

NATURA LUDZKA

w filozofii nowożytnej
i współczesnej

NATURA LUDZKA

w filozofii nowożytnej
i współczesnej

Pod redakcją

Justyny Miklaszewskiej
Przemysława Spryszaka

RECENZENT
Zbigniew Stawrowski

PROJEKT OKŁADKI
Agnieszka Winciorek

Na okładce fragment obrazu Paula Cézanne'a, *Pani Cézanne w ogrodzie zimowym*, 1891

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Filozofii

© Copyright by Justyna Miklaszewska, Przemysław Spryszak & Wydawnictwo Uniwersytetu
Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2010
All rights reserved

Książka, ani żaden jej fragment, nie może być przedrukowywana bez pisemnej zgody
Wydawcy. W sprawie zezwoleń na przedruk należy zwracać się do Wydawnictwa
Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-233-2949-7



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Od Redakcji	7
Jerzy W. Gałkowski, <i>Natura czy osoba?</i>	9
Wojciech Buchner, <i>Natura ludzka a wojna</i>	21
Justyna Miklaszewska, <i>Liberalna koncepcja człowieka</i>	33
Magdalena Żardecka-Nowak, <i>Polityczna koncepcja osoby Johna Rawlsa i Stephena Macedo</i>	43
Żaneta Oczkowska, <i>Konstruktywizm a koncepcja osoby Johna Rawlsa</i>	55
Barbara A. Markiewicz, <i>Natura ludzka a władza, czyli o antropologii politycznej Hobbesa</i>	65
Paweł Kaczorowski, <i>Wizerunek człowieka w świetle nowożytnego porządku państwowego</i>	75
Przemysław Gut, <i>Zagadnienie aktywności w filozofii Spinozy</i>	87
Paweł Bankiewicz, <i>Na czym polega „błąd Kartezjusza”?</i>	99
Anna Tomaszewska, <i>Kartezjusza koncepcja natury ludzkiej. Uwagi o „Medytacji czwartej”</i>	109
Miłowit Kuniński, <i>Dlaczego poznanie zmysłowe wymaga boskiej ingerencji? Uwagi o filozofii Berkeleya</i>	125
Katarzyna Haremska, <i>Czego się boi Jan Jakub Rousseau?</i>	133
Romułd Piekarski, <i>Uwagi o naturze ludzkiej i wspólnocie politycznej u Edmunda Burke’a</i>	145
Leszek Kopciuch, <i>Człowiek historyczny Immanuela Kanta</i>	159
Jakub Szczepański, <i>„Aspoleczna towarzyskość”, czyli Kanta przyczynek do rozważań o naturze ludzkiej</i>	167
Przemysław Spryszak, <i>Natura ludzka i natura zmysłów</i>	173
Andrzej Rygalski, <i>Oświeceniowe źródła filozofii analitycznej. Georg Christoph Lichtenberg a Gottlob Frege</i>	189
Czesław Wróbel, <i>Antropologia filozoficzna Staszica i Kołłątaja jako wyraz sprzeciwu wobec koncepcji człowieka – „dziecka Opatrzności”</i>	209
Anna Borowicz, <i>Obecność idealistycznej filozofii niemieckiej w antropologii Józefa Tischnera</i>	229
Izabela Szyrocka, <i>Człowiek historyczny Robina George’a Collingwooda</i>	245
Katarzyna Salamon, <i>Cywilizacja – godna człowieka, czy warta ucieczki?</i>	253

Książka, którą dziś oddajemy do rąk Czytelników, zawiera teksty referatów wygłoszonych na konferencji „Nowożytne rozważania o naturze ludzkiej”. Konferencja ta odbyła się w Krakowie w grudniu 2008 roku i zorganizowana została przez Zakład Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Celem konferencji nie było udzielenie ostatecznej odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka czy podanie definicji tego złożonego zjawiska, jakim jest natura ludzka, lecz krytyczne i analityczne spojrzenie na żywo dyskutowany w filozofii nowożytnej problem jednostki ludzkiej, jej swoistych właściwości, oraz prześledzenie inspiracji, których te nowożytne koncepcje dostarczyły dla najważniejszych teorii osoby i jednostki ludzkiej, powstałych na gruncie filozofii współczesnej. Tak więc, chociaż przedstawione tu artykuły nie wyczerpują zapewne tematu pełnej charakterystyki ludzkiej natury, zawierają one jednak przegląd najważniejszych, najbardziej reprezentatywnych stanowisk, dlatego też, mamy nadzieję, mogą one stanowić pewnego rodzaju wprowadzenie w problematykę nowoczesnej antropologii filozoficznej.

Słowa wdzięczności kierujemy do wszystkich, którzy uczestniczyli w pracach organizacyjnych i tym samym przyczynili się do powstania tej książki. Szczególne podziękowania należą się mgr Annie Tomaszewskiej, dr Izabeli Szyrokiej, drowi Jakubowi Szczepańskiemu i mgrowi Damianowi Barnatowi, a także mgr Klementynie Chrzanowskiej i drowi Steffenowi Huberowi za korektę tekstów obcojęzycznych.

Jerzy W. Gałkowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

NATURA CZY OSOBA?

Znajomość myśli filozoficznej Karola Wojtyły jest ciągle niewystarczająca, co jest w niezgodzie z jej znaczeniem. Szczególnie ważne wydają się rozważania dotyczące człowieka, głównego tematu jego zainteresowań. W ramach tworzonej wizji człowieka (którą zapoczątkowało studium *Osoba i czyn*, a która – ze względu na znane koleje jego życia – nie została zakończona) mieszczą się analizy rzeczywistości ukrywającej się pod pojęciami *natura* i *osoba* oraz ich relacji. Tym zagadnieniem chcę się zająć w niniejszym artykule. Znak zapytania postawiony w tytule nie ma oznaczać wyłączenia jednego z tych pojęć, ale pytanie o ich treść i związek między nimi albo – inaczej mówiąc – jest pytaniem o istotę lub naturę człowieka.

Dla uwypuklenia tła rozważań trzeba przypomnieć, że w *Osobie i czynie*, jak zresztą również w innych publikacjach, Karol Wojtyła stara się dokonać syntezy tradycyjnej filozofii bytu (Arystotelesa i Tomasza) z nowożytną filozofią świadomości, głównie schelerowskiej proveniencji. Synteza ta daje podstawy mocnego realizmu. Dzięki podkreśleniu doświadczalnego charakteru poznania zmysłowo-intelektualnego, którego eksploatacja, jak pisze, pozwala dotrzeć do „warstwy” ontycznej (metafizycznej) bytu, doświadczenie to skierowane jest na zewnątrz i do wewnątrz człowieka. Istnieje więc, z jednej strony, możliwość dotarcia do przedmiotowego (obiektywnego) i, z drugiej strony, podmiotowego (subiektywnego) aspektu poznania i jego przedmiotu. Doświadczeniem objęta jest niejako cała rzeczywistość człowieka: sposób istnienia i sposób poznawczego oraz aktywnego przeżycia tej rzeczywistości. Stykają się i łączą w tej koncepcji dwa rodzaje realizmu: realizm arystotelesowski, obiektywistyczny, który pozwala spojrzeć na człowieka neutralnie, jakby od zewnątrz, bez obciążeń subiektywnych, pozwala ująć go w podobny sposób jak każdy inny poznawany przedmiot, oraz realizm schelerowski, który „wnętrze” człowieka, jego podmiotowość, wraz z całym sposobem przeżywania siebie i świata, z emocjonalnością, poznawczym odbiciem świadomościowym, traktuje jako trwałą i konieczny sposób istnienia człowieka, jako istotną właściwość, a nie jako coś dodanego, drugorzędnego, niewyznaczającego jego drogi istnienia i działania. Nie ma więc w tym ujęciu dążenia do wyłączenia jednej tylko z tych dróg. Ich zwią-

zek powoduje, że nie ma niebezpieczeństwa – a przynajmniej jest ono zmniejszone – traktowania człowieka jak przedmiotu wśród innych przedmiotów ani niebezpieczeństwa dowolności subiektywizmu. Nie znaczy to też, że w tych dwóch różnych teoriach wskazane właściwości występowały w jakiejś czystej postaci, ale że na nich był położony akcent, zaś subiektywność w arystotelizmie i obiektywność u Schelera znajdowały się na dalszym planie.

Wojtyła pisze na temat dokonanej syntezy:

Osobiście uważam, że poruszając się w *Osobie i czynie* pomiędzy jednym a drugim pojęciem bazowym [czyli między filozofią bytu a filozofią świadomości – J.G.] (co wynika z funkcji przekładu: tłumacz znajduje się zawsze pośrodku, pomiędzy dwoma językami), starałem się – o ile możliwości jedno z tych pojęć odsłonić przez drugie, a nie przesłonić, to znaczy – nie wykluczyć¹.

Można dodać, że taki sposób postępowania sprzyja wydobyciu z jednego „języka” – za pomocą drugiego – więcej niż wówczas, gdy zajmujemy się tylko jednym z nich. Następuje wzajemne ich wzbogacanie. Koncepcja Wojtyły zakresowo nie wychodzi raczej poza ramy tradycyjnej filozofii bytu i filozofii świadomości. Jej *novum* polega przede wszystkim na połączeniu tych koncepcji, wzajemnym wzbogaceniu i precyzyjnej analizie mechanizmów działania człowieka. Jednakże pogłębienie poszukiwań w ich obszarze, łączenie metod poznawczych owocuje wydobyciem z nich nowych treści. Ostateczny rezultat jest pewną nowością. Synteza tych dwóch ujęć nie pozostawia ani jednego, ani drugiego w niezmiennym kształcie, nie jest ich prostą sumą. To jest nowa postać, odmienna treść i nowy sens pojęcia człowieka. Bezwzględność, jeśli tak można powiedzieć, arystotelesowskiego obiektywizmu jest złagodzona schelerowską podmiotowością pokazującą, że człowiek wobec obiektywnej, metafizycznej surowości jest w sytuacji ambiwalentnej; ona go wabi, prowokuje i wyznacza trudne ścieżki życia oraz stawia wymagania bezinteresowności, a więc domaga się siły, a jednocześnie, oprócz mocy poznania i działania, wskazuje jego słabość, gdyż jego siła jest potencjalna i wymaga zaktualizowania, spełnienia. To spełnienie nie jest też dotarciem do jakiejś pełni absolutnej, ale zrelatywizowanej do przygodnego stanu istnienia człowieka. Poznanie i działanie człowieka – podobnie jak jego sposób istnienia – są przygodne. A to oznacza, że bezwzględna pewność prawdy poznania i dobra działania nie jest stanem wyjściowym, ale celem, może nawet odległym, który bywa osiągniany (choć może nigdy nie osiągnięty w pełni) niezmierną pracą. Obiektywizm jest trudnym zadaniem, dalekim celem poznania i działania, bez którego życie ludzkie nie może być autentycznie ludzkie, pełne. Jest zadaniem, które człowiek ma wyznaczone, a nie jest przyjęte dowolnie. Z drugiej zaś strony podmiotowość jest także istotnym sposobem istnienia, bowiem możliwości poznania i działania są wrodzone, naturalne, ale ich rezultaty nie są niezależne od człowieka, lecz są jego podmiotowym osiągnięciem. Podmiotowość wskazuje na możliwości człowieka, na jego siły i ograniczenia, na sposób działania, a więc na pewne niezależne od niego właściwości. Jest ona stale zagrożona subiektywizmem, nadmierną łatwością pewnego rodzaju dowolności wywołanej emocjami, pragnie-

¹ Por. „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. V–VI, s. 258.

niami i dążeniami, jeśli nie jest umocowana w obiektywnych wartościach, w obiektywnym (a więc niezależnym od własnych chęci, pragnień i dążeń podmiotu) poznaniu tego, że sposób istnienia i fundamentalna struktura człowieka jest od niego, od podmiotowego poznania i działania, niezależna. Jednakże zarazem pozwala spojrzeć człowiekowi bardziej realnie na jego poczynania, na wartości, zadania i cele, na aktualny stan istnienia, na jego potrzeby i możliwości.

Tematycznie nawiązuję tutaj do wcześniejszych publikacji, w których zajmuję się problematyką człowieka w ujęciu Karola Wojtyły². Tradycyjnie rzecz ujmując, *natura* to – między innymi – „istota bytu jako podłoże działania”³. Według Autora „rzeczownik «natura» zdaje się wskazywać na podstawową właściwość określonego podmiotu, na to, co oddajemy również rzeczownikiem «istota» [...] chociaż zawsze pozostaje między nimi pewien znaczeniowy *hiatus* [...] [«natura» to – J.G.] nie tylko dziedzina podmiotu działania [...] ale także dziedzina sposobu działania”⁴.

Tradycja używania pojęcia *natura* zwraca uwagę na dynamiczny aspekt bytu. Jednakże w wielu wypadkach, czy w wielu systemach filozoficznych, dynamizm ten jest pojmowany bardzo ogólnie czy nawet deklaratorywnie. Często bowiem nie towarzyszy temu wystarczające pokazanie, jak dynamizm ten istnieje, jak powstaje, jakie ma mechanizmy, do czego prowadzi, jak się on „dzieje”. W koncepcji Wojtyły wizja człowieka także ma przede wszystkim charakter dynamiczny. W pewien sposób cały proces poznawania człowieka oparty jest na przejawach ruchu, działania, dynamizmu, bowiem struktury ontycznej nie poznajemy bezpośrednio, ale przez jej aktywne przejawy. Oczywiście ten dynamiczny aspekt określa również samo bytowanie, sposób istnienia człowieka. Charakterystycznym rysem koncepcji Wojtyły jest także, między innymi, uwyrażnianie dwubiegunowości, zarówno w samej ontycznej strukturze człowieka, jak w jego działaniu. Takich par biegunów można wyliczyć wiele. Pokazują one, z jednej strony, pluralizm „wnętrza” samego bytu, z drugiej zaś, różnorodność jego aktywnych przejawów. W aspekcie poznawczym drugie idzie przed pierwszym, zgodnie z łacińskim *adagium: operatio sequitur esse*. *Adagium* to wyraża zasadę poznawczą, według której przejawy, fenomeny bytu wyrażają i ujawniają sam byt i pozwalają „wejrzeć” weń, oraz zasadę ontyczną, według której, aby coś mogło działać, musi wprawdzie istnieć. Ta dwubiegunowość ma także dwoisty charakter, wskazuje bowiem na jedność i wielość; na występujące różnice i przeciwieństwa oraz na uzupełnianie się i pewną ich całość i jedność. Uwyrażnia to oraz uzasadnia istniejące napięcia: między biernością a aktywnością, między stanem aktualnym a stanem pożądanym, między przeżyciem wartości i obowiązku a przeżyciem chęci pozostawania w stanie dotychczasowym i inne. Są to napięcia wewnętrzne (między różnymi władzami czy siłami człowieka), a także napięcia między człowiekiem a światem zewnętrznym. Owe bieguny i napięcia między nimi są zarazem

² Por. np. J.W. Gałkowski, *Natura, osoba, wolność*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 177–182; *idem*, *The Place of Thomism in the Anthropology of Karol Wojtyła*, „Angelicum” 1988, nr 65, z. 1, s. 181–194; *idem*, *Karol Wojtyła a fenomenologia* [w:] *Między logiką a etyką. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 421–426.

³ Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Pax, Warszawa 1983, s. 232.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 1994, s. 125–126.

przeciwstawne i komplementarne. Nie ma (w przedmiotowym, a nie subiektywnym ujęciu) między nimi sprzeczności i dążności do wykluczania jednych przez drugie, ale istnieje dążność do współistnienia i współdziałania, do wprowadzenia między nimi jakiegoś *ordo*. Ten porządek możliwy jest dzięki *osobie*, która na płaszczyźnie fenomenologicznej (uwyrażniania odmienności rozmaitych sił i ich podmiotów w człowieku), jak mówi Karol Wojtyła, jest przeciwstawnym biegunem wobec natury. Te wszystkie dwoistości i występujące między nimi napięcia nie dają obrazu statycznego człowieka, ale właśnie dynamiczny. Gdyby porównać go do dzieła sztuki, to nie byłby to obraz malarski czy fotografia, ale raczej film, są w nim elementy stałe i jest ruch, dzianie się. To „dzianie się” dotyczy nie tylko tego, co zachodzi między podmiotami, ale także samej struktury podmiotu, jego stawania się, choć nie zmienia to jego tożsamości, podmiot pozostaje ten sam, choć nie taki sam. Ruch, aktywność, działanie, poruszenia są istotną i dobrze uzasadnioną w poznaniu właściwością natury/istoty człowieka. Ta właściwość sposobu bycia animuje i przenosi się na relacje człowieka – z sobą samym i ze światem transcendentnym: z przyrodą, społeczeństwem, z Bogiem. Oczywiście relacje te mają również charakter pasywny, bierny. Można to wyrazić także – przynajmniej w pewnych wypadkach – jako charakter niezależny i zależny. I to jest także przejaw dwubiegunowości człowieka. Istnieje zasadnicza różnica między niezależnością sposobu istnienia od chęci, dążeń, pragnień (obiektywnością istnienia i w tym sensie jakiejś bierności wobec zastanego stanu) a zależnością przyszłego losu od własnych działań (subiektywnością, czyli w tym przypadku aktywnością życia). Oczywiście nie należy ujmować podmiotowości (subiektywności) człowieka jako czegoś zupełnie od niego zależnego. Ten sposób bytowania – podmiotowy – także jest niezależny od człowieka, po prostu człowiek taki jest, a więc w tym sensie podmiotowość także jest jego obiektywnym (przedmiotowym) rysem. Takie stwierdzenie jest paradoksem tylko na płaszczyźnie językowej, a nie ontycznej. Bycie człowiekiem i pewne okoliczności tego bycia, jak czas i przestrzeń istnienia, to jest coś, co człowiek spotyka lub co spotyka człowieka, co człowiek doznaje niezależnie od swojej podmiotowej aktywności. Od niego jednakże zależy, przynajmniej w ograniczonej mierze, sposób wykorzystania swojego człowieczeństwa, czasu, historii, przestrzeni przyrodniczej i społecznej. Między tą biernością (niezależnością, przedmiotowością) a aktywnością (zależnością, podmiotowością) jest miejsce na kształtowanie losu. Fakt bycia człowiekiem, istnienia w takim czasie i w takiej przestrzeni przyrodniczej i społecznej, nie zależy od samego człowieka. Jest jednakże aktywny i twórczy, a twórczość ta wypływa z niego samego, gdyż nie jest nieruchomy, niezmienny, statyczny. Z jednej strony sposób istnienia człowieka domaga się „uzupełniania”, dopełniania, z drugiej zaś, tenże sposób istnienia wskazuje, że istnieją w nim siły, które są w stanie dostarczyć lub wytworzyć potrzebne wartości. Stawanie się, spełnianie – jak mówi Karol Wojtyła – zależy od zrozumienia siebie, całej rzeczywistości, relacji między człowiekiem a rzeczywistością (czyli od poznania) i od sposobu aktywnego, twórczego zachowania się wobec nich (czyli od „chęci”, od woli i od wolności).

Przeżycie, którego jednym z elementów, szczególnie znaczącym i istotnym, jest doświadczenie, wskazuje że człowiek w swojej całości, w swojej ontycznej pełni

stanowi *suppositum* wszelkich aktywności, wszelkich poruszeń i wszelkich doznań. To bycie podmiotem określa i uzasadnia cały jego dynamizm. W tym sensie mówi się o naturze *tego* człowieka, a *in abstracto* o naturze ludzkiej, czyli zarysie podstawowych, nieodłącznych od człowieczeństwa właściwości i funkcji. Wojtyła mówi, że „tutaj natura najbardziej zbliża się znaczeniowo do istoty, wskazuje bowiem na to, co istotowo ludzkie, przez co człowiek jest człowiekiem, a nie kimkolwiek czy też czymkolwiek innym”⁵. Natura w tym rozumieniu to podstawowa „dziedzina podmiotu działania”. Ale w badaniu człowieka dochodzi jeszcze jeden moment do wyjaśnienia, a mianowicie „dziedzina sposobu działania”, bowiem podmiot działania i samo działanie, choć związane z sobą, to jednak dwie odrębne sfery rzeczywistości. Obszar całości bytu, z wszystkimi jego właściwościami i przejawami, określa płaszczyznę metafizyczną, zaś poszukiwanie właściwości poznanych różnych działań i ich najbliższych podmiotów, źródeł, Autor określa jako płaszczyznę fenomenologiczną. Należy w tym miejscu ukazać znaczenie i wzajemny stosunek tych rozróżnień.

Dynamizm ludzki ma dwa oblicza lub, mówiąc inaczej, pojęcie natury występuje u Wojtyły jakby dwupiętrowo, na dwóch poziomach. Każdy z nich można odnieść – w punkcie wyjściowym tworzonej przez niego syntezy – do jednego z dwóch systemów, które poddaje syntezie. Autor wychodzi od doświadczenia „ja działam”, które zostaje uogólnione – „ty”, „on”, „ktoś”, po prostu „człowiek” działa. Poznanie drugiego i uogólnienie umożliwiające jest dzięki własnemu, wewnętrznemu przeżyciu i komunikacji z drugim, z drugimi. Chociaż jest ono subiektywne, bo „zatrzymuje nas w obrębie konkretnej subiektywności ludzkiego «ja»”, to jednak, jak mówi filozof, nie przesłania intersubiektywności, a także „domaga się” obiektywizacji „integralnego dynamizmu człowieka”⁶. Fakt „ja działam” pojawia się w „ściśłym, organicznym związku” z całościowym doświadczeniem dynamizmu człowieka. Jednakże nie wszystko w tym dynamizmie „odzwierciedla się” w świadomości, np. nie odzwierciedla się w pełni dynamizm wegetatywny. Związek świadomości z niektórymi dynamizmami jest szczególnie ważny. Świadomość pewnych dynamizmów, więcej jeszcze – uczestnictwo świadomości w niektórych poruszeniach, sprawia, albo jest znakiem rozpoznawczym, iż to jest dynamizm właściwy człowiekowi. Wojtyła określa to jako „redukcję metafizyczną”, czyli ukazanie wszelkich doznań i czynności i sprowadzanie ich do podłoża bytowego, do człowieka. One są „jego” doznaniem i aktami. Doznania te nie są jednakże jednorodne, ale zróżnicowane. Obserwowane różnice doznań, a szczególnie aktywności wyrażających człowieka i poznawczo w przeżyciu wykazujących jego integralność i jedność, prowadzą wszakże do wniosku, że jedność i integralność nie oznacza jednorodności, że ich podmiot w swej podstawowej strukturze jest także złożony, zróżnicowany.

Świadome działanie, świadoma twórczość – „ja działam”, „człowiek działa” – są zasadniczo różne od tego, gdy doświadczą się, że „(coś) dzieje się we mnie”, lub ogólniej, że „(coś) dzieje się w człowieku”, czego przyczyna tkwi wewnątrz człowieka, oraz „(coś) dzieje się ze mną”, lub „(coś) dzieje się z człowiekiem”, czego przy-

⁵ *Ibidem*, s. 126.

⁶ *Ibidem*, s. 109–110.

czynna jest zewnętrzna wobec ludzkiego „ja”⁷, a które to działania dokonują się poza świadomością i poza wolą. W pierwszym wypadku człowiek jest podłożem i obserwatorem oraz świadomym i wolnym twórcą owego działania. W drugim nie ma świadomego i wolnego działania, działania sprawczego, a człowiek jest tylko podłożem i obserwatorem działań. Operację poznawczą „prowadzącą do najpełniejszego, a zarazem najbardziej istotowego unaocznienia danej treści”, w tym przypadku sposobu działania Wojtyła nazywa redukcją fenomenologiczną. W jej rezultacie dochodzi nie tylko do poznania różnych dynamizmów człowieka, ale także do wskazania i ujęcia różnic ich bezpośredniego (jeśli tak można powiedzieć) podmiotu, źródła.

Stwierdza się więc istnienie dynamizmu wywodzącego się z samego faktu narodzenia człowieka (natura = to, co się ma narodzić). Jest to aktywność immanentna, „przygotowana poniekąd bez reszty w jego podmiotowej strukturze dynamicznej, którą Autor nazywa uczynnieniem. Tutaj podłoże i źródło ludzkiego dynamizmu, czyli *natura*, nie określa jego całości, ale jeden tylko jego moment. Istnieje także inny dynamizm, drugi moment całości dynamizmu, nazwany sprawczością, ujawniający „świadomą siebie przyczynę działania”, którego podstawę (podmiot, źródło) nazywa się *osobą*. Tak więc na planie „metafizycznym” *natura* oznacza podłoże całości energii ludzkich (aktywności i doznań, spontanicznych i świadomie chcianych), zaś na podłożu „fenomenologicznym” *natura* jest podłożem tej energii, która przejawia się spontanicznie i niezależnie od świadomości i od „chęć”. Na płaszczyźnie metafizycznej, która oparta jest na pewnym podstawowym doświadczeniu jedności i integralności, *natura* oznacza podmiot wszelkich poruszeń, niezależnych i zależnych od człowieka. Stwierdza się istnienie aktywności zależnej od człowieka, świadomej i chcianej, która wskazuje na podmiot-źródło inaczej istniejące, czy o innej strukturze, choć mieszczące się w całości bytu, oraz aktywności niezależnej od niego. Ten pierwszy rodzaj dynamizmu Wojtyła nazywa sprawczością, zaś jej podłożem-źródłem – *osobą*. Drugi zaś, niezależny, a może raczej spontaniczny, nazywa uczynnieniem, a jej podmiot – *naturą*. Osoba („ja”) i jej sprawczość oraz różna od niej *natura* (w znaczeniu „fenomenologicznym”) i jej dynamizm, zwany uczynnieniem, ukazują się w doświadczeniu mającym ważne znaczenie:

Doświadczenie człowieka kulminuje poniekąd w doświadczeniu własnego „ja”. Owo „ja” jest sprawcą czynów. Gdy człowiek działa, owo „ja” przeżywa swą sprawczość w działaniu. Gdy natomiast coś w człowieku się dzieje, „ja” nie przeżywa sprawczości i nie jest sprawcą, ale przeżywa wewnętrzną tożsamość tego, co się dzieje, z sobą, a równocześnie zależność tego, co się dzieje, wyłącznie od siebie⁸.

Sposób i techniki badania specyfiki tych dynamizmów i ich bezpośrednich, najbliższych źródeł zaczerpnięte zostały z fenomenologii i stąd chyba ich nazwa. Nie ma więc przeciwstawienia *osoby* i *natury*, nie ma dwoistości substancjalnej, ale doświadczalnie, w przeżyciu dana jest jedność bytowa człowieka i jego wewnętrzne złożenie, zróżnicowanie. Wskazanie takiej dwoistości używania terminu i pojęcia

⁷ *Ibidem*, s. 110–112.

⁸ *Ibidem*, s. 129.

natura jest konieczne, bo zatarcie różnic między nimi może prowadzić do błędnego rozumienia filozofii Karola Wojtyły.

Dla uwyraźnienia różnicy między naturą a osobą trzeba odnieść się do jeszcze jednej sprawy. Chodzi mianowicie o parę pojęć: *dynamis* i *potentia* (dynamizm i potencjalność). Choć znaczenia tych terminów są bardzo bliskie, to jednak Autor używa ich w sposób szczególny, wskazując na różnice, jakie owe terminy dzielą, zgodnie z ich tradycyjnym znaczeniem. Pisze tak:

dynamizm [...] wskazuje przede wszystkim na aktualne zdynamiczowanie podmiotu „człowiek”, które pochodzi z wewnątrz, a przybiera postać bądź działania, bądź dziania się. Potencjalność natomiast wskazuje na samo źródło tego aktualnego zdynamiczowania podmiotu: źródło to tkwi wewnątrz podmiotu, niejako stale w nim pulsuje, dając o sobie znać taką lub inną postacią zdynamiczowania⁹.

Poprzez doświadczenie tych różnych dynamizmów, doświadczenie (bezpośrednie zetknięcie się z przedmiotem), któremu towarzyszy rozum, można dojść do wniosku, że choć ich ostatecznym źródłem jest cały podmiot (*suppositum*), to jednak istnieją w nim źródła bliższe tych różnych dynamizmów, czyli w tym wypadku natura i osoba. Jeden i drugi dynamizm ma swoje źródło w podmiocie-człowieku i dlatego każdy z nich jest „mój”, „własny”, jest „ludzki”, „człowieczy”, jak mówi Wojtyła. Nie jest tak, że jeden z nich – naturalny – jest fizyczny, przyrodniczy, jest aktem organizmu tylko, czy jakoś inaczej „poza-ludzki”, a drugi w pełni „ludzki”, bo osobowy. Mimo ich wspólnej „ludzkości” różnie tę „ludzkość” wyrażają. W akcie osoby dochodzi do ich integracji, gdyż akt osobowy obejmuje naturę, działa poprzez naturę, więc w akcie osobowym zaangażowany jest cały człowiek. Zasadnicza różnica między nimi tkwi w ich relacji do świadomości. Akty sfery wegetatywnej (którą Karol Wojtyła ujmuje szerzej, niż to jest w medycynie, gdyż pod tym pojęciem rozumie nie tylko system wegetatywny, ale również funkcje psychiczne warunkowane organizmem)

nie są uświadamiane, wydają się też nieuświadamialne. [...] Dynamizm somatyczno-wegetatywny [...] zdaje się mieć w człowieku swój zupełnie inny margines świadomościowy, o wiele skromniejszy i bardziej pośredni niż dynamizm psychoemotywny. Człowiek posiada świadomość swego ciała – i to jako czegoś, co żyje życiem sobie właściwym. Świadomość ciała jest też pośrednią świadomością organizmu.

Akty te nie są bezpośrednio przeżywane, ale tylko za pośrednictwem uczuć, jak ból, dobre samopoczucie itp., których przeżycie jest już psychiczne, a więc mające charakter uświadamiony. Dlatego też świadomość nie jest elementem składowym aktów somatyczno-wegetatywnych¹⁰.

Zupełnie inaczej jest z aktami osoby. One są podejmowane świadomie. Świadomość, będąca właściwością „ludzką”, kształtującą człowieka-podmiot, jest w tym wypadku uaktualniona, zaktywizowana i włączona w dynamizm¹¹. Inaczej mówiąc, potencjalność podmiotu, wyrażana świadomością, nie sięga każdego zaktywizowania, lecz jest to zaktywizowanie swoiste, ujawniające się w (świadomym) przeżyciu.

⁹ *Ibidem*, s. 134.

¹⁰ *Ibidem*, s. 137–138.

¹¹ *Ibidem*, s. 136 i n.

Chociaż mechanizmy te są w jakiś sposób opisywane i analizowane w dziele *Osoba i czyn*, to jednak nie można oprzeć się wrażeniu, że nie są one poznawczo przeniknięte w pełni, że nadal jest w nich ukryta jakaś tajemnica. Wydaje się, że studium to miało mieć jeszcze dalszy ciąg mający dalej ową tajemnicę dążyć, jednak nie został on zrealizowany. Wiadomo, kiedy „coś się dzieje w człowieku” i kiedy „człowiek działa”; znane są pewne tego mechanizmy, ujawniane tak przez filozofię, jak przez inne nauki, ale pozostaje ciągle – nieujawniona ludzkiej ciekawości poznawczej – kryjąca się nadal za zasłoną niewiedzy, jakaś strona tej sfery ludzkiego życia. To zadanie jest nadal aktualne.

Choć różnica między dynamizmami osoby i natury, pokazująca, że człowiek jest tak „twórcą”, jak i „tworzywem”, jest duża, to jednak ani działania nie można w pełni utożsamiać z „twórcą”, ani dziania się z „tworzywem”. Są to aspekty tego samego kształtowania się człowieka. Tym bardziej, że „czyn stanowi zawsze jakieś opanowanie ludzkiej bierności”¹². Bycie podmiotem (*suppositum*) nie oznacza, że podmiot jest statyczny, lecz iż jest tego specyficznego ruchu, tego dynamizmu dynamicznym źródłem¹³. Różnica, ujmowana w przeżyciu, które ma także aspekt poznawczy, wykazywana jest poprzez to, że z dzianiem się wiąże się przede wszystkim podmiotowość człowieka, czyli bycie podłożem ruchu, z działaniem zaś przede wszystkim sprawczość, czyli bycie twórcą, przyczyną, sprawcą działania. Jak pisze Karol Wojtyła podmiotowość wskazuje, że „ja” jest jakby „pod” faktem zdynamizowania, sprawczość zaś, że „ja” jest nadrzędne wobec niego, jest „nad” nim¹⁴. Właściwie u Wojtyły można mówić o dwóch rodzajach czy pojęciach natury. Jedno z nich, określające podłoże całości dynamizmu człowieka, można by nazwać naturą metafizyczną, drugie natomiast, określające jeden tylko moment – wrodzony – dynamizmu, można by nazwać naturą fenomenologiczną.

Powstają tutaj ważne pytania: czy oznacza to jakiś rodzaj dwusubstancjalności człowieka oraz jak ma się ta jedna natura do drugiej? Na pierwsze pytanie, biorąc pod uwagę doświadczenie jedności ukazującej takąż jedność bytową, trzeba odpowiedzieć negatywnie. Człowiek jest po prostu jednością, chociaż nie jest jednorodny. Na drugie zaś Autor odpowiada, że istnieje spójność między naturą a osobą. Uwidacznia się to szczególnie w ludzkim czynie, gdzie dochodzi do integracji natury w osobie¹⁵. Jest to bardzo ważne dla tworzenia etyki.

