipparcha. Dokonania tych uczonych odznaczały się tak wysokim poziomem teoretycznym i praktycznym, iż „rewolucja” XVII w. bez ich osiągnięć nie byłaby w ogóle możliwa. Nauka – zdaniem Russo – narodziła się więc w obrębie cywilizacji hellenistycznej. Niezwykłość owej tezy polega na tym, że: 1) podważa powszechny pogląd o czasie i miejscu narodzin nauki; 2) dowartościowuje hellenizm, tradycyjnie – w stosunku do okresu klasycznego – uważany za epokę schyłkową i dekadencją; 3) ukazuje mechanizmy prowadzące do wyparcia wiedzy o osiągnięciach hellenistycznych uczonych.

Aby uprawomocnić tezę, iż osiągnięcia uczonych z okresu hellenistycznego zasługują na miano teorii naukowych, L. Russo dokonuje rozdziału między „nauką” a wierzeniami nienaukowymi. Przez „naukę” rozumie on naukę ścisłą, tj. teorie naukowe, które posiadają następujące cechy: 1) twierdzenia w ich obrębie formułowane nie odnoszą się do konkretnych obiektów, lecz specyficznych przedmiotów teoretycznych; 2) teoria stosuje się do rzeczywistego świata w oparciu o „reguły odpowiedniości” między elementami teorii a konkretnymi obiektami. Nauki empiryczne, jako że nie posiadają struktury dedukcyjnej (drugiej z cech wymaganych od teorii naukowej), w definicji „nauki” zaproponowanej przez Russo się nie mieszczą. Wartość nauki ścisłej polega na tym, że dostarcza ona „modeli świata realnego, w obrębie których istnieje metoda gwarantująca odróżnianie twierdzeń fałszywych od prawdziwych” (s. 31–32). Wyraźne zawężenie przez Russo pojęcia „nauka” – poprzez wyrugowanie z jej obszaru nauk empirycznych – ma chronić teorie naukowe przed kontekstualizacją. Kontekstualizacja jest niebezpieczna, bo prowadzi do zapomnienia o tym, co jest specyfiką nauki. Proces kontekstualizacji teorii naukowych zapoczątkował T. Kuhn, wprowadzając pojęcie paradygmatu.

L. Russo krytycznie odnosi się do modelu Kuhna. W jego przekonaniu pojęcie paradygmatu jest za szerokie. Ale i pod adresem idei L. Russo sformułować można wiele uwag krytycznych.

Czy hierarchizowanie ma sens? Czy naukę starożytną można uznać – tak jak to robi Russo – za wyższą od renesansowej, względnie porenansowej? Wydaje się, że raczej nie. Można by ewentualnie mówić o tym, że dany okres nauki wypracował pojęcia różne, ale nie wyższe albo niższe od pojęć jakiegoś innego okresu. Hierarchizowanie zakłada tożsamość i ciągłość pojęć podległych wartościowaniu, a przecież pojęcia nauki renesansowej są do pewnego stopnia niewspółmierne z pojęciami nauki hellenistycznej. Dlatego trudno jest mówić o kontynuowaniu starożytnych wzorów; nie da się do końca wydedukować tego, co nowe z tego, co stare. Nie da się zredukować – tak jak to czyni L. Russo – dzieła Kopernika do powtórzenia hipotezy Arystarcha z Samos. Kopernik mógł się powołać na starożytny heliocentryzm, ale jego dzieło jest tworem emergencyjnym, jest teoretyczną nowością, która zrywa ciągłość z elementami przeszłościowo-wyjściowymi¹. Podobnie jest z Galileuszem. Wcale nie jest on „gorszy” – jak to sugeruje Russo – od swych starożytnych mistrzów. To samo da się powiedzieć o Newtonie. Zgoda, że Newton karmił się wiedzą starożytnych, ale w rezultacie stworzył coś zupełnie nowego, a nowość zrywa ciągłość z przeszłymi wzorami. Jest rzeczą oczywistą, że nauka nowoczesna nie jest absolutnie nowa w stosunku do nauki starożytnej – i w tym punkcie trzeba się zgodzić z L. Russo – ale nie jest też jej nieudaną kopią czy też niedoskonałym powtórzeniem.

Z niektórych wypowiedzi widać, że Russo zdaje się dostrzegać fakt niewspółmierności pojęć, modeli i teorii nauki nowożytnej z pojęciami nauki hellenistycznej (s. 412–413), nie powinien więc wygłaszać też co do wyższości jednych teorii nad drugimi. Jak wiemy, ewolucja nauki polegała m.in. na asymilowaniu elementów jednej nauki przez drugą. I tak też się dzieje, że cywilizacja późniejsza zwykle po swojemu rozumie to, co wcześniejsze. Ale nie można zarzucać nauce (cywilizacji) późniejszej, że „nie w pełni zrozumiała” idee starożytne albo że nauka „Kartezjusza, Keplera i Newtona była [...] metodologicznie gorsza od starożytnej” (s. 413). To, że Newton umieszczał swoją mechanikę w ramach kategorii Arystotelesowskich (niewspółmiernych z tą mechaniką), wcale nie świadczy o jego gorszości. Można by zadać pytanie: czy obowiązkiem uczonych nowożytnych było w „pełni rozumieć” idee starożytne? Co to znaczy „w pełni rozumieć”? Nowożytni zrozumieli tyle, ile to było im potrzebne. Szkodliwy jest mit powrotu do hellenistycznych prąźródół, który to powrót (mniej lub bardziej udany) miałby być podstawą wydawania ocen wartościujących i podziału teorii na gorsze czy lepsze (w zależności od stopnia

¹ T. S. KUHN, *Przewrót kopernikański*, PWN, Warszawa 1996.

ich przybliżenia się do owych praźródół). Starożytność hellenistyczna nie jest absolutem i także o niej można by powiedzieć, że „nie w pełni” rozumiała osiągnięcia naukowe poprzednich cywilizacji.

Zwykle tak jest, że nowe osiągnięcia wymieszane są z niewspółmiernymi ideami wcześniejszymi. Tak było w przypadku Newtona i Einsteina i tak też będzie z innymi uczonymi w przyszłości. Np. równania ogólnej teorii względności były niewspółmierne z ideą statycznego wszechświata, ale w końcu wylimowano te niewspółmierności. Nie można na tej podstawie mówić o „metodologicznej gorszości” jednej teorii w stosunku do drugiej. W pewnym sensie można powiedzieć, że wszystkie teorie są „gorsze” od ideału wewnętrznej spójności; że wszystkie do tej spójności zmierzają. Niekonsekwencja Lucio Russo polega na tym, że krytykuje on mieszanie niewspółmiernych pojęć i teorii u przedstawicieli nauki nowożytnej (np. u Newtona), podczas gdy on sam permanentnie zestawia niewspółmierne teorie Starożytnych z teoriami Nowożytnych, a więc teorie niewspółmierne ze sobą, porównuje je i hierarchizuje, a także selekcjonuje tak, jakby dały się one ustawić na jednej tożsamo-ciągłej płaszczyźnie porównawczej.

Russo zarzuca Wolterowi, że francuski oświeceniowiec zaciekle wypierał przeszłość, ale broniąc Woltera trzeba by powiedzieć, że każda epoka ma prawo wypierać przeszłość, bo istotnie każda epoka późniejsza różni się od wcześniejszej. Każda kolejna epoka stanowi jakieś cięcie w stosunku do epoki uprzedniej, każda faza rozwoju zrywa ciągłość. Ale z drugiej strony to cięcie, ta nieciągłość nie jest tak wielka, by całkowite zapomnienie było możliwe. I tu Russo ma rację: nie powinno się zapominać, że teoria grawitacji Newtona do pewnego stopnia kontynuuje starożytną i średniowieczną refleksję o grawitacji. Przeciw niemu powiem jednak, że dzieje nauki są nieciągłością-w-ciągłości i ciągłością-w-nieciągłości, a nie jedynie mniej lub bardziej udanym zbliżeniem się do starożytnych „praźródół”.

Według autora *Zapomnianej rewolucji* nauka wyszła z hellenistycznych kanonów i powinna do nich wrócić. Nauka jest o tyle „dobra”, o ile przybliży się do greckiego paradygmatu. Nauka zarażona wzorami niehellenistycznymi miałaby być nie-nauką. Nauka hellenistyczna nie uprawiała spekulacji, więc odrzucić winniśmy, zdaniem Russo, wszelkie spekulowanie na temat kwarków, czarnych dziur czy Big Bangu (s. 425–426). W wersji Russo wygląda to tak jakby można było uprawiać naukę bez śmiałych hipotez-spekulacji. W ogóle powinno się, jego zdaniem, wznowić w szkołach naukę języka greckiego i łaciny. Russo uprawia więc metahistorię hellenistycznego paradygmatu. A przecież nie da się wcisnąć historii nauki w linearny schemat wyjścia z antyku, jego wyparcia i powrotu do zapomnianych źródeł. Ten schemat zakłada istnienie ciągłej linii rozwoju, jednego motywu, podczas gdy rzeczywista historia nauki pełna jest przypadków, zbroczeń od tzw. głównej linii rozwoju,

bifurkacji, pełna jest nieciągłości i współgrania wielu jednoczesnych linii rozwojowych. W rzeczywistej historii nauki mamy zbyt wiele synchronicznych ścieżek ewolucyjnych jej rozwoju, aby dały się one wtłoczyć w jeden schemat odejścia i powrotu do źródeł.

Russo nie skupia się na tym, co nowe i odmienne w stosunku do idei hellenistycznych. Nie interesuje się niepowtarzalną specyfiką danych faz rozwoju nauki, które wcale nie muszą ograniczać się do kontynuowania idei dawniejszych – gubi w ten sposób niepowtarzalność i zróżnicowanie epok rozwoju nauki. Odniesienie się tylko i wyłącznie do helleńskich, względnie hellenistycznych praźródeł (które także tylko pozornie są praźródłami) może zagubić całe bogactwo i specyfikę danej dziedziny eksploracji.

Można by zaproponować inny program badań. Zamiast traktować późniejsze fazy jako mniej lub bardziej udane powtórzenie fazy hellenistycznej, może by tak spróbować wyjaśnić emergencję nowości teoretycznej, wyjaśnić mechanizmy zrywania ciągłości. Zerwać z monotonna teleologią (celem dziejów nauki miałyby być, według Russo, odzyskiwanie osiągnięć epoki hellenistycznej), będącą zarazem powrotem do greckich archetypów. Spróbujmy raczej odtworzyć to, co niepowtarzalne.

Lucio Russo chce przywrócić ciągłość historii nauki poprzez zakorzenienie jej w okresie hellenistycznym, ale może raczej spróbować zrekonstruować to, co nieciągłe w historii. Nie idzie o to, aby w ogóle zrezygnować z perspektywy liniowej ciągłości, ale o to, by w ciągłości zachować to, co nieciągłe. Dla autora *Zapomnianej rewolucji* wszelkie odejście od antycznego paradygmatu, zerwanie z nim ciągłości, jest źródłem bóleści. Russo uprawia więc hellenistyczny fundamentalizm, co jest praktyką totalitarną. Doszło do tego (s. 425), że odejście od cywilizacji klasycznej utożsamia Russo z kryzysem nauki, tak w przeszłości, jak i w teraźniejszości. Wszystkiemu miałyby być winne zapomnienie „hellenistycznych źródeł”. Zamiast się cieszyć z zapomnienia, Russo rozpacza. Ale czy ten hellenistyczny centryzm jest uzasadniony? Czy można pominąć inne centra?

Postulat: badajmy różnice i poróżnienia, ale nie po to, by w nich widzieć jedynie zniekształcone kopie (powtórzenia) tożsamego paradygmatu.

Krzysztof Kościuszko

FILOZOFIA POKOJU. SPRAWIEDLIWOŚĆ I POKÓJ W KONTEKŚCIE ROZWOJU OSOBOWEGO

Bożena Kuśmierczyk, *Wybrane idee sprawiedliwości i pokoju. Od Kanta do współczesności*, Olsztyn 2004, ss. 120.