Ważną sprawą jest tutaj wyjaśnienie treści pojęcia przeżycie. Chodzi głównie o wydobycie jego aspektu poznawczego. Bowiem oprócz aspektu emocjonalnego i świadomościowego zawiera się w nim także element poznawczy, zapoczątkowany przez doświadczenie, czyli moment bezpośredniego kontaktu poznawczego. Kontakt taki ma człowiek z sobą samym właściwie nieustannie. Jest to trwający proces doświadczania siebie. Doświadczamy więc nie tylko jednostkowych odosobnionych faktów, ale także ich wzajemnego związku, układającego się w całościowe doświadczenie człowieka ukazujące jego jedność. Dalej, doświadczenie nie jest tylko ze-

¹² *Ibidem*, s. 120.

¹³ *Ibidem*, s. 124.

¹⁴ *Ibidem*, s. 120–124.

¹⁵ *Ibidem*, s. 128 i n.

tknięciem się czysto zmysłowym, ale „w najściślejszej łączności z tym kontaktem przebiega proces zrozumienia, który także ma swoje momenty i swoją ciągłość”¹⁶. Dzięki procesowi komunikacyjnemu między ludźmi to doświadczenie i zrozumienie może przybrać charakter intersubiektywny i zostać uogólnione, stając się elementem zobiektywizowanej wiedzy o człowieku. Komunikacja pozwala więc na doświadczenie drugiego „ja”, aczkolwiek doświadczenia te są niewspółmierne. W doświadczeniu związanym z przeżyciem, doświadczamy własnego „ja”, ale zarazem, ponieważ jest nim człowiek, doświadczamy także po prostu człowieka¹⁷.

Wizja przedstawiona przez Wojtyłę pokazuje, jak dalece sięga jego synteza, jak dalece można inspirować się poglądami „dawnych” i „nowych” filozofów, nie tracąc ich zasadniczych dążeń, a zarazem unikać raf jednostronności. Staje się tak dzięki temu, że Autor wskazuje bogactwo, wielowymiarowość człowieka, na przykład jego materialność i duchowość, jego przedmiotowość i podmiotowość, unikając jednocześnie rozdzielania tych wymiarów w postaci różnych substancji, a zachowując jedność istoty-natury człowieka. Dzięki temu również można docierać do specyfiki różnorodnych mechanizmów (jeśli to słowo jest tutaj właściwe) ludzkiego dynamizmu. Wiadomo przecież, jakie trudności mieli na przykład spadkobiercy Kartezjusza, okazjonaliści, z połączeniem w człowieku poznania z działaniem, związku między decyzją woli a działaniem zewnętrznym, jak skomplikowany, a nawet karkołomny, był ich sposób uzasadnienia tej więzi.

Pojęcie podmiotowości u Karola Wojtyły należy tłumaczyć jako subiektywność, a nie subiektywizm. To rozróżnienie jest istotnie ważne. Podmiotowość jako subiektywność oznacza, że człowiek jest podłożem (*subiectum*) wszelkich istniejących poruszeń, sił i działań, że między nim a tym dynamizmem istnieje ścisła więź, dzięki której wszystkie te poruszenia są „swoje”, a nie obce. Subiektywizm określa natomiast zupełnie inny aspekt, związany ze świadomością. Proces poznawczy dokonuje się dzięki bezpośredniemu zetknięciu się, doświadczeniu przedmiotu poznania. Człowiek ma zdolność odzwierciedlania w sobie „całego procesu czynnego poznawania i poznawczego stosunku do przedmiotowej rzeczywistości” [podkreślenie – J.G.], czyli świadomość jest pochodną tego procesu poznawczego¹⁸. Świadomość więc nie ma charakteru aktowego i nie jest samodzielny, a tym bardziej oderwanym od całości bytu ludzkiego podmiotem poznania, lecz stanowi „podmiotową zawartość tego bytowania i działania”, a więc nie tylko poznania¹⁹. Subiektywizmem jest traktowanie jej jako samodzielny podmiot, absolutyzowanie jej (na zasadzie *esse = percipi*)²⁰, tym bardziej, że „Świadomość odzwierciedla własne «ja» człowieka i jego czyny i równocześnie pozwala mu przeżywać to «ja», przeżywać siebie i swoje czyny [...] przeżywa przy tym własną «cielesność», podobnie jak własną zmysłowość czy uczuciowość”, czyli świadomość poddana jest emocjonalizacji²¹.

¹⁶ *Ibidem*, s. 51–52.

¹⁷ *Ibidem*, s. 52–55.

¹⁸ *Ibidem*, s. 81.

¹⁹ *Ibidem*, s. 82.

²⁰ *Ibidem*, s. 82.

²¹ *Ibidem*, s. 99–102.

Określenie przez Wojtyłę natury jako nie tylko dziedziny podmiotu działania, ale także dziedziny sposobu działania podmiotu, w pewien sposób poszerza zakres tego pojęcia. Samo działanie staje się uwyraźnionym przedmiotem poznania, chociaż nie może być oderwane od swojego podmiotu, od swojego źródła. Doświadczenie, pierwotne źródło poznania, wskazuje również, że człowiek istnieje i działa wspólnie z innymi²². Tak więc działanie „wspólnie z innymi” można uznać za przejaw natury ludzkiej. Działanie „z innymi” nie wynika więc z przyczyn zewnętrznych, nie jest narzucone z zewnątrz ani też nie jest dowolne, ale jest naturalnym, w ścisłym znaczeniu, sposobem działania. Naturalnym, czyli wynikającym z natury człowieka, jej przedłużeniem. Jest to zupełnie inne ujęcie od tego, które widzi relacje z innymi oraz istnienie społeczeństwa jako wynik dowolnej umowy społecznej, jako sposób obrony przed niekorzystnymi warunkami przyrodniczymi i społecznymi, czy też każe w społeczeństwie, w samym zarodku, wyróżniać bliskiego sobie jako „swojego”, a „innego” jako „obcego”. Społeczeństwo jest więc „naturalnym” wynikiem działania. Skoro istnienie i działanie wspólne z innymi jest naturalnym sposobem istnienia i działania, to i społeczeństwo, jego działanie oraz działanie wobec niego, wchodzi w jakiś sposób w zakres dziedziny podmiotu działania, natury człowieka. To ustawia całą problematykę społeczną w innej perspektywie antropologicznej, a także moralnej. Bowiem to, co naturalne, ujmowane zarazem jako właściwe, staje się wyznacznikiem odpowiedniości, staje się moralnym aktem działania i tworzenia społecznego, chociaż nie wskazuje jeszcze na konkretną metodę działania.

Istotne dla ujęcia i zrozumienia wolności w koncepcji Wojtyły jest zrozumienie relacji między naturą a osobą. W tym miejscu dokładniejszy opis mechanizmów i skutków tej relacji wyszedłby poza zakreślony cel tej wypowiedzi. Jednakże bardzo ważne jest wykazanie różnicy w zdynamizowaniu natury i osoby, „ja”, w różnicy „pozycji” osoby i natury wobec ich dynamizmu. Czyn, akt osobowy, czyli sprawczość znajduje zupełnie inne miejsce niż uczynienie natury:

Kiedy działam, własne „ja” jest przyczyną zdynamizowania podmiotu. Stanowisko tego „ja” jest wówczas nadrzędne, podczas gdy podmiotowość zdaje się wskazywać na coś przeciwnego – na „ja”, które znajduje się „pod” faktem swego zdynamizowania. To właśnie zachodzi w wypadku, gdy coś się dzieje w owym „ja”²³.

Można więc powiedzieć, że czyn ludzki, działanie osoby (który jest tożsamy z decyzją lub jej wynikiem) jest dokonywany własnymi siłami osoby, co nie wyklucza, a nawet chyba zakłada jakieś ustosunkowanie się do sił natury i ich wykorzystanie. Oczywiście jest to bardzo skrótowe ujęcie podstaw wolności człowieka, które wymaga dodatkowych rozważań.

Wydaje się, że koncepcja Wojtyły dobrze tłumaczy relacje między siłami natury a siłami osoby nie polega na ich przeciwstawieniu, raczej pokazując ich koegzystencję. Nie można wykluczyć z wizji człowieka elementu deterministycznego, nie tylko ze względu na badania nauk przyrodniczych, ale także, jak pokazuje Wojtyła (i zresztą nie tylko on), ze względu na doświadczenie występujące na polu filozofii

²² *Ibidem*, zwłaszcza cz. IV „Uczestnictwo”.

²³ *Ibidem*, s. 121.

i jego intelektualną eksploatację. Zarówno etologia, jak genetyka wykazują istnienie determinizmu. Tego dowodzi również potoczne doświadczenie człowieka. Jednakże doświadczenie wykazuje również istnienie w człowieku źródła (samo)decydowania, autodeterminizmu. Bardzo często dochodzi do zanegowania jednego z tych elementów, a więc do zredukowania człowieka do somatyki (człowiek to materia, ciało) lub ducha (człowiek to duch, świadomość), a przez to jego działania do determinizmu albo indeterminizmu. Oczywiście istnieją próby łączenia tych dwu, ale jeśli nie dochodzi się do pokazywania mechanizmu ich współistnienia i współdziałania, próby owe są mało skuteczne. Wydaje się, że Wojtyła skutecznie pokazuje związek współwystępowania tych dwu elementów. Jeśli wskazuje się, że podmiot istnienia, a przede wszystkim działania, choć jest jednością, nie jest jednorodny, ale złożony, że stanowi wieloraki podmiot i źródło różnorodnej energii, to można przyjąć, że energie te nie wpływają bezpośrednio na siebie, ale zachowują wobec siebie pewien dystans, a łączność między nimi dokonuje się poprzez całość podmiotu. Dzięki temu wyklucza się determinizm w działaniu osobowym, czyli w tym wypadku nacisk sił niezależnych od człowieka na siły, których jest on prawdziwym twórcą, ponieważ mimo istnienia w tym samym podmiocie nie mają one takiego samego charakteru. Wyklucza się też indeterminizm, czyli wyłączenie tych sił, których istnienie i kształt zależy tylko od człowieka. Siły te nie działają w pustce zabsolutyzowanej świadomości i wolności, ale w łączności z całością bytu ludzkiego, choć mają własne prawa, możliwości i ograniczenia. Działają one w otoczeniu sił zewnętrznych wobec nich, ale są od nich względnie izolowane. Dlatego moc tej wolności ma charakter autodeterministyczny, jest samodzielnym wyborem działania, choć nie w izolacji, lecz w sytuacji istnienia i świadomości wymagań bytu i nacisków. Wolność w tym ujęciu nie jest całkowicie niezależnym, pełnym (samo)tworzeniem siebie i swojego działania, ale raczej wyborem między naciskami i prawami już istniejącymi, w relacji do dobra całości człowieka.

Wydaje się, że marginalnie przedstawione tutaj – w związku z koncepcją natury – ujęcie świadomości może także być pomocne w dyskusji z pewnymi przynajmniej tendencjami relatywistycznymi, chociaż nie zawsze są one jasne i wyraźne, i nie przez wszystkich jednakowo rozumiane. Chodzi o pewną koncepcję prawdy, którą można by nazwać prawdą jednostkową czy osobistą, prawdą niepowtarzalną. Najgólniej rzecz biorąc, chodzi o ten rodzaj prawdy, który nie ma wyrażać jakiegoś stanu rzeczy możliwego do sprawdzenia poprzez doświadczenie rzeczowe, jakie na przykład można spotkać w tak zwanych naukach szczegółowych o podłożu materialnym, a nawet o doświadczenie intersubiektywne, ale o prawdę wyrażającą przede wszystkim ocenę rzeczy i działań w ich związku z sytuacją egzystencjalną człowieka. Dla uwyrażenia tego można przypomnieć twierdzenie Stefana Swieżawskiego, że człowiek nie jest „produkowany” seryjnie, ale rzeźbiony indywidualnie. W związku z tym natura człowieka nie jest powielana czy klonowana, ale różni się indywidualnie. Można wszakże dodać, że mimo tych różnic istnieje jakaś podstawa rzeczowa tego, by wszystkich ludzi ujmować wspólnym mianem człowieka. Mówiąc inaczej, zgodnie z zasadą analogii istnieje w każdym człowieku jakiś element wspólny i jakiś element wyjątkowy, jedyny, niepowtarzalny. Wydaje się, że założenie to jest przy-

mowane przez nauki humanistyczne, takie jak psychologia i socjologia. Inaczej ich badania nie miałyby sensu. Bo, z jednej strony, gdyby wszyscy ludzie byli jednakowi, dla poznania natury ludzkiej wystarczyłoby badanie jednego człowieka, a z drugiej strony, gdyby każdy był całkowicie odmienny, nie można by tworzyć nauki ogólnej, lecz osobną dla każdego indywiduum.

Interpretując wspomnianą wyżej tendencję subiektywizmu i relatywizmu w Wojtyłańskich kategoriach świadomości, można by powiedzieć, że ta koncepcja prawdy odnosi się do zabsolutyzowanej formy świadomości, wyrażającej raczej monadyczne zamknięcie podmiotu w swoich granicach niż możliwość jego poznawczej i sprawczej więzi ze światem. Świadomość w rozumieniu Karola Wojtyły sama nie pełni funkcji poznawczej, ale odzwierciedlającą i uwewnętrzniającą także procesy poznawcze skierowane ku prawdzie. Nadto poddana jest emocjonalizacji, jak również podlega innym wewnętrznym naciskom – pragnień, dążeń, a może nawet marzeń. Ponieważ to wszystko odbija świadomość, więc na bok zostają zepchnięte dane poznawcze, które mogłyby obiektywizować treści świadomości. Dlatego też, jeśli świadomość nie jest wsparta procesem poznawczym, obiektywizującym prawdę, bardziej uwyrażnia stan subiektywny człowieka niż niezależny od niego stan bytowania. Tego rodzaju prawda bliższa jest ekspresji podmiotowej niż dokonaniem jakby z pewnego dystansu oglądowi przedmiotowemu.

NATURE OR PERSON?

The paper discusses Karol Wojtyła's philosophy of man. In his basic work, *Osoba i czyn* [*The Acting Person*], Wojtyła works towards a classic synthesis of Aristotle's and St. Thomas Aquinas' philosophy of being with philosophy of consciousness (specifically, Scheler's phenomenology). The results are twofold. Firstly, this merger enables Wojtyła to retain the traditional and objective conception of human nature founded on a metaphysics that embraces the whole of being and human action. On the other hand, however, through his phenomenological analyses he is able to elicit and highlight the subjective character of existence and human action. At this (phenomenological) level he distinguishes between nature, which is, above all, somatic, and the conscious and free person. Thereby he achieves an integral and complete image of man. Such an image provides a foundation on which to consider ethics, philosophy of value, culture, and social issues etc.

Wojciech Buchner

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”

NATURA LUDZKA A WOJNA

*Trzeba wiedzieć, że wojna jest czymś powszechnym
i że walka utrzymuje się prawem i że wszystko
powstaje przez walkę i konieczność.*

Heraklit

W latach zimnej wojny wielki angielski historyk Arnold Toynbee napisał słowa, które wcale nie muszą uchodzić za prorocze: „Szokująca klęska spada na generację wychowaną w złudnym przekonaniu, że dawne złe czasy odeszły na zawsze”¹. Chodziło mu, rzecz jasna, o wojnę jako zjawisko uporczywe w dziejach powszechnych, które każe domyślać się działania jakiegoś koniecznego prawa. W istocie, od czasów Heraklita pogląd ten nie uległ zmianie. Prawa wojny nie może przecież odwrócić ani też osłabić żadna wiara w moralny postęp, chociaż w czasach pokoju człowiek łatwo o tym zapomina, tak jak zapomina się o zębach, kiedy przestają boleć. „Miecz odłożony ze skruchą – pisze dalej Toynbee – będzie nieubłagane dążył do wypełnienia stosownej dla siebie powinności i ostatecznie postawi na swoim, jeżeli ma czas za sojusznika”².

Od zarania myśli ludzkiej dostrzegano, że wojna i cywilizacja przemawiają jednym głosem, a instynkt walki i obrony wpisany jest w samą naturę człowieka. Jeśli to prawda, przekonanie o niezmienności pewnych cech ludzkich musi tkwić u podstaw wszelkiej doktryny wojennej. Wydaje się, że rozumieli to wszyscy myśliciele poświęcający choćby część swojej uwagi wojnie od starożytności aż do epoki nowożytnej. Takie syntetyzujące spojrzenie na wojnę i naturę człowieka zmąciła dopiero oświeceniowa wiara w to, że człowiek mógłby przedzierzgnąć się z wilka w owcę za sprawą pacyfistycznej edukacji; jak wiadomo, przekonanie to było jednym z za-

¹ A. Toynbee, *Wojna i cywilizacja*, przeł. T.J. Dehnel, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002, s. 172.

² *Ibidem*.

sadniczych rojeń XVIII stulecia. Tymczasem nie milkną działa, a wojna współczesna przybiera wciąż nowe formy, stając się grą bezosobowych sił pod wpływem coraz potężniejszej techniki. Nic więc dziwnego, że wraz z gwałtownymi przemianami wojennej techniki pojawia się także pytanie o to, czy aby także człowiek nie zmienił pod jej wpływem swojej natury.

I

Jednym z najbardziej dojmujących współcześnie obrazów tych przemian jest świadectwo doświadczeń i wyobraźni Ernsta Jüngera. Jego świat jest pełen bezosobowego bólu, wypełnia go zgrzyt machin wojennych; jego *Arbeiter*³ to człowiek-robot, manifest współczesności, istota bez wyraźnego oblicza, pracująca mechanicznie, bezwiednie, z żelazną konsekwencją wykuwająca infernalną przyszłość, wyabstrahowane zaś z organicznej przyrody formy spotworniałej techniki (kryształowe pszczoły, stalowe burze), do których wyobraźnia literacka niewiele już może dodać, symbolizują świat bestialski, przetopiony w spizowe pomniki śmierci bez śladu indywidualnego bohaterstwa. Cały ten obraz skontrastowany jest symultanicznie z urzeczaniem mikroświatem insektów i roślin, najdrobniejszych przejawów organicznego życia, zestawiony z pochylaniem się nad każdą drobiną ożywionej materii, bez najmniejszej wszak nadziei na powstrzymanie marszu giganta techniki, który przyjmuje postać *Weltgeistu*. Technika jest u Jüngera zwodniczą formą nowej mitologii, pozbawioną jednak antropologicznego mimetyzmu, który przebłyskuje z czynów starożytnych bogów *Teogonii* Hezjoda. To pozbawienie odziera ją z wszelkiego związku ze światem ludzkim, pomimo iż jest przecież ludzkim artefaktem.

Jünger używa innej ponadto metafory, która oddawać ma całą grozę sytuacji. Otóż wydaje się, że archetypicznym wyobrażeniem technologicznej wojny bez bohaterów, która przychodzi spoza naturalnego świata człowieka, będąc jakby dziełem samego szatana, jest u niego jakże sugestywna figura Węża. Nieprzewidywalność zachowań i poruszeń bestii odczuwa się jako zachwianie równowagi egzystencjalnej, paraliż, którym wąż zmusza do uległości swoje ofiary. Pojawia się bezszelestnie, nagle, z udawaną powolnością ruchów, nad którą panuje nieomylny instynkt. Ofiara nie może przewidzieć chwili błyskawicznego ataku, który, niczym precyzyjnie wymierzony pocisk, nigdy nie chybia. Na dnie naszego lęku przed Wężem tkwi mitologiczny archetyp: wąż rajski jako uosobienie satanizmu, który ożywia w nas obawę przed wiecznym potępieniem i nicością. Sam wygląd bestii prowadzi na skraj śmiertelnej otchłani, ponieważ nie wywołuje żadnych znanych skojarzeń. Nawet cyklop, gdyby się nam ukazał, nie wzbudziłby takiej odrazy i grozy, jakie wzbudza wijący się i unoszący głowę wąż. Wydaje się, jakby ciało węża nie należało do świata stworzo-

³ Chodzi o książkę *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, wydaną w roku 1932. Przekład polski Wojciecha Kunickiego ukazał się pod tytułem *Robotnik. Panowanie i forma bytu*, PWN, Warszawa 2010.

nego i jakby ciążyła nad nim klątwa wykluczenia ze świata żywych stworzeń. Nie na darmo przeto jest biblijnym symbolem Szatana, wyobrażeniem śmierci.

Obraz ten może sugerować, że wobec tak zupełnie nowej sytuacji, jaką stanowi fenomen wojny technologicznej, człowiek zatracą swoją naturę. Inaczej przecież przejawia się ona w doświadczeniach wojennych Jüngera, a inaczej – powiedzmy – w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa lub innych starożytnych relacjach wojennych, gdzie argument siły przemawia do zimnego rozsądku wodzów i determinuje ich strategię. Między siłą i rozumem zachodził tu ścisły związek, co potwierdzał wśród wielu innych autorów starożytnych Salustiusz, mawiając, że na wojnie najwięcej znaczą myśl. Tymczasem rozum czy rozsądek gubią się w obliczu bestii nowego rodzaju wojny. Kurcząc się do rozmiarów techniki, grozi ona pochłonięciem ostatnich enklaw życia organicznego. W świecie wojennych artefaktów nie ma już miejsca dla naturalnych odruchów ludzkich. Wszystko to zdaje się zaprzeczać tradycyjnemu rozumieniu natury człowieka jako zharmonizowanemu zespołowi naturalnych instynktów i dyspozycji rozumu. Współczesna wojna jest zatem tą dziedziną życia i śmierci, gdzie człowiek zatracą swą indywidualność pod wpływem własnych umiejętności technicznych. Staje się moralnym karłem poniekąd na własne życzenie. Tak jak rewolucja pożera własne dzieci, tak również technika wojenna pochłania ludzkie cechy własnych wynalazców. Rodzi się więc pytanie, czy ta moralna kastracja za sprawą techniki jest wystarczającym powodem, by człowiek dzisiejszych wojen mógł być uznany za cień człowieka wojen dawnych? Czy wojna, zmieniając swój charakter, odmieniła także samą naturę człowieka? Oto pytanie, przed którym stawia nas Ernst Jünger.

Mówi się, że technika naśladuje naturę, czego przykładem może być wynalazek wyposażonego w skrzydła samolotu lub – bardziej dosłowna w swym wyrazie – produkcja sztucznych narządów. W wyobraźni Jüngera technika, owszem, naśladuje naturę, dopóki zadowala się konstruowaniem kryształowych pszczoł, które pojawiają się w jednej z jego powieści⁴, wszelako technika wojenna zdradza znacznie groźniejszą tendencję: prowadzi bowiem do wynaturzeń, utraty orientacji w świecie ludzkim, ku moralnej zagładzie jednostki; jednym słowem, przenosi nas w surrealistyczny świat skonstruowanych sztucznie rzeczywistości, wobec których nie można już przyjąć żadnej rozumnej strategii. Wydaje się zatem, że w ujęciu tym technika wojenna pozbawia człowieka jego własnej natury, wykoślawia ją i paczy, co uwiadcza się zwłaszcza w bestialskiej eskalacji nienawiści wobec wroga, który niegdyś był równorzędnym przeciwnikiem w walce. Wówczas mówiono o nim *iustus hostis*, odróżniając go od terrorysty, pirata czy buntownika. Jeszcze nie tak dawno temu Fryderyk Nietzsche mawiał, że format człowieka poznaje się nie po tym, jakich ma się przyjaciół, lecz po tym, jakich ma się wrogów.

W istocie, współczesna technika zaciera obraz wroga jako honorowego przeciwnika, powodując, że wojna wydaje się zmaganiem bezosobowych, gigantycznych sił, zjawiskiem jakby spoza świata ludzkiego. W stwierdzeniu tym nie chodzi bynajmniej o łzawy, epatujący statystykami ofiar humanitaryzm, lecz o zagładę cnót

⁴ Chodzi o powieść *Gläserne Bienen*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1957.

wojennych, w których widziano niegdyś pozytywny przejaw natury ludzkiej. Wydaje się, że ta właśnie cecha współczesnej wojny przysparza jej złą prasę, ponieważ dzisiejsza humanitarna hipokryzja nie chce już postrzegać wojny jako wyrazu ludzkiej natury. Nie chcąc zohydzić obrazu człowieka, któremu w cieniu gilotyny przyznała większe uprawnienia niż te, do których aspirowali monarchowie, gotowa jest raczej przyjąć, że natura ludzka w ogóle nie istnieje niż dojrzeć w niej wojownicze cechy, złagodzone wszak występowaniem wojennych cnót. W ten sposób technika zniekształca tradycyjny wizerunek człowieka jako *homo bellicosus*. Zniekształca go jeszcze bardziej współczesny iluzjonizm techniczny, ujmując w kadr kamery ciemne strony wojny i sugerując tym samym zasadność jej potępienia. Podsuwając obrazy straszliwych zniszczeń wojennych i cierpienia, wzbudza też w swoich widzach Orwellową „godzinę nienawiści do wroga”. Innymi słowy, piętnując wojnę jako taką w imię humanitaryzmu, przestaje dostrzegać we wrogu ludzkie cechy.

Poza samą techniką drugim istotnym czynnikiem zacierania cech natury ludzkiej w czasie wojny jest współczesna masowa demokracja wraz z jej kultem pokoju za wszelką cenę; o jej najbardziej jaskrawym paradoksie zaświadcza niezbity fakt, iż to właśnie rewolucja francuska ogłosiła po raz pierwszy powszechną mobilizację. Tym samym wróg stał się odległy i abstrakcyjny, utracił swą konkretną naturę na rzecz ogólnego typu wroga jako takiego – wroga całej ludzkości.

Wojna masowa [powiada Robert Nisbet] powstała z posiewu armii rewolucji francuskiej, armii zobowiązanych nieść rewolucję do wszystkich krajów Europy. Zarządzona przez Zgromadzenie Narodowe w 1793 roku powszechna mobilizacja, *levée en masse*, postawiła wszystkich Francuzów w stan permanentnej gotowości, póki nie podda się ostatni wróg Francji. Był to pierwszy pobór powszechny w dziejach Zachodu, a możliwe, że i świata. Wojna wydana wrogom zewnętrznym była bezpośrednią kontynuacją rewolucji, która do końca 1792 roku miała charakter czysto wewnętrzny⁵.

Aby się przekonać, jak dalece wróg rewolucji stał się obiektem abstrakcyjnym, wrogiem całej ludzkości, wyzbytym natury ludzkiej i wyzwającym bestialską żądzę całkowitego unicestwienia, wystarczy przeczytać mrozący krew w żyłach raport Westermanna do Komitetu Ocalenia Publicznego.

Wynurzająca się w tamtych czasach nowa epoka demokratyczna zatarła ostatnie indywidualne cechy wojny i wroga, który przeradza się odtąd w obiekt abstrakcyjny i obojętny. W epoce powszechnej mobilizacji wojna staje się bowiem wielkim przedsięwzięciem kolektywnym, napinającym wszystkie nerwy i mięśnie masowego społeczeństwa. Rewolucyjna wojna masowa nie zna i nie potrzebuje już ograniczeń wojny tradycyjnej, toteż wiek XVIII uznać można za kres doktryn zarówno wojny sprawiedliwej, jak i formalnej. Podkreślanie, jak to niegdyś czyniono, auctoritetu władcy (*auctoritas principis*) jako warunku wojny formalnej traci bowiem wszelki sens w ramach suwerenności demokratycznej, gdzie każdy jest integralną częścią suwerena. Jeśli wojnę prowadzi suweren, prowadzi ją także każda jednostka. Powszechna mobilizacja angażuje w konflikt wszystkich i każdego z osobna, dlate-

⁵ R. Nisbet, *Przesady. Słownik filozoficzny*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 206.

go zaciera różnicę między wolą suwerena i tym, co Jean-Jacques Rousseau nazwał niegdyś niepodzielną wolą powszechną. Z kolei dociekanie tak zwanych słusznych przyczyn wojny (*iustae causae belli*) miałyby sens tylko wtedy, gdyby zachodzić mogła wątpliwość co do ich słuszności. Tymczasem, jak powiada tenże, wola powszechna po prostu mylić się nie może. Mamy tu do czynienia z monolitycznym pojęciem społeczeństwa demokratycznego, którego racje – jak się zakłada – są w przypadku wojny niepodważalne. W ten sposób zamyka się obręcz wojny totalnej i apokaliptycznej, wojny o *pax perpetua*, wróg zaś staje się bestią.

Epoka demokratyczna, która rodzi się w czasach rewolucji francuskiej, spłaszyla wizerunek wojownika, rycerza i żołnierza, czyniąc z nich bezwolne narzędzia powszechnie dziś napiętnowanego militarystyki, który w jej oczach zatracą wszelką ludzką podmiotowość. Pozbawiła ich cech związanych właśnie z najgłębszymi pokładami ludzkiej natury. Z kolei demokratyczna idea suwerenności ludu obudziła niegdyś demony rewolucji i wojen nieformalnych, zacierając tak ważną różnicę między wrogiem i przestępcą, między wojną i buntem czy rewolucją. Ze swej strony, współczesna edukacja demokratyczna stara się uspić instynkt walki i obrony w imię potępienia przemocy i wyrzucić wojnę poza nawias cywilizowanych instytucji.

II

W klasycznym wizerunku wroga jego wojenne cnoty były racją oddawania należnych mu honorów. Nikt nie wpadłby wówczas na pomysł, że wojna degraduje moralnie. Wręcz przeciwnie, uważano, że udział w niej jest najwyższym wyróżnieniem, a przekonanie to prowadziło aż do pogardy śmierci. W Sparcie największym honorem, jaki mógł spotkać młodego wojownika, była śmierć w pierwszym szeregu, o czym zaświadcza nie tylko poeta Tyrtajos, piewca cnot wojennych, lecz także cały system wychowawczy *agoge*. Ideał męstwa wojennego utrzymywał się przez wieki i tylko niewielu malkontentów wyrażało opinię, że wojna jest sprzeczna z naturą ludzką. To tradycyjne przekonanie traci z czasem swą wyrazistość wskutek pacyfistycznych prób podważenia zasadności wojny jako takiej. Pacyfiści nowożytni, z Erazmem z Rotterdamu na czele, sądzili na ogół, że wojna nie jest zgodna z moralnością chrześcijańską i nie leży w naturze człowieka. Tymczasem w niepohamowanej żądzy zwycięstwa i chwały istnieje coś, co skłaniało i skłania człowieka do największych poświęceń, i nie bez racji wielu autorów uznaje to do dziś za cechę jego natury. Wizja wiecznego pokoju działa natomiast obezwładniająco i jak dotąd nie ma żadnych dowodów na to, że może stać się choćby regulatywną ideą postępu cywilizacji. Co więcej, już dawno przeżył się wybujały optymizm filozoficzny, zakładający, że można człowieka wychować w taki sposób, by przestał słuchać wyzwania boga wojny. Przekonanie to było, jak wiadomo, siłą napędową oświeceniowej mitologii edukacyjnej *philosophes*, nieodpowiedzialnej wiary w postęp moralny i plastyczność ludzkiej natury. Tymczasem próby jej obłaskawienia spełzły na niczym, dowodząc

tym samym wbrew racjonalistycznej filozofii postępu, że tak zwana natura ludzka nie traci swego wojowniczego *élan vital*. Trzeźwe słowa Carla von Clausewitza sztydzą wprost z takich nadziei: „W rzeczach tak niebezpiecznych jak wojna – powiada generał – błędy wynikające z łagodności należą do najcięższych”. I dalej: „Nigdy, bez popadania w absurd, zasada umiarkowania nie stanie się częścią filozofii wojny”⁶.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że w oczach nowożytnych pacyfistów zaangażowanie Kościoła w wojny i rozwijanie doktryny wojennej uchodziło za swego rodzaju skandal. Kwestia stosunku chrześcijaństwa do wojny, szeroko dyskutowana przez nowożytnych humanistów, nie bez przyczyny pojawiła się w burzliwych czasach wojen religijnych. Nic dziwnego, że humaniści sięgnęli wówczas po argumenty walczącego protestantyzmu, chętniej odwołując się do Tertuliana niż do świętych Augustyna czy Tomasza. Takie ujęcie nie spotykało się wówczas z uznaniem, co nie dziwi, albowiem formułowane jest wbrew faktom w ogniu wojen religijnych XVI stulecia i w obliczu realnego zagrożenia tureckiego. Erazmiański pacyfizm nie jest więc jeszcze tak śmiały, albowiem mieszkańcy podzielonej przez teologię polityczną Europy nie mają dla niego dość wrażliwego ucha, władcy zaś gardzą nim w otwarty sposób. Dlatego ów podszyty zgorszeniem zarzut pod adresem chrześcijaństwa, a zwłaszcza oficjalnego Kościoła, że posiadał on w ogóle jakąś doktrynę wojny, odezwie się pełnym głosem dopiero w naszych czasach. Zapewne nie bez udziału tych inkryminacji Kościół dzisiejszy nie tylko potępia wojny, lecz wyrzeka się także głębszej analizy tego wszechobecnego w dziejach ludzkich zjawiska, jakby odcinał się od swoich korzeni. Te wszakże sięgają bardzo głęboko; Ojcowie Kościoła, a za nimi cała oficjalna tradycja średniowiecza mówią przecież jednym głosem: *vim vi repellere licet*. Mało tego, doktryna wojny sprawiedliwej rozwijana jest konsekwentnie przez kanonistów, scholastyków i późnych scholastyków aż do początków XVII wieku. Kardynał Hostiensis, Innocenty III, św. Tomasz z Akwinu zgodnie przyznają, że „przyjęcie krzyża” w czasie krucjat równoznaczne jest z otrzymaniem odpustu, a wojna przeciw innowiercom i heretykom uchodzi zgodnie ze standardami prawa kanonicznego za działanie nie tylko usprawiedliwione, ale także miłe Bogu. „Każdy, kto weźmie krzyż zgodnie z dyspozycjami papieskimi – powiada Akwinata – nie będzie cierpiał żadnej kary za swoje grzechy i jego dusza powędruje prosto do Nieba”⁷.