W najbardziej potocznym znaczeniu pacyfizm kojarzy się z ruchem społeczno-politycznym, który wspiera rozwiązania pokojowe i za wszelką cenę dąży do unikania wojen i konfliktów opartych na przemoc. W taki to sposób pacyfizm staje się dość konkretnym, niemal ucieleśnionym bytem, związanym z grupami osób czy jednostkami, których głównym celem jest działalność polityczna i społeczna wymierzona w działania wojenne prowadzone przez rządy poszczególnych krajów. W tym kontekście pacyfizm kojarzony jest z konkretnymi ruchami społecznymi propagującymi rozwiązania pokojowe i potępiającymi wojnę i przemoc, takimi jak ruch hippisowski w Stanach Zjednoczonych Ameryki, czy niektórymi ugrupowaniami lewicowymi, ekologami i wieloma ruchami religijnymi, a także największymi religiami światowymi.

Pacyfizm to odmowa udziału w wojnie, ale także odrzucenie wojny jako sposobu rozwiązywania problemów, a w innych przypadkach to również odmowa użycia siły i przemoc w każdej formie. To sprzeciw wobec postawy militarystycznej, której korzeni można się dopatrywać w czasach późnonowżytnych, kiedy tworzone były zawodowe armie, a kariery wojskowe stały się dogodną drogą awansu społecznego i politycznego. W tym kontekście pacyfizm jako rodząca się idea dopiero się kształtował, nie miał wymiaru powszechnego i nie urastał do rangi wielkiej idei sprzeciwiającej się rodzącemu się militaryzmowi. Jak pisze Franciszek Ryszka, pacyfizm tego okresu nie znaczył „[...] jeszcze wiele w porównaniu ze współczesnymi mu wielkimi ideologiami. Amerykańscy kwakrzy i europejscy badacze Pisma Świętego tudzież przedstawiciele innych pomniejszych kultów naprawdę nie liczyli się w szerszej opinii publicznej, chociaż ich udział w kształtowaniu postaw indywidualnych mógł być większy od wysiłków pojedynczych intelektualistów, wspartych rzeczywistym zaangażowaniem i ożywioną działalnością pisarską”¹. Pacyfizm zyskał znaczenie dopiero po drugiej wojnie światowej, kiedy to z ruchu intelektualis-

¹ F. RYSZKA, *Polityka i wojna, świadomość potoczna a teorie XX wieku*, Warszawa 1975, s. 104.

tów przekształcił się w masowy ruch na rzecz wspierania pokoju i stał się zjawiskiem na wskroś politycznym.

Nie znaczy to jednak, że zjawisko pacyfizmu można odnosić wyłącznie do działalności politycznej. Jak powiedzieliśmy wcześniej, był on początkowo ruchem intelektualnym i nie aspirował do miana organizacji masowej. Związany był z takimi intelektualistami, jak Romain Rolland, Lew Tołstoj, Ernest Glaser, Arnold Zweig, Bertrand Russell, Henry David Thoreau i wielu innych. Okres wielkich konfliktów militarnych stał się płaszczyzną porozumienia dla tych, którzy coraz głośniej wyrażali swój sprzeciw wobec wojny. W tym okresie pacyfizm „[...] oscylował wokół różnych ideologii i partii politycznych, wchodził w skład deklaracji i programów, ale autentycznym ruchem politycznym się nie stał, mimo prób stworzenia czegoś na kształt *międzynarodówki pacyfistycznej*”².

Rozpatrywanie pacyfizmu z perspektywy historycznej pozwala wskazać kilka kontekstów tego zjawiska. Pierwszy związany jest z pragmatyzmem i traktuje wojnę jako zdarzenie degradujące świat człowieka, jak i jego samego. Konsekwencje prowadzenia działań wojennych są często nieodwracalne. Marnotrawienie surowców naturalnych, zniszczenia przyrody, a w wielu przypadkach kultury ludzkiej, śmierć i kalectwo ludzi każą przyjąć postawę pacyfistyczną z czysto pragmatycznego punktu widzenia. Drugi sposób patrzenia na zjawisko pacyfizmu sięga głębiej i kieruje nas na płaszczyznę filozoficzno-społeczną, w której podstawowym postulatem staje się stworzenie społeczeństw sprawiedliwych, potrafiących dbać o globalny ład. Można dyskutować z wieloma stanowiskami filozoficznymi wskazującymi na oczyszczającą rolę wojny, ale bilans strat wszystkich konfliktów zbrojnych nie dowodzi, że przyczyniają się one do stabilizacji sytuacji na świecie. W tym kontekście pacyfizm rozszerza perspektywę widzenia problemów światowych, budując świadomość ludzką, która wykracza poza skrajnie naturalistyczny pogład w wojnie wszystkich ze wszystkimi.

W taki sposób należy odczytywać przesłanie pracy Bożeny Kuśmierczyk, *Wybrane idee sprawiedliwości i pokoju. Od Kanta do współczesności*. Autorka już we wstępie wskazuje, że „Celem książki nie jest systematyczne omówienie nauki o pokoju czy rekonstrukcja myśli irenologicznej” (s. 7). Traktuje ona pacyfizm „jako postulowane słuszne prawo”, które wiąże z „kategorią ideałów; oczekiwań człowieka, które realizować możemy tylko w kulturze. W tym znaczeniu tzw. słuszne prawo jest zjawiskiem kulturowym, kulturową propozycją, ideą sprawiedliwości” (s. 8). Z tej przyczyny autorka wychodzi od filozofii Emanuela Kanta, który jej zdaniem – mimo intelektualizmu i antropocentryzmu – przedstawił koncepcję człowieka odpowiedzialnego za losy innych jedno-

² Ibidem, s. 132.

stek, ukazał koncepcję pacyfizmu jako ideę życia zgodnego z naturą. Jej zdaniem Kant „nigdy nie oderwał człowieka od przyrody, lecz od nieświadomego przyrodniczego dziedzictwa” (s. 11). Kantowska ukryta siła wolności, Opatrzność jako wyznacznik celów naturalnych, miała kontrolować przyrodę i wyznaczać drogę ludzkości do humanitaryzmu i pokoju.