W tradycji katolickiej hiszpańska późna scholastyka XVI wieku sama w sobie stanowi nieodparty dowód na utrzymywanie się tej linii rozumowania przez całe stulecie. Francisco Suárez, ostatni z wielkich neoscholastyków hiszpańskich, uznaje wojnę za akt prawnego odwetu, zaś uprawnienie do jej wypowiedzenia utożsamia poniekąd z prerogatywą władzy sędziowskiej, której wykonanie należy do sprawiedliwości odwetowej; ta zaś, powiada, jest w państwie nieodzowna, by móc karać przestępców. W tej argumentacji skupia się niczym w soczewce cała średniowieczna doktryna wojny punitywnej jako usprawiedliwionego działania odwetowego⁸.

⁶ C. von Clausewitz, *Von Kriege*, Berlin und Leipzig 1933, s. 4.

⁷ Tomasz z Akwinu, *Quodlibet*, II, a, 3. Por. *ibidem*, Franco Cardini, Marina Montesano, *Historia Inkwizycji*, przeł. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

⁸ Por. F. Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, disp. XIII, *De bello*, II, 1, Coimbra 1613.

Nikomiu po tej stronie barykady nie przyszłoby wówczas do głowy, by kwestionować związek prawa wojennego z naturą człowieka. Wszak prawo to wynika z naturalnego uprawnienia do obrony koniecznej.

Hugo Grotius, zbierający argumenty późnych scholastyków w swoim sławnym dziele o prawie wojny i pokoju, z pozoru niewiele tutaj dodaje; pozbawia jednak wcześniejszą doktrynę wojny jej legitymizacji teologicznej w myśl dobrze znanej formuły: *etsi non daretur Deus*. Tym samym wszakże przyznaje, że wojna w granicach prawa narodów była, jest i pozostanie na zawsze zgodna z naturą człowieka niezależnie nawet od objawionego przez Boga prawa. Kwestia wzajemnego związku wojny i prawa naturalnego, rozumianego jako *ius gentium*, akcentuje znaczące pokrewieństwo między wojną i naturą człowieka, nie tylko w świetle prawa rzymskiego, ale także Ewangelii: w istocie, Grotius wiele uwagi poświęca wykazaniu, że wojna nie jest wcale sprzeczna z przykazaniami wiary chrześcijańskiej.

W XVII stuleciu milkną głosy stanowczo potępiające wojnę jako taką, by znów dać o sobie znać w epoce oświecenia, które rozwinie pełną gamę abolicjonizmów. Tymczasem tu i ówdzie przebija się chrześcijańska ocena wojny *sub specie aeternitatis* jako zjawiska nieuchronnego. Pesymizm w odniesieniu do historii i natury ludzkiej czyni wojnę nieodrodnym elementem *conditio humana*. Ten w istocie swojej augustyński sąd o dziejach *civitas terrena* przybiera szczególnie drastyczną postać u Pascala; jak przystało na jansenistę, surowym okiem mierzy on absurdalną kondycję miotającego się w swym rozdarciu stworzenia, drwi z jego niemocy i niefrasobliwego postępowania, szydzi zarówno z wojennej chwały, jak i złudnego poszukiwania pokoju na tym łez padole: „[Jedni] – powiada – wolą raczej śmierć niż pokój; inni wolą raczej śmierć niż wojnę”⁹. Natura ludzka, wciśnięta między dwie nieskończoności, nie znajduje więc zaspokojenia ani w grach wojennych, ani w nudzie i rozrywkach czasu pokoju.

III

W świetle nowożytnego dylematu natury ludzkiej zestawianie Pascala z Tomaszem Hobbesem nie wydaje się niedorzeczne. W przedstawionej w *Lewiatanie* doktrynie wojny i pokoju nawiązuje się wszak do owego Pascalowskiego wątku rozdarcia człowieka i ontologicznej kruchości jego kondycji, wszelako nadaje mu się szersze znaczenie, stawiając pytanie o istotę samej cywilizacji. Hobbes, jakby jednym cięciem chciał zakończyć wszelką debatę, okiem empiryka rozpoznaje w każdym człowieku naturalną skłonność do walki, bynajmniej nie tylko obronnej: „Na pierwszym miejscu [pisze] stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią”¹⁰. Jak wiadomo, okiełznaniu tego instynktu i nadaniu mu cywilizowanej

⁹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, s. 79.

¹⁰ Th. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 85.

formy w ramach państwa służyć ma cesja uprawnień do obrony koniecznej na suwerena. Zdaniem Hobbesa natura ludzka nie zmienia się pod wpływem tego zabiegu, ponieważ, jak sam twierdzi, wola mocy ustaje dopiero wraz ze śmiercią. *Pactum subjectionis* stanowi wszakże jedynie możliwą i nie zawsze niezawodną ucieczkę z otchłani anomii w krainę dyscyplinującego prawa i jest efektem dostosowania się instynktu do wskazań rozsądku. Wydaje się więc, że o ile w państwie natura człowieka uzyskuje równowagę, o tyle wojna objawia wyłącznie jej chaotyczną stronę.

W tym miejscu nasuwają się wątpliwości związane z pojęciem wojny jako całkowitego bezprawia, które spycha nas w otchłań stanu natury, gdzie znów dają o sobie znać agresywne instynkty. Hobbes twierdzi, że stanem wojny jest nie tylko aktualna walka, lecz samo zagrożenie wojną¹¹. Rozszerzając w ten sposób samo pojęcie wojny, identyfikuje ją ze stanem natury, którego cała groza polega, jak wiadomo, na braku jakiegokolwiek prawa, przez co wojna staje się po prostu czystą grą sił i decyzyjnym sporem woli suwerenów. Wydaje się zatem, że ze stanowiska Hobbesa wywieść można tezę o niemożności sformułowania jakiegokolwiek prawa wojennego, skoro *inter arma silent leges*, zaś wojna jako taka jest stanem anomii, w którym prawo zastępuje personalna wola suwerena. Co więcej, zgodnie z rozszerzonym pojęciem wojny, prawo przestaje obowiązywać już w stanie grożącym jej wybuchem. Ta prosta i – jakby się mogło wydawać na pierwszy rzut oka – logiczna alternatywa: „albo pokój, albo wojna, albo suweren, albo bezprawie”, rodzi dwa wnioski. Po pierwsze, tak zwana zimna wojna, wbrew naszym niedawnym doświadczeniom, jest wojną *tout court*. Tymczasem, jak dobrze pamiętamy, w praktyce zimna wojna zapobiegła przerodzeniu się zimnego konfliktu w gorące starcie zbrojne. W tym miejscu myśl Hobbesa wyraźnie zawodzi. Po drugie, pojawić się musi wniosek bardziej ogólnej natury, a mianowicie – wojna nie może być poddana jakimkolwiek regułom, gdyż jako stan natury *ex definitione* wyklucza wszelkie prawo. Stanowisko takie udaremnia sformułowanie prawnej doktryny wojennej. Jeśli bowiem wojna eliminuje całkowicie cywilizowane zachowania, tedy wyłącznie stan pokoju uznać można za *status civilis*. U Hobbesa między wojną i pokojem rozwiera się otchłań nie do przebycia; jej odpowiednikiem staje się natura człowieka, rozdarta na dwoje pomiędzy niepohamowaną namiętnością i kalkulującym korzyści rozumem. Wojna jest po prostu sprzeczna z cywilizacją, zaś człowiek w stanie wojny ujawnia całą dzikość swej pierwotnej natury. Stąd już tylko krok do uznania, że wróg to nie klasyczny *hostis*, któremu należą się prawa i honory, lecz przeciwnik stawiający nas przed perspektywą wojny ostatecznej. W konsekwencji, u Hobbesa wojna staje się niepohamowanym żywiołem, poza wolą suwerena nie istnieją w niej bowiem żadne *temperamenta*.

Ta możliwa do przyjęcia sugestia zasadza się na jego własnych słowach: „Ta wojna każdego człowieka z każdym innym ten ma jeszcze skutek, że nic tutaj nie może

¹¹ „Istota złej pogody – pisze Hobbes – nie polega bowiem na jednej nawałnicy czy też na dwóch, lecz na tym, że się na nią zanoszą w ciągu wielu kolejnych dni. Podobnie natura wojny polega nie na rzeczywistym zmaganiu, lecz na widocznej do tego gotowości w ciągu całego tego czasu, w którym nie ma pewności, że jest przeciwnie”. *Ibidem*, s. 110.

być sprawiedliwe. Pojęcia tego, co słuszne i niesłuszne, nie mają tu miejsca”¹². Być może w tym właśnie miejscu należałoby szukać pierwszych oznak odrzucenia przez myśl nowożytną racjonalnego związku łączącego wojnę z klasycznym pojęciem rozumnej natury człowieka. Zrywając z tradycją, w której człowiek definiowany jest przez swą rozumną naturę, Hobbes wyzuwa instynkt walki z wszelkich racjonalnych ograniczeń. Po wtóre, odrzuca ostentacyjnie zasadniczą dla przyszłej filozofii społecznej myśl Arystotelesa, która pojmuje człowieka jako rozumne zwierzę społeczne, co pozwala przypuszczać, że nawet podczas wojny może on zachować cechy istoty cywilizowanej. O takim związku natury ludzkiej i wojny zaświadcza cała tradycja doktryn wojny sprawiedliwej, wskazując tym samym, by traktować wroga jako równorzędnego przeciwnika. Tymczasem Hobbes odmawia wojnie wszelkiej *ratio*, identyfikując ją w nazbyt jednoznaczny sposób z bezprawiem, jak czynią to zazwyczaj pacyfiści. Tym samym, paradoksalnie z punktu widzenia jego założeń, filozof dopuszcza możliwość usprawiedliwienia wojny apokaliptycznej. W jego ujęciu nie znajdują już uzasadnienia reguły formułowane przez doktryny wojny sprawiedliwej. Uznawano je bowiem dopóty, dopóki naturę ludzką ujmowano w kategoriach posłuszeństwa prawu Bożemu i naturalnemu. U Hobbesa tymczasem podlega ona już tylko woli suwerena, który ze swej strony nie ma już nad sobą żadnych nadrzędnych praw. Decyzyjonistyczna optyka *Lewiatana*, która w czasie wojny każe suwerenom polegać jedynie na własnej sile, wyklucza oczywiście możliwość uznania jakichkolwiek reguł prawa narodów w znaczeniu tradycji rozwijanej od czasów scholastyki aż do Grocjusza. Innymi słowy, uznanie wojny za działanie podlegające wyłącznie suwerennej woli władcy rozrywa związek między naturą ludzką a wojną postrzeganą w świetle reguł *ius gentium*.

IV

Klasyczne rozumienie natury ludzkiej zakładało substancjalną równowagę między instynktownymi odruchami i racjonalnie wyważonymi zachowaniami. Dostrzegano ją między innymi w sytuacjach tak ekstremalnych jak wojna. U Hobbesa równowaga ta została zachwiana wskutek zerwania związku między wojną i cywilizacją, inaczej mówiąc: pomiędzy wojną a *ratio* i społeczną naturą człowieka. Jednakże dopiero w XVIII wieku proskrypcja dotknęła samego pojęcia natury ludzkiej za sprawą filozoficznego sceptycyzmu. Najbardziej dobitny wyraz znalazł on w myśli Davida Hume’a. Wprawdzie był on zbyt trzeźwym myślicielem, aby dać się ponieść entuzjazmowi piewców niewinności natury ludzkiej i ulec pacyfistycznym fantazmatom *philosophes*, tym niemniej to on przecież przyczynił się do destrukcji tradycyjnego substancjalnego pojęcia tejże, przyznając, że jej istotą jest po prostu zmienność. Jednocześnie poświęcił wiele stron opisowi jednostajnych zachowań ludzkich, o których zaświadcza historia, zwłaszcza w sytuacjach tak ekstremalnych jak wojna. Ostatecz-

¹² *Ibidem*, s. 112.

nie doszedł do wniosku, że doświadczenie uczy nas wprawdzie rozpoznawać pewne stałe przejawy tak zwanej ludzkiej natury, wszelako nasz rozum nie jest w stanie uchwycić jej jako substancji. Tyle wystarczy, by stwierdzić, że historia wzbogaca wprawdzie doświadczenia, ale nie rodzi przesłanek dla ugruntowania prawdziwej wiedzy, zaś rozum ze swej strony pozostaje bezradny. Przy całym jego sceptycyzmie Hume'owi należy wszak oddać tę sprawiedliwość, że nie wzgardził bez reszty mużką Klio jako *magistra vitae*, mimo iż zaprzeczył możliwości uzasadnienia filozoficznej antropologii. Stąd jednak, że nie sposób jej uzasadnić, nie wynika bynajmniej to, że człowiek pozbawiony jest wszelkiej trwałej natury. Z tych to zapewne filozoficznych wniosków co do niemożności poznania substancjalnej natury ludzkiej zrodził się nazyt radykalny pogląd, uznający człowieka za *homo phenomenon*, istotę całkowicie plastyczną i podatną na zabiegi edukacyjne. Jego macierzą była, jak już wskazano, epoka encyklopedystów.

W sukurs sceptycyzmowi przychodzą wnioski wysnute z naocznej obserwacji. Niektóre z nich budzić mogą nie tylko wątpliwości co do istnienia tak zwanej natury ludzkiej, ale także zwykłą ludzką grozę. Zresztą spostrzeżenia tego rodzaju są przynajmniej tak dawne jak pierwsze zetknięcie Starego Świata ze Światem Nowym, dlatego współcześni antropologowie nie powinni zbyt dumnie wbijać się w dumę z powodu swoich odkryć. Od dawna już znane są dowody na to, że zachowania uchodzące zwykle za naturalne i zarazem moralne (na przykład troska o własne dzieci), wcale nie muszą być tak postrzegane wśród ludów – mówiąc oględnie – nieokrzęsanych. Pewien hiszpański konkwistador z XVI wieku podaje znany mu z autopsji i nader drastyczny przykład zachowania się plemienia z ówczesnych terenów dzisiejszej Luizjany, „które swoje córki daje na pożarcie psom natychmiast po urodzeniu”¹³, aby w ten sposób zapobiec przyszłej prokreacji wrogów. Plemię to uważało najpewniej, że każdy nowonarodzony człowiek jest z natury śmiertelnym wrogiem każdego, nie zadając sobie zapewne pytania, czy aby postępowanie takie nie doprowadzi w końcu do jego wyginięcia. Wobec takiego faktu można zająć dwojaką postawę: albo uznać te istoty za rodzaj niższy nawet od dzikich zwierząt, albo – jak czyni to wielkodusznie dzisiejsza nauka – dostrzec w ich zachowaniu jeden z dowodów na brak jakichkolwiek wrodzonych cech natury ludzkiej.

Filozoficzny sceptycyzm, a zwłaszcza empiryczne badania antropologii, mogą uchodzić za przytłaczające dowody na to, że pojęcie ludzkiej natury należy włożyć między bajki. Pomimo to, ekstremalny przypadek wojny jest na tyle szczególny, iż nie pozwala całkowicie zaprzeczyć powtarzalności takich cech jak stały instynkt walki i obrony. Wydaje się zatem, że niezależnie od swych wynaturzeń wojna pozostaje do dziś tą szczególną sferą życia ludzkiego, gdzie mówienie o tak zwanej naturze człowieka zachowuje jakiś uchwytny sens. Nawet jeśli współczesna technika wojenna i masowa demokracja bliskie są całkowitej niewiary w jakiegokolwiek trwałej dyspozycje ludzkiej natury, wystawiając człowieka na niespotykane dotąd próby, nie można całkowicie pozbyć się owego staromodnego wizerunku żołnierza jako pełnego szacunku dla wroga *homo bellicosus*. Wynaturzenia dzisiejszych wojen

¹³ A.N. Cebeza de Vaca, *Nafragios*, México 2001, cap. XVIII.

idą wprawdzie w parze z wynaturzeniem człowieka; tym niemniej zapewne i dziś istnieją takie jednostki, dla których wojna jest kuźnią charakteru, sprawdzianem patriotyzmu, męskiej solidarności, poświęcenia i honoru. Skrajni nominaliści, czy wręcz nihiliści, odpowiedzą zapewne, że wyjątki takie potwierdzają jedynie ogólną atrofie tego, co nazywano niegdyś naturą ludzką. Możemy, owszem, zaprzeczyć tym cechom, ulegając filozoficznym czy naukowym modom. Wówczas jednak musimy się liczyć z tym, że następstwem nihilistycznej antropologii jest doktryna i praktyka wojny totalnej i apokaliptycznej. Przed tym krokiem ku otchłani ostrzegają nas słowa Ernsta Jüngera: „współczesne okrucieństwo jest szczególnie, ponieważ nie wierzy w to, co w człowieku niezniszczalne; to dlatego chce go zniszczyć i wytępić całkowicie, na zawsze, w przeciwieństwie, na przykład, do zamiarów Inkwizycji”¹⁴. Ta ostatnia jest bodaj najlepszym przykładem wiary w naturę człowieka, albowiem z pełną powagą badała przez wieki jego myśli i czyny, wierząc w to, iż jego działania doczesne wpływają na możliwość wiecznego zbawienia lub potępienia jego duszy. Innymi słowy, traktowała go zawsze jako *homo noumenon*, istotę o substancjalnej naturze.

WAR AND HUMAN NATURE

As we know, contemporary mass democracy imposes political correctness standards on discussions of certain issues. The question of war belongs to this category. The present paper seeks to look at this problem jointly with the problem of human nature. War constitutes a constant element of universal history, yet the recent promotion of evidently pacifist attitudes is leading to a moralist interpretation of war as evil in itself. Such an attitude involves a refutation of the classic doctrine of formal (or just) war and moves it into the abyss of anomy and wildness. Modern technology makes war more and more cruel and invites new questions concerning human nature. Taking this context into account, the present paper speaks about the experience and thought of Ernst Jünger. Contemporary pacifist education is leading to a general acceptance of the opinion that war exists outside civilisation, and therefore no restrictions can be imposed thereon. From this perspective the only possible solution is the suppression of war itself. In other words, there slowly emerges a tendency to blur the difference between the enemy and the criminal. The contemporary understanding of war deprives the formal enemy (*iustus hostis*) of the rights and honours to which he was entitled as a result of the modern doctrine of just war. This paper tries to examine the state theory of Thomas Hobbes, and especially his positivist concept of war as an activity dependent only on the will of the sovereign. In addition, Hobbes rejects the Aristotelian and scholastic tradition and its concept of a human being as an *animal sociale*, so in his understanding the cruelty of war cannot be limited either by human nature or by the *ius gentium*. The last item the present paper seeks to examine is the question of the very existence of the so-called human nature within the

¹⁴ E. Jünger, *Strahlungen. Gärten und Strassen. Das erste Pariser Tagebuch. Kaukasische Aufzeichnungen*, Wien 1949, s. 277.

sceptical philosophy of David Hume and within modern anthropology. The impossibility of proving its existence and the evidence of anthropological investigations frequently lead to the conviction that man can be only treated as a *homo phenomenon* deprived of his substantiality. That is the result this paper warns against.

Justyna Miklaszewska

Uniwersytet Jagielloński

LIBERALNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Idee liberalizmu są obecne w kulturze europejskiej od kilku stuleci, chociaż samo to pojęcie ukształtowało się w początkach XIX wieku. W tym czasie powstało w ramach liberalizmu wiele stanowisk, których przedstawiciele często zwalczają się wzajemnie. Dlatego też sformułowanie precyzyjnej definicji tego kierunku nie jest łatwe, bowiem, jak zauważył Fryderyk Nietzsche, tylko to, co nie ma historii, może być zdefiniowane. Najszersze i najbardziej pojemne określenie liberalizmu ujmuje go jako filozofię wolności, przy czym chodzi tu przede wszystkim o wolność polityczną, którą jednostka otrzymuje w państwie. W każdej definicji wymienia się ponadto indywidualizm, koncepcję zakładającą pierwszeństwo jednostek wobec państwa, które jest ujmowane jako ich wytwór, co prowadzi do umowy społecznej, teorii często przyjmowanej w różnych odmianach tego kierunku. Indywidualizmowi towarzyszy racjonalizm, pojmowany najczęściej jako praktyczna racjonalność.

Tak określony liberalizm jest kierunkiem w filozofii politycznej, która koncentruje uwagę na teorii państwa, a nie na problematyce antropologicznej, jednak poszczególne odmiany liberalizmu z pewnością zawierają swoistą koncepcję jednostki, która żyje w państwie i podlega jego prawom. Relacja jednostka a państwo nie ma przy tym charakteru antynomicznego, lecz ujmuje się ją w kategoriach dającej się racjonalnie uzasadnić umowy i współpracy. Próbując uchwycić najbardziej podstawowe cechy, które konstytuują naturę człowieka w filozofii liberalnej, trzeba jednak pamiętać, że przez naturę rozumie się tu nie biologiczne czy psychologiczne właściwości człowieka, lecz – zgodnie z Kantowskim ujęciem – jego cechy istotne.

Przedstawiona tu rekonstrukcja pojęcia człowieka liberalnego dotyczyć będzie koncepcji zawartych w dziełach wybitnych przedstawicieli współczesnego liberalizmu, a przede wszystkim teorii politycznej Johna Rawlsa, jak również filozofów pozostających w kręgu oddziaływania jego myśli. Pod wpływem Rawlsa dwudziestowieczny liberalizm oddalił się od klasycznej tradycji wolnorynkowej, zbliżył zaś do koncepcji socjaldemokratycznych. Problem, który pojawia się w związku z rozważaniem natury ludzkiej w ujęciu liberalnym ma charakter metodologiczny i zarazem ontologiczny. Można go wyrazić w postaci pytania: czy ów człowiek liberalny

ma swój odpowiednik w świecie realnym, to znaczy: czy zespół owych istotnych cech opisuje jednostki ludzkie takimi, jakie są w rzeczywistości, czy przeciwnie, koncepcja człowieka jest tylko konstruktem teoretycznym, użytecznym pojęciem do budowania złożonych modeli życia społecznego lub różnych odmian państwa.

Rozpocząć trzeba jednak od koncepcji człowieka, które pojawiły się u progu epoki nowożytnej, a przede wszystkim – od filozofii Thomasa Hobbesa i zawartej w niej wizji natury ludzkiej. Do filozofii politycznej Hobbesa nawiązywało wielu myślicieli z kręgu liberalnej tradycji i chociaż współcześnie istnieją rozmaite interpretacje, dotyczące zwłaszcza jego teorii umowy społecznej rozważanej w świetle teorii racjonalnego wyboru czy teorii gier¹, przedstawię tu stanowisko Johna Rawlsa, który koncentruje się w swoich wykładach z historii filozofii politycznej na Hobbesowskim pojęciu natury ludzkiej i interpretuje je tak, by stało się podstawą do jego własnej koncepcji człowieka. Pomija więc biologiczno-naturalistyczny aspekt koncepcji angielskiego filozofa, podkreśla natomiast obecny w niej element racjonalizmu.

Opublikowane niedawno, już po śmierci Rawlsa, wykłady prowadził on w Uniwersytecie Harwardzkim od lat sześćdziesiątych XX wieku aż do swego przejścia na emeryturę w 1995 roku. Zostały one zrekonstruowane z zapisków samego Rawlsa, z notatek studentów lub nagrań dokonanych przez jego asystenta i redaktora tomu – Samuela Freemana. W 1983 roku Freeman nagrał wykład o Hobbesie, a zapis tego nagrania, wraz z krótkim podsumowaniem w formie pisemnej, które Rawls wręczał studentom po każdym wykładzie, znalazł się w wydanym obecnie tomie².

Rawls wymienia tu cztery cechy natury ludzkiej, wskazane przez Hobbesa. Pierwszą jest równość ludzi w naturalnym środowisku (stanie natury), którą Hobbes pojmuje nie w dosłownym sensie, lecz raczej jako równość ich zdolności mentalnych. Druga cecha czy też element ludzkiej natury polega na tym, że ludzie znajdujący się w sytuacji braku, niedoboru naturalnych zasobów muszą sobie z tym problemem poradzić, powstaje więc między nimi rywalizacja; jak stwierdza Rawls, natura naszych potrzeb zaprowadza konkurencję. Niedobór zasobów prowadzi do konkurencji pomiędzy ludźmi, społeczeństwo ani państwo nie zmieni faktu, że naturalnych dóbr nie wystarcza do zaspokojenia potrzeb wszystkich ludzi, lecz instytucje te cywilizują konkurencyjną walkę, czynią ją zbiorowo racjonalną. Trzecia cecha natury ludzkiej, zdaniem Rawlsa, daje się wyprowadzić z psychologicznej obserwacji, iż każdy człowiek jest skoncentrowany na sobie. Kiedy ludzie dyskutują o priorytetach zbiorowych, każdy ma przede wszystkim na względzie własne przeżycie i bezpieczeństwo. W *Lewiatanie* Hobbes stwierdza, że mamy zdolność do sprawiedliwego działania dla własnego dobra. Nie zaprzecza, że posiadamy inne jeszcze zdolności, lecz minimalizuje ich rolę, by wprowadzić Suwerena, który zapewnia pokój i kontrolę nad ludzkimi działaniami, podejmowanymi z samolubnych, egoistycznych pobudek. Inaczej mówiąc, angielski filozof opiera swą wizję polityki na założeniu dotyczącym interesowności jednostek. Nie kwestionując istnienia szlachetnych cech i zdolności

¹ J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986; D. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford 1969.

² J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press, Cambridge, Mass. 2007.

w człowieku, twierdzi, że nie możemy na nich bazować, by zapewnić jedność społeczeństwu, scalić jednostki w jedno ciało – państwo, symbolizowane przez Lewiatana. Tak więc opis natury ludzkiej uwypuklający skłonność jednostki do samozachowania i skoncentrowania na sobie służy w koncepcji politycznej Hobbesa celowi, jakim jest uzasadnienie konieczności silnej władzy Suwerena, niezbędnego, by zapewnić zgodę i pokój.

Z faktu, że musi się założyć, iż wszystkie osoby zmierzają do własnego dobra i do zachowania życia, wynikają normatywne wnioski dla prawodawcy. Skoro stan natury przypomina wojnę, jest on nieefektywny, tak więc jako jedyne racjonalne wyjście z tej sytuacji jawi się państwo, w którym władza znajduje swoją personifikację w postaci Suwerena.

Zdaniem Rawlsa te – zrekonstruowane przez niego – Hobbesowskie założenia dotyczące natury ludzkiej nie muszą być prawdziwe i dokładnie opisywać rzeczywistych ludzkich zachowań. Na przykład hipoteza egoizmu lub egoizm psychologiczny nie oznacza, że człowiek zawsze jest egoistą. Rawls sądzi, że cechy te Hobbes zakłada, w istotny bowiem sposób kształtują one ludzkie zachowania w sytuacji pierwotnej, w stanie natury, który filozof opisuje, i który jest punktem wyjścia w rozważaniach nad państwem. Ponadto, w jego koncepcji świecka moralność jest nieodłączna od doktryny politycznej. Następnie Rawls przypisuje człowiekowi Hobbesa praktyczną racjonalność, dzięki której przechodzi on od stanu natury do państwa. Jest to więc czwarta z kolei cecha natury ludzkiej w filozofii Hobbesa. Zdaniem amerykańskiego filozofa praktyczna racjonalność może oznaczać zarówno racjonalność *sensu stricto* (Hobbes), racjonalną debatę nad tym, co teoretycznie słuszne, co jest racjonalne, jak i rozsądek (Locke) polegający na uzgodnieniach, porozumieniach i wzajemnych ustępstwach.

Dokonana przez Rawlsa interpretacja Hobbesowskiego ujęcia natury ludzkiej prowadzi nas do jednej z najważniejszych kwestii w filozofii politycznej samego Rawlsa, a mianowicie do jego koncepcji człowieka, określanego mianem osoby czy podmiotu. W powyższej interpretacji Rawls odczytuje Hobbesa poprzez pryzmat swoich własnych przemyśleń. Twierdzi, że Hobbes nie opisuje człowieka i jego natury empirycznie, lecz wybiera i akcentuje te cechy, które są mu potrzebne do zbudowania teorii politycznej oraz koncepcji państwa, w kształcie, jaki – jego zdaniem – w ówczesnej sytuacji jest najlepszy, czyli modelu absolutystycznego. Podobnie postępuje Rawls, budując polityczną koncepcję osoby, tworzy on bowiem taką wizję człowieka, która pozwoli mu uzasadnić model dobrze urządzonego, sprawiedliwego społeczeństwa i państwa. W koncepcji Rawlsa jednak, inaczej niż u Hobbesa, modelem tym jest ustrój konstytucyjnej liberalnej demokracji. Jak twierdzi amerykański filozof, celem wspomnianych wykładów z filozofii nowożytnej jest określenie głównych cech liberalizmu jako stanowiska wyrażającego polityczną koncepcję sprawiedliwości, przy czym liberalizm jest tu ujmowany w obrębie tradycji demokratycznego konstytucjonalizmu.

Jeśli spojrzymy na inne nowożytne teorie polityczne, tak jak proponuje Rawls, to znaczy jako na koncepcje racjonalistyczne, w których założenia antropologiczne służą do zbudowania modelu dobrze zorganizowanego państwa, to metoda ta w od-

niesieniu do filozofii Locke'a i Spinozy wymaga jednak pewnych ustępstw na rzecz empirii. Zresztą zalecany przez Rawlsa model państwa – konstytucyjna liberalna demokracja – wywodzi się z koncepcji Johna Locke'a, który odmiennie niż Hobbes opisuje ludzką naturę.

W filozofii politycznej Locke'a jednostka nie jest wyizolowana ze społeczności i z kontekstu religijnego; prawo natury ustanowione zostało przez Boga, a z naturą człowieka wiąże się to, że do przetrwania potrzebuje on innych ludzi. Kolejna cecha ludzkiej natury, samoposiadanie, prowadzi do Locke'owskiej koncepcji własności i do ustroju politycznego, w którym podstawą są naturalne uprawnienia jednostki, w tym do własności prywatnej. Prawo to interpretowano niesłusznie jako przejaw właścicielskiego indywidualizmu, uzasadniające państwo skrajnie liberalne³, obecnie jednak badacze najczęściej ujmują teorię własności Locke'a w duchu umiarkowanego liberalizmu, zgodnie z którą tworzy on koncepcję państwa demokratycznego, gdzie kryterium oceny władzy politycznej i danego rządu jest to, czy zachowuje on prawa natury⁴. I chociaż demokracja daje się także wyprowadzić z przyjętych przez Hobbesa założeń antropologicznych⁵, to jednak stanowisko Rawlsa dotyczące państwa jest zbliżone do koncepcji Locke'a, z tą różnicą, że w teorii amerykańskiego filozofa podstawą oceny ustroju jest przestrzeganie przez władzę polityczną nie praw naturalnych, lecz praw człowieka.

Zasadnicza jednak różnica pomiędzy koncepcjami Rawlsa oraz wspomnianych filozofów nowożytnych polega na tym, że Rawlsowski podmiot jest zbiorowy i stanowi reprezentację pewnej klasy osób. Jeśli więc, czytając dzieła Hobbesa czy Locke'a, można było odnieść wrażenie, że charakteryzują oni naturę ludzką w sposób empiryczny i opisują rzeczywistą jednostkę, to w koncepcji Rawlsa objawia się odmienne podejście: podmiot jest bowiem konstrukcją, zbiorem cech reprezentatywnych i zarazem przedstawicielem grupy. Chociaż w pismach amerykańskiego filozofa pojawiają się też inne, empiryczne i opisowe ujęcia człowieka: jako obywatela w systemie społecznej kooperacji czy jako jednostki, obdarzonej naturalnymi cechami i zdolnościami, to jednak pojęcie podmiotu jako racjonalnego konstruktu pozwalającego przejść od jednostki do struktury sprawiedliwego państwa wydaje się najbardziej znamienne dla teorii Rawlsa. Tak pomyślany podmiot jest bowiem potrzebny, by – jako strona – zawrzeć porozumienie zbiorowe dotyczące zasad sprawiedliwości społecznej i kształtu ustrojowego zbudowanego na ich podstawie państwa.

Rozważając inne koncepcje nowożytne, trzeba wspomnieć o filozofii politycznej Spinozy, który nie jest bynajmniej tylko naśladowcą Hobbesa, za którego często był uważany, a jego teoria polityki stanowi inspirację dla jednego z nurtów współczesnego liberalizmu – teorii wyboru publicznego. Podobnie jak Hobbes, Spinoza akcentuje w naturze ludzkiej wspomniane cztery cechy, wyróżnione przez angielskiego filozofa, jednak przypisuje on człowiekowi nie tyle zdolność do racjonalnego

³ Por. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1962.

⁴ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford 1991; J. Waldron, *The Right to Private Property*, Oxford 1990.

⁵ Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków–Warszawa 2006, s. 193.

rozumowania, jak to ma miejsce u Hobbesa, ile praktyczną umiejętność, zbliżoną do ekonomicznej kalkulacji, dokonywania korzystnej wymiany. Zdaniem Spinozy, najlepszym modelem ustroju jest demokracja, czyli państwo, w którym ludziami żyje się dobrze, zgodnie z tym, jak oni sami swoje dobro pojmują. Stąd określenie, którego użył G. Vico, pisząc, że wizja ta obrazuje społeczeństwo kupców, w którym aspekty racjonalności i rozsądku łączą się w koncepcji człowieka rozważnie kalkulującego swoje szczęście, zadowolenie oraz dobrobyt.