Autorka zaczyna jednak od przedstawienia zjawiska pacyfizmu z perspektywy historycznej, a interesuje ją kontekst obywatelski tego zjawiska. Porozumienie jednostek, które stanowiło zaczątek społeczeństwa i państwa, oparte było przede wszystkim na umiejętności zapewnienia bezpieczeństwa członkom wspólnoty. Jednym z podstawowych problemów, jaki można sformułować z punktu widzenia pacyfizmu, zawiera się w pytaniu: „czy istnieją racje społeczne, polityczne, moralne lub religijne pozwalające zaakceptować stosowanie przemocy ze względu na jakieś dobro wspólne?” (s. 16). W oparciu o to pytanie autorka przedstawia ewolucję koncepcji prawa naturalnego, w których doszukuje się pierwocin myśli pacyfistycznej. Oczekiwanie sprawiedliwości i odczucie wolności to dwie podstawowe wartości, które zdaniem autorki stanowią podstawę myśli pacyfistycznej takich teoretyków, jak Grocjusz, Leon Petrażycki, Erich Fromm, Konrad Lorenz czy Albert Schweitzer. Najbardziej aktualne i uniwersalne znaczenie pacyfizmu znajduje ona jednak w filozofiach Emanuela Kanta i Gustawa Radbrucha, dla których „punktem wyjścia jest podkreślenie nieegoistycznego oddania wartościom, które są wyższe od partykularnych interesów jednostki zamkniętej w swoim zbiorowym *ego*” (s. 27).

W następnym rozdziale Bożena Kuśmierczyk prezentuje koncepcję historiozoficzną Kanta, w której opisuje on przejście człowieka „od królestwa konieczności do królestwa wolności”. Owo przejście od „królestwa konieczności” do pełnej moralnej dojrzałości człowieka kończy konkluzja, że społeczeństwo oparte na zasadach prawa, które wyznaczają wolności każdego z osobna, musi prowadzić do zjednoczenia narodów świata, a w konsekwencji do zjednoczenia całego rodu ludzkiego. „Obok krytycznego pesymizmu – jak pisze autorka – w odniesieniu do społecznych tendencji, istniejących w człowieku, wierzy jednak [Kant – przyp. aut.] w optymistyczny ideał światowego pacyfizmu gwarantowanego przez społeczeństwa celów” (s. 46).

Następny rozdział, odwołujący się do podstawowych zasad etyki biocentrycznej, to próba ujęcia problemu sprawiedliwości w kontekście antropocentryzmu. Wskazując, że dzisiejsze dyskusje na temat miejsca człowieka przebiegają na płaszczyźnie światopoglądu materialistycznego i duchowego, autorka uważa, że obie postawy zasadniczo nie dają się ze sobą pogodzić. Jej zdaniem jedyną filozofią, która stara się to czynić, jest filozofia kantowska. „Za pomocą rozumu praktycznego i teoretycznego dwie strony ludzkiego życia zostały połączone” (s. 70). Jednym z ciekawych elementów tego rozdziału jest omówienie postawy wegetariańskiej. Autorka wymienia kilka motywów, które kierują

ludźmi przyjmującymi ten sposób życia, bo w wypadku wegetarianizmu można już mówić o sposobie życia opartym na silnej postawie ideowej i filozoficznej. Do najważniejszych motywacji wegetarianizmu zalicza ona motyw środowiskowy, ekonomiczny, biologiczny i medyczny, utopijny, motyw walki, filozoficzno-prawny i moralny. Z punktu widzenia etyki biocentrycznej ta ostatnia motywacja wydaje się dość ciekawa. Jak zauważa autorka: „Pokarmu nigdy nie czyniliśmy w naszej kulturze obiektem świadomości i refleksji oraz moralności, a nawet duchowości. Wegetarianizm wypełnił tę lukę” (s. 64). Jej zdaniem wiele współczesnych alternatywnych postaw życia, alternatywnych wobec konsumpcjonizmu czy eksploatacyjnych wobec świata i przyrody, ma swoje źródła w ponownym zwróceniu się ku wartościom „wyższym” definiowanym w kontekście przemiany świadomości „[...] sięgającej swoimi korzeniami natury” (s. 72).

Następny rozdział rozwija wcześniejsze dociekania, ale kieruje autorkę w stronę koncepcji psychologicznych i psychologizujących. Znajdziemy tu omówienie poglądów Freuda, Fromma, Kazimierza Dąbrowskiego i Kena Wilbera. Poszukiwanie istoty człowieka, tego, co wspólne wszystkim ludziom i jednocześnie tego, co stanowi o łączności człowieka ze światem przyrody, można jej zdaniem znaleźć w psychologii humanistycznej. Autorka przyjmuje pogląd Leona Petrażyckiego, „[...] że psychika człowieka jest podstawą prawa, niemniej uzasadnienia dla ważności tego prawa i jego najważniejszego idealizmu poszukuję [...] w samorozwoju człowieka w oparciu o mistyczne otwarcie się na działanie nadświadomości” (s. 81). Trudność może stanowić pojęcie nadświadomości, chociaż autorka, powołując się na poglądy Roberta Assaglioli, zauważa, że obejmuje ona „[...] pełną wiedzę o wartości najwyższej, jaką jest bohaterstwo wszystkich istot żywych, oraz pozytywną integrację osobowości w kierunku stałej społecznej empatii i solidarności” (s. 81).

Konkluzją tego rozdziału pracy Bożeny Kuśmierczyk jest postulat uzupełnienia naszego sposobu postrzegania rzeczywistości o wrażliwość filozofii Wschodu. Mistycyzm, wiedza o wyższych poziomach świadomości, uniwersalna jaźń to narzędzia postrzegania świata niezbyt powszechne w naszej kulturze. „Nasza codzienność jest światem zmysłów i nim zajmuje się zachodnia nauka, ale poza nim istnieje świat subtelny: sfera subtelnych zmysłów i uczuć, subtelnych wyobrażeń i subtelnego umysłu” (s. 94–95). Ostatni rozdział pracy poświęcony jest właśnie tej perspektywie widzenia świata i człowieka. New Age jest właśnie tym prądem kulturowym, który zdaniem autorki „może skorygować technologiczny racjonalizm naszych czasów”. Jedynym sposobem uniknięcia degradacji przyrody i „końca człowieka” jest przyjęcie innej perspektywy widzenia, perspektywy, która będzie traktować człowieka jako część twórczej i konstruktywnej działalności, w której będzie mógł on przekształcać rzeczywistość zgodnie ze swoją wolą. Z tej perspektywy inaczej postrzegać będzie się

również pacyfizm. Dzisiaj wydaje się, że hasła pacyfistyczne przegrywają z machiną technologiczną, z ciągłym wyścigiem modernizacyjnym. Zdaniem autorki przyjęcie nowego paradygmatu pozwoli inaczej spojrzeć na kwestie wojny i pokoju: „Przyczyny wojen mogą być pojmowane w sposób mniej lub bardziej abstrakcyjny, jeśli człowieka będziemy pojmować jako istotę poddana biernie ideom, przyrodzie, innym wpływom i zjawiskom. Skupienie bezpośrednio na człowieku jako świadomemu czy nie, ale sprawcy wszystkich zdarzeń, ma podstawowe znaczenie dla nauki o pokoju” (s. 100). Będzie to również zbieżne z celem, jaki stawiała przed sobą filozofia Kanta, dla którego stan pokoju to idealny cel ludzkości.

Praca Bożeny Kuśmierczyk jest dość ciekawym ujęciem problematyki sprawiedliwości i pokoju. Zwrócenie uwagi na psychologiczne podstawy zjawisk społecznych i politycznych umieszcza ją we współczesnych, humanistycznych nurtach dociekań na temat cywilizacji, kultury i człowieka. Autorka przeciwstawia kolektywizm indywidualizmowi, uważając, że rzeczywista przemiana świadomości nastąpić może jedynie z wymiarze jednostkowym. Ma to swoje konsekwencje dla naszego sposobu myślenia, który wartości ludzkie, takie jak pacyfizm czy sprawiedliwość, zwykł traktować jako wartości społeczne. Zdaniem autorki ta perspektywa nie jest do końca słuszna. Jej zdaniem pacyfizm wiąże się z koncepcją państwa i prawa idealnego, a te można realizować jedynie w wymiarze indywidualnym, a nie zbiorowym. Na uwagę zasługują również trafne ujęcie problematyki ekologicznej i próba odejścia od oświeceniowego rozumienia antropocentryzmu, w którym przyroda staje się jedynie podłożem eksploatacji.

Z drugiej strony praca ta zawiera wiele mankamentów. Zestawianie filozofii Kanta i New Age może jawić się jako dość ryzykowny zabieg. Klasyczny europejski racjonalizm i filozofie Wschodu wyrastają z innych uwarunkowań kulturowych. Wielu współczesnych humanistów stara się dokonywać pewnych syntez, ale może warto się zastanowić, czy są one możliwe. Jeżeli zestawia się racjonalizm z mistycyzmem, warto wskazać na pewne trudności z tego wynikające. To prawda, że poglądy filozoficzne można interpretować w dość dowolny sposób, należy jednak pamiętać, że niektóre z tych interpretacji są wyłącznie autorskimi modyfikacjami. Inną słabością tej książki jest chaos metodologiczny. Dość ściśle klasyfikacje mieszają się z tym, co autorka nazywa „powieścią filozoficzną”, zaś psychologia i prawo z filozofią, a egzaltacja z opisem naukowym. Burzy to ład książki i wprowadza zamęt pojęciowy. Brakuje również wyjaśnienia samego pojęcia „pacyfizm”. Autorka dokonuje przeglądu różnych koncepcji, ale nie podejmuje próby zdefiniowania tego zjawiska. Być może związane jest to z zastrzeżeniem, że nie chce ona dokonywać klasyfikacji, ale przedstawienie choćby własnego rozumienia pacyfizmu dałoby czytelnikowi pewien komfort metodologiczny. Autorka nie uniknęła również niefrasobliwo-

ści językowych, których jest w tej pracy nadzwyczaj dużo. Jednak pracę Bożeny Kuśmierczyk pt. *Wybrane idee sprawiedliwości i pokoju* można polecić tym, którzy interesują się problematyką pokoju i tym, którzy chcą na nią spojrzeć z nieco innej perspektywy. Książka ta jest niewątpliwie ważnym głosem w trwającej dyskusji na temat współczesnego człowieka, świata wartości, jak również szans przezwyciężenia kryzysu, z jakim niewątpliwie zmaga się nasza cywilizacja.

Piotr Wasyluk

IMMANUEL KANT I OŚWIECENIOWY KRÓLEWIEC

Steffen Dietzsch: *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005.

Przełomowość filozofii Immanuela Kanta u schyłku XVIII i na początku XIX w. wydaje się współcześnie bezdyskusyjna. Wśród wielości historycznych i współczesnych wykładni pewne jest istotne, syntetyczne przeobrażenie myślenia filozoficznego, dokonane przez autora trzech *Krytyk*. Obecnie – choćby na tle monumentalnej, niemieckiej recepcji jego filozofii – zamiar stworzenia kolejnej biografii królewieckiego myśliciela na pierwszy rzut oka może się wydawać problematyczny, cóż bowiem do powszechnie znanych faktów może wnieść kolejna ich rekonstrukcja? Przy dokładniejszym spojrzeniu na monografię Steffena Dietzscha okazuje się, że może. Przede wszystkim ukazuje ona dzieło Kanta nie jako historyczny, zamknięty projekt filozoficzny, lecz jako zbiór konsekwentnie i mozolnie wypracowanych, nośnych także współcześnie idei. Na wstępie warto wspomnieć, że praca Dietzscha o Kancie cieszy się w Niemczech dużą popularnością. Doczekała się już dwóch wydań (*Immanuel Kant. Eine Biographie*, Reclam, Leipzig 2003, 2004).

Autor biografii, Steffen Dietzsch (ur. 1943), jest profesorem filozofii, absolwentem Uniwersytetu w Lipsku. Obok filozofii praktycznej zajmuje się historią filozofii niemieckiej. Jest znawcą niemieckiego oświecenia i klasycznego niemieckiego idealizmu. Doktoryzował się w 1973 r. na podstawie pracy *Zeit und Geschichte bei Schelling*, habilitował zaś w 1986 na podstawie rozprawy *Herausbildung geschichtlichen Denkens in der klassischen deutschen Philosophie*. Wykładał filozofię w Akademii Nauk w Berlinie, współpracował z instytutami filozofii w Marburgu, Hagen i Lipsku. Obecnie pracuje na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie. Polskiemu czytelnikowi znany jest z opublikowanego w 2000 r. zbioru esejów filozoficznych pt. *Krótką historia kłamstwa (Kleine Kulturgeschichte der Lüge*, wyd. niem. 1998) w przekładzie Krystyny Krzemieniowej. Jest również autorem innych prac, m.in.: *Schelling. Biographie* (1978), *Natur-Kunst-Mythos* (1978), *Dimensionen der Transzendentalphilosophie* (1990), *Fort Denken mit Kant* (1996), *Nietzsche im Exil* (2001), *Wider das Schwere. Über geistige Fliehkräfte* (2002), *Das Irrationale denken* (2003).