Dochodzimy tu do koncepcji człowieka ekonomicznego, której załączki odnajdujemy w refleksji nad człowiekiem obecnej w pismach wspomnianych nowożytnych filozofów, i którą rozwija następnie Adam Smith w dziele *O bogactwie narodów*, chociaż samo pojęcie *homo oeconomicus* opracowane zostało dopiero w teoriach J.S. Milla i Maxa Webera. Dzięki szkole austriackiej owa koncepcja człowieka i związane z nią pojęcie racjonalności stały się fundamentem współczesnych teorii ekonomicznych i teorii racjonalnego wyboru. Koncepcja ta określa człowieka jako istotę zmierzającą do własnej korzyści, co J.S. Mill nazwie użytecznością i odtąd postawa maksymalizacji użyteczności własnej będzie charakteryzować zarówno wspomnianą wizję jednostki, jak i działanie racjonalne. Wobec tej wizji człowieka, podobnie jak wobec koncepcji Rawlsa, także wysuwano zarzut, że nie oddaje ona w pełni natury ludzkiej, lecz zawiera wycinkowy i niereprezentatywny obraz jednostki. Zwolennicy tej koncepcji natomiast powoływali się na jej użyteczność, pozwala ona bowiem na tworzenie modeli w ekonomii oraz w filozofii politycznej, opierających się na teoriach racjonalnego działania. Spór dotyczący pojęcia *homo oeconomicus* od wielu lat toczy się na gruncie metodologii nauk społecznych, a ostatnio przeniósł się do ekonomicznej psychologii, mimo to na gruncie liberalizmu koncepcja *homo oeconomicus* nadal jest podtrzymywana. Co najwyżej niektórzy jej krytycy, jak Amartya Sen, postulują wzbogacenie ekonomicznej wizji człowieka, skoncentrowanego na dążeniu do własnego dobra, o element zobowiązania i odpowiedzialności.

Koncepcja człowieka ekonomicznego, na której wspiera się nurt racjonalizmu we współczesnej ekonomii i filozofii politycznej, daje się wyprowadzić z ujęcia natury ludzkiej zawartego w pismach Hobbesa i Spinozy. Jednak problem, który pojawia się w związku z przytoczoną interpretacją filozofii Hobbesa przez Rawlsa, ma charakter nie tylko metodologiczny, nie chodzi tu bowiem jedynie o prawomocność tej interpretacji na gruncie historii filozofii. W istocie bowiem Rawls, jak już wspomniałam, interpretując Hobbesa, ujawnia teoretyczne podstawy swej własnej filozofii, a mianowicie – polityczną koncepcję osoby.

W filozofii liberalizmu najczęściej zakłada się, że koncepcja człowieka, a zarazem jego wolność, określona zostaje w trakcie umowy społecznej i pozostaje w relacji do władzy państwowej. Jeśli przyjmiemy, że państwo może i powinno ograniczać wolność ludzi dla ich dobra (*notabene*, Herbert Spencer pisał, że teza, iż jednostki nie mogą dotrzymywać umów wzajemnych bez państwa, jest herezją, którą Hobbes wmówił późniejszym pokoleniom), to powstaje pytanie, w jakim zakresie władza polityczna może ograniczać wolność jednostki, narzucać jej pewne zachowania i kształtować materiał ludzki, zgodnie z założonym w teorii idealnym modelem politycznej osoby.

Filozofia Rawlsa, a szczególnie jego koncepcja osoby były przedmiotem krytyki ze strony komunitarystów, którzy podkreślali jej sztuczność, ogołocenie człowieka z wielu cech istotnych, postawienie na miejsce jednostki podmiotu zbiorowego. Michael Sandel⁶ zwrócił uwagę na sprzeczność, obecną w Rawlsowskiej koncepcji podmiotu moralnego, pomiędzy pluralizmem a indywidualizmem, między racjonalistycznymi i empirycznymi aspektami owej antropologii. Jednak Rawls w odpowiedzi na tę krytykę stwierdził, że nigdy nie utrzymywał, jakoby owe podmioty w sytuacji pierwotnej, zawierające umowę społeczną, były ludźmi rzeczywistymi, w jego zamysle bowiem są to racjonalne konstrukty, stworzone po to, by uzasadnić koncepcję sprawiedliwego społeczeństwa i państwa.

Ważne jest odróżnianie trzech punktów widzenia: punktu widzenia stron w sytuacji pierwotnej, punktu widzenia obywateli w społeczeństwie dobrze zarządzonym, i wreszcie punktu widzenia przyjmowanego przez nas – przez was i przeze mnie – którzy opracowujemy koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności i wypróbujemy ją jako polityczną koncepcję sprawiedliwości.

Dwa pierwsze punkty widzenia należą do koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności i są określane poprzez odniesienie do jej podstawowych idei. Jednak podczas gdy można sobie wyobrazić, że koncepcje społeczeństwa dobrze zarządzanego i obywateli jako wolnych i równych są realizowane w naszym społecznym świecie, to strony jako racjonalni przedstawiciele, określający sprawiedliwe warunki społecznej kooperacji przez porozumienie się co do zasad sprawiedliwości, są tylko stronami sytuacji pierwotnej. Tę sytuację kreujemy my, opracowując sprawiedliwość jako bezstronność, a wobec tego natura stron zależy od nas – są one jedynie sztucznymi tworamiz zamieszkującymi nasz koncept reprezentacji. Sprawiedliwość jako bezstronność rozumie się opacznie, jeśli rozważania stron i motywy, które im przypisujemy bierze się za opis psychologii moralnej, czy to faktycznych osób, czy to obywateli społeczeństwa dobrze zarządzanego⁷.

Polemika pomiędzy komunitarystami a Rawlsem, dotycząca w dużej mierze stworzonej przez niego koncepcji człowieka, była ważnym przejawem recepcji tej filozofii, wspomnieć jednak należy także o innych argumentach krytyczno-polemicznych, które formułowane były w kręgu teorii wyboru publicznego (J.M. Buchanan, A. Sen). Podczas gdy Rawls, pisząc o politycznej koncepcji osoby, uwypuklał podstawowy w jego koncepcji element wolności⁸, teoretycy publicznego wyboru podkreślali charakterystyczny dla tej filozofii konsekwencjalizm, stanowiący w istocie ograniczenie jednostkowych wyborów. Wydaje się, że Rawlsowska wizja ustroju politycznego daje się zawrzeć w określeniu demokratycznego socjalizmu, którego użył jeden z przedstawicieli tej szkoły – Geoffrey Brennan na oznaczenie koncepcji głoszących ideę większościowej demokracji z powszechnym prawem do głosowania, jako ustroju egalitarnego i realizującego interes publiczny⁹. Warto jednak zauważyć, że istnieje zbieżność tej socjaldemokratycznej koncepcji z socjalizmem Marksa, który oprócz rzeczywistych jednostek wyróżniał istotę gatunkową człowieka, a więc

⁶ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982, s. 53.

⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 63–64.

⁸ *Ibidem*, s. 70.

⁹ G. Brennan, *Politics with Romance: Towards a Theory of Democratic Socialism* [w:] *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, red. A. Hamlin i P. Pettit, Oxford 1991, s. 49.

pewien konstrukt, do którego państwo socjalistyczne musi nagiąć realne istoty ludzkie. Podobne konsekwencje niesie z sobą teoria Rawlsa – państwo musi radzić sobie z samolubnymi istotami ludzkimi, obmyślając strukturę polityczną i instytucje, które je będą cywilizować, ludzie zaś sami powinni się zgodzić na te struktury, w imię korzyści, jaką spodziewają się uzyskać w przyszłości. Zapewne w koncepcji Rawlsa istnieje priorytet wolności nad innymi dobrami i wartościami, jednak przejawia się on na poziomie umowy społecznej, określania ogólnych zrębów państwa, późniejsze zaś jego funkcjonowanie może przynieść regulacje i prawa, które ograniczą wolność jednostek, jeśli tylko spełnione zostaną ustalone procedury.

Rawls nie zamierzał analizować metafizycznych założeń koncepcji osoby, lecz opisywał ją w trakcie jej konstruowania, podkreślając wolność jako główny element tej konstrukcji, teoretycy publicznego wyboru natomiast odnosili tę koncepcję do praktyki politycznej, stwierdzając, że jej funkcjonowanie w rzeczywistości oznacza daleko idące ograniczenie wolności jednostki oraz rozbudowanie władzy państwa. Etatystyczne konsekwencje Rawlowskiej teorii sprawiedliwości dystrybutywnej dostrzegł także Robert Nozick w *Anarchii, państwie i utopii*, wydaje się jednak, że wynikają one także z przyjętej przez autora *Politycznego liberalizmu* koncepcji człowieka.

W istniejących opracowaniach zwykle wskazuje się na podobieństwo teorii Rawlsa z filozofią polityczną Locke’a, Rousseau i Kanta, na tych bowiem filozofów Rawls powołuje się w *Teorii sprawiedliwości* w kontekście umowy społecznej. Jednak dopiero interpretacja Hobbesowskiej wizji człowieka przedstawiona w wykładach amerykańskiego filozofa odsłania autorytarny czy etatystyczny rys jego własnej koncepcji. W filozofii politycznej Kanta, na którego prace Rawls często się powołuje, także widoczny jest wpływ teorii politycznej Hobbesa na ujęcie realnej polityki przez królewieckiego filozofa.

Tak więc Rawls, zakładając koncepcję podmiotu jako strony – teoretycznego, racjonalnego konstrukt, w istocie ogranicza wolność jednostki, a zarazem w pewnej mierze podważa Locke’owską tradycję demokratycznego liberalizmu, z której jego koncepcja wyrasta, i na którą się powołuje. Staje się to widoczne nie w świetle komunitarystycznej krytyki, lecz poprzez porównanie filozofii Rawlsa z teorią wyboru publicznego, której przedstawiciele zarzucają Rawlowi, że jego koncepcja, narzucająca jednostkom określoną strukturę sprawiedliwego państwa, nie pozwala im wybierać w sposób wolny. Twierdzą ponadto, iż Rawls, skupiając uwagę na sprawiedliwości i określeniu podczas umowy społecznej zrębów państwa, późniejsze jego losy pozostawia kolektywnej mądrości, czyli demokratycznej większości. Tymczasem, zdaniem Jamesa Buchanana i Geoffrey’a Brennana, rządy większości nie mają oparcia w umowie społecznej, zaś ich absolutyzacja może doprowadzić do tyranii większości.

Autorytarny element teorii politycznej Rawlsa wynika z charakterystycznego dla niej racjonalizmu i przejawia się zarówno w ujęciu jednostki, jak i państwa. Racjonalizm jest zresztą znaną cechą współczesnej filozofii i nauk społecznych, a przyczyną popularności tego nurtu jest dominująca na gruncie anglosaskim filozofia analityczna. Robert Nozick, który – podobnie jak Rawls – tę racjonalistyczną

i analityczną tradycję współtworzył, w ostatnich swoich pracach poddał krytyce ów przerost racjonalizmu w filozofii i próbował sięgnąć do metafizyki, by na niej oprzeć swą koncepcję człowieka.

W przedstawionych przez niego – we wstępie do książki *Życie przebadane* i w przedmowie do jego ostatniego opublikowanego dzieła *Invariances*¹⁰ – rozważaniach metodologiczne uwagi na temat statusu norm etycznych wiążą się z metafizycznymi założeniami dotyczącymi duszy ludzkiej, której doskonalenie jest celem, jakiemu służy filozoficzne badanie życia. Nozick powraca tu także do Kantowskiego przekonania o konieczności oparcia etyki na założeniach metafizycznych, zdaje sobie bowiem sprawę, że filozof analityczny, programowo odcinający się od metafizyki, nie może z niej całkowicie zrezygnować, gdy wkracza w dziedzinę etyki czy antropologii.

W *Życiu przebadanym* filozof poddaje krytyce współczesną filozofię analityczną, zarzucając jej, że zdobywa ona wiedzę wycinkową, powodując zubożenie i okrojone problematyki filozoficznej. Zdaniem Nozicka, „głównym przedmiotem filozofii powinien być człowiek – byt ludzki traktowany jako całość. Zwraca się więc do czytelnika słowami: „Chcę mówić do ciebie jako do stanowiącego całość bytu ludzkiego i pisać od siebie, całościowego bytu”¹¹.

Nozick powołuje się na Platona, który wyróżnił trzy części duszy: rozumną, impulsywną i zmysłową, oraz uważał, że ideałem życia jest stan, gdy część rozumna panuje nad dwiema pozostałymi. We współczesnej filozofii natomiast same te części duszy rozmawiają z sobą, zwłaszcza racjonalne umysły przemawiają do racjonalnych umysłów, obie strony procesu komunikacji są właśnie tymi racjonalnymi częściami umysłu. Zdaniem Nozicka to rozczłonkowanie jednostki ludzkiej, będące następstwem dominacji tradycji analitycznej we współczesnej filozofii, ogranicza możliwość jej uprawiania. Zaradzić temu można poprzez odwołanie się do innego sposobu filozofowania, do Kartezjańskiej medytacji i do rozumnej refleksji nad życiem. Metoda ta pozwala mówić o sobie i o ludzkim życiu w sposób pełny, a więc budować całościową koncepcję jednostki na gruncie etyki.

W filozofii politycznej natomiast pewnym antidotum na dominację racjonalistycznych teorii jest teoria publicznego wyboru, oparta na założeniach empiryzmu i na koncepcji człowieka jako istoty rzeczywistej, wybierającej racjonalnie; przy czym wynik wyborów kolektywnych nie jest zdeterminowany przez pojęcie sprawiedliwości, jak to ma miejsce w koncepcji Rawlsa. Nie mamy tu jednak do czynienia ze skrajnym relatywizmem i subiektywizmem, gdyż wybór ten powinien uzyskać jednorodną akceptację. Zdaniem teoretyków *public choice*, człowiek liberalny wybiera w sposób niezdecydowany, a racjonalność wyboru wiąże się ze swoistą mentalnością wymiany i współpracy, która jest korzystna dla jednostki. Ta koncepcja człowieka zgodna jest z duchem liberalizmu i nie prowadzi do państwa autorytarnego (chyba że same jednostki jednorodnie je wybiorą). Ponadto przyjęcie charakterystycznego dla ekonomii paradygmatu wymiany umożliwia przezwyciężenie

¹⁰ R. Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World*, The Belknap Press, Cambridge, Mass. 2001.

¹¹ R. Nozick, *The Examined Life*, Simon & Schuster, New York 1989, s. 17.

wąskiego rozumienia racjonalności jako egoistycznego interesu własnego, a także daje jednostkom możliwość działania na rzecz realizacji wspólnego dobra.

Tak więc liberalna koncepcja człowieka, zawarta w teorii wyboru publicznego, wydaje się dziś najbliższa liberalnej wolnościowej tradycji. Teoria *public choice* ma bowiem zalety, na które zwrócił uwagę Amartya Sen, podkreślając oprócz jej wymiaru empirycznego, także charakter proceduralny (wyniki wyborów kolektywnych nie są z góry określone). Choć zapewne można by postawić zarzut, że empiryczne ujęcia nie dość wiernie kopią rzeczywistość, to jednak obcy jest jej utylitarystyczny konsekwencjalizm, który – zdaniem Sena – cechuje większość współczesnych liberalnych teorii. Sen odrzuca ów konsekwencjalizm i, modyfikując teorię wyboru publicznego, stwierdza, że miarą rzeczywistej liberalnej wolności jednostek jest ich zdolność do funkcjonowania w demokratycznym państwie, czyli jak największa ilość otwartych przed nimi możliwości wyboru¹².

Współcześni filozofowie liberalni głoszą wizję jednostki jako istoty wybierającej, zaś wolność, którą uznają za wyznacznik człowieczeństwa, przejawia się w wyborach jednostkowych. Wolność ta nie jest nieograniczona i absolutna, bowiem polega ona na wyborze ograniczeń, reguł lub instytucji. I chociaż jej podstawę stanowi liberalna teoria praw człowieka, z których najważniejsze jest prawo do wolności, liberałów interesuje nie tyle uzasadnienie tego prawa, ile jego zagwarantowanie w państwie. Dlatego przedmiotem analiz jest wolność polityczna, wolność wyboru w ramach państwa, bowiem liberalizm nie przeciwstawia jednostki państwu. Jednostka wybiera w ramach państwa, co więcej, wybiera państwo, w którym żyje. Te dwa rodzaje wyboru: wybór struktury politycznej (konstytucyjny) i późniejsze wybory, dokonywane już w jej ramach, są rozróżniane w koncepcji Rawlsa oraz precyzyjnie analizowane w teorii publicznego wyboru. Rawls przy tym zwraca uwagę na charakter powstających w ich wyniku instytucji politycznych, zaś teoretycy *public choice* – na same reguły, według których toczyć się będzie życie polityczne.

W swej charakterystyce jednostki liberałowie zwykle pomijają kontekst tradycji czy kultury, w której człowiek jest osadzony, chodzi tu bowiem o uwypuklenie autonomii jednostki i jej zdolności do kształtowania politycznej struktury oraz środowiska, w którym żyje. Znamienny dla tego podejścia konstruktywizm sprawia, że nawet podkreślając swój empiryczny rodowód koncepcje także posługują się założeniami i dokonują teoretycznych uproszczeń w celu stworzenia teorii państwa. Ujęcie to, zapoczątkowane w filozofii nowożytnej, w stanowiących tradycję liberalizmu dziełach Hobbesa, Spinozy i Locke'a, współcześnie jest kontynuowane ze świadomością, że liberalna koncepcja człowieka funkcjonuje w ramach teorii demokratycznego państwa i jest pewnym modelem, nie zaś pełnym opisem ludzkiej natury.

¹² A. Sen, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2002, s. 91.

THE LIBERAL CONCEPT OF MAN

The notion of liberal man presented in this paper is based on the works of John Rawls and other well-known contemporary philosophers who are influenced by his thought. Although Rawlsian liberalism remains close to the social democratic tradition, his political theory is greatly indebted to Thomas Hobbes. In *Lectures on the History of Political Philosophy* Rawls focuses on the Hobbesian notion of human nature and interprets it as a rational construct on which his theory of the State is based. Similarly, Rawls attempts to ground his own political philosophy on a political conception of the person, which is adopted to fit the idea of society as a fair system of cooperation and serves the purpose of justifying the normative model of the State. This conception was criticized by other liberals like Robert Nozick, by public choice scholars, and by communitarians. However, in contemporary liberal thought there also exist more empirical conceptions, especially those created within the public choice school of thought. They are related to the classical liberal tradition through the emphasis they put on the freedom of the individual, which manifests itself in public or collective choices and can be fulfilled within the political framework of a liberal democratic State. All these theories are constructivist, hence we can say that the liberal concepts of man present general models rather than full descriptions of human nature.

Magdalena Żardecka-Nowak

Uniwersytet Rzeszowski

POLITYCZNA KONCEPCJA OSOBY JOHNA RAWLSA I STEPHENA MACEDO

John Rawls (1921–2002) to jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów polityki. W ramach swojej teorii, obok koncepcji sprawiedliwości, liberalizmu politycznego i częściowego konsensu wypracował też koncepcję jednostki jako obywatela liberalnego i demokratycznego państwa. Stephen Macedo (ur. 1957) pozostaje pod znaczącym wpływem jego teorii, jednakże w myśleniu swym zmierza w stronę bardziej rozległej, filozoficznej koncepcji osoby. Koncepcję jednostki sformułowaną przez obu tych autorów traktować należy jako rodzaj mocnego założenia, ewentualnie rewolucyjnego wynalazku. Nie jest to typowa dla filozofii klasycznej metafizyczna koncepcja człowieka, nie jest to też koncepcja wywiedziona z nauk szczegółowych, takich jak psychologia czy socjologia. Polityczna koncepcja jednostki stanowi ważne dopełnienie teorii liberalizmu, nadając jej spójność i tworząc wraz z nią sensowną całość.

W tradycji liberalnej jednostka definiowana jest przez przysługujące jej prawa. Zgodnie z nią, u Rawlsa i Macedo koncepcja osoby wywiedziona zostaje z publicznej kultury politycznej liberalno-demokratycznego społeczeństwa, z konstytucji, deklaracji praw człowieka, ze szczegółowych przepisów prawa oraz interpretacji tych tekstów. Mamy tu zatem do czynienia z opisem, którego celem jest jak najbardziej adekwatne uchwycenie moralnej tożsamości obywatela włączonego w system społecznej kooperacji. Zbudowana w ten sposób koncepcja staje się niekiedy punktem wyjścia rozumowania zmierzającego w stronę sformułowania pełniejszej koncepcji prawa, sprawiedliwości, demokracji itd. Rozważania mogą zatem być prowadzone w obu kierunkach, za każdym razem przynosząc efekt pogłębionego rozumienia (rodzaj hermeneutycznej wędrówki). W procesie konstruowania politycznej koncepcji jednostki dużą rolę odgrywa tradycja filozoficzna wyznaczona przez myślicieli liberalnych, takich jak Locke, Mill i Kant. Rawls i Macedo są spadkobiercami tej tradycji (wykorzystują jej język), lecz jednocześnie pragną uwolnić się od metafizycznych korzeni, zdystansować od transcendentálnych fundamentów myślenia politycznego i z filozofii polityki uczynić dziedzinę autonomiczną.

Zdaniem Rawlsa faktem o pierwszorzędym znaczeniu w liberalnej demokracji jest to, że obywatele traktowani są jako wolni i równi¹. Wolność i równość warunkują się nawzajem i umożliwiają kooperację na sprawiedliwych zasadach. Równość wynika z tego, że wszyscy pełnoprawni (normalni, poczytalni) obywatele mają dostatecznie rozwinięte władze moralne, sprawiające, iż są zdolni do odpowiedzialności za swoje czyny oraz za cele, które obierają. Czyni to ich równymi wobec prawa. Równość wynika również z tego, że każdy obywatel stanowi samouwierzelniającą się źródło roszczeń – jest podmiotem (celem samym w sobie) i nie może być traktowany instrumentalnie; ma określone prawa, w szczególności ma prawo domagać się, by inni traktowali go jako osobę wolną i równą innym.

W koncepcji Rawlsa szczególną rolę odgrywają tak zwane społeczne dobra pierwotne, na które składają się te wszystkie rzeczy, których chcemy jako osoby, niezależnie od tego, czego pragniemy poza tym². Dobra te są niezbędne, by można było rozwijać i wykorzystywać swe władze moralne, mieć poczucie własnej wartości oraz odczuwać szacunek do samych siebie i do siebie nawzajem. Na społeczne dobra pierwotne składają się podstawowe prawa i wolności obywateli. Wolność nie jest przez Rawlsa traktowana jak abstrakcyjna idea, lecz jako zbiór konkretnych swobód i praw politycznych (wolność słowa, wyznania, sumienia, wyboru zawodu, poruszania się, rozwijania przedsiębiorczości, wolność od arbitralnego aresztowania i zaboru mienia itd.). Rawls uważa, że szacunek do siebie i stabilne poczucie własnej wartości muszą być chronione przez państwo. Tylko dzięki takiemu instytucjonalnemu umocnieniu człowiek przestaje być zależny od przygodnych okoliczności czasu i losu. Szacunek do siebie zależy w dużej mierze od tego, jak traktują nas inni, a inni traktują nas najczęściej w taki sposób, na jaki zezwala prawo. Stosunek innych do nas decyduje zatem o tym, co myślimy na swój temat, a także o tym, jak traktujemy innych.

Rawls powiada, że „szacunek dla samego siebie i mocne przekonanie o własnej wartości stanowią być może najistotniejsze dobro prymarne”³. Waga szacunku do siebie polega na tym, że daje on jednostce przekonanie, iż jej koncepcja dobra warta jest realizacji. Bez niego natomiast zamiera wola, by do czegokolwiek dążyć, jednostka nie widzi przed sobą żadnych możliwości ani żadnych szans. Rawls jest przekonany, że podstawowa struktura społeczna, konstytucja, prawo, kultura polityczna, uznawane zasady sprawiedliwości odgrywają wielką rolę w kształtowaniu poczucia indywidualnej wartości i szacunku do siebie, a publiczne afirmowanie przez różne instytucje celów i przedsięwzięć każdego człowieka jest najlepszym wsparciem dla ludzkiej godności⁴.

Gdy chodzi o tożsamość obywatela liberalnej demokracji, Rawls nie posługuje się tradycyjnymi kryteriami metafizycznymi, psychologicznymi ani fizycznymi, lecz

¹ Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 391 i in.

² Szerzej piszę na ten temat w pracy *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007, s. 137–142; zob. też listę dóbr pierwotnych – J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 414.

³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994, s. 544.

⁴ Zob. *ibidem*, s. 247–248.

spogląda na nią w świetle prawa. O tożsamości obywatela decyduje fakt bycia autonomicznym podmiotem prawa. Tożsamość ta nie jest tym samym, co indywidualne poczucie tożsamości. Poczucie to bowiem związane jest z wyznawaną przez jednostkę w danym momencie koncepcją dobra (wyznaniem, światopoglądem, hierarchią wartości). Obywatele liberalnego państwa nie są traktowani jako zależni od swej koncepcji dobra, lecz jako wolni wobec niej i przyjmujący ją w sposób swobodny⁵. Każdy szanowany jest jako obywatel, niezależnie od tego, jaką koncepcję dobra wyznaje i każdemu przyznaje się prawo do zmiany koncepcji dobra (na przykład do konwersji religijnej), jeżeli tylko on sam uzna to za właściwe. W państwie liberalnym wszelkie koncepcje dobra można przyjmować i zmieniać bez naruszania prawa i pod ochroną prawa. Jednocześnie obywatel, który zmienił swą koncepcję dobra (na przykład z niewierzącego stał się wierzący) nie może liczyć na to, że uniknie kary za popełnione przestępstwo z tego powodu, że obecnie stał się innym człowiekiem (zmieniło się jego poczucie tożsamości). W świetle prawa pozostaje on cały czas tą samą osobą, nawet gdy czuje się kimś innym i inni uznają go za radykalnie odmienionego. Publiczna tożsamość obywatela liberalnego państwa jest więc czymś innym niż jego tożsamość niepubliczna i jego indywidualne poczucie tożsamości.

Jednostka będąca pełnoprawnym obywatelem i podmiotem prawa w liberalnej demokracji musi, zdaniem Rawlsa, posiadać dwie władze moralne⁶. Pierwsza to zdolność do sformułowania swej koncepcji dobra (obrona celów, określenia planów życiowych), realizowania jej najskuteczniejszymi środkami (zgodnie z zasadami ekonomii i racjonalnego wyboru) oraz modyfikowania, a nawet całkowitego zmieniania, gdy pojawią się po temu istotne racje. Druga to zdolność do sformułowania koncepcji sprawiedliwości (przy uwzględnieniu idei wzajemności) w postaci ogólnych zasad oraz wola przestrzegania tych zasad, jeżeli tylko inni będą ich przestrzegać; zdolność do wykraczania poza postawę czysto egoistyczną, interesowną i spoglądania na relacje z innymi z perspektywy wzajemnej korzyści i współpracy; zdolność proponowania i honorowania zasad wzajemnej kooperacji, na które przystać mogą inni jako istoty wolne i równe (nie zaś podporządkowane i zdominowane). Pierwszą władzę moralną Rawls nazywa racjonalnością, drugą – rozumnością. Rozumność otwiera obszar społecznej kooperacji na sprawiedliwych zasadach, obszar moralnej wrażliwości na potrzeby i prawa innych.

Rozumność i racjonalność nie dają się do siebie sprowadzić i wyznaczają dwie niezależne od siebie potrzeby wyższego rzędu: potrzebę posiadania koncepcji dobra oraz potrzebę rozwijania w sobie poczucia sprawiedliwości. Oprócz nich istnieje też, zdaniem Rawlsa, potrzeba trzecia, polegająca na uzgodnieniu racjonalności z rozumnością, czyli prywatnej koncepcji dobra z publicznymi zasadami sprawiedliwości⁷. Zdolność do zrealizowania tej potrzeby ma decydujące znaczenie dla jedności osoby oraz dla życia społecznego. Bez tego jednostka nieuchronnie popada w stan wewnętrznego rozbicia oraz w konflikt z prawem. Realizacja trzech potrzeb wyższego rzędu jest warunkiem możliwości istnienia sprawiedliwego społeczeństwa. Rawls

⁵ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 66.

⁶ *Ibidem*, s. 88 i n.; zob. też M. Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel*, s. 144–154.

⁷ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 123.

podkreśla, że to nie sprawna organizacja, lecz uczciwi, godni zaufania, wywiązujący się z zobowiązań obywatele umożliwiają funkcjonowanie instytucji publicznych liberalnej demokracji.

Przed obywatelami liberalnej demokracji Rawls stawia wysokie wymagania moralne i intelektualne. Rozumność i racjonalność wyrażają się w zdolności oraz potrzebie myślenia i uzasadniania. Chcemy własne działania i poglądy uzasadnić wobec innych. Chcemy w oczach innych uchodzić za osoby rozumne, racjonalne, godne zaufania. Pragnienie to jest ważną formą naszej moralnej motywacji. Dzięki niemu buduje się między nami poczucie wspólnoty i solidarności. W liberalnej demokracji życie polityczne nie może się obejść bez uzasadniania. Żadne decyzje polityczne nie mogą zapadać w sposób arbitralny, lecz muszą być uzasadnione wobec ogółu obywateli jako wolnych i równych (liberalna zasada legitymizacji)⁸. Najwyższym przejawem politycznej rozumności jest działalność sądu, który wszelkie swoje decyzje uzasadnia przez odwołanie do prawa i konstytucji. Umiejętność uzasadniania wymagana jest nie tylko od polityków i sędziów, ale i od każdego obywatela. Rawls powiada, że obywatele obowiązują zasadą grzeczności – każdy powinien być w stanie uzasadnić swoje polityczne wybory w języku zrozumiałym dla innych, przez odwołanie do racji politycznych; powinien też umieć wysłuchać cudzych poglądów oraz rozważyć, czy przedstawione przez innych argumenty nie są na tyle silne, żeby zweryfikować własne stanowisko. Zaletą obywateli liberalnej demokracji nie jest wytrwałe trzymanie się raz przyjętych przekonań pomimo wszelkich przeciwności, ale zdolność bezstronnego osądzania, które argumenty są najlepsze, które racje najbardziej rozumne, i modyfikowania swego stanowiska odpowiednio do tego.

Zdaniem Rawlsa obywatela liberalnej demokracji cechować powinna także gotowość do uznawania tak zwanych ciężarów sądu⁹. Ciężarami sądu Rawls nazywa wszelkie źródła rozumnej niezgody; liczne przygodne okoliczności towarzyszące poprawnemu wykorzystywaniu władz rozumowania i sądenia. Ciężary sądu stanowią świadectwo rozbicia dziedziny wartości oraz ograniczonego charakteru ludzkiej inteligencji. Rawls podkreśla, że dowody empiryczne i naukowe bywają złożone, a nawet sprzeczne. Nawet gdy zgadzamy się co do tego, jakie są fakty, możemy nie zgadzać się co do tego, które z nich są istotne i jak je interpretować. Pojęcia, jakimi się posługujemy bywają nieostre i zawodzą w trudnych przypadkach. Musimy ustalać sposoby ich rozumienia i uciekać się do różnych interpretacji, co staje się niewyczerpanym źródłem konfliktów. Ponadto w pewnej mierze sposób, w jaki oceniamy dowody i ważymy racje, zależy od całego naszego życiowego doświadczenia, a nasze doświadczenia bywają bardzo różne.

Tak więc w nowoczesnym społeczeństwie, z jego rozlicznymi stanowiskami i pozycjami, z jego różnymi podziałami pracy, wieloma grupami społecznymi i ich różnorodnością etniczną, całościowe doświadczenia obywateli są dostatecznie odmienne, by mieli rozbieżne sądy, przynajmniej do pewnego stopnia w wielu, jeśli nie w większości spraw o znacznej złożoności¹⁰.

⁸ *Ibidem*, s. 308–309.

⁹ *Ibidem*, s. 97–192.

¹⁰ *Ibidem*, s. 100.

Ciężary sądu pozwalają wyjaśnić, jak to jest możliwe, że osoby o niewątpliwej rozumności i racjonalności mogą nie zgadzać się w wielu ważnych kwestiach. Zdolność do uznawania ciężarów sądu przyczynia się do umocnienia tolerancji i politycznej stabilności.

Ważną częścią koncepcji jednostki Rawlsa jest jego teoria motywacji. Rawls zakłada, że ludzie nastawieni są na rozwój – satysfakcję przynosi im doskonalenie się, pragną wykonywać zadania o coraz większym stopniu złożoności. To ogólne nastawienie Rawls nazywa Zasadą Arystotelesowską¹¹. Zasada ta nie mówi, do czego człowiek będzie dążyć, ale w którym kierunku będzie zmierzać. Gdy chodzi natomiast o cele ludzkich dążeń, to, zdaniem Rawlsa, pragnienia mogą być motywowane przez przedmiot, zasadę lub koncepcję¹². Te trzy typy motywacji stanowią też trzy kolejne etapy w rozwoju moralnym człowieka. Pragnienia warunkowane przez przedmiot to wszelkie nastawienia na osiągnięcie określonego celu (obok dóbr materialnych, celami mogą być dobra takie jak sława, prestiż, kariera, władza) i dobieranie do tego najskuteczniejszych środków. Pragnienia uwarunkowane przez zasadę polegają na woli trzymania się słusznych (uznanych za sprawiedliwe) zasad, nawet wówczas, gdy w danym momencie nie jest to dla jednostki korzystne. Najwyższą formę moralnej motywacji stanowią, zdaniem Rawlsa, pragnienia uwarunkowane przez koncepcję. Mamy z nimi do czynienia wówczas, gdy jednostce przyświeca wizja człowieka uczciwego, mądrego, dobrego, sprawiedliwego i w działaniach swych chce ona ideał ten realizować. Sukces liberalnej demokracji będzie, zdaniem Rawlsa, w dużej mierze zależał od tego, czy jednostki uznają ideał sprawiedliwego obywatela za swój i czy ich pragnienia będą motywowane przez tę koncepcję.