*

Steffen Ditzsch jako podstawę do rekonstrukcji drogi życiowej i twórczości Immanuela Kanta przyjął interesującą formułę. Pisząc z ogromną dbałością o istotne szczegóły, wyszedł od faktu, że Kant i Królewiec są równolatkami, że w obu przypadkach rok 1724 okazuje się wyjątkowym momentem. Obok narodzin przyszłego wielkiego filozofa, w tym roku dokonuje się administracyjne połączenie trzech miejscowości leżących u ujścia Pregoty: hanseatyckiego Starego Miasta (Altstadt), Lipnika (Löbenicht) oraz Knipawy (Kneiphof). Co najmniej od XIV w. w tym miejscu przenikały się różnorodne wpływy kulturowe litewskie, polskie, niemieckie, rosyjskie i żydowskie zaś ich rezultatem był osobliwy amalgamat, stanowiący tło rozwoju samego Królewca i okolic. Zamysłem Dietzsch'a było więc nie tylko ukazanie drogi życiowej i intelektualnego rozwoju Kanta, lecz także głębokie osadzenie jej w kulturowej historii Królewca (s. 10–11). Już na wstępie trzeba podkreślić, że to właśnie wyjątkowo starannie nakreślona panorama kulturowa i intelektualna miasta jest wyróżnikiem oraz jedną z większych zalet publikacji. Pozytywne wrażenie wzmacnia dodatkowo doskonały przekład Krystyny Krzemieniowej.

Okres oświecenia przyniósł istotny rozwój cywilizacyjny i kulturowy hanseatyckiego miasta oraz regionu. W XVIII w. konsekwentnie przeprowadzono w Królewcu kluczowe dla jego metamorfozy reformy administracyjne, oświatowe, wojskowe i infrastrukturalne. W rezultacie tych zmian w ówczesnej środkowej Europie Królewiec stał się szczególnym miastem, o którym Kant powiedział: „może służyć za właściwe miejsce do poszerzania wiedzy o ludziach i świecie, i to bez konieczności podróżowania” (s. 17). W tym kontekście wspomina Dietzsch m.in. o angielskich i szkockich kupcach (o Robercie Motherbym i o Josephie Greenie, którzy byli zarazem bliskimi znajomymi i dyskutantami Kanta), a także więzach łączących Królewiec z europejskimi metropoliami Lizboną, Amsterdamem czy Londynem (s. 20).

Z wyjątkową dociekliwością przedstawia Dietzsch dzieciństwo, młodzieńcze lata Kanta, opisuje przodków i sytuację rodzinną przyszłego filozofa. Przy okazji kreśli bogatą panoramę życia społecznego, religijnego, gospodarczego i intelektualnego oświeceniowego Królewca. Opisuje lata nauki Kanta w pietystycznym *Collegium Fridericanum*, obrazuje dzieje szkoły, jej humanistyczny model kształcenia oraz ówczesne, rygorystyczne metody wychowawcze. Niemal z pasją przewodnika rekonstruuje drogę do szkoły, którą pokonywał młody Kant, i porządek typowego szkolnego dnia.

Oddzielny rozdział biografii Kanta Dietzsch poświęcił Uniwersytetowi Królewickiemu, jego dziejom począwszy od założenia w 1544 r. przez margrabiego Albrechta, strukturze organizacyjnej oraz zasadniczym formom i celom kształcenia ze szczególnym uwzględnieniem fakultetu filozoficznego. Ten ostatni – co zarazem znamienne m.in. dla wczesnooświeceniowego systemu

kształcenia – był jednym z czterech fakultetów, jakie istniały na Albertynie, i jako niższy spełniał rolę propedeutyczną dla pozostałych, tzn. teologicznego, prawnego oraz medycznego. Z dbałością o szczegóły Dietzsch zrekonstruował instytucjonalny rozwój *Collegium Alberti*, jak również towarzyszący mu i toczący się w XVIII w. istotny z poznawczego i organizacyjnego punktu widzenia tzw. spór fakultetów. Stanowisko Kanta w tej kwestii, wyrażone publicznie dopiero w schyłkowym okresie twórczości, afirmowało postępowe tendencje, jakie się ujawniły w epoce oświecenia.

Dietzsch skrupulatnie zobrazował okres studiów Kanta, a następnie prywatnej docentury, zwracając uwagę na jego nieprzeciętną ciekawość poznawczą, wyrażającą się m.in. w świadomym i wielokrotnie publicznie deklarowanym dążeniu do zdobywania wiedzy dla niej samej czy np. w celowym unikaniu obierania tylko jednego kierunku studiów na rzecz zajęć prowadzonych na wszystkich czterech fakultetach (s. 48–49). Taki sposób postępowania sprawił, że z czasem i z respektem, i niekiedy ironicznie o Kancie zaczęto mawiać w Królewcu „mały magister” (s. 56). Określenie to, przypisywane Johannowi Hamannowi, wyrażało zarówno pewną ironię z nikczemnego wzrostu filozofa, jak i podkreślało jego intelektualną nieprzeciętność. Przy okazji warto zauważyć, iż Dietzsch, pisząc o młodości Kanta, jako kolejny usiłuje obalić jeden z mitów mówiących o tym, jakoby myśliciel nigdy nie opuszczał rodzinnego Królewca¹. W latach 1748–1754 Kant kilkakrotnie wyjeżdżał z Królewca i podejmował pracę w charakterze guwernera m.in. w Judtschen w okolicach Gumbinnen i w Groß Arnsdorf. Pomija jednak Dietzsch (podobnie jak O. Höffe) pobyt Kanta w Goldapi, co w ostatnich latach udało się także potwierdzić polskim kantystom.

Analizując piętnastoletni okres prywatnej docentury Kanta Dietzsch podkreśla niezwykle dbałość o słuchaczy swoich wykładów, a jednocześnie dążenie do wszechstronnego własnego rozwoju naukowego i filozoficznego. W próbie całościowego ukazania sylwetki filozofa obok kwestii o charakterze czysto biograficznym Dietzsch rekonstruuje także stopniowy rozwój fundamentalnych poglądów filozofii krytycznej Kanta oraz ich wczesną recepcję (por. rozdziały zatytułowane *Co jest poznaniem, a co tylko myśleniem* oraz *Ożywca moc krytyki*). W obu przypadkach autor opiera się nie tylko na analizie kantowskich *Krytyk*, lecz wykorzystuje bogatą korespondencję filozofa, m.in. z Johannem Lambertem, Mosesem Mendelssohnem czy Johannem Tetensem, stanowiącą istotny komentarz do stopniowo krystalizujących idei filozofii transcendentnej. W rezultacie z tego opisu wyłania się obraz nie tyle finalnego poglądu Kanta, co jego mozolny wysiłek budowania i uzasadnienia

¹ Por. np. wzmianki na ten temat w monografii O. HÖFFEGO, *Immanuel Kant*, przeł. A. Kaniowski, WN PWN, Warszawa 1995, s. 25.

stanowiska, w którym dokonuje się nowatorska jak na owe czasy synteza sensybilnej oraz intelligibilnej strony procesu poznawczego (s. 95). Dietzsch dąży przy tym do możliwie pełnego ukazania nowego w tamtym czasie wzorca filozofowania, odnotowuje zarówno istotne, jak i drugorzędne reakcje – jak choćby burmistrza Królewca na *Krytykę czystego rozumu* (s. 99 i n.). Trzeba zarazem podkreślić, iż z perspektywy całej książki teoretyczne i krytycystyczne zarazem idee Kanta nie stanowią w niej głównego i scalającego wątku. Filozofia, wprawdzie stale obecna, jest tylko jednym z elementów ujmowanej historycznie intelektualnej aktywności autora trzech *Krytyk*. Dietzsch eksponuje natomiast w rozmaitych miejscach istotne motywy praktycznej filozofii Kanta, tłumaczy przesłanki jego autentycznego i głębokiego zaangażowania w społeczne i polityczne spory oświecenia, kwestie wojny i pokoju czy problemy i następstwa rewolucji 1789 r. (s. 160 i n., s. 180). Autor zwraca przy tym uwagę na swoistą „krnąbrność” oraz niesubordynację Kanta m.in. w stosunku do działania cenzury czy prób ograniczenia prawa do nieskrępowanej wypowiedzi w kwestiach religijnych (s. 193–197). Na podstawie *Sporu fakultetów* rekonstruuje również późne kantowskie pomysły instytucjonalnej reformy nauki (s. 200 i n.).

Odrębne i ważne miejsce w biografii Kanta zajmują rozważania Dietzscha nad polityczną i społeczną sytuacją Żydów w czasach oświecenia. Wylania się z nich dość złożony stosunek samego Kanta, który z jednej strony miał wśród Żydów swoich zdolnych i najbardziej oddanych studentów (s. 138), osobistego lekarza (s. 151), był wyróżniany medalem przez społeczność żydowską, utrzymywał stałe kontakty m.in. z Mosesem Mendelssohmem, Marcusem Herzem, z drugiej zaś strony wielokrotnie dostrzegał w Żydach – co publicznie wyrażał – negatywne cechy i skłonności, odzwierciedlające ich „charakter narodowy” (por. 139–140). Niewątpliwie w tej postawie ścierały się i historycznie ugruntowane stereotypy, i racjonalne przekonanie o jedności całego ludzkiego gatunku.

Położenie Żydów w Królewcu zasadniczo nie różniło się od ich ogólnej sytuacji panującej w całych Prusach, nie można więc traktować miasta nad Pregolą ani jako szczególnie postępowego, ani jako wstecznego. Trzeba pamiętać, że np. ustawowe prawo do studiów Żydzi otrzymali dopiero w końcu lat 60. XVIII w., zaś edykt emancypacyjny, na mocy którego Żydów uznano za obywateli Prus, ukazał się 11 marca 1812 r.

Osoba i twórczość Kanta nabierają jednak szczególnego znaczenia w obliczu osiemnastowiecznych tendencji do politycznej i społecznej emancypacji Żydów. Filozofia, która stanowiła wyraz publicznego użycia rozumu i głosiła hasła wolności oraz podmiotowej autonomii, w niezwykle użyteczny sposób uzasadniała dążenia żydowskiej społeczności do uzyskania podstawowych praw politycznych. Także oświecenie okazało się czasem szczególnym,

jak bowiem pisał O. Wolfsberg: „w XVIII w. zwycięsko torowało sobie drogę wszystko to w narodach, co Żydzi w mniejszym lub większym stopniu znali ze swego losu na wygnaniu: handel światowy, obywatelstwo światowe, literatura światowa, tolerancja” (s. 150). Z tego m.in. względu popularność filozoficznych idei Kanta była wśród Żydów znaczna. Jak wyraził to F. D. Schleiermacher, wśród trzech wykształconych ojców żydowskich rodzin „zawsze znajdzie się przynajmniej jeden kantysta” (s. 156). Nie przez przypadek owo powinowactwo kandyzmu i emancypacyjnych tendencji stawało się wielokrotnie również przedmiotem twórczej krytyki. Jak wiadomo, Kantowska *Krytyka czystego rozumu* u schyłku XVIII w. wzbudzała zainteresowanie także berlińskiej żydowskiej elity intelektualnej, m.in. Salomona Maimona, Lazarusa Bendawida czy Marcusa Herza. Jej następstwem okazały się samodzielne i oryginalne komentarze, dostrzeżone także przez berliński świat naukowy i filozoficzny oraz pruską Akademię Nauk. Ich skutkiem stała się również popularyzacja i umocnienie stanowiska kantowskiego (s. 120–121), na czym szczególnie zależało jego twórcy. Ta intelektualna więź wywoływała jednak również niechętnie Kantowi reakcje. Ich przykładem może być napisany w 1795 r. przez D. Jenischa (pod pseudonimem Gottschalcka Neckera) utwór, zatytułowany *Berlin. Eine Satyre*. Jenisch pisze w nim m.in. (s. 110):

[...] Patrzcie! Dwie damulki żydowskie!
 Słyszycie? Jak o Kantowskiej filozofii
 jedna drugiej w małe uszka gdacze?
 Och, pani siostró, och, być filozofem
 to przecież rzecz najmiłsza 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
 zmańdrzeli tacy jak my.