W ujęciu Rawlsa autonomia osoby w państwie liberalnym polega na jej niezależności prawnej i oparta jest na władzach intelektualnych i moralnych, które pozwalają jej pozostawać w pełni kooperującym członkiem społeczeństwa przez całe życie. Szersze rozważania na temat autonomii prowadzi Stephen Macedo. Formułuje on swoją polityczną, abstrakcyjną i otwartą koncepcję osoby w nawiązaniu do teorii Rawlsa. Podobnie jak Rawls, jest przekonany, że liberalizm nie jest neutralny aksjologicznie ani moralnie pusty, a liberalna demokracja zawiera ideał wspólnoty, prawości i pełni człowieczeństwa, choć ten ostatni jest tylko zasugerowany, a nie w pełni wyartykułowany.

Zdaniem Macedo liberalna koncepcja sprawiedliwości osadzona jest na określonych wartościach i ideałach, od których nie może abstrahować. Należą do nich: wolność, niezależność, bezstronność, tolerancja, indywidualizm, autonomia, samostanowienie, szacunek dla jednostki, jawność życia politycznego, uczciwość, stabilność, porządek, współpraca, niezgoda na przemoc itd. Z tego powodu liberalizm ma prawo posługiwać się językiem cnoty. Pojęcie cnót liberalnych budzić może kontrowersje, ponieważ liberałowie podkreślają, iż moralne doskonalenie jednostki nie jest celem polityki. Macedo zgadza się, że perfekcjonizm stanowi zaprzeczenie liberalizmu, za-razem jednak utrzymuje, że istnieją cechy, którymi obywatele liberalnego państwa

¹¹ J. Rawls, *Teoria...*, s. 580–591.

¹² J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 132–135.

powinni się charakteryzować, bowiem „wtedy dopiero ustroj liberalny naprawdę rozkwitnie”¹³.

Polityka liberalna wymaga pewnego poziomu i jakości obywatelskiej cnoty, a życie w rozsądnie sprawiedliwym, tolerancyjnym i otwartym ustroju politycznym na wiele sposobów sprzyja rozwojowi tej cnoty¹⁴.

Zdaniem Macedo z samego trójpodziału władzy wyprowadzić można cnoty bezwzględnie ważne w życiu publicznym i prywatnym – można mówić o cnotach sędowniczych, ustawodawczych i wykonawczych. Cnoty sędownicze, takie jak bezstronność, poszanowanie prawa, sprawiedliwość, umiejętność właściwego uzasadniania, pozwalają ludziom zdystansować się do osobistych lojalności i przedsięwziąć oraz osądzać sprawy z bezosobowego punktu widzenia. Cnoty ustawodawcze, takie jak gotowość do podjęcia dialogu z innymi, zdolność do kompromisu, umiejętność formułowania ogólnych zasad pozwalają na pogłębianie rozumienia moralnych ideałów i praw jednostki. Do cnot wykonawczych natomiast zaliczyć można umiejętność podejmowania decyzji w warunkach niepewności, zdolność do wytrwałego działania i pokonywania trudności oraz niezależność myślenia.

Jedną z najistotniejszych cnot w liberalnej demokracji jest, zdaniem Macedo, cnota umiarkowania¹⁵. Polega ona między innymi na powściągliwości i rozwadze w wydawaniu ocen i na ostrożności w podejmowaniu decyzji. Liberalne umiarkowanie umacnia tolerancję i prowadzi do akceptacji pluralizmu, niejednoznaczności, różnorodności, a nawet niezgody. Umiar i tolerancja sprzyjają kolejnym liberalnym cnotom – zdolności do zachowania spokoju w obliczu niepewności oraz cierpliwości przyzwoleniu na istnienie problemów nierozwiązywalnych. Odpowiednikiem Rawlowskich ciężarów sądu są w teorii Macedo „okowy rozumu”. Macedo podkreśla ich znaczenie w umacnianiu tolerancji i szacunku dla innych.

Zdaniem Macedo liberalizm podsuwa określony ideał osoby: obywatele liberalnej demokracji powinni być istotami racjonalnymi i odpowiedzialnymi, mającymi zdolność rozumienia zasad i mechanizmów życia społecznego, interpretowania prawa, argumentowania, uzasadniania, samodzielnej krytycznej refleksji na temat publicznej moralności. Obywatele mają obowiązek w refleksji tej wykraczać poza egoistyczne interesy i wąsko rozumianą lojalność grupową (choć nigdy nie osiągną poziomu całkowitej bezinteresowności); mają też obowiązek trzymać się zasad składających się na publiczną moralność racjonalnie sprawiedliwego porządku politycznego, a nawet stanąć w ich obronie, gdy zachodzi taka potrzeba.

Liberałowie utrzymują, że osoby czerpią swą wspólną godność i prawo do wolności nie z konkretnych związków lub wartości wspólnych dla narodu, klasy, sekty, klanu czy kasty, ale ze swej zdolności do refleksji i rozumienia, do wybierania, działania i odpowiedzialności, do ustanawiania planów i dążenia do ich realizacji, do zmiany zdania i zaczynania od

¹³ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Znak, Kraków 1995, s. 14.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 93–98.

nowa – oraz do ograniczania swych pragnień i realizacji swych celów, gdy w grę wchodzi prawa innych¹⁶.

Macedo uważa, że liberalizm nie tylko opiera się na określonym ideale osoby, lecz także pomaga ideał ten realizować. Osoby żyjące w pluralistycznym i tolerancyjnym społeczeństwie stykają się z różnymi stylami życia i przez to zmuszane są do ciągłego dokonywania wyborów. Muszą zachowywać czujność i zdolność do samokrytycyzmu, na bieżąco rewidować swe poglądy i zamierzenia oraz nieustannie kształtować swój charakter. Liberalna polityka, chroniąc wolność odkrywania różnych stylów życia, samokrytycznej refleksji i przekształcania siebie, sprzyja pewnym cechom charakteru.

Te cechy charakteru czy cnoty liberalne obejmują postawę refleksyjną i samokrytyczną, tolerancję, otwarcie na zmianę, kontrolę samego siebie, gotowość podjęcia dialogu z innymi oraz gotowość korygowania i kształtowania swych przedsięwzięć po to, by uwzględniały one prawa innych oraz odpowiadały nowo uzyskanym przez nas poglądom na nasz własny charakter i ideały¹⁷.

Liberalne cnoty są ciche i nieheroiczne, ale jak najbardziej prawdziwe i bezwzględnie ważne w liberalnej demokracji.

Cnoty liberalne, nawet jeśli nie można ich stwierdzić u wszystkich czy u wielu liberalnych obywateli, stanowią wzory doskonałości, właściwe obywatelom ustrojów liberalnych, mogące rozkwiąć w społeczeństwie stwarzanym przez liberalizm¹⁸.

Na poziomie życia politycznego nie wolno stawiać wygórowanych wymagań – nie można przymuszać do moralnej doskonałości, poświęcenia, świętości. Perfekcjonistyczne państwo przekreśla ludzką wolność, a wolnościowy ustrój polityczny nie wymaga heroizmu, lecz skromniejszego, ale za to ustawicznego wkładu ze strony wszystkich (przynajmniej większości) obywateli. Cnoty liberalne nie są czymś, do czego obywatel jest zobowiązany prawnie, lecz są czymś, co może on w sobie kształtować, korzystając z ochrony prawa.

W liberalizmie wolność jednostki jest najważniejsza, a prawa jednostki mają pierwszeństwo przed zbiorowym dążeniem do dobra (antyutilitaryzm). Wrogowie liberalizmu sądzą w związku z tym, że wydziedzicza nas on z kultury i izoluje od społeczeństwa. Macedo tymczasem dowodzi, że jest przeciwnie – liberalizm zakorzenia nas w kulturze oraz umacnianiu więzi między ludźmi. Prawdą jest, że liberalizm uwalnia ludzi od odziedziczonych ról społecznych, sztywnych hierarchii i konwencji, lecz nie ma to nic wspólnego z subiektywizmem, sceptycyzmem, agnostycyzmem i relatywizmem. Liberalizm zakłada, że obywatele są podmiotami moralnymi, mającymi prawo dokonywać samodzielnych wyborów; akcentując ich wolność, akcentuje też odpowiedzialność, chce chronić moralne kwalifikacje obywateli. Racjonalność, umiejętność odróżnienia dobra od zła i kierowania swoim życiem

¹⁶ *Ibidem*, s. 213.

¹⁷ *Ibidem*, s. 165.

¹⁸ *Ibidem*, s. 15.

to zdolności kruche, które łatwo mogą zostać człowiekowi odebrane. Z tego powodu liberalne państwo i prawo bierze je pod ochronę.

Macedo formułuje koncepcję osoby jako istoty autarkicznej, zdolnej do autonomii. Autarkia polega na byciu człowiekiem poczytalnym, posiadaniu zdolności do refleksji nad swoim życiem, na możliwości wybierania spośród swoich pragnień tych, które warte są realizacji, możliwości (przynajmniej do pewnego stopnia) kształtowania swych pragnień, a tym samym kierowania sobą¹⁹. Zdolności te czynią jednostkę podmiotem odpowiedzialnym za własne czyny. Nie jest wykluczone, że osoba autarkiczna będzie konformistą, niewolnikiem mody lub nałogu, bezkrytycznym odtwórcą stereotypów, głosicielem przesądów. Autarkia oznacza tylko, że osoba obdarzona jest racjonalnością instrumentalną i posiada pewne zdolności, z których jednak nie musi korzystać.

Przejście od autarkii do autonomii polega na podjęciu świadomego wysiłku kształtowania siebie. Osoba autonomiczna działa na podstawie wartości i ideałów krytycznie ocenionych i rozumnie zintegrowanych. Czymś, co pozwala odróżnić ją od osoby tylko autarkicznej, jest zdolność do „poważnego namysłu”²⁰. Osoba tylko autarkiczna dokonuje za ledwie „zwykłego ważenia” – zaspokaja swe potrzeby w kolejności ich pojawiania się lub w zależności od ich siły; nie ocenia ich wartości ani ich nie hierarchizuje. Natomiast osoba dokonująca poważnego namysłu najpierw same pragnienia czyni przedmiotem refleksji i ocenia je jako wyższe lub niższe, szlachetne lub przyziemne, śmiałe lub tchórzliwe, zintegrowane lub chaotyczne. Nie na wszystkie własne pragnienia się godzi, niektóre wykorzenia, działa na podstawie ocen, a nie według siły swych pragnień, chce być tym lub owym, chce posiadać określone przymioty i zainteresowania, stara się stłumić niektóre swoje cechy i wykorzenić jakieś nawyki.

Liberalne, pluralistyczne społeczeństwo, sprzyjając refleksji, motywuje osobę do samorealizacji. Autonomia, w rozumieniu zaproponowanym przez Macedo, nie jest sprawą wykraczania poza przygodność i kwestią zamieszkiwania świata poza naszym wspólnym światem, nie jest sprawą stawiania się poza wspólnotą, jest natomiast sprawą odpowiedniego zachowania się we wspólnocie i właściwego odniesienia się do jej kulturowego dziedzictwa. Na dziedzictwo kulturowe współczesnego liberalnego państwa składa się mnogość wspólnot, wartości, ideałów i stylów życia. Poważny namysł nie polega na totalnej krytyce wszystkiego, lecz wymaga stabilnego tła, które tworzą przekonania i lojalności w danym momencie niekwestionowane, zatem nie prowadzi do izolacji jednostki od otoczenia i kontekstu społecznego. Macedo podkreśla, że liberałowie poszukują punktu widzenia publicznego, a nie subiektywnego.

Liberalna racjonalność i refleksja nie zapewnia metafizycznej drabiny osobom chcącym wspiąć się ponad świat: wyznacza ona natomiast właściwe aspiracje osobom, każąc im

¹⁹ *Ibidem*, s. 268.

²⁰ *Ibidem*, s. 269.

uwzględniać w swej drodze życiowej w pluralistycznym społeczeństwie fakt, że inni mają swe własne projekty i swoje własne życie²¹.

Liberalna zachęta do krytycznej refleksji nie wynika z zamiłowania do abstrakcji i kontemplacji dla niej samej. Jest to natomiast zachęta do działania w sposób dający się publicznie uzasadnić przed innymi rozumnymi osobami.

Autonomia osiągnięta w ten sposób nie ma charakteru absolutnego, lecz sytuacyjny i „wyrasta ze zdolności krytycznego wykorzystania zasobów pluralistycznej i tolerancyjnej kultury w celu rozwijania wartościowej indywidualności”²². Jednostka autonomiczna osadzona jest w społeczeństwie, rozumie swe kulturowe dziedzictwo, jest zdolna do tego, by uczynić z niego coś własnego, posiada wiedzę o tym, co jest naprawdę ważne, a także o tym, jakiego rodzaju osobą jest i jaką osobą chciałaby być. Macedo jest zdania, że już sama refleksja nad sobą odmienia człowieka. Pozwala uświadomić sobie, że historia własnego życia jest po części napisana (zamknięta na zmiany, już nigdy się nie powtórzy) oraz że może potoczyć się dalej na wiele sposobów i że należy ją kontynuować najlepiej jak się potrafi. W wyniku refleksji każdy odkrywa, że jego osobista historia jest osadzona w długim toku ludzkiego doświadczenia i przez to doświadczenie jest oświetlona²³. Macedo posługuje się określeniem MacIntyre’a i powiada, że dzięki refleksji można osiągnąć „narracyjną jedność życia”.

Zatem autonomiczna jaźń jest zawsze określona przez to, co kulturowo dane, oraz przez sam język, dzięki któremu może się wyrazić. Nasze horyzonty moralne zarazem umożliwiają i ograniczają naszą refleksję. Niektóre kwestie uznajemy za rozwiązane i one stanowią stałe punkty, od których rozpoczynamy dalsze rozważania. Refleksję zaczynamy nie od dowolnego miejsca, ale od tego, w którym aktualnie się znajdujemy. Jesteśmy „krytycznymi dziedzicami” kulturowo danych standardów ocen. Osiągniętą przez nas tożsamość oraz stojące przed nami możliwości pojmujemy w kategoriach publicznego języka moralnego. Słowa oraz wzorce moralne mają swoje znaczenie – nie możemy ich arbitralnie zmieniać. Kierujemy się nie tylko świeżym wglądem we własny charakter, ale również ideałami publicznymi dostarczonymi przez kulturę. Możemy mieć wpływ na nasze działanie, lecz nie na jego znaczenie, działamy bowiem w kontekście, który jest dany.

Nasza autonomia nigdy nie jest całkowita, a nasza tożsamość domknięta. Czasami zmieniamy się z własnej woli, innym razem pod wpływem okoliczności. Macedo powiada, że podobnie jak w przypadku rozwoju wiedzy naukowej, także i tu można, wykorzystując pojęcia spopularyzowane przez Poppera, mówić o otwartości na krytykę i falsyfikację jako o warunkach dojrzałej osobowości. Wszyscy jesteśmy ukształtowani przez określoną kulturę, którą rozumiemy tylko częściowo, i osadzeni w języku, nad którym nie panujemy. Wszyscy też jesteśmy kształtowani przez przygodne okoliczności, osobiste doświadczenia oraz ulegamy różnym, subtelnym

²¹ *Ibidem*, s. 307.

²² *Ibidem*, s. 281.

²³ *Ibidem*, s. 274.

wpływom. Nigdy nie jesteśmy całkowicie przezroczyści dla samych siebie, a tym bardziej dla innych²⁴.

Liberalne państwo liczy się z tym faktem.

Domaganie się od ludzi, by publicznie zdali sprawę ze swego życia w pełniejszym sensie, z jakości swych wyborów oraz wartości swych przedsięwzięć może stanowić bezsensowny i stronniczy atak na konieczne i pod żadnym względem nie pozbawione wartości *residuum* nieprzejrzystości osoby²⁵.

Liberalne poszanowanie dla ludzkiej prywatności, intymności i różnicowania nie jest ufundowane na sceptycyzmie co do istnienia realnych wartości, ale na przekonaniu, że istnieje wiele sposobów uczestniczenia w tych wartościach. Nie jest możliwe pełne poznanie samego siebie, a tym bardziej dogłębne zrozumienie drugiego człowieka, niedopuszczalne są zatem wszelkie próby publicznego rozliczania jednostki z jej osobistych wyborów. Trudności ze zrozumieniem innych są nie do pokonania w społeczeństwie otwartym, dynamicznym i tolerancyjnym – w społeczeństwie takim większość obywateli z konieczności będzie dla siebie nawzajem obca i moralnie nieprzejrzysta. Autonomia nie jest ideałem pełnym, lecz podłożem dla innych cnót (których wcale nie gwarantuje), jest tylko jedną w wielu wartości moralnych. Fakt, że jakieś działanie wybrane było autonomicznie, nie sprawia, że musi zostać uznane za dobre, właściwe, słuszne. Indywidualne wybory mogą być chybione lub zgoła złe, zawsze też mogą być krytycznie oceniane w przestrzeni prywatnej, choć podobna ocena na forum publicznym byłaby przekreśleniem wolności osoby.

Zdolność wyboru jest z punktu widzenia polityki liberalnej (ale niekoniecznie z punktu widzenia osobowości liberalnej) rzeczą bardziej podstawową i ważniejszą niż to, co się wybiera, ponieważ sytuuje nas pośród istot rozumnych. Dopiero fakt bycia osobą rozumną sprawia, że wybory i decyzje jednostki mogą być oceniane ze względu na cele i wartości, którym służą. To, że rozpoznajemy w sobie i w innych abstrakcyjne bycie osobą, pozwala nam żywić najwyższe polityczne przywiązanie do bezosobowych reguł prawa i liberalnej sprawiedliwości. Liberalowie nie negują przynależności jednostek do wielu rozmaitych, nakładających się na siebie wspólnot lokalnych (choć odrzucają wyłączną przynależność do konkretnych jednorodnych wspólnot), lecz zarazem podkreślają przynależność do „abstrakcyjnej, uniwersalistycznej wspólnoty wszystkich osób: *wielkiego* czy też *otwartego społeczeństwa*”²⁶. Otwartość i bezstronność, tolerancja i szerokość horyzontów są ważnymi cnotami liberalnymi, cechującymi osoby dokonujące poważnych namysłów i zdolne do najwyższej lojalności w stosunku do liberalnej sprawiedliwości.

Dla liberalnej sprawiedliwości oraz dla liberalnej koncepcji osoby podstawowe znaczenie ma zdolność do refleksji nad określającymi naszą tożsamość przedsięwzięciami i zobowiązaniami, zdolność do krytyki i do kształtowania siebie oraz do oddziaływania na kształt życia społecznego. Autonomia oznacza zdolność do refleksji, dystans, oderwanie od partykularnych lojalności, stosowanie bezosobowych standar-

²⁴ *Ibidem*, s. 289.

²⁵ *Ibidem*, s. 290.

²⁶ *Ibidem*, s. 297.

dów, badanie różnych opcji w świetle alternatyw – słowem – internalizację pluralizmu, wewnętrzne doświadczenie rozbicia dziedziny wartości.

Możemy powiedzieć, że *internalizacja* pluralizmu i konfliktu wartości jest elementem liberalnego ideału autonomii – być może nawet warunkiem tego, by uzyskać pełną świadomość moralnej złożoności świata i wrażliwość na nią²⁷.

Macedo podkreśla, że:

Liberalna osobowość nie rozkwita dzięki harmonii wewnętrznego życia, lecz dzięki zarówno *zewnątrznemu*, jak i *wewnętrznemu* pluralizmowi wartości oraz wynikającemu z nich pewnemu niedoborowi spokoju i zadowolenia²⁸.

Dla liberałów konflikty wartości są czymś normalnym i nieuniknionym. Można je zaakceptować między innymi dlatego, że ponad nimi górują wartości polityczne zapewniające tolerancję i pokój. Konsekwencją uświadomienia sobie mnogości i konfliktowości wartości jest swoista niezależność i umiarkowane zaangażowanie. Wewnętrzne doświadczenie pluralizmu wartości zdecydowanie nie sprzyja samozadowoleniu i przesadnej pewności siebie, przeciwnie – wywołuje niepokój i wyobcowanie w stosunku do własnych celów i zamierzeń (stałe poczucie dyskomfortu). Niepokój ten okazuje się ceną, jaką trzeba zapłacić za wolność i zdolność do rozwoju. Nikt nie jest jednak na niego skazany, bowiem społeczeństwo liberalne nie przymusza do bycia wolnym (byłby to paradoks), lecz tylko do tego zachęca. Osoby, które rezygnują z krytycyzmu, pogłębionej refleksji i samodzielnych wyborów, są w równym stopniu szanowane, pod warunkiem że nie popadają w kolizję z prawem.

Macedo zdecydowanie mocniej niż Rawls podkreśla znaczenie moralnej autonomii jednostki. Jest ona dla niego ideałem odgrywającym w liberalizmie szczególną rolę. Autonomia wspiera wszystkie cnoty liberalne i jest warunkiem trwania i żywotności liberalnego porządku społecznego. Jednocześnie Macedo przyznaje, że liberalizm nie może narzucać obywatelom tego ideału, ponieważ odrzuca paternalizm i nie chce wspierać żadnej koncepcji dobrego życia. Macedo mówi o nieusuwalnej dwuznaczności statusu liberalnej autonomii²⁹. Niektórzy autorzy dwuznaczność tę próbują usunąć przez przyjęcie pewnej formy neutralności liberalnej. Wówczas jednak autonomię lokuje się na tym samym poziomie, co wszystkie inne koncepcje dobrego życia. Inna ewentualność polegałaby na przyjęciu jakiejś formy liberalnego perfekcjonizmu, który nakazywałby wspieranie cnót liberalnych w rodzaju autonomii. Mamy zatem dwie wersje liberalizmu – neutralną i perfekcjonistyczną, z których każda na swój sposób jest zbyt wąska i pomija wartości, które liberalizm powinien wspierać. Macedo odrzuca obie wersje i podkreśla, że należy zachować dwuznaczny status liberalnej autonomii. Liberalizm nie jest neutralny w swych konsekwencjach, sprzyja pewnym postawom i ideałom, sugeruje wzorzec ludzkiego rozwoju, zachęca do krytycyzmu i otwarcia na zmiany. Jednocześnie osoby niezdolne do autonomii nie są pozbawione szacunku w państwie liberalnym. Każdemu przyznaje się prawo

²⁷ *Ibidem*, s. 295–296.

²⁸ *Ibidem*, s. 296.

²⁹ *Ibidem*, s. 313.

do życia leniwego i gnuśnego. Równe poszanowanie wszystkich jest podstawową troską liberałów, zarazem autonomia jest pierwszym spośród liberalnych ideałów. Dwuznaczność ta odzwierciedla ogólną tendencję polityki liberalnej, aby zachować wartości, pomiędzy którymi istnieją nieusuwalne napięcia.

Rawls i Macedo mają świadomość, że liberalizm nigdy nie zyska akceptacji w oczach wszystkich. Jego wrogami zawsze będą ci, dla których z powodu słabości charakteru wolność jest ciężarem nie do udźwignięcia, oraz ci, którzy poszukują ostatecznej syntezy, niewzruszonej pewności i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jak żyć. Najprawdopodobniej pragnienie całkowitej pewności i nienaruszalnej stabilności jest niemożliwe do wykorzenia. Zawsze znajdą się tacy, którzy będą kwestionować wartość krytycznej refleksji i oskarżać liberalizm o moralny nihilizm. Rawls i Macedo nie ukrywają, że społeczeństwo liberalne ma kilka wad, których nie można usunąć. Za zróżnicowanie i tolerancję płaci pewnym stopniem powierzchowności, banalnością i słabszą trwałością zobowiązań. Swoboda i zachęta do eksperymentowania może przeradzać się w afektowaną ekscentryczność, skłonność zaś do refleksji i samokrytycyzmu może przybierać formę nadmiernego zainteresowania sobą i narcyzmu. Niedoskonałości te wydają się jednak rozsądną ceną, jaką się musi zapłacić za sprawiedliwość liberalnego państwa oraz za daną każdemu szansę stania się autonomicznym podmiotem moralnym.

JOHN RAWLS'S AND STEPHEN MACEDO'S POLITICAL CONCEPTION OF PERSON

In my article I present political conceptions of the person in the works of two contemporary philosophers of politics – John Rawls and Stephen Macedo. Both authors deduce their conceptions of the person from the public culture of a liberal and democratic society; from the Bill of Rights, the Constitution, and some particular rules of law; and from the traditional interpretations of these documents. Both authors renounce any metaphysical fundaments of political thinking and want to establish philosophy of politics as an autonomous discipline. Rawls emphasizes freedom and equality of citizens, accentuates social primary goods that are the basis of personal self-respect, and distinguishes between reason of citizens and rationality of citizens. He requires high moral and intellectual competence of his citizens. Macedo continues this way of thinking, but puts more emphasis on the moral virtues of citizens and their individual autonomy. In his opinion, liberalism is based on a moral ideal of a person as an autonomous individual. Liberalism helps us to achieve this ideal without falling victim to perfectionism and paternalism.

Żaneta Oczkowska

Uniwersytet Jagielloński

KONSTRUKTYWIZM A KONCEPCJA OSOBY JOHNA RAWLSA

Cokolwiek oznacza sformułowanie „natura ludzka”, jeżeli w ogóle o niej mówimy, to domniemywamy, że jest ona fundamentalnie niezmienna. Możemy uznać, że natura ludzka nie istnieje, że jest to pojęcie puste, ale wtedy wpadamy w kłopoty, z których – jak się okaże – nie ma wyjścia. A zatem bez względu na to, czy przyjmujemy „twarde” czy „miękkie”, czy też wyłącznie kontekstualne pojęcie natury ludzkiej, jakieś przyjmujemy, i dla filozofii politycznej jest to decyzja o fundamentalnym znaczeniu¹.

Tak Marcin Król w *Filozofii politycznej* kreśli rolę natury ludzkiej. Czy faktycznie w każdej teorii politycznej niezbędne jest przyjęcie koncepcji natury ludzkiej? I czy w pojęciu natury ludzkiej wpisana jest niezmienność? W niniejszym artykule chciałabym rozważyć ten problem w kontekście koncepcji osobowości Johna Rawlsa, wpisanej w jego konstruktywistyczną metodę. Wydaje się bowiem, że w teorii Rawlsa można także odnaleźć elementy odwołujące się do natury ludzkiej, wykraczające poza czysto konstruktywistyczną ideę. Nie jest to jednak natura rozumiana jako coś determinującego działania ludzkie w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz jako elementy wpływające na społeczną kondycję człowieka, jego samopostrzeganie, a przez to mające wpływ na pojmowanie sprawiedliwości. Takie ujęcie nie pozwala na wyabstrahowanie czystej teorii natury ludzkiej, ale pozwala na pokazanie uwikłania zasad sprawiedliwości w powiązania wykraczające poza czysto racjonalne zasady.

Zanim przejdę do Rawlowskiego pojmowania konstruktywizmu, chciałabym spróbować usytuować tego filozofa w przestrzeni teorii etyczno-politycznej. Jak przyjmuje Onora O’Neill, etyczni konstruktywiści (w szerokim rozumieniu tego słowa) dzielą pewne poglądy z antyrealizmem – mianowicie wątpią oni w istnienie faktów moralnych, które mogą zostać odkryte czy też intuicyjnie poznane, a następnie mogą stanowić fundamenty dla szerokiej teorii etycznej². Teoria Rawlsa wpisuje

¹ M. Król, *Filozofia polityczna*, Znak, Kraków 2008, s. 37.

² O. O’Neill, *Constructivism in Rawls and Kant* [w:] *The Cambridge Companion to Rawls*, red. S. Freeman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 347 i n.

się w takie ujęcie, zaprzecza bowiem, aby w stosunku do pierwszych zasad można było orzekać w kategorii prawdy i fałszu oraz czynić je niejako uprzednimi w stosunku do koncepcji osoby i społeczeństwa. Antyrealizm przyjmuje wiele form zarówno w etycznych, jak i politycznych teoriach i większość z nich nie ma charakteru konstruktywistycznego. Nie chodzi tutaj tylko o stwierdzenie, że ewentualne zasady mogą być traktowane jako idee reprezentantów obywateli dobrze urządzonego społeczeństwa, jak to jest u Rawlsa, lecz także o praktyczne zastosowanie przyjętych zasad i w ten sposób uzyskanie ich legitymizacji, a tym samym nieiluzorycznego wymiaru obiektywności, do którego konstruktywizm aspiruje. Wskazuje się, że w ten sposób konstruktywizm nie przyjmuje nie tylko tych nierealistycznych teorii, które nie podejmują czy też odrzucają aspekt legitymizacji (jak np. emotywizm), ale również i tych, które są zbyt słabe, by w jakikolwiek sposób wspierać obiektywność w etyce (tu wskazuje się na relatywizm, komunitaryzm³).

Pojęcie konstruktywizmu zmieniło nieco znaczenie w koncepcji Rawlsa w ciągu kilkudziesięciu lat. Ostatecznie w *Liberalizmie politycznym* określa on swój konstruktywizm jako „polityczny”, z jednej strony odróżniając go od moralnego konstruktywizmu Kanta, z drugiej zaś – od racjonalnego intuicjonizmu, który traktuje jako pewną formę moralnego realizmu⁴. W *Teorii sprawiedliwości* filozof nie mówi wprost o konstruktywizmie⁵, ale można odtworzyć procedurę (czyli konstruktywne kryteria) dla podmiotów reprezentacji, która zapewnia zidentyfikowanie zasad sprawiedliwości. Wydaje się, że Rawls kładzie nacisk na aspekt praktyczności teorii, zapewniony przez konstruktywne kryteria. Ma to odróżnić go od, jego zdaniem, niepraktycznych różnych wersji intuicjonizmu, który nie przewiduje żadnych procedur rozwiązywania problemów etycznych.

Jednak konstruktywizm jako taki niekoniecznie pokrywa się z ujęciem kantowskim – i tak na przykład David Gauthier widzi swoją teorię jako konstruktywistyczną, lecz nie kantowską⁶. W artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory* z 1980 roku Rawls koncentruje się na pojęciu konstruktywizmu. Przyznaje wówczas ważne miejsce pewnej koncepcji osoby w całej przyjętej przez niego procedurze. Procedura zapewnia utworzenie zasad sprawiedliwości, zaś poza nią nie ma żadnych faktów moralnych. O ile można powiedzieć, że w pewien sposób wyraża to ducha kantowskich idei, o tyle nie jest to zastosowanie wprost jego metody. Jak pisze Rawls: „Przymiotnik «kantowski» wyraża analogię, nie – identyczność”⁷. Rawls widzi bowiem ograniczenia konstruktywizmu, które jasno wyłożył w *Liberalizmie politycznym* – a mianowicie możliwość wykorzystania konstruktywizmu jako metody do stworzenia kompletnej teorii etycznej. W konstruktywizmie, opierając się na

³ *Ibidem*, s. 348.

⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 141.

⁵ J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, red. E. Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, s. 86.

⁶ D. Gauthier, *Moral by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1989; *idem*, *Political Contractarianism* w „The Journal of Political Philosophy” 1997, nr 2.

⁷ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory* [w:] *John Rawls Collected Papers*, red. S. Freeman, Harvard University Press, 1999, s. 304.

podzielanej koncepcji obywatela, można więc budować zasady sprawiedliwości czy słuszności, ale nie dobra i cnoty. Dlatego też ostatecznie Rawls odróżni konstruktywizm moralny od politycznego⁸.

Próbując zatem określić, co Rawls ostatecznie rozumie przez konstruktywizm, przyjmijmy jako ostateczne jego sformułowanie z *Liberalizmu politycznego*, jakkolwiek wydaje się, że najistotniejsze elementy nie ulegały większym zmianom od czasów *Teorii sprawiedliwości*. Polityczny konstruktywizm to pogląd na strukturę oraz treść określonej koncepcji. Przy czym treść jest niejako podporządkowana strukturze, a mianowicie jest wynikiem struktury, czyli pewnej procedury konstrukcji⁹, w tym wypadku myślowej. Aby można było powiedzieć, że procedura została zakończona, musimy uzyskać stan refleksyjnej równowagi. Rawls skłonny jest nawet przyznać, że w razie niemożności uzyskania tego stanu należałoby odrzucić polityczny konstruktywizm jako całość¹⁰. Ta procedura, odwzorowana przez sytuację pierwotną, ukazuje powiązanie zasad sprawiedliwości oraz koncepcji społeczeństwa i osoby, które są dla Rawlsa ideami praktycznego rozumu.

Jako drugą cechę Rawls wyróżnia oparcie konstrukcji na rozumie praktycznym, choć nie zaprzecza wartości rozumu teoretycznego, kształtuje on bowiem „przekonania i wiedzę racjonalnych osób, które uczestniczą w tej konstrukcji”¹¹, które potem wykorzystują je do wyboru zasad sprawiedliwości.

Trzecią cechą politycznego konstruktywizmu jest przyjęcie złożonej koncepcji osoby i społeczeństwa. Wąska koncepcja osoby, jaką Rawls przypisuje między innymi racjonalnemu intuicjonizmowi (osoba określona jedynie jako podmiot wiedzy) nie byłaby wystarczająca.

Czwarta cecha to idea rozumności, którą posługuje się polityczny konstruktywizm. Nie zajmuje się relacją rozumności do prawdy, w gruncie rzeczy koncepcja polityczna obywatela odbywa się bowiem bez tego pojęcia, gdyż o zasadach sprawiedliwości nie orzekamy w kategoriach prawdy i fałszu. Wprowadzenie kategorii rozumności w odróżnieniu od racjonalności jest potrzebne dla odróżnienia pełnej autonomii od autonomii racjonalnej¹². Przyjęcie rozumności jako kryterium ma również istotne znaczenie dla rozumnego pluralizmu oraz częściowego konsensusu¹³. Samuel Freeman jednak zwraca uwagę, że Rawls nie wyjaśnia dostatecznie pojęcia rozumności, posiłkując się raczej wyjaśnieniami poprzez inne koncepcje swej teorii, pozostawiając nazbyt szerokie pole interpretacji dla tak istotnego pojęcia¹⁴.

Rawls upatruje podobieństwa między koncepcjami konstruktywistycznymi a niektórymi ideami w filozofii matematyki. Chodzi mianowicie o sformułowanie pewne-

⁸ J. Rawls, *Liberalizm...*, s.142 i n.

⁹ *Ibidem*, s. 145.

¹⁰ *Ibidem*, s. 149, przyp. 8.

¹¹ *Ibidem*, s. 146.

¹² *Idem*, *Kantian...*, s. 316.

¹³ Cohen podaje obowiązujące w takiej sytuacji warunki, Rawls je przyjmuje, nadając im jedynie inne sformułowanie: J. Cohen, *Moral Pluralism and Political Consensus*, s. 283 i n.; J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 188–189.

¹⁴ S. Freeman, „Introduction” [w:] *idem*, *Companion to Rawls*, s. 31, zob. też: J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 147.

go proceduralnego przedstawienia, w którym zawarte są wszystkie istotne kryteria poprawnego rozumowania. Ponieważ ma ono zawierać w miarę możliwości wszystkie istotne kryteria, mówimy, że określa pewien ideał, natomiast ujęcie samych kryteriów nie jest ostateczne i zawsze może zostać poddane krytycznej refleksji.

W kwestii politycznego konstruktivismu musimy zadać trzy pytania¹⁵: Czym jest to, co zostaje skonstruowane? Czy sytuacja pierwotna jest skonstruowana? Co oznacza stwierdzenie, że koncepcja obywatela i społeczeństwa jest osadzona w konstruktywistycznej procedurze? Za Rawlsem odpowiemy, że przedmiotem konstrukcji jest treść politycznej koncepcji sprawiedliwości (czyli zasady wybrane przez reprezentantów). Sama sytuacja pierwotna natomiast nie powstaje jako skonstruowana, ona jest po prostu wyłożona. Istotną rolę odgrywają koncepcje osoby oraz społeczeństwa, wychodząc bowiem od idei społeczeństwa jako kooperacji między rozumnymi i racjonalnymi obywatelami, traktowanymi jako wolni i równi, tworzymy warunki, jakie nakładamy na strony w sytuacji pierwotnej, w której ostatecznie dochodzi do wyboru zasad sprawiedliwości. Odpowiadając na ostatnie pytanie, dobrze jest posłużyć się pojęciem odwzorowania. Cechy społeczeństwa czy osoby zostają bowiem w odpowiedni sposób odwzorowane w sytuacji pierwotnej, tworząc tym samym jej warunki. I tak na przykład dwie władze moralne charakteryzujące osobę moralną (poczucie sprawiedliwości i zdolność posiadania jakiejś koncepcji dobra) zostają przetransformowane w równościowy charakter sytuacji pierwotnej, obowiązującą zasłonę niewiedzy oraz założenie o racjonalności stron.

Nie wszystko zatem można skonstruować, trzeba mieć jakiś materiał wyjściowy. To, co nas interesuje – czyli koncepcja osoby i społeczeństwa – nie zostaje skonstruowane. Właściwsze będzie ujęcie owych koncepcji jako „zebranych i powiązanych”¹⁶. Możemy się jednak zastanowić, jak owe idee dotyczące koncepcji osoby czy społeczeństwa pojawiają się w naszym praktycznym myśleniu. Tu będą się też pojawiać ewentualne ograniczenia wykluczające stworzenie zasad sprawiedliwości (wedle procedury opisanej przez Rawlsa), wynikające z silnych doktryn filozoficznych czy religijnych. Ostatecznie Rawls określi koncepcje społeczeństwa i osoby jako idee praktycznego rozumu, ponieważ „nie tylko przyjmują one pewną formę, której rozum praktyczny wymaga dla swego zastosowania, lecz także dostarczają kontekstu, w którym dochodzą do głosu praktyczne kwestie i problemy: jaka jest natura społecznej kooperacji? Czy owi kooperujący są wolni i równi, czy też ich role, jako wyznaczone przez religię i kulturę, są różne i nierówne?”¹⁷.

Nie można zatem pominąć kluczowej dla koncepcji Rawlsa idei reprezentacji, oddającej charakter relacji pomiędzy wyabstrahowaną stroną sytuacji pierwotnej a członkiem społeczeństwa. Wydaje się, iż ów charakter jest bądź pomijany, bądź to marginalizowany nie tylko przez jego krytyków, ale także przez zwolenników. W moim przekonaniu wiele nieporozumień co do odczytania intencji Rawlsa, jeśli nie opiera się, to przynajmniej zahacza o tę relację. Oczywiście można odrzucać samą koncepcję, jej zasadność czy użyteczność w rozważaniach z zakresu filozofii

¹⁵ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 158.

¹⁶ *Ibidem*, s. 164.

¹⁷ *Ibidem*, s. 166–167.

politycznej, niemniej jednak nie sposób jej pominąć, rozważając kwestię podmiotowości u Rawlsa.

Idea reprezentacji wpisuje się w konstruktywizm Rawlsa. Ma ona charakter proceduralny i jednym z jej zadań jest podkreślenie hipotetycznego uznania sytuacji pierwotnej, a także podkreślenie normatywnego kształtu całej koncepcji oraz jej antyfundamentalizmu. Teoria ta nie jest, rzecz jasna, unikatowa – inspirowana Kantem napotyka wielu naśladowców, porównuje się ją m.in. do habermasowskiej idealnej sytuacji mowy¹⁸. Idea reprezentacji u Rawlsa być może odgrywa nawet ważniejszą rolę niż sama koncepcja osoby. Sugerował to sam Rawls, odpowiadając m.in. na zarzuty Sandela co do niewłaściwie ujętej koncepcji osoby. Należy jednak pamiętać, że pomimo wpisania jej w koncepcję sytuacji pierwotnej, nie jest ona z nią tożsama. Sama bowiem sytuacja pierwotna oraz dookreślenie stron nie wystarcza do odparcia zarzutów, jeśli nie co do jej hipotetycznego charakteru, to na pewno braku metafizycznego zakotwiczenia. I tak często z opisu sytuacji pierwotnej wyciąga się wnioski na temat statusu i atrybutów podmiotu w ogóle. W dużej mierze wynika to z interpretacji sytuacji z pominięciem kontekstu reprezentacji jako części konstruktywizmu metodologicznego¹⁹.

Wracając do samego konceptu reprezentacji jako zabiegu metodologicznego, musimy zaznaczyć, iż pozwala on tłumaczyć relację stron w sytuacji pierwotnej w stosunku do idei obywatela, tudzież koncepcji osoby moralnej afirmowanej przez obywatela w dobrze zarządzanym społeczeństwie.

W *Justice as Fairness*²⁰ Rawls pisze nieco ironicznie, że symulacja myślowa znajdowania się w sytuacji pierwotnej „nie angażuje nas w metafizyczną doktrynę dotyczącą natury człowieka więcej niż granie w monopol angażuje w myślenie, że jesteśmy panami uwikłanymi w desperacką rywalizację”. To nieco przerysowane porównanie zwraca uwagę na dość istotny fakt. Wydaje się bowiem, że Rawls przywołał tutaj przykład gry nie bez powodu. Po pierwsze w grze kierujemy się określonymi zasadami, które zazwyczaj tylko częściowo pokrywają się z zasadami funkcjonowania świata rzeczywistego. Ponadto kierujemy się interesami wynikającymi ze specyfiki gry i zadań przez nią stawianych. I po trzecie, w związku z tym przyjmujemy mniej lub bardziej dookreśloną pozycję gracza, czyli coś na kształt sztucznej osobowości.

Gdy spojrzymy na sytuację pierwotną i pozycję stron, zobaczymy, że to całkiem trafna analogia. W *Liberalizmie politycznym* przykład ten powraca jednakże pod postacią gry scenicznej i wejścia w rolę granej postaci²¹. Wydaje się, że równie dobrą analogią jest porównanie stron w sytuacji pierwotnej do adwokata reprezentującego stronę w procesie sądowym. Trudno utożsamiać bowiem w jakikolwiek sposób te dwie osoby w sensie fizycznym – następuje jednak przejęcie punktu widzenia reprezentowanego i ochrona jego interesów w sposób przewidziany regułami, w tym przypadku prawnymi.

¹⁸ N.F. De Oliveira, *Critique of Public Reason Revisited. Kant as Arbiter Between Rawls and Habermas*, „Veritas” 2000, 45/4, s. 583–606.

¹⁹ J. Rawls, *Justice...*, s. 403, przyp. 21.

²⁰ *Ibidem*, s. 402–403.

²¹ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 63.

Warto mieć na uwadze wyróżnione przez Rawlsa trzy perspektywy oglądu w kontekście zasad sprawiedliwości. Jak pisze Rawls: „Ważne jest odróżnienie trzech punktów widzenia: punktu widzenia strony w sytuacji pierwotnej, punktu widzenia obywateli w społeczeństwie dobrze urządzonym i wreszcie punktu widzenia przyjmowanego przez nas – przez was i przeze mnie – którzy opracowujemy koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności i wypróbujemy ją jako polityczną koncepcję sprawiedliwości”²². To są trzy różne poziomy stopnia abstrakcji. Nie należy ich z sobą mylić tudzież dokonywać nieuprawnionego przeniesienia cech przypisanych do danego poziomu na poziom inny. Nie oznacza to jednak, że poziomy owe są niezależne. Relacja ta ma określony charakter i kierunek. To bowiem ostatecznie my decydujemy o tym, jaka jest natura stron, jako że są to „jedynie sztuczne twory zamieszkujące nasz koncept reprezentacji”²³. Oczywiście nie decydujemy wprost o naturze stron, ale dzięki ustaleniu charakterystyki obywatela dobrze urządzonego społeczeństwa przypisujemy stronom w sytuacji pierwotnej takie cechy, aby dobrze reprezentowały interesy tego obywatela, a zatem pośrednio także nas, faktycznie żyjących członków społeczeństwa. To wskazuje na brak metafizycznej uprzedniości cech stron sytuacji pierwotnej wobec faktów związanych z istnieniem osób faktycznie funkcjonujących w społeczeństwie. Ta praca abstrakcji ma swój wyraźny cel – dotrzeć do podłoża naszej niezgody, do źródeł, i to jest sposób zakorzenienia w realnie istniejącym świecie. Z drugiej zaś strony sytuacja ta bazuje na naszych zachowaniach (co nie znaczy, że je dokładnie odtwarza), a także na wytwarzanych przez nas ideałach – obywatela, społeczeństwa, współpracy, sprawiedliwości.

Dlatego z opisu stron nie należy wprost przenosić wyobrażenia ani obywatela dobrze urządzonego społeczeństwa, ani obywatela jako takiego. To nie jest proste odwzorowanie cech psychologicznych. Nie należy zapominać o normatywnym charakterze tych opisów. Rawls podkreśla zwłaszcza „sztuczny” charakter stron w sytuacji pierwotnej. To już nawet nie jest coś na kształt hipotetycznej koncepcji osoby, lecz twór, o którym w żadnym razie nie pomyślimy, że jest osobą, obywatelem czy podmiotem struktury politycznej (jeśli już, to w fazie potencjalności). To całkowicie odcieleśniony agent naszych interesów, który posiada jedynie cechy konieczne, a zarazem wystarczające do przyjęcia podstawowych zasad rządzących kooperacją społeczną. Z tego choćby powodu nie można mu przypisać pełnej autonomii, a jedynie autonomię racjonalną²⁴. Idea reprezentacji pozwala nam natomiast zrozumieć, jak mogą znaleźć zastosowanie zasady przyjęte w tak „laboratoryjnych” warunkach. Cały czas bowiem pamiętamy o tym, kto ostatecznie wpływa na kształt sytuacji pierwotnej, czyli kto znajduje się na szczycie tej konstrukcyjnej piramidy – my sami z naszym faktycznym bagażem doświadczeń, wypracowanych zasad, obserwacji oraz ideałów. To poniekąd odpowiedź na zarzuty, które postawił Rawlsowi Dworkin,

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 64.

²⁴ J. Rawls, *Kantian...*, s. 316.

a które były potem powtarzane przez wielu krytyków, mianowicie, w jaki sposób hipotetyczna zgoda może kogokolwiek obowiązywać w realnym świecie²⁵.

Ustaliliśmy zatem, że strony w sytuacji są tylko reprezentantami i odwzorowują jedynie sytuację reprezentowanych, w sposób konieczny do ustalenia zasad sprawiedliwości. Należy zadać pytanie, kogo zatem reprezentują? Rawls odpowiada, że reprezentują nasz ideał obywatela dobrze urządzonego społeczeństwa, czyli właściwie to, jacy my, realni obywatele, chcielibyśmy być, jak się widzimy. W każdym punkcie należy pamiętać o normatywnym charakterze całej koncepcji, w tym także ideału obywatela dobrze urządzonego społeczeństwa. Charakter idei regulatywnej określa Rawls wprost mówiąc, że są to idee praktycznego rozumu (osoby oraz społeczeństwa)²⁶.

Aby sięgnąć do tego wspomnianego trzeciego punktu widzenia, czyli nas samych, musimy wykorzystać test refleksyjnej równowagi, tylko wtedy bowiem koncepcja wypracowana zgodnie z owym testem będzie możliwa do przyjęcia.

Wracając do wspomnianego ideału obywatela, warto zaznaczyć, że strony nie tyle reprezentują ów ideał w całości, ile pewne jego cechy oraz pewne jego interesy. Taki eksperyment myślowy, jak często mawia Rawls, jest łatwiejszy do wykonania niż nasze odarcie się z całokształtu relacji społecznych, wyzbycie, choćby tylko na czas dokonywania aktu refleksji nad zasadami sprawiedliwości, naszych autentycznych pragnień, dążeń i przekonań. To jednakże tylko zabieg metodologiczny – w istocie nie ma większego znaczenia, jak go nazwiemy, ważna jest natomiast metoda postępowania.

W kontekście rozważań dotyczących natury ludzkiej niezbędne jest kilka słów na temat psychologii osoby. W swojej koncepcji Rawls chciałby bowiem uniknąć nie tylko metafizycznego uwikłania, lecz także osadzania podmiotu w jakiejś określonej psychologii i przypisywania mu prawdziwych lub przynajmniej prawdopodobnych cech natury psychologicznej. Oznaczałoby to uwikłanie w nauki empiryczne, co znacznie zawężyłoby – mimo wszystko pożądaną – uniwersalność teorii. Z drugiej zaś strony, rzecz jasna czyni się przedmiotem zarzutu to, że pozbawione cech psychologicznych podmioty nie są wiarygodnymi kreatorami zasad sprawiedliwości, które mają obowiązywać realnych ludzi. To nie znaczy, że Rawls unika jakiegokolwiek psychologii. Jest u niego bowiem mowa o psychologii moralnej osoby, jednak ta wywiedziona jest raczej ze struktury politycznej koncepcji sprawiedliwości jako całości i jako taka ma charakter filozoficzny, nie zaś psychologiczny.

Nie wywodzimy jej z nauki o ludzkiej naturze, z czynionych obserwacji, „jest raczej systemem pojęć i zasad wyrażających pewną polityczną koncepcję osoby i pewien ideał obywatelstwa”²⁷. Jednak nie można powiedzieć, że Rawls całkowicie odrzuca rolę natury ludzkiej i naturalnej psychologii. Wydaje się, że ostatecznie, wbrew temu, czego chcą jego krytycy, sama teoria sprawiedliwości jest pośrednio, ale mocno zakotwiczona w realnych zachowaniach ludzkich. Naturze ludzkiej Rawls

²⁵ R. Dworkin, recenzja *Justice as Fairness*, „University of Chicago Law Review” 1973; także [w:] *idem, Taking Rights Seriously*.

²⁶ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 142.

²⁷ *Ibidem*, s. 138.

przypisując rolę bariery dla sensownych koncepcji osób i społeczeństwa, bariery nie-narzucającej jednakże żadnych konkretnych rozwiązań²⁸.

Należy zgodzić się z Rortym, że brak u Rawlsa filozoficznej koncepcji podmiotu²⁹, jaką dysponowali Locke czy Kant. Jest to zabieg świadomy – Rawlsowi nie jest potrzebna taka koncepcja do uzasadniania liberalnego porządku, wystarczy mu historyczno-socjologiczny opis tego, jak żyjemy obecnie. Chodzi zatem o uchwycenie „moralnej tożsamości obywateli państwa liberalnego i demokratycznego”³⁰. Odrzucenie metafizyki, choć trudne, jest konieczne także z tego względu, że język filozofii polityki nie ma możliwości prowadzenia tego typu rozważań. Osoba³¹ w teorii Rawlsa funkcjonuje w przestrzeni publicznej, a zatem manifestuje się głównie na zewnątrz – tym samym jej życie wewnętrzne nie wchodzi w zakres języka polityki (być może nawet wykracza poza jego możliwości), co nie znaczy, że jest zanegowane. Do tak ujętej osoby potrzeba nam charakterystyki w kategorii praw, roszczeń i interesów³².

Takie ujęcie pozwala na odrzucenie zarzutu relatywistów – nie możemy głosić jakiegokolwiek teorii niezakotwiczonej w żaden sposób w realnym życiu, teoria sprawiedliwości bowiem „musi spełniać praktyczne potrzeby życia politycznego”³³, koncepcja sprawiedliwości ma być wykonalna (a nie tylko utopijna), zasady stosowalne, zaś ideał obywatelstwa rozumiany i honorowany. Jednym słowem zapewnia to stabilność systemu, na którą Rawls zwraca szczególną uwagę. Oznacza to m.in., że musimy brać pod uwagę najogólniejsze fakty dotyczące ludzkiej natury i społeczeństwa, nie możemy bazować na cechach rzadkich. Warto podkreślić związany z tym również aspekt edukacyjny – gdy teoria sprawiedliwości wyprowadzona jest z podstawowych intuicyjnych idei należących do danej kultury politycznej, odgrywa wtedy w pewien sposób także rolę wychowawczą³⁴. Można oczywiście przytoczyć powszechny zarzut, że w swojej teorii, szczególnie w okresie powstawania książki *Liberalizm polityczny*, Rawls osiągnął taki poziom upolitycznienia, że właściwa konstruktywizmowi legitymizacja nabrała charakteru inkluzywnego (ograniczonego do danego społeczeństwa, akceptującego idee demokratyczno-liberalne) kosztem uniwersalizmu. Tym samym Rawls zbliżył się bardziej do koncepcji Rousseau niż Kanta³⁵. Tu jednak chciałabym odwołać się do trzech sposobów rozumienia demokracji w kontekście sprawiedliwości, wyróżnionych przez Cohena: jako reżimu de-

²⁸ J. Rawls, *Kantian...* Rawls zwraca uwagę, że rozjaśnienie tego zagadnienia zawdzięcza N. Danielsowi. Zob. *ibidem*, s. 321–322, *idem*, *Liberalizm...*, s. 139–140.

²⁹ R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* [w:] *idem*, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 275.

³⁰ M. Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007, s. 129.

³¹ Według M. Żardeckiej-Nowak pojęcie osoby zdaje się nieść z sobą nazbyt głęboki sens w wymiarze filozoficznym, religijnym czy moralnym, dlatego też za bardziej adekwatne uznaje pojęcie jednostki w filozofii politycznej. Zob. *ibidem*, s. 130.

³² *Ibidem*, s. 130.

³³ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 139.

³⁴ J. Rawls, *Justice...*, s. 122.

³⁵ Por. między innymi O. O'Neill, *op. cit.*, s. 353.

mokratycznego (czyli sposobu organizacji), społeczeństwa demokratycznego (wraz z kulturą polityczną traktowania obywateli jako wolnych i równych) oraz demokracji deliberatywnej (odnoszącej się do sposobu podejmowania decyzji)³⁶. Koncepcja sprawiedliwości nie musi zatem dotyczyć jedynie społeczeństw demokratycznych w sensie strukturalnym, lecz raczej tych, w których podzielane są pewne istotne idee. Nieco podobnie widzi sprawę Samuel Freeman mówiąc, że *Liberalizm polityczny* jest adresowany do ludzi, którzy akceptują fundamentalne polityczne znaczenie wolności i równości³⁷. Jednocześnie Freeman stawia pytanie: dlaczego właściwie miałyby to stanowić zarzut? Analogicznie bowiem można zarzucić konstytucji Stanów Zjednoczonych, stwierdza Freeman, że nie jest adresowana do ludzi innej narodowości niż obywatele amerykańscy uznający konstytucję jako najwyższe prawo. Rawls nie odrzuca przekonania o uniwersalności wartości wolności i równości i uznaje, że wszystkie społeczeństwa powinny do tych wartości dążyć, ale trzeba pamiętać, że inny cel przyświeca *Liberalizmowi politycznemu* niż *Teorii sprawiedliwości* – a mianowicie stara się odpowiedzieć na pytanie, jak to możliwe, że stabilne liberalne, demokratyczne społeczeństwo toleruje odmienne światopoglądy? Można uznać tę ewolucję za zaletę, gdyż – jak pisze Żardecka-Nowak – „w ten sposób powstał wzorcowy przykład liberalizmu świadomego swoich ograniczeń”³⁸, czyli świadomy zwłaszcza tego, że poza liberalną wizją świata są też inne, również mające pretensje do uniwersalizmu.

W opisanych granicach filozofia polityczna pozostaje autonomiczna po pierwsze dlatego, że ma nadal charakter normatywny, po drugie zaś dlatego, że jej treści nie musimy wyjaśniać naukowo (w sensie na przykład nauk biologicznych czy psychologicznych). Innymi słowy, cytując Rawlsa, „dążymy do tego, co najlepszego możemy osiągnąć w zakresie, na jaki zezwala świat”³⁹.

CONSTRUCTIVISM AND JOHN RAWLS'S CONCEPT OF PERSON

This paper presents the problem of human nature by analyzing John Rawls's concept of person and his method of constructivism. It is argued that the problem of human nature in Rawls's theory is more important than it might seem at first. Rawls's theory of justice is based not only on constructivism, but also on general facts about human nature.

According to Rawls, human nature does not determine human activity, but it does affect the condition of human being, their self-understanding and the idea of justice. It does not mean that it is sufficient for creating a pure theory of human nature, but it [Too ambiguous. Polish please – I need clarification of the intended meaning in order to correct this] shows complex

³⁶ J. Cohen, *For a Democratic Society* [w:] *The Cambridge Companion to Rawls*, red. S. Freeman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 86–138.

³⁷ S. Freeman, *Rawls*, Routledge, 2007, s. 326.

³⁸ M. Żardecka-Nowak, *op. cit.*, s. 81.

³⁹ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 140.

relations between the idea of justice and other issues (not only *stricte* rational ones). Rawls is trying to answer an important question about the implications for politics of the general facts of human nature. According to Richard Rorty, Rawls (especially in *Political Liberalism*) does not create a strong philosophical concept of person (as compared to Locke's or Kant's), but instead tries to show the contemporary moral identity of citizens in a liberal democratic state.

Barbara A. Markiewicz

Uniwersytet Warszawski

NATURA LUDZKA A WŁADZA, CZYLI O ANTROPOLOGII POLITYCZNEJ HOBBESA

Zdaję sobie oczywiście sprawę, że zaproponowany powyżej tytuł tego tekstu narzuca skojarzenia z pracą Plessnera *Władza a natura ludzka*¹. Interesuje mnie koncepcja natury ludzkiej rozważanej w perspektywie filozofii politycznej, dlatego powiązanie antropologii i polityki, którego w kontekście władzy dokonał właśnie Plessner, wydaje się odniesieniem jak najbardziej właściwym. Spróbuję zatem najpierw przedstawić podstawowe znaczenie, jakie antropologii politycznej nadał Plessner, aby następnie zastanowić się, czy i w jakim zakresie można wypracowane przez niego kategorie zastosować do rozważań Hobbesa. Przede wszystkim chciałabym jednak zbadać, w jakim sensie Hobbesowska koncepcja natury ludzkiej wynika z filozofii politycznej tego filozofa oraz czy, i w jaki sposób, powiązana jest z jego koncepcją władzy.

1. Antropologia polityczna, tak jak rozumiał ją Plessner, miała stanowić poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, w jakim stopniu do istoty człowieka przynależy polityka. Ponieważ – według niego – nie można, jak wydawało się niektórym zwolennikom liberalizmu, znaleźć odpowiedzi na to pytanie, badając bezpośrednio samą istotę polityczności, należy poprzez przyjęcie naturalistycznie ujętych założeń sięgnąć do jej „istoty i korzeni”. Tego rodzaju badania wymagają również historycznie zorientowanej refleksji nad wzajemną zależnością, w której każdorazowo pozostają, z jednej strony, ludzka natura, w jej wymiarze biologicznym i kulturowym (tzn. współdziałanie organów fizycznych, psychiki i ciała w hierarchicznym porządku rozumu, woli, uczucia), a z drugiej, określone ujęcie państwa i wspólnoty. W treści tak rozumianej politycznej antropologii Plessner wyróżnił dwa podstawowe zagadnienia. Pierwsze to „genealogia życia politycznego”, którą – jak sądził – należałoby wywieść: „z pod-

¹ H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1994.

stawowej konstytucji człowieka jako pierwotnej jedności ducha, duszy i ciała”, co wiązało się również z uwzględnieniem „teorii instynktów i namiętności”. Drugim zagadnieniem, o bardziej praktycznym zabarwieniu, możliwym do wykorzystania w politycznej praktyce, powinna być „polityczna teoria afektów”, która byłaby zarazem charakterologią. Trudno jednak – zdaniem Plessnera – pytać o naturę człowieka w sposób aprioryczny, gdyż prowadzi to do „uniwersalistyczno-racjonalistycznej ontologizacji” ludzkiej istoty, czego on sam starał się uniknąć. Swój własny projekt antropologii politycznej Plessner pojmował jako próbę rozwinięcia idei „mikrokosmosu człowieka”, odpowiednio do przewodniego wątku „makrokosmosu politycznego”, oraz jako dążenie do odkrycia politycznego *a priori*, które, jak twierdził, skutecznie kształtuje obraz natury ludzkiej w jej całkowitym uwikłaniu w świat. Propozycja Plessnera, szerzej rozumiana, wiąże się z filozoficznym ujęciem polityki w ogóle. Był on bowiem przekonany, że tylko filozofia pozwoli zrozumieć politykę w jej ludzkiej konieczności, czyli uwolnić ją od statusu działalności „przypadkowej”².

Nie zamierzam jednak wnikać w samą koncepcję natury ludzkiej Plessnera i jej relacji z rzeczywistością polityczną, a tym bardziej zajmować się oczekiwaniami, jakie on sam wiązał z antropologią polityczną³. Chciałabym jedynie zwrócić uwagę, że istotne znaczenie ma dla niego odkrycie *politycznego a priori*, które, jak był przekonany: „zdaje się skutecznie kształtować obraz natury ludzkiej”. Ważne jest także, iż zgodnie z poglądem Plessnera, człowiek jest nie tylko uwarunkowanym biologicznie odkrywcą, lecz także twórcą ściśle powiązany i uzależniony od tego, co stworzył, w tym wypadku od własnej politycznej rzeczywistości. I właśnie ten pogląd stanowi podstawę jego antropologii politycznej. Występuje zatem Plessner przeciw potocznemu w jego czasach rozumieniu antropologii politycznej, zgodnie z którym wiedza o naturze ludzkiej, sprowadzona do wiedzy czysto biologicznej, miała służyć jako podstawowe narzędzie do „wyjaśnienia życia politycznego narodów”. Według Plessnera jej przedstawiciele, traktując życie polityczne jako przedłużenie życia biologicznego, na jego wzór formułują także zasady politycznego działania. Dlatego oczekuje się od nich nie tyle analiz czy prób zrozumienia życia politycznego, ile przede wszystkim określonych prognoz (jak np. w meteorologii), dotyczących przewidywania politycznych burz, kryzysów czy działań mężów stanu. Tego rodzaju racjonalizowanie polityki dokonuje się, zdaniem Plessnera, głównie na potrzeby walki partyjnej, czyli polityki pojmowanej jako gra sił.

² W centrum antropologii, według Plessnera, pojawia się kwestia najbardziej fundamentalna, czyli: „niezłębialność człowieka i możliwość bycia człowiekiem, która decyduje o tym, co człowieka przede wszystkim czyni człowiekiem”. Jak twierdził Plessner: „Tylko wówczas jeśli nie wiemy i właśnie dlatego, że nie wiemy, do czego jeszcze zdolny jest człowiek, ma sens wytrwanie przy życiu na tym smutnym padole. Niezłębialność jego samego jest zasadą, która ze względu na powagę jego zadań wiąże jego życie i rozumienie życia” (*ibidem*, s. 31). Dopiero w takiej egzystencjalnej perspektywie może się – według Plessnera – okazać, czy polityka (wraz z pierwotną relacją wróg/przyjaciel) przynależy do istoty człowieka, jest jego przeznaczeniem, czy jest raczej w stosunku do niej czymś przypadkowym, czyli wyrazem jego niedoskonałości i ułomności jego egzystencji.

³ Plessner miał nadzieję, że budując fundamenty antropologii politycznej, uda mu się utworować drogę do „centralnej problematyki narodu (Volk), który w swoim charakterystycznym pośrednim położeniu pomiędzy sferami natury i ducha przedstawia sobą horyzont, w jakim rozwija się życie polityczne, i z jakiego rodzi się dla człowieka przymus i obowiązek siły” (*ibidem*, s. 7).

Plessner nie zgadzał się na ten rodzaj antropologii politycznej, ponieważ odrzucił możliwość empirycznej teorii istoty w ogóle. Według niego *istota* jest tym, co stałe, jedynie w znaczeniu pojęciowej ogólności, czyli „idealnej jedności postaci ukształtowania”. W tym sensie różni się ona zasadniczo od tego, co występuje na poziomie empirycznym i co zdolne jest uchwycić doświadczenie. Tego rodzaju założenie pozwala mu także uznać, że zagadnienie natury człowieka, zwłaszcza w kontekście politycznej rzeczywistości, należy do specyficznie apriorycznej problematyki istotnościowej: kiedy pytamy o warunki, którym „posłuszna” jest każdorazowo rzecz, o którą pytamy. Przyjmując, że naturę człowieka jesteśmy w stanie wyjaśnić poprzez odwołanie się do polityki, traktowanej jako jej warunek *a priori*, Plessner zbliża się, jak sądzę, do klasycznej myśli politycznej, zwłaszcza do filozofii politycznej Arystotelesa. To właśnie Arystoteles uznał bowiem, że właściwą perspektywą badawczą w filozofii politycznej jest perspektywa całości politycznej (politycznej wspólnoty), którą w takim ujęciu można, jak się wydaje, utożsamić z politycznym *a priori*. Tylko z punktu widzenia takiej całości możemy bowiem odkryć właściwe znaczenie i wartość pojęciową składających się na nią elementów, czyli całości mniej doskonałych (jak rodzina, gmina) oraz samego człowieka. W ten właśnie sposób można także rozumieć owo słynne zdanie z 1 księgi *Polityki*, zgodnie z którym „Z natury swej państwo (*koinonia politike*) jest pierwszej aniżeli rodzina i każdy z nas, całość bowiem musi być pierwszej od części [...]”⁴.

Już choćby z tego powodu, czyli na podstawie zbieżności z klasycznym wzorcem, nie powinno dziwić, iż Plessner nie odnosi się pozytywnie do Hobbesa, który deklarował zerwanie z wywodzącą się od Arystotelesa formą filozofii politycznej. Równocześnie Plessner jest świadomy, że nowożytna antropologia polityczna właśnie w koncepcji Hobbesa powinna poszukiwać swoich korzeni. Uznaje zatem, że jest to ten typ antropologii politycznej, którą on sam odrzucił, czyli antropologii poszukującej empirycznego ufundowania, która „utrwała przekonanie o niezmiennym i nienaprawialnym charakterze ludzkiej natury”. Z tego także powodu w swojej pracy Plessner tylko raz wspomina Hobbesa i to w dość nieprzychylnym kontekście, wiążąc go, tak jak Machiavellego, z partiami pravicowymi. Według niego, partie tego rodzaju wykorzystują antropologię polityczną jako podstawę do stworzenia programu dla rzeczników czystej polityki siły, czyli polityków: „pesymistycznych, wrogich oświeceniu i w tym sensie konserwatywnych”⁵. Niepokojące są dla niego zwłaszcza praktyczne konsekwencje na poziomie władzy, wynikające z tego rodzaju programów. Ich zwolennicy mają bowiem szczególną skłonność, jak twierdził Plessner, aby traktować redukcję „namiętności i iluzji, argumentów moralnych i ambicji kulturalnych do ich biologicznego fundamentu” jako właściwy sposób prowadzący do „obnażania, ujawniania prawdziwego oblicza człowieka w jego nagim bestialstwie”⁶. Są oni także przekonani, iż dysponują wiedzą, która pozwala im wyjaśniać polityczne konflikty zgodnie z biologicznym schematem walki o przetrwanie, dlatego poszukują

⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 2001, t. 6, s. 27–28.