Konfrontacja tych zupełnie odmiennych reakcji na filozofię kantowską także współcześnie daje wyobrażenie o silnych kontrowersjach, jakie w swoim czasie wywoływała filozofia krytyczna. Warto tylko wspomnieć – co czyni również Dietzsch (por. s. 180 i n.) – że w skrajnych przypadkach tezy kandyzmu uznawano za przejaw nihilizmu. Twórcami tej krytyki byli m.in. wspomniany już Daniel Jenisch i Friedrich Jacobi.

Obraz wczesnej recepcji filozofii Kanta, dokonującej się przez kilkadziesiąt lat jeszcze za życia filozofa, tłumaczy jej trwałą obecność, intelektualną doniosłość, lecz także kontrowersyjność. Nawiązując do kantowskiego poczucia humoru, Dietzsch pisze: „uprawiając eksperymentalne filozofowanie, wybierał zawsze tematy frapujące. W myśleniu daleko wyprzedzał swoje otoczenie, dążąc tam, gdzie i tak nikt nie chciałby iść za nim” (s. 182).

Refleksji Dietzsha nad Kantem i jego spuścizną towarzyszy głębokie przekonanie, iż są oni dziedzictwem nie tylko niemieckim czy pruskim, lecz ogólnoeuropejskim, w tym także polskim. W przedmowie do polskiego wydania swojej pracy Dietzsch zauważa: „Immanuel Kant już przez samo położenie swego rodzinnego miasta i macierzystego uniwersytetu był włączony w trwały dyskurs z Polską” (s. 10). Warto też dodać, że był on jednocześnie twórcą niezwykle uniwersalnego sposobu myślenia. Jego zasięg i cechy swoiste przekraczały ramy czasu i miejsca, w których powstawał. To wszystko sprawia też, że na filozoficzny dorobek Kanta – jak uważa Dietzsch należy patrzeć jak na nośne współcześnie idee i wartości.

Poza niewątpliwymi zaletami praca Dietzsha posiada także kilka „usterek”. Autorowi, który dość sprawnie porusza się w niezwykle bogactwie faktów, niekiedy zdarzają się powtórki. Czasem są one uzasadnione kontekstem nawiązania, lecz nie zawsze. Ponadto wielowątkowy sposób narracji wymaga staranności i konsekwencji w porządkowaniu oraz łączeniu podejmowanych kwestii. Zamiast tego Dietzsch przerywa dotychczasowy wywód, rozpoczyna nowy, a następnie w dalszej części powraca do tego wcześniejszego.

Za osobliwe redakcyjne „przeoczenie” w pracy Dietzsha należy uznać brak odrębnej bibliografii pracy. Wprawdzie biografia Kanta powstała na podstawie wyjątkowo obszernego i różnorodnego materiału źródłowego (m.in. na podstawie obszernych archiwaliów królewieckiej Albertyny) oraz licznych urzędowych dokumentów, oświeceniowej publicystyki, prasy, korespondencji, opracowań historycznych i filozoficznych, to jednak zaskakuje tego rodzaju formalne uchybienie.

Jeszcze jednym, najprawdopodobniej redakcyjnym błędem jest nieprawidłowy tytuł przywoływanej pracy Friedricha Jacobiego (s. 180). W poprawnej wersji brzmi on: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787).

*

Biografia Kanta pióra Steffena Dietzsha jest pracą, która przyciąga misternie rekonstruowanym klimatem epoki. Nie ma w niej ani głębokich analiz psychologicznych osobowości filozofa, ani wyrafinowanych prób interpretacyjnych zasad jego filozofii, jest natomiast plastyczny i wielostronny portret człowieka, naukowca, filozofa, urzędnika wielorako zaangażowanego

w sprawy swojego uniwersytetu, miasta, państwa, Europy i świata w II połowie XVIII w. Obok tego Dietzsch udanie portretuje ówczesny Królewiec, jego sytuację społeczną, polityczną, religijną oraz kulturową. Wnikliwa i wartościowa jest również rekonstrukcja instytucjonalnego i naukowego rozwoju *Collegium Alberti*. Autor unika przy tym jednoznacznych ocen, a zmierza raczej w kierunku rozumienia tego, co swoiście oświeceniowe, krytyczne i optymistyczne zarazem. Charakterystyczną cechą pracy Dietzscha jest także to, że autor zasadniczo nie podejmuje polemik z dotychczasowymi historycznie ugruntowanymi próbami biograficznymi oraz interpretacyjnymi. W rezultacie jego książka – choć bogata w materiał źródłowy – nie przytłacza czytelnika przesadną erudycją. Dietzsch w pracy nad biografią wykorzystał liczne dokumenty, korespondencję, teksty źródłowe oraz głównie najnowsze opracowania, natomiast z mniejszą uwagą odniósł się do starszych publikacji.

Na koniec warto wspomnieć, iż w książce Dietzscha nie brakuje także bogatego materiału anegdotycznego, ukazującego Kanta i jego bliskich z typowo ludzkimi skłonnościami, przywarami czy specyficznym poczuciem humoru. Inną wartościową z historycznego punktu widzenia częścią książki, będącą jednym z rezultatów badań Dietzscha w olsztyńskim oddziale Archiwum Państwowego, są apokryficzne teksty Kanta z lat 1776–1791. Składa się na nie sześć tekstów, tzw. *praefationes* do spisów wykładów odbywających się w semestrach, kiedy dziekanem fakultetu filozoficznego Albertyny był właśnie Immanuel Kant (s. 233 i n.). Według Dietzscha, istnieją przesłanki, by sądzić, iż są one najprawdopodobniej autorstwa samego filozofa.

Uzupełnienie materiału źródłowego stanowią liczne ilustracje, mapy, szkice (m.in. osiemnastowiecznego Królewca), reprodukcje obrazów i fotografii miasta oraz różnorodne pamiątki kantowskie. Wśród nich warto wymienić reprodukcję obrazu E. Doerstlinga, dyplomu magisterskiego Kanta, wystawionego przezeń świadectwa oraz reprodukcje współczesnych portretów filozofa pędzla Heinza Sprengera i Diethera Ritzera (można tylko żałować, że są czarno-białe).

Andrzej Kucner