⁵ Plessner, *op. cit.*, s. 12–13.

⁶ *Ibidem*, s. 12.

w najszlachetniejszych nawet działaniach właściwych im „sił popędowych”. Z ich punktu widzenia stanowią one bowiem istotną motywację ludzkich działań, w tym także politycznych, decydujących o podstawowym schemacie zawsze tej samej gry, polegającej, jak uznał Plessner, na trwałym, „głębinowym napięciu”, które od czasu do czasu domaga się gwałtownego wyładowania. Przy czym, jak zauważa również Plessner, jest to gra, którą z kolei „postępowcy” uznają już za przewycięzoną. Jego sprzeciw wobec partyjnie pojmowanej antropologii politycznej wynikał jednak nie tylko z odrzucenia jej teoretycznego uzasadnienia, związanego z biologicznie, naturalistycznie interpretowanym pojęciem natury ludzkiej. Niepokoiły go przede wszystkim praktyczne konsekwencje polityki, odwołującej się do tego projektu antropologii, czyli polityki traktującej czynniki fizyczne jako decydujące dla egzystencji człowieka. Jak podkreślał Plessner, nawet jeśli o państwie decyduje monopol legalnego użycia przemocy fizycznej wobec obywateli, to owa „graniczna funkcja biologiczna”, jej *ultima ratio regnum* nie wyczerpuje przecież samej polityki. Przypominając krytyczne uwagi Plessnera dotyczące tej formy antropologii politycznej, której początek wywodził on z filozofii politycznej Hobbesa, chciałabym po pierwsze, zastanowić się nad ich zasadnością, oraz po drugie, postawić bardziej ogólne pytanie o status samej antropologii politycznej w koncepcji Hobbesa.

2. Mimo krytycznego dystansu, jaki Plessner starał się wytworzyć między swoim projektem antropologii politycznej a tym, co dostrzegł u Hobbesa, można jednak, jak sądzę, wskazać na pewną istotną zbieżność między nimi. Jak twierdził bowiem Plessner, kulturze chrześcijańskiej zawdzięczamy takie pojęcie człowieka, zgodne z którym jest on „pewną kształtującą świat realnością”, dzięki czemu mogła powstać uniwersalna kultura równości wobec Boga. Afirmacja tej kultury wiązała się również z odrzuceniem jej absolutyzacji, to znaczy doprowadziła do odkrycia człowieka jako podmiotu, jako „twórcy i produktywnego miejsca powstawania kultury”.

Jeśli przyjmiemy, że nauka jest jedną z najważniejszych form europejskiej kultury, czyli kultury wyrastającej z chrześcijaństwa, to podobne przekonanie, o wiele mocniej nawet wyrażone, prezentował także Hobbes we „Wstępie” do *Lewiatana*. Po pierwsze, samo poznanie utożsamiał z aktem twórczym. Po drugie, swoim czytelnikom zainteresowanym filozofią Hobbes zaproponował niesłychaną przygodę intelektualną, polegającą na odtworzeniu, czy wręcz symulacji, aktu stworzenia świata. Dyrektywa metodologiczna stanowiąca podstawę takiej symulacji wynikała z założenia, że prawdziwe i pewne poznanie gwarantuje nam jedynie poznanie sposobu, w jaki to, co poznajemy, powstało. To znaczy, jak uznał Hobbes, należy szukać takiej metody, która będzie odpowiadała „temu, jak powstawały same rzeczy”. Jeśli zatem celem naszego poznania, poznania filozoficznego, ma być wiedza o świecie jako całości, to powinniśmy, jako filozofowie, odtworzyć sposób, w jaki ta całość powstała. Co oznacza ni mniej, ni więcej tylko odtworzenie na poziomie myśli boskiego dzieła stworzenia. Kierując się biblijnym wzorem, Hobbes rozpoczyna zatem od „słowa”. Na początku, jak twierdził, musimy: „Rzeczy niejasne i ze sobą pomieszane rozróżnić [...], rozróżnić i uporządkować, nadając im wszystkim nazwy właściwe”. I dalej, naśladowując porządek stworzenia, konstruować na jego podobieństwo porządek myśli:

A porządek stworzenia był taki: światło rozróżnienie dnia i nocy, to, co rozciągle, rzeczy które dają światło, rzeczy obdarzone zmysłami, człowiek. A po akcie stworzenia przekazanie. Tak więc porządek rozważań będzie taki: rozum, definicja, przestrzeń, gwiazdy, jakość zmysłowa, człowiek. A dalej gdy człowiek dojrzał oby-watel⁷.

W ten sposób buduje także Hobbes swój własny system filozoficzny. Jest bowiem przekonany, że proces tworzenia w myśli to właściwe zadanie dla filozofii oraz powiązanych z nią nauk.

Filozofia przyjmująca model boskiego aktu stworzenia musiała także uwzględnić sytuację, w której taki akt się rozpoczyna, czyli sytuację nicości (*creatio ex nihilo*). Oznaczało to, iż najpierw trzeba było doprowadzić do anihilacji, rozpuszczenia tego, co zastane⁸. Dotyczyło to zarówno dotychczasowej formy wiedzy – i dlatego Hobbes odrzuca i kwestionuje filozofię starożytną oraz związane z nią autorytety i metody – jak i przekazanego przez nią obrazu świata. Nauka o naturze, o przyrodzie, nowa fizyka powinna stworzyć nowy świat składający się z liczb, figur i ruchów ciał. Tym, co różniło propozycję Hobbesa od innych tego rodzaju projektów, które pojawiały się także w przeszłości, to przekonanie, iż poznanie utożsamione z poznaniem sposobu powstawania rzeczy, jest tożsame z odkryciem sposobu jej działania, odkryciem mechanizmu tego, co badamy. Przyjmując nominalistyczny sposób (wcześniej proponowany przez Descartesa i Galileusza) interpretacji myśli o zniszczeniu i odbudowaniu świata, również Hobbes wpisuje się w program nowego projektu filozofii skoncentrowanego, jak zauważał Plessner, na samodzielnie poznającym i działającym podmiocie.

Jak z tego wynika, rozważania Hobbesa na temat *człowieka* z konieczności stanowią tylko pewien określony element w konstrukcji owego wirtualnego świata. Dotyczy to również poziomu jakości zmysłowych, których badanie poprzedza u Hobbesa rozważania antropologiczne. Wątpliwości budzi zatem odnoszenie ich bezpośrednio do natury człowieka rozumianej w sensie biologicznym⁹. Czy zatem w odniesieniu do propozycji Hobbesa można w ogóle mówić o „trwałej naturze człowieka”, w znaczeniu zapisanego z góry biologicznego programu, kodu, który w sposób konieczny wyznacza nasze działanie?

W utrwalonym przez historyków filozofii schemacie interpretacyjnym filozofii Hobbesa jako aksjomat przyjmuje się, że w jego ujęciu człowiek jest z natury zły, co

⁷ Th. Hobbes, *Elementy filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 9.

⁸ Jak twierdzi na przykład Manfred Riedel, u Hobbesa to właśnie doświadczenie polityczne, doświadczenie wojny domowej, jest źródłem owego projektu anihilacji. Dlatego także myśl o zniszczeniu konceptualnym świata i jego nowym stworzeniu przez naukę odpowiada idei rozpuszczenia politycznej całości w nicości; idea wszechstronnego unicestwienia w indywidualnym konflikcie (*bellum omnia contra omnes*), przed którym może się obronić tylko Lewiatan – sztucznie skonstruowana całość, sztuczny wielki człowiek. Por. M. Riedel, *Nihilismus* [w:] R. Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1978, t. 6.

⁹ W ten sposób naturę ludzką w kontekście filozofii politycznej Hobbesa ujmuje na przykład Zbigniew Stawrowski. Por. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli J. Tischnera ISP PAN, Kraków–Warszawa 2006.

na ogół także, jak pokazał Plessner, zostaje sprowadzone do bestialskiej, zwierzęcej strony człowieka. Źródeł owego zła poszukuje się głównie w akcentowanej przez Hobbesa „miłości własnej” człowieka, czyli w jego dążeniu do własnego dobra, utożsamianego powszechnie z egoizmem. Podstawą tego rodzaju interpretacji natury ludzkiej u Hobbesa jest, jak się wydaje, przekonanie, że istnieje tożsamość między naturą ludzką a stanem naturalnym: człowiek z natury jest taki, jaki jest w stanie naturalnym. Warto zatem zwrócić uwagę, że po pierwsze, stan natury u Hobbesa jest tylko pewnym stanem hipotetycznym, modelem interpretacyjnym i, po drugie, nie istnieją w nim żadne normy, które pozwalałyby na rozróżnienie tego, co dobre i złe. Ostatecznie nie ma więc możliwości, aby w stanie naturalnym określić w ten właśnie sposób samą naturę człowieka. Wynika z tego również, że o naturze ludzkiej można mówić dopiero na poziomie powstałej z umowy wspólnoty politycznej i wpisanej w nią struktury władzy. Dopiero z perspektywy samej umowy, czyli prawnej podstawy władzy, widoczne stają się te konstytutywne cechy człowieka, które są konieczne do jej zawarcia i przestrzegania, a najważniejsza pośród nich, stanowiąca warunek jej możliwości, to zdolność człowieka do dotrzymywania umów, ugruntowana ostatecznie w jego rozumności. Jednak jako żywo trudno utożsamiać ją ze złem. Biorąc to pod uwagę, wypada chyba przyznać rację Michelowi Foucault, który twierdził, że Hobbes rozpoczyna nowoczesny, czyli prawny dyskurs polityczny przeciwstawny do dyskursu historyczno-politycznego, którego centrum stanowiły stosunki władzy, matryca dominacji, czyli siły bezpośredniej¹⁰. Oznacza to jednak równocześnie, iż przy tej okazji angielski filozof, mimo swych deklaracji, aktualizuje pewne podstawowe intuicje klasycznej filozofii polityki.

3. Inicjując nową perspektywę filozoficzną, czyli perspektywę krytycznej refleksji, świadomej własnych założeń i metody, Hobbes z konieczności jako punkt odniesienia przyjmuje, podobnie jak Descartes, dotychczasową tradycję filozoficzną. Jeśli w wypadku Descartesa tą tradycją okazała się filozofia scholastyczna, to dla Hobbesa była nią przede wszystkim filozofia starożytna, a w szczególności filozofia Arystotelesa. Jako próbę jej przewyciężenia traktować należy zatem zaproponowany przez Hobbesa schemat własnego systemu filozoficznego, który miał się składać z filozofii pierwszej i odpowiadającej jej filozofii politycznej. Na potrzeby tego systemu tworzy także Hobbes nową, odmienną od Arystotelesowskiej siatkę kategorii. W pierwszej części *Elementów filozofii*¹¹ dowodzi, że takie kategorie, jak czas, rozciągłość, przyczyna i skutek dają się ostatecznie sprowadzić do jednej, czyli do kategorii *potencji* i jej *aktualizacji*. W takiej właśnie formie występuje ona jeszcze w łacińskiej wersji *Elementów*. Jej właściwy, nowoczesny już sens ujawnia się natomiast w napisanym po angielsku *Lewiatanie*, ponieważ jako odpowiednika tej kategorii Hobbes używa słowa *power*, dającego się tłumaczyć jako *moc, siła i władza*. Tej kategorii nadaje on znaczenie podstawowe i to zarówno w obszarze

¹⁰ To, co naturalne, czyli *status naturalis*, okazuje się w ujęciu Hobbesa zerwaniem nie tylko z klasycznym arystotelesowskim teorematem prymatu politycznej całości nad częścią, ale także z biblijno-chrześcijańską archeologią rajskiego początku dziejów ludzkości.

¹¹ Th. Hobbes, *op. cit.*, s. 146 i n.

filozofii pierwszej, sprowadzonej u niego, podobnie zresztą jak u Arystotelesa, do fizyki, jak i w obszarze politycznym.

Odwołując się do zasad mechaniki, Hobbes wyjaśnia, że potencje (siły) to nie są właściwości, które zawarte są w samych ciałach, dlatego też nie mogą się one uaktualnić dzięki działaniom samych tych ciał. Potencja/siła ciała ujawnia się dopiero za sprawą innego ciała, w wyniku ich relacji, zetknięcia się z sobą. Wówczas także okazuje się, że jedno ciała są aktywne (działające), inne zaś tylko bierne, a więc podlegają działaniu: „ciało działające ma moc tylko wówczas gdy zetknie się z ciałem podlegającym działaniu; [...] moc swoją ma to ostatnie tylko wówczas, gdy zostanie zestawione z ciałem działającym”¹². Dopiero w wyniku owego zetknięcia wyzwala się zatem siły (potencje), którym poddane są oba ciała. Hobbes odrzuca wyjaśnienia tego zetknięcia przez związek przyczynowo-skutkowy; w ten sposób może on być ujmowany i tłumaczony dopiero na poziomie woli, czyli rzeczy obdarzonych zmysłami. Na tym poziomie potencja/siła staje się zdolna do przejawiania się, a stąd może być postrzegana. Inaczej niż związek przyczynowo-skutkowy, kategoria potencji/siły uwzględnia wymiar przyszłości i tylko dlatego w odniesieniu do działającego ciała może być aktywna. To przyszłość jest bowiem polem ujawniania się możliwości ciał, ich aktualizacji.

W odniesieniu do człowieka potencje, czyli jego możliwości można utożsamiać, jak twierdził Hobbes, z posiadanymi przez niego zasobami: „Mocą człowieka (biorąc rzecz ogólnie) są aktualnie posiadane przez niego środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro. I moc ta jest bądź przyrodzona bądź instrumentalna”¹³. Przy czym, jeśli chodzi o możliwości przyrodzone człowieka, to składają się na nie głównie takie cechy, jak inteligencja, uroda, niezwykła siła, roztropność, umiejętność wymowy i ogólnie wszelkie inne talenty. Natomiast moc (potencja) instrumentalna to środki, które człowiek zdobywa, kiedy dzięki swoim możliwościom naturalnym lub też dzięki losowi poprawia swoją sytuację materialną, osiąga sławę, zdobywa przyjaciół itp. Hobbes zauważa przy tej okazji, nie bez pewnej goryczy, iż taka potencja instrumentalna jak wiedza nie daje człowiekowi dużych możliwości, ponieważ nie ujawnia się na zewnątrz i nie znajduje szerokiego uznania. Hobbes odróżnia przy tym moc człowieka, jego potencje, od jego wartości. Podobnie jak Adam Smith, Ricardo czy Marks będzie twierdził również, że wartość człowieka, jak zresztą wszystkich innych rzeczy, równa jest jego cenie. Jest on wart tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły, przy czym nie jest to wartość bezwzględna, ale zależna od potrzeb i sądu innych ludzi. Na poziomie filozofii pierwszej Hobbes wprowadza także pojęcie potencji/mocy pełnej: moc pełna to moc aktywna i pasywna zarazem. Moc się w pełni aktualizuje, dopełnia dopiero wtedy, gdy połączą się z sobą obie te potencje, i jest to przypadek bytu absolutnego.

Rozważania dotyczące pierwszej filozofii, a więc także kategorii potencji, została przez Hobbesa wykorzystane również w tym celu, aby uzasadnić, w jaki sposób dzięki ludzkiej mocy (potencji), czyli mocy ograniczonej, może powstać byt abso-

¹² *Ibidem*, s. 149.

¹³ Th. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 74.

lutny. Hobbesowski model *civitas*, czyli Lewiatan, reprezentuje bowiem potencję absolutną, pełną. Ten nowy, stworzony przez ludzi porządek oznacza równocześnie powstanie nowego rodzaju ciała, podlegającego innym siłom niż porządek fizyczny. Jest ono zdolne emitować nowego rodzaju potencję, a więc na innym już poziomie ontologicznym, jako twór sztuczny, a nie naturalny. Obdarzony jest ów twór zatem mocą absolutną, bo zwielokrotnioną. Jak twierdzi Hobbes:

Największa z ludzkich mocy jest ta, na którą składa się moc wielu ludzi złączonych umową w jedną osobę fizyczną czy prawną, która posługuje się wszystkimi mocami jednostek zależnie od swojej woli, jak to czyni moc państwa; albo zależnie od woli każdego poszczególnego członka, jak to czyni moc stronnictwa czy też różnych stronnictw połączonych w jedną ligę¹⁴.

Jak podkreśla Foucault, suweren u Hobbesa ma wartość wszystkich jednostek, zajmuje ich miejsce oraz dysponuje całością ich władz. Przy czym jednostki obecne są w swoim reprezentancie, ponieważ jako ich odwzorowanie stanowi on wprawdzie jednostkę sztuczną, ale jednak rzeczywistą¹⁵. To dopiero ta pełna, absolutna moc, w jaką wyposażone zostaje w ten sposób rozumiane suwerenne państwo, może stać się gwarantem dotrzymania przez ludzi umowy, która jest podstawą owej mocy. Absolutna moc wzbudza bowiem strach, który pozwala zapanować również nad takimi przyrodzonymi i instrumentalnymi możliwościami człowieka, jak rywalizacja, nieufność czy żądza sławy. Jest to bowiem moc, która – jak zauważa Foucault – „ich wszystkich wspólnie trzyma w strachu i kieruje ich działaniami dla dobra powszechnego”.

Filozofowie zainteresowani ontologicznymi podstawami polityki od dłuższego czasu zwracają uwagę, że kategoria potencji już u Arystotelesa posiadała wymiar polityczny. I tak na przykład Agamben na podstawie dość zawiłego fragmentu *Metafizyki* przeprowadza rozumowanie, w wyniku którego uznaje, że „potencja i akt są jedynie dwoma aspektami procesu suwerennego samostanowienia się bytu”¹⁶. Ostatecznie stwierdza, że w kontekście zachodniej filozofii arystotelesowskie ujęcie kategorii potencji ustanowiło „paradygmat suwerenności”¹⁷. W uzasadnieniu Agamben powołuje się na rozważania Maireta, który dowodził, że „ideologia potencji” stworzyła fundament suwerennego państwa. Warto zatem przypomnieć, iż w ujęciu Maireta „ideologia potencji”, traktowana jako istota samostanowienia, sprowadza się do jedności dwóch elementów, decydujących, według niego, o każdej władzy, czyli właśnie do „zasady potencji”, inaczej zasady samoistności i suwerenności oraz do formy sprawowania władzy¹⁸. Przy czym ze względu na trudny do wyjaśnienia charakter zasady potencji Mairet stwierdza również, że związana z nią ideologia ma

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Wyd. KR, Warszawa 1998, s. 97–98.

¹⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 70.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ G. Mairet, *Le libéralisme, presuppose et signification* [w:] *Histoire des ideologies*, red. F. Chatelet, G. Mairet, Hachette, Paris 1978, t. 3, s. 298.

raczej charakter mitologiczny, gdyż „chodzi tu o istny mit, którego sekretów jeszcze nie poznaliśmy, ale który być może stanowi sekret każdej władzy”¹⁹. Wydaje się, że to właśnie Hobbes podjął jedną z najważniejszych nowożytnych prób racjonalnego wyjaśnienia tego mitu. W ten sposób zrozumieć można także jego zerwanie z Arystotelesem. Polegało ono przede wszystkim na odrzuceniu klasycznego paradygmatu filozofii polityki, zgodnie z którym kategoria potencji ustanawia *kontinuum* między porządkiem naturalnym i politycznym. Stosownie do tego paradygmatu przyjmuje się, że rzeczywistość polityczna, chociaż sama nie jest tworem naturalnym, to przecież powstaje w wyniku takiego ludzkiego działania, które zawiera się w naturalnych możliwościach człowieka. Za podstawę tego modelu uznać można najbardziej znane twierdzenie Arystotelesa, według którego człowiek z natury jest istotą zdolną do tworzenia wspólnoty politycznej. W tym sensie przejście od natury ludzkiej do władzy politycznej jest ciągłe, co oznacza, że odbywa się na tym samym poziomie ontologicznym, a więc na poziomie *fizis*.

Hobbes natomiast przyjmuje, że zachodzi zasadnicza różnica między sposobem, w jaki ludzie tworzą wspólnotę polityczną, a tym, w jaki sposób swoje wspólnoty zakładają zwierzęta, na przykład pszczoły. Uznając, iż podstawą wspólnoty politycznej i wbudowanych w nią struktur władzy jest umowa, czyli akt o charakterze prawnym, dokonuje on radykalnego cięcia między porządkiem naturalnym a politycznym, i dotyczy to również koncepcji człowieka. W ten sposób pojawiają się dwa różne porządki, ufundowane na dwóch odmiennych podstawach ontologicznych. I tak w miejsce realnej jednostki (stan naturalny) pojawia się jej reprezentant jako podmiot zdolny do czynności prawnych (stan polityczny), czyli – jak pisze Hobbes – człowiek fikcyjny, osoba (gr. *prosopon* – oblicze, twarz, osoba, persona), inaczej człowiek „jakiego aktorzy przedstawiają w teatrze”. Przy czym zmienia się także funkcja kategorii potencji. Ponieważ nie jest ona wpisana w istotę ciała, lecz ujawnia się przez ich zetknięcie, to zmiana ich statusu ontologicznego decydować będzie także o charakterze tych potencji i sposobie ich aktualizacji. Z jednej strony w grę wchodzi potencja/moc poszczególnych jednostek, w tym przede wszystkim ich rozumność, z drugiej potencja/moc powstałego na podstawie ugody sztucznego człowieka, czyli ciała politycznego. Jak twierdzi Hobbes: „Każdy człowiek czy zgromadzenie, które posiada suwerenność reprezentuje dwie osoby albo (jak to się mówi bardziej potocznie) ma dwie moce, jedna naturalna, a druga polityczna (jako monarcha człowiek ma moc nie tylko państwa, lecz również moc jednostki ludzkiej; suwerenne zaś zgromadzenie ma osobowość nie tylko państwa lecz również i zgromadzenia)”²⁰. Na poziomie stanu politycznego pojęcie potencji/mocy, siły zostaje przez Hobbesa wykorzystane głównie po to, aby wyjaśnić, w jaki sposób można zapewnić trwałość umowy społecznej. Do tego także sprowadza się najważniejsze zadanie władzy politycznej.

Dopiero w tak radykalny sposób różnicując porządek naturalny i porządek polityczny, Hobbes mógł wprowadzić pojęcie osoby rozważanej w kategoriach przysługujących jej uprawnień i obowiązków, wytyczając tym samym zasadniczy kierunek,

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Th. Hobbes, *Lewiatan*, s. 212–213.

w którym podąży nowoczesny dyskurs polityczny. Nie wydaje się zatem właściwe wiązanie jego koncepcji z naturalistycznymi, biologicznymi wersjami antropologii politycznej, jak chciał Plessner. Swoistość jego antropologii politycznej staje się bowiem widoczna dopiero wtedy, gdy rozważa się ją w kontekście podstawowej dla całej jego filozofii kategorii, czyli kategorii potencji/mocy. Wbrew bowiem temu, co sądził Plessner, owa moc nie jest tożsama z siłą naturalną, lecz jest to przede wszystkim siła gwarantująca możliwość aktualizacji tego, co z założenia jest jedynie potencjalne, czyli przede wszystkim owej fikcyjnej osoby, jaką jest ciało polityczne. Tylko uwzględniając tę kategorię, można, jak starałam się pokazać, zrozumieć specyfikę zaproponowanego przez Hobbesa przejścia od stanu naturalnego do politycznego, wyjątkowość relacji między władzą a obywatelami. Z tej perspektywy uzasadnione wydaje się także stwierdzenie, iż podstawowym pytaniem antropologii politycznej Hobbesa nie jest pytanie o tradycyjnie rozumianą naturę człowieka, lecz o jego możliwości i sposoby ich realizacji.

HUMAN NATURE AND POLITICAL POWER

The article discusses the problem of political anthropology as proposed by Plessner and then goes on to investigate the possibilities of drawing a comparison between his and Hobbes's considerations of human nature. I will first try to present Plessner's understanding of political anthropology in order to next consider whether and to what extent it is possible to apply the categories he worked out to Hobbes's political ideas. I am interested in a theory that would tie together considerations of human nature, seen from the point of view of political philosophy, and of political power itself. Above all I would like to examine the sense in which Hobbes's understanding of political power emerges from his philosophical ideas about human nature.

Paweł Kaczorowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

WIZERUNEK CZŁOWIEKA W ŚWIETLE NOWOŻYTNEGO PORZĄDKU PAŃSTWOWEGO

W rozważaniach tych zamierzam podjąć zagadnienie antropologii politycznej szczególnego rodzaju. Swoistość jej polega na tym, że choć dotyczy ona oczywiście *człowieka w relacji do porządku politycznego*, to jednak jest to porządek polityczny wyjątkowy, konkretny, historyczny – porządek państwa jako ustroju politycznego charakterystycznego dla Europy Zachodniej, kontynentalnej, dla Europy epoki *Moderne*.

Co więcej, relacji tej chciałbym przyjrzeć się w szczególny sposób, nie z punktu widzenia którejkolwiek, wybranej teorii czystej filozofii politycznej, lecz z perspektywy hermeneutycznej, z punktu widzenia, który uznaje państwo za ustrój ugruntowany także w samodoświadczeniu człowieka, kumulujący w swych podstawach wiedzę, która w sferze publicznej często występuje w stanie rozproszenia, jako cząstkowa, a jednak mówi o imponderabiliach egzystencji, egzystencji zbiorowej, których świadomość w inny sposób byłaby niedostępna.

Chcę zastanowić się nad pytaniem, jaką koncepcję człowieka i społeczeństwa zakłada nowożytne państwo, czego możemy dowiedzieć się o naturze ludzkiej i ludzkiej wspólnocie, badając głęboką, metapolityczną – można rzec, strukturę tego ładu politycznego, który Max Weber nazwał tworem okcydentalnego racjonalizmu. Chodzi więc o „archeologię wiedzy” istotnej zarówno dla naszego samopoznania, jak dla państwa, bo tłumaczącej jego podstawy, jego *ratio*.

Czy państwo może być polem badawczym dla takich „archeologicznych” prac poznawczych? Tak, albowiem jest ono ustrojem wyjątkowym na tle innych ustrojów politycznych, takich jak na przykład grecka *polis*, imperium rzymskie czy feudalizm europejski, a także ustrojów powstałych później – jak parlamentaryzm angielski lub amerykański konstytucjonalizm. Państwo jest formą politycznego ładu, którego pojawienie się wyznacza w historii Europy ważną cezurę, jest kresem Europy pojmowanej jako *societas perfecta*, *societas civilis cum imperio*, także kresem Europy jako *res publica christiana*, którą chciał utrzymać jeszcze Karol V. Państwo powstaje, gdy człowiek zaczyna sądzić, że świat społeczny nie jest gotowy, dany, a on sam

posiada władzę, wolę i moc, by go kształtować, posługując się polityką i prawem; państwo powstaje, gdy środowisko życia ludzkiego przestaje być częścią świata pojmowanego jako dzieło Stworzenia, a staje się sferą naturalnego bytu, igrzyskiem historii, groźnej, nieprzewidywalnej, takiej jaką przedstawiał na przykład Francesco Guicciardini.

Państwo nowożytne oraz, związane z nim, polityka i prawo w ich nowoczesnej, państwowej niejako postaci, można badać jak burckhardtowskie *Potenzen*; wyróżniają się one na tle epok wcześniejszych. Wyróżniają się tym, że (a) stają się sferami autonomicznymi (państwo i polityka już w XVI w., zaś prawo później, stopniowo, od końca XVIII w.); (b) są sferami autonomicznymi, ale zarazem z istoty odnoszą się do czegoś innego, do innych dziedzin życia zbiorowego, do społeczeństwa, gospodarki, kultury, religii i Kościoła, opinii publicznej; (c) są autonomiczne, ale jednocześnie w sposób charakterystyczny *nieokreślone, niezdefiniowane*.

Rzeczowa, a nawet rodzajowa odrębność państwa, polityki oraz prawa nie polega na tym, że są one po prostu „materialnie”, „przedmiotowo” różne od pozostałych sfer życia społecznego, lecz na tym, że są określonym sposobem odnoszenia się do innych dziedzin, takich jak stosunki społeczne, gospodarka, kultura, wychowanie, prawo, wojskowość; że służą ich kształtowaniu, organizowaniu, regulacji. Regulacje te podejmowane są wobec dziedzin widzianych ze szczególnej perspektywy odsłaniającej ich znamienny aspekt, stanowią one mianowicie dziedziny egzystencji całej zbiorowości, są częścią egzystencji zbiorowej mającej być jednością, ukształtowanej poniekąd jako „zamknięty, własny świat”. W porządku tradycyjnym, powstałym organicznie, nie istniały odrębne dziedziny meta, specjalnie powołane do tego, by rzeczywistość społeczną normować, regulować, porządkować. Funkcje regulacyjne mogła pełnić jedna ze sfer „naturalnych”, wyróżniona (np. religia/Kościół), której inne sfery: gospodarka, stosunki między jednostkami w grupie, prawo, mało jeszcze rozwinięte, blisko powiązane, wręcz splecione z sobą, były podporządkowane. Gdy jednak życie społeczne wykracza poza „naturalne” ramy, w których powstało i organicznie się ukształtowało, gdy dziedzina dominująca traci swe znaczenie, a inne, dotąd podporządkowane rozrastają się, komplikują, gdy ich rozwój ulega przyśpieszeniu, wówczas ustanowienie całościowego porządku staje się odrębnym problemem, problemem do rozwiązania przez szczególną instancję, która musi zostać powołana; porządek zaś oznacza wówczas wprowadzenie określonego stanu (status) i wymaga zewnętrznego punktu oparcia.

Państwo i społeczeństwo – to dwa pojęcia powstałe w czasach nowożytnych, powstałe z rozpadu średniowiecznej *societas civilis cum imperio*. Dawniej sfera życia społecznego i politycznego współistniały, przenikały się, teraz zaś zostają ściśle oddzielone, ale zarazem odnoszą się do siebie wzajemnie. Państwo to ustrój polityczny powstający w wyniku tego oddzielenia, w wyniku wyabstrahowania fenomenu władzy i jego specjalizacji; jest on racjonalnie, świadomie i celowo ukształtowany, istniejący właśnie w odniesieniu do określonej formy życia zbiorowego, którą nazywamy dziś „społeczeństwem”. Państwo nie jest podsystemem społeczeństwa, ale instytucją istniejącą poza i ponad tym, co społeczne. Charakterystyczne dla społeczeństwa jako formy życia zbiorowego istniejącego w relacji do państwa jest to, że

a) stanowi ono sferę „naturalną”, a nie sferę cywilizacji, b) posiada wielkie rozmiary, sprawiające, że jako całość wykracza dalece poza zasięg percepcji jednostki c) występuje w nim duża gęstość wielorakich, trwałych relacji pomiędzy jednostkami, które mimo to pozostają dla siebie anonimowe. Charakterystyczny jest także zasadniczy brak homogeniczności – społeczeństwo nie jest jednolite, ani pod względem religii, ani kultury, ani narodowości, ani tradycji – przeciwnie, wszystko to są czynniki je różnicujące.

W XVI wieku perspektywa widzenia spraw życia społecznego zmienia się gruntownie¹. Po rozpadzie jedności Kościoła, ograniczeniu wpływów papieża i podniesieniu znaczenia kościołów narodowych stosunki władzy duchowej i władzy świeckiej ulegają zasadniczej zmianie, pojawiają się nowoczesne utopie humanistyczne, odkrycie Nowego Świata pobudza do autorefleksji, filozofia „wyzwolona” od związków z teologią zaczyna zyskiwać centralne miejsce w kulturze, kultura świeckiej, chaos wojen religijnych wskazuje na doczesność jako wymiar życia o dosłownie podstawowym znaczeniu, wskazuje także na nowe wartości: porządek, pokój, bezpieczeństwo, wartości mieszczańskie; wyraźniej niż dotąd wyodrębniają się dziedziny życia zbiorowego: społeczeństwo, gospodarka, kultura, religia; zarysowują się kontury nowej sfery – sfery publicznej; zmienia się także historia: *historia sacra* ustępuje, pojawia się *historia profana*. Wszystko to sprawia, że społeczeństwo staje się niejako dryfującą, nieopanowaną, bez-władną (sic!) całością. Taki stan zmusza do postawienia pytania: czyjej władzy społeczeństwo ma zostać poddane, kto będzie jego gwarantem, kto zajmie miejsce Opatrzności (Tocqueville)? Odpowiedź ówczesna brzmi: państwo, nowa suwerenna władza.

Państwo nie jest dziełem boskiego demiurga ani „cudem historii”, nie powstaje jako wytwór uświęconej tradycji ani organicznego rozwoju wyróżnionej wspólnoty. Jak dowodzi jego historia, może ono istnieć dla utrzymania tradycji, dla idei, ideologii, dla realizacji interesów grupy politycznej, dla utrzymania lub zdobycia władzy... Wszystko to są jednak cele partykularne. Dlatego ważne jest, że obok tego państwo posiada również pewną istotną „wartość dodatkową” – istnieje dla człowieka i społeczeństwa w ogóle, dla potrzeb życia doczesnego, życia w wymiarze indywidualnym i społecznym. Istnieje dla zabezpieczenia (biopolityka?) i uporządkowania życia zbiorowego, oraz dla wykorzystania szans, urzeczywistnienia nowych możliwości, które nagle się pojawiły, istnieje także po to, by człowiek mógł ukazać się sam sobie w nowej postaci – jako wyzwolony i stanowiący prawo, jako budowniczy i kreator, śmiało wkraczający w nową epokę, której przyszłość właśnie zaczyna się rysować.

*

To zasadnicze, wymuszone przez historyczne okoliczności odniesienie struktur władzy suwerennej do społeczeństwa sprawia, że już z samym projektem państwa, który przecież w toku realizacji zmienia się, wraz z państwem jako stopniowo ewoluującą realnością, która z czasem wzbogaca się, rozbudowuje i utrwała, łączy się,

¹ *Zum Beginn der moderner Welt*, red. R. Koselleck, Stuttgart 1977.

jako podstawa, określona sumą antropologicznych obserwacji, *quantum* socjologicznej i historycznej refleksji. Państwo jako twór społeczny, twór „etyczny”, kulturowy, historyczny musi mieć punkt odniesienia, którym jest konkretny obraz istoty ludzkiej i zbiorowości uwikłanej w dzieje, wpisanej w dziedziny życia społecznego, kształtującej swój nowy wizerunek. Porządek państwowy musi zakładać wizję społeczeństwa i jego problemów, dla których rozwiązania powstaje. Budowanie i utrzymywanie w bycie państwa jest eksperymentem i procesem, także poznawczym, w toku którego człowiek zakłada, a także i weryfikuje wiedzę o sobie samym, o sobie jako istocie społecznej, politycznej, historycznej.

Wiedza ta może występować w rozmaitych formach. Doskonałymi jej przykładami są projektodawcze i konceptualizujące zarazem, wielkie „monologiczne” dzieła: Machiavellego, Bodina, Grotiusa. Może ona się też jawić jako szeroki dyskurs, prowadzony w rozrastającym się stopniowo obszarze życia publicznego, obecny w listach i pamfletach, mowach i komentarzach, pamiętnikach i quasi-testamentach. Może ona stanowić także treść traktatów politycznych, w których wykładane są *arcana imperii* – tajniki sprawowania władzy. Te właśnie idee i myśli, formuły i maksymy, przykłady i racje krążące wśród ludzi, unoszące się w powietrzu stanowią materię, z której można uformować intelektualną podstawę, epistemiczny fundament dla wymagającej tego konkretnej struktury państwowej. Trzeba te elementy, wątki dyskursywne zebrać, scalić, uzupełnić, uformować. Wiedza polityczna tak powstała, „realistyczna”, ma szczególny charakter, odróżniający ją od klasycznej filozofii politycznej: jest ogólna, ale nie abstrakcyjna; jest obrazem życia w określonych czasach, ale stara się uchwycić aspekt istoty człowieka, ten, który one odsłaniają; jest całościowa, choć nie systematyczna.

Różnicę, jaka występuje pomiędzy wiedzą „polityczną”, wiedzą o historycznym państwie i jego socjologicznych i antropologicznych przesłankach, a „ponadczasową”, abstrakcyjną wiedzą klasycznej filozofii polityki znakomicie ukazuje Hannah Arendt we fragmentach opublikowanych pod tytułem *Czym jest polityka?* Píše ona:

Polityka bierze się stąd, że ludzi jest wielu i są różni. Bóg stworzył *człowieka*, natomiast *ludzie* to wytwór ludzki, ziemski, wytwór ludzkiej natury. Ponieważ teologia i filozofia zajmują się zawsze tylko *człowiekiem* [a nie ludźmi – P.K.], dlatego ich sądy byłyby prawdziwe nawet wówczas, gdyby istniał tylko jeden człowiek, albo dwoje, albo gdyby wszyscy byli identyczni; dlatego też filozofia nie znalazła dotychczas żadnej poważnej odpowiedzi na pytanie, czym jest polityka [...]. Polityka bowiem oznacza współżycie, wspólne życie ludzi, życie tych, którzy są różni. Owszem, ludzie organizują się politycznie podług określonych istotnych cech wspólnych, ale zarazem w sytuacji „pierwotnego” całkowitego chaosu różnic².

Różnice jednostek, grup, plemion, nacji, społeczności, różnice w ramach narodów, społeczeństw występują i są „obowiązujące” w historii; dla teologii i filozofii – twierdzi Arendt – są bezpodstawne, są dziełem przypadku.

² H. Arendt, *Was ist Politik*, München 1993, s. 9.

*

Wspomniałem, że chodzi o wiedzę leżącą u podstaw konstrukcji państwa pewnej epoki, epoki czasów nowożytnych. Skąd taki wybór, dlaczego akurat ta epoka? Dlatego że właśnie wtedy państwo pojawia się w swej pierwszej postaci, postaci być może najbardziej charakterystycznej, pierwotnej, sobie właściwej. Pojawia się w formule absolutyzmu. Lecz absolutyzm – powie ktoś – to tylko pewna odmiana państwa, jedna z wielu, w dodatku dawna, dziś już archaiczna. Nie całkiem. Rzecz bowiem w tym, że to absolutyzm powołał państwo do istnienia, wyposażył w ideę i rację – *Staatsraison, raison d'état*, stworzył państwowe siły zbrojne i państwową administrację. To władcy absolutystyczni zainicjowali, na szeroką skalę, politykę społeczną, gospodarczą, kulturalną i wyznaniową, zbudowali porządek polityczny relatywnie jednolity, powszechny, obowiązujący, znoszący partykularyzmy, lokalne odrębności, korporacyjne przywileje, porządek polityczny całościowy, terytorialny, wyznaczony granicami.

Absolutyzm to określona forma państwa, miniona, ale zarazem trwała, bo zachowana, zachowana „na spodzie” w każdej następnej jego postaci: państwa konstytucyjnego, państwa narodowego, prerogatywnego, administracyjnego, socjalnego, demokratycznego, a nawet demokratycznego państwa prawa. Wszystkie te kolejne formy zawierają zasadnicze elementy stanowiące o państwowości w ogóle, elementy powstałe właśnie w czasach absolutyzmu, który trzeba z tego punktu widzenia uznać za ustrój poniekąd modelowy, archetypiczny. Są nimi: władza państwowa, suwerenna, jej kompetencja, jej racja (racja stanu), monopol legalnego stosowania przemocy, dokonywania ostatecznych rozstrzygnięć, monopol stanowienia prawa, prowadzenia polityki, przymusowy charakter organizacji, przestrzenny charakter określonego granicami porządku państwowego, zakładany i zarazem wprowadzany przez władzę rozdział społeczno-politycznego *universum* na państwo i społeczeństwo.

Oczywiście w następnych formach państwa elementy te znalazły się w otoczeniu innych, nowych, zwiastujących nową epokę. Znalazły się wśród zasad, takich jak suwerenność ludu, regularne wybory, podział władzy, prawa jednostki, konstytucja, reprezentacja, opinia publiczna, pluralizm polityczny, partie polityczne, zasad, które powstawały i były formułowane często w świadomej opozycji do absolutystycznych pryncypiów. Jednak nie doprowadziły do ich wyrugowania, nie zastąpiły ich, poniekąd tylko zmodyfikowały, a raczej przysłoniły, jak działo się jeszcze w XIX wieku z zasadą suwerenności monarchy, za sprawą na przykład zasady suwerenności ludu. Reguły absolutyzmu są nadal podstawami państwowości, często głęboko ukrytymi, a jednak istniejącymi nadal, znajdującymi się stale w pogotowiu na czas sytuacji szczególnej, wyjątkowej. Korzysta się z nich w niespodziewanych – zwłaszcza dla demokratycznego państwa prawa – momentach życia politycznego, ryzykując powstanie sprzeczności w konstrukcji ustroju państwowego. Podejmuje się takie ryzyko, bo w pewnych okolicznościach życie polityczne wymusza odwołanie się do nich; podejmuje się je ze względu na dawno opisywaną *necessitas*. Są to sytuacje, których ład demokratyczny, ład państwowoprawny nie uwzględnia, bo wykraczają poza jego (sic!) obraz świata społecznego i obraz człowieka. Dlatego właśnie wymagają one sięgnięcia do innych środków, sięgnięcia do nich po to, by ład demokratyczny

i prawny utrzymać. W takich sytuacjach na przykład zasadę praw jednostki uzupełnia zasada racji stanu, zaś zasadę *pacta sunt servanda* – zasada *clausula rebus sic stantibus*; wtedy także można powołać się, wbrew wymaganiom konstytucjonalizmu, na istnienie władzy konstytuującej i podjęte przez nią rozstrzygnięcia, powołać się także na suwerena i nadrzędny interes państwa, narodu.

Mimo nawarstwiania się rozmaitych płaszczyzn ustrojowych, często „niekompatybilnych” wobec siebie, rodzących antynomie i komplikujących strukturę państwa, nie można nazwać państwowym żadnego porządku politycznego, który byłby pozbawiony elementów powstałych w epoce absolutyzmu.

„Długie trwanie” pryncypiów absolutystycznego państwa jest faktem. Nie przeminęły one wraz z epoką, w której powstały. Ma to swoje konsekwencje nie tylko dla pojmowania państwa, które chce się jednocześnie nazywać prawnym, liberalnym, demokratycznym. Ma to również konsekwencje dla dzisiejszego pojmowania życia politycznego, a także i człowieka, wspólnoty politycznej. Trzeba bowiem wziąć pod uwagę, że prócz pryncypiów absolutystycznych prawdziwą i nadal obowiązującą w polityce – przynajmniej w pewnym stopniu – jest ta wiedza o człowieku i wspólnocie ludzkiej, którą absolutyzm zakładał, która stanowiła jego podstawę, choćby się ona kłóciła z naszymi współczesnymi wyobrażeniami o nas samych i o polityce, choćby była bulwersująca, demaskująca, niewygodna. Trzeba o tym pamiętać zwłaszcza dziś, gdy jednostka stała się punktem archimedesowym porządku politycznego, państwowego (*vide* Wielka Karta Praw, zasada nieruszalnej godności człowieka, na przykład w Ustawie Zasadniczej RFN)³.

Rację ma więc niemiecki historyk państwa Reinhardt Wittram, twierdząc, że historia europejskiego absolutyzmu tak bardzo określiła rozwój polityczny na kontynencie, iż daje to niezmiennie powód, by do niej stale powracać i wnikliwie ją analizować⁴.

*

Jaki jest zatem ów obraz człowieka i społeczeństwa stanowiący podstawę absolutystycznego państwa? Odpowiedź na to pytanie może zabrznieć złowrogo i wzbudzić niepokój, głosi ona bowiem, że człowiek jest istotą problematyczną, nieprzewidywalną, niebezpieczną, dąży do władzy, do posiadania, kierują nim nieposkromione ambicje, żądze i namiętności.

Głosi ona, że społeczeństwo jest „złe”. Złe nie w sensie moralnym (nie jest ono przecież podmiotem działań moralnych), lecz złe w znaczeniu politycznym. Społeczeństwo to taki byt zbiorowy, w odniesieniu do którego można zasadnie postawić pytanie: jak, biorąc pod uwagę różnorodność i skalę konfliktów interesów jednostek i grup, społeczeństwo może funkcjonować? Czy interakcje pomiędzy milionami osób można skoordynować tak, aby nie wyłaniał się z nich jedynie chaos?⁵ „Społec-

³ Por. H. Jahrreiss, *Mensch und Staat*, Köln–Berlin 1957, s. 5–16.

⁴ *Formen und Wandlungen des europäischen Absolutismus* [w:] *Absolutismus*, W. Hubatsch, Darmstadt 1973, s. 94.

⁵ A. Aldrige, *Rynek*, przeł. M. Żakowski, Sic!, Warszawa 2006, s. 9.

czeństwo jest złe” to znaczy, że jest rozrywane sprzecznymi dążeniami składających się na nie grup i jednostek, nie jest w stanie wytworzyć samoistnie ładu, zapewnić sobie istnienia i warunków rozwoju, jest obszarem przejawiania się niepohamowanej spontaniczności, żywiołu, obszarem działań nieskoordynowanych, bezrefleksyjnych, podejmowanych „na oślep”. To jest właśnie *memento* powtarzane zgodnie przez absolutystycznych monarchów, ich doradców, sekretarzy, urzędników, mężów stanu.

Oczywiście, pogląd ten prawie odruchowo przywołuje na myśl – poniekąd zresztą słusznie – stan natury Thomasa Hobbesa. Trzeba jednak zauważyć, że Hobbesowski koncept powstał stosunkowo późno, bo dopiero w połowie XVII wieku, i był elementem doktryny, systemu filozoficznego, był zbudowany na przyjętych założeniach. Polityczny pesymizm antropologiczny był głoszony wcale nie tylko, ani nie przede wszystkim, przez Hobbesa. Był to pogląd wielu innych myślicieli, wcześniejszych, XVI-wiecznych, może zwłaszcza Machiavellego, na którego powoływał się i Bacon. Pesymizm ów odnajdujemy również, choć nie jest on tak wyraźny, u Jeana Bodina, a także nawet poniekąd u Erazma z Rotterdamu (*vide Pochwała głupoty*, choć Moria ma także pozytywny wymiar, jest synonimem naturalnej niewiedzy, a także prostoty ducha i pokory); oczywiście u Pascala; występuje w pismach myślicieli kościelnych, Bossueta i Bellarmina, oraz reformatorów religijnych, Lutra i Kalwina. Ważniejsze jest jednak, by zwrócić uwagę, iż pogląd uznający społeczeństwo za złe, nieokielznane, bezładne, jest obecny również w mowach, traktatach, pamiętnikach monarchów, mężów stanu i polityków, na przykład kardynała Richelieu, Karola I, pana De la Noue, Duplessis-Mornay i innych. Także w rozprawach autorów „pomniejszych” albo raczej mniej w Polsce znanych, jak Francisco de Vittoria, Juan de Mariana, Giovanni Botero, Hermann Conring i Justus Lipsius⁶, tych więc, którzy odnoszą się do konkretnych doświadczeń, wydarzeń, są bliżsi realiom życia ludzi tamtych czasów.

Bo też właśnie w obliczu wydarzeń, procesów, tendencji epoki powstaje ów negatywny obraz człowieka i społeczeństwa – w obliczu burzących dotychczasowy ład Europy wydarzeń, jak rekonkwista, wojny włoskie, reformacja, wojny religijne, wojny chłopskie, zagrożenie tureckie, rozpad jedności wiary.

Dobrym tego przykładem są poglądy i stanowisko polityczne grupy *les politiques*, której działalność we Francji XVI-wiecznej istotnie przyczyniła się do ukształtowania ideowych podstaw nowożytnego państwa⁷. Poglądy tej grupy formułowane były w obliczu wojny domowej, wojny wyznaniowej, pod jej bezpośrednim wpływem. Wojna – twierdzili *les politiques* – obnaża prawdziwą naturę człowieka, wojna rujnuje go materialnie i moralnie, niszczy więzi łączące ludzi, naturalne i te będące efektem kultury i wychowania, niszczy wspólnoty, rodziny, grupy sąsiedzkie, więzi rodowe, stanowe. W czasie wojny staje się oczywiste, że nic, żadne zjawisko natury nie może zagrozić człowiekowi bardziej niż... inny człowiek. Dotąd jedynie przyroda: bory, dzikie pola, pustkowia, nieznane, nieprzystępne wydawały się źródłem największych niebezpieczeństw dla człowieka; teraz zaś okazuje się, że mogą one

⁶ M. Stolleis, *Staat und Staatsraison in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1990, s. 21–37.

⁷ R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg im 16. Jhd. Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962.

wręcz stanowi schronienie przed innym, jeszcze większym zagrożeniem, zagrożeniem ze strony innych ludzi: wrogów, przeciwników, grasantów, maruderów. To właśnie horror wojny, zwłaszcza wojny domowej, dał członkom ugrupowania *les politiques* powód, by twierdzić, że lepiej cierpieć przez 100 lat tyranie niż jeden dzień wojny domowej. W tej sytuacji pokój jest szczególną samoistną wartością, wartością podstawową, niejako neutralną, wartością dla wszystkich, niezależnie od tego, jaki to byłby pokój. Publiczne bezpieczeństwo jest właśnie dobrem niespornym, wspólnym, jednoczącym, w przeciwieństwie do subtelnych racji teologicznych, religijnych ideałów, wzniosłych, szlachetnych, ale dzielących społeczeństwo na zwalczające się obozy. Pokój pojawia się w tym momencie nie tylko jako wartość nowego rodzaju – naturalna, oczywista, ludzka, ale także jako wartość dla nowego podmiotu – dla człowieka po prostu, dla człowieka jako takiego, naturalnego, ponownie odkrywanego w tym czasie także przez neostoicyzm⁸. Na tym pojęciu winna być teraz budowana – wedle *les politiques* – jedność społeczeństwa francuskiego: Francuzi to nie katolicy, chrześcijanie, ale przede wszystkim ludzie po prostu. W ten sposób kategoria „człowiek” nabiera politycznego znaczenia (biopolityka?), zyskuje polityczną realność, którą zdobędzie oczywiście w jeszcze większym stopniu w momencie ogłoszenia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Jeśli wziąć pod uwagę, że Deklaracja stanie się podstawą nowego ustroju, przeciwstawnego wobec absolutyzmu, wówczas można dostrzec kręte drogi idei politycznych i ich problematyczność. Czy rzeczywiście bowiem byt jednostki jest niezachwiany, samoistny i jako taki stanowi *arche* porządku politycznego, jak głosi Deklaracja, czy może, owszem jest taki, ale tylko dzięki czemuś innemu, dzięki... państwu. Czy państwo jest ugruntowane na prawach jednostki jako ich realizacja, czy też owe prawa są dopiero ugruntowane przez państwo⁹.

*

„Społeczeństwo jest złe”. Skąd ta wiedza pochodzi i jaki ma charakter? Jest to wiedza będąca uogólnieniem bezpośredniego doświadczenia; została sformułowana na podstawie oglądu rzeczy, dzięki systematycznej i wnikliwej obserwacji wydarzeń. Jest to wiedza będąca czymś może mniej (choć czy na pewno?) niż systemowa, uniwersalna nauka *more geometrico demonstrata*, ale zarazem pod względem ogólności i gruntowności czymś więcej niż socjologiczny opis zgromadzonych faktów, niż społeczna diagnoza. Przykład poglądów *les politiques* pokazuje, że może ona mieć, chociaż rzadziej, postać teoretyczną (sprzymierzeńcem grupy był przecież Jean Bodin, autor *VI ksiąg o Republice*) może występować w formie osobistego, ale ugruntowanego przekonania, wyrobionego sądu, na przykład takiego, jaki prezentował inny znany reprezentant stronnictwa – kanclerz Michel de l’Hôpital, który twierdził: „Nie chodzi w tym momencie o to, która wiara jest prawdziwa, ale jak mamy wspólnie żyć”. Można powiedzieć, że wiedza ta ma charakter osobistego poglądu, rozstrzygnięcia, opartego na własnych ustalonych przekonaniach, doświadczeniach, przemy-

⁸ Por. G. Abel, *Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte des modernen Denkens im Felde Ethik und Politik*, New York 1978.

⁹ Por. R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg 1959, s.11–41.

śleniach, że polega na suwerennym zdefiniowaniu globalnej sytuacji społecznej. Wyraża się w niej pełne zaangażowanie, głęboka troska o losy zbiorowości, dramatyczna świadomość, że sytuacja życiowa ludzi jest krytyczna, wyjątkowa, a także poczucie odpowiedzialności za podjęcie działania, które mogłoby ją uzdrowić.

Osobowy charakter tej wiedzy, przejawu ludzkiej władzy sądenia, jest bardzo ważnym jej rysem.

Hegel w rozprawie *Ustrój Niemiec...* wskazuje na taką właśnie postawę, tłumacząc punkt widzenia Machiavellego:

W tym nieszczęsnym okresie, gdy Włochy przyczyniały się do swojej zguby i stały się areną wojen toczonych przez obcych książąt o ich kraje, będąc zarazem źródłem środków tych wojen, jak i ich zdobyczą, gdy Niemcy, Francuzi, Hiszpanie, Szwajcarzy plądrowali Włochy, a obce gabinety przesądzały o losie ich narodu – wtedy to, dzięki głębokiemu przeżyciu owego stanu ogólnej nędzy, nienawiści, rozbicia i ślepoty, pewien włoski mąż stanu przedstawił z chłodną rozważą ideę uratowania Italii poprzez połączenie jej w jedno państwo. W najwyższym stopniu nierozumne jest traktowanie rozwinięcia idei zaczerpniętej z bezpośredniego oglądu położenia Italii jako beznamietnego kompendium zasad moralno-politycznych pasujących do wszystkich sytuacji, czyli do żadnej. Do lektury *Księcia* trzeba przystępować bezpośrednio po zaznajomieniu się z historią stuleci poprzedzających Machiavella i współczesnej mu Italii i z wrażeniami przez nią wzbudzonymi, a wówczas dzieło to zostanie usprawiedliwione, a nawet objawi się jako wielka i prawdziwa koncepcja wielkiego myśliciela politycznego, obdarzonego umysłem największego formatu i najszlachetniejszym usposobieniem¹⁰.

Pogląd, nazywany tu hasłowo politycznym pesymizmem antropologicznym, jest właśnie przede wszystkim syntetycznym obrazem konkretnego społeczeństwa, choć jego ogólność sprawia, że wykracza on poza tu i teraz. Nie chodzi w nim o szczegółowe wywody, o uzasadnienia i argumenty, o pojedyncze kwestie i problemy, o koherencję całości zagadnień czy o polemiczne nastawienie. Jest on wizją, wizją życia człowieka i zbiorowości, ogólną, ale miarodajną, opartą na znajomości realiów i imponderabiliów, stanowiącą zasadniczą przesłankę decyzji politycznych. Nie jest to pogląd nauki po prostu, nie stanowi wiedzy mającej służyć zaspokojeniu ludzkich potrzeb poznawczych, będącej rezultatem bezinteresownego dążenia do prawdy, nie został sformułowany przez cierpliwego badacza, chłodnego, niezaangażowanego obserwatora. Ma on przede wszystkim stanowić podstawę aktywności politycznej, działania wobec społeczeństwa, ma określać najogólniejszy kontekst sytuacyjny, pozwalający ocenić potrzebę i celowość decyzji, przedsięwzięć podejmowanych wobec zbiorowości.

Spółeczeństwo jest obszarem konfliktu, chaosu, niezgody; pokój i porządek może w nim ustanowić i zapewnić tylko nadrzędna władza budująca ład państwowy. To przesądzenie ma zasadniczą wagę, stanowi fundamentalną (choć nie jedyną) rację, która czyni zrozumiałą całą konstrukcję ustroju absolutystycznego, tłumaczy jego sens, zamiar, podstawowy motyw; nadaje mu spoistość, wyjaśnia jego składniki, wskazuje na obiektywne podstawy. Przesłanka ta tłumaczy także wszystkie najistot-

¹⁰ Cyt. za E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 142.

niejsze pojęcia i kwestie, które są z państwem związane: suwerenność władzy, jej instrumenty – administrację i wojsko, jej zasady: rację stanu i *arcana imperii*, monopol stosowania przymusu, monopol polityki, eliminację warunków wojny sprawiedliwej, odebranie poddanym prawa do oporu, ograniczenie władzy lokalnej, stanowej. Dzięki owej przesłance stają się one uzasadnionymi, racjonalnymi elementami całościowej struktury. Wiadomo również, dlaczego głównym, wiodącym i charakterystycznym dla tej epoki zadaniem państwa było „dyscyplinowanie” społeczeństwa¹¹.

Trzeba pokreślić, że ta właśnie racja, przesłanka oraz podstawowe pryncypia ustrojowe na niej oparte wcale nie są całkiem anachroniczne. Dowodzi tego choćby wielka debata publiczna na temat walki z terroryzmem. I dziś także, analizując zasadnicze przyczyny, powody istnienia państwa, wskazuje się często, że utrzymywanie pokoju i porządku to jego zadania podstawowe. Przykłady takiego stanowiska można mnożyć. Hans Buchheim, współczesny politolog niemiecki o uznanym dorobku, powołując się na bogatą literaturę, pisze w ten sposób:

Specyficznym zadaniem państwa jest ustanowienie i utrzymanie stanu pokoju wewnętrznego... To jest podstawowy problem polityczny; jego rozwiązanie stanowi o istocie państwa, a dokładniej – państwo samo stanowi rozwiązanie tego problemu. Odnosi się to także do naszych czasów. Niezależnie od tego, jak bardzo bylibyśmy przyzwyczajeni do poglądu, że jest ono organizacją potrzebną społeczeństwu tylko ze względów „technicznych”, potrzebną dla gospodarki, to mimo wszystko głównym politycznym zadaniem, które legitymizuje istnienie państwa, pozostaje właśnie ustanowienie i gwarantowanie stanu pokoju wewnętrznego¹².

Podobnie pisze E.W. Bockenforde¹³.

*

Na koniec warto ogólnie zauważyć, że badanie „moralno-politycznych”, antropologicznych podstaw historycznie ukształtowanych ustrojów, w tym ustroju kontynentalnego państwa, stanowi teoretycznie ważne i potrzebne zadanie poznawcze, będące wręcz wyzwaniem dla nazbyt może scjentyistycznie, pozytywistycznie zorientowanej współczesnej politologii. W powyższych rozważaniach pogląd politycznego pesymizmu antropologicznego zaledwie został umieszczony w pewnym teoretycznym kontekście; jego aktualną postać i znaczenie dla ustrojów dziś funkcjonujących na kontynencie trzeba dopiero ukazać i określić. Nie można jednak w tym miejscu nie wspomnieć, że równie istotne i intrygujące poznawczo jest badanie obrazu człowieka i społeczeństwa leżącego u podstaw amerykańskiego konstytucjonalizmu – słynny *American Exceptionalism*, analizowany przez Seymoura Lipseta i plejadę innych autorów, z Robertem Putnamem włącznie. Inaczej niż na kontynencie, konstytucjonalizmowi właściwy jest raczej oświeceniowy optymizm, jego fundamentem jest m.in.

¹¹ G. Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, s. 179–197; D. Fest, *Absolutismus*, Darmstadt 2008, s. 60 i n.

¹² H. Buchheim, *Wie der Staat existiert*, „Der Staat” 1988, nr 1, s. 1, 2.

¹³ E.W. Bockenforde, *Państwo jako państwo etyczne* [w:] *idem, Wolność, państwo, Kościół*, przeł. P. Kaczorowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 169–172.

credo Deklaracji Niepodległości i przekonanie, że „społeczeństwo jest błogosławieństwem”. Deklaracja Praw Wirginii z czerwca 1776 roku została przecież uchwalona przez „representatives of the good people of Virginia”. Zostawiając na boku wszystkie kwestie, które się tu od razu nasuwają, warto zauważyć, że taka zaskakująca, bogata w asocjacje i inspiracje asymetria ideowa pomiędzy Europą i Ameryką wyznacza szeroki horyzont intelektualny, badawczy dla pasjonujących dociekań porównawczych dotyczących podstaw kultur politycznych i specyfiki ustrojów.

Kto by się zaś dziwił tak rozumianej „archeologii wiedzy” o człowieku widzianym w perspektywie porządku politycznego, temu warto przypomnieć słynny *passus* z równie słynnej rozprawy o polityczności, której autor pisze:

Można by wszystkie teorie państwa i idee polityczne zbadać pod względem ich antropologii i podzielić wedle tego, jaki obraz człowieka świadomie lub nieświadomie zakładają: człowieka „z natury złego” czy też „z natury dobrego”. Rozróżnienie takie jest sumaryczne i nie należy brać go w szczególnym znaczeniu moralnym czy etycznym. Rozstrzygające jest ujęcie człowieka jako istoty problematycznej lub nieproblematycznej, traktowane jako założenie dalszych politycznych rozważań; zasadnicza jest odpowiedź na pytanie, czy człowiek jest istotą „niebezpieczną” czy bezpieczną, ryzykowną czy nieszkodliwą¹⁴.

THE IMAGE OF MAN BEHIND MODERN STATE STRUCTURE

In this article I present the main premises of political anthropology that provided theoretical basis for the state structure of continental Europe. The West-European absolutist state emerged in the XVI century as a creation of the so-called occidental rationalism (Weber) and as a work of political art (Burckhardt). An anthropology of human egoism and uncontrollable desire was implied in the very concept of such a state. What legitimized strong monarchical rule as the only system capable of establishing a state (*lo stato*) of order, peace, and security was an entirely negative anthropology. Evidence of this is to be found in the writings of such groups as the *les politiques* circle, religious reformers, and political theorists inspired by Machiavelli.

¹⁴ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München 1932, s. 47.

Przemysław Gut

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZAGADNIENIE AKTYWNOŚCI W FILOZOFII SPINOZY

W niniejszym artykule zamierzam poddać analizie główne myśli Spinozy na temat opozycji między aktywnością a pasywnością w odniesieniu do bytu ludzkiego. Szczególną uwagę poświęcę kontrowersji dotyczącej napięcia między przyjętym przez Spinozę opisem natury ludzkiej a doktryną aktywności człowieka. Już współczesnym Spinozie wydawało się, że wnioski, jakie wynikają z jego tez o naturze ludzkiej, są trudne do uzgodnienia z przekonaniem, iż jesteśmy aktywni w stosunku do pewnych wydarzeń, które w nas lub poza nami zachodzą¹. Przy okazji tych rozważań odniosę się również do problemu różnicy między aktywnością a pasywnością afektów. Uwzględnienie tej kwestii uwypukli doniosłość zmian, jakich dokonał Spinoza w swej koncepcji aktywności bytu ludzkiego.

Najpierw omówię krótko główne tezy Spinozy dotyczące natury ludzkiej. Potem przedstawię jego stanowisko w kwestii różnicy między aktywnym a pasywnym istnieniem. Artykuł zakończę uwagami na temat trudności, jakie rodzą się w związku z tą propozycją, i opiszę, jak radzi sobie Spinoza z ich uchYLENIEM. Taki układ pozwoli mi, po pierwsze, wyjaśnić, co skłoniło Spinozę do rewizji pojęcia aktywności; po drugie, ukazać najlepiej specyfikę i oryginalność stanowiska Spinozy w tej sprawie.

I

Sądzę, że zawartą w tekstach Spinozy koncepcję natury ludzkiej można streścić w następujących pięciu tezach:

¹ Por. B. Spinoza, *List LXXIV* [w:] *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, przeł. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1961, s. 318 i n.

1. Pierwsza z nich jest próbą obrony poglądu, że człowiek nie jest bytem ani ontycznie, ani nomologicznie uprzywilejowanym, lecz podlega prawom przyrody, której jest częścią². Bardzo często uważa się, że ta teza nadaje doktrynie Spinozy wyraźnie naturalistyczne oblicze. Konsekwencją jej jest przyjęta przez niego zasada ogólna, że wszystko, co jest udziałem bytu ludzkiego, powinno być w pełni wyjaśniane przez te same prawa, z których korzystamy, wyjaśniając wszystko, co istnieje. W ten sposób przyroda staje się nie tylko jedyną zasadą wyjaśniania natury bytu ludzkiego, ale także jedyną podstawą jego życia intelektualnego i moralnego, którą musi on zaakceptować. Z tą tezą wiąże się również obecna w koncepcji Spinozy zasadnicza zmiana w interpretacji statusu osoby ludzkiej. Według Spinozy osoba nie istnieje jako indywidualna, samodzielnie istniejąca substancja, lecz stanowi jedynie jej modyfikację. Odbiega to znacznie od tego, jak najpowszechniej rozumiano osobę ludzką, a mianowicie jako indywidualium o charakterze substancjalnym³.

2. Zasadniczym wątkiem drugiej tezy jest bezwzględna obrona ontycznej jedności tego, co umysłowe, i tego, co cielesne, przy jednoczesnym zaakceptowaniu nieredukowalności umysłu do ciała⁴. Można w zasadzie powiedzieć, że Spinozjański sposób postrzegania relacji umysł-ciało jest połączeniem dwóch stanowisk: monizmu ontycznego i dualizmu pojęciowego. To tłumaczy, dlaczego Spinoza krytykował zarówno wszelkie formy mocnego dualizmu, jak też wszelkie postaci mocnego materializmu, według którego człowiek jest po prostu pewnego rodzaju ciałem materialnym. Dualizm jest wykluczony z tego powodu, że nie może wyjaśnić jedności bytu ludzkiego oraz połączenia między umysłem i ciałem. Z kolei materializm jest wykluczony, ponieważ nie jest w stanie wyjaśnić zdolności materii do myślenia. Stąd bierze się pomysł Spinozy, by przy rozstrzygnięciu problemu psychofizycznego odwołać się do dwóch zasad. Z jednej strony, do zasady, że umysł nie jest formą górującą nad ciałem ani też rzeczą niezależną od ciała, lecz tworzy z ciałem jedną i tę samą jednostkę – w ten sposób da się utrzymać jedność bytu ludzkiego, a z drugiej strony do zasady, że umysł i ciało są pojęciowo różne – w ten sposób można będzie uniknąć pomieszania rzeczywistości fizycznej i duchowej. Tym jednak, co wyróżnia stanowisko Spinozy w omawianej kwestii, jest przekonanie, że relacja między umysłem i ciałem polega na doskonałej odpowiedniości (paralelności) obu tych sfer, niezależnie od oddziaływań przyczynowych. Według Spinozy związki o charakterze przyczynowym zachodzą wyłącznie pomiędzy elementami tej samej sfery (ciało-ciało, umysł-umysł, nigdy ciało-umysł lub umysł-ciało)⁵. Natomiast między elementami należącymi do

² Por. *idem*, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, III, *Przedmowa*, przeł. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, s. 140–141.

³ Por. *ibidem*, II, twierdzenie 10, s. 76.

⁴ Por. *ibidem*, II, twierdzenie 21, w przypisie, s. 99 i n.

⁵ Według Spinozy oddziaływanie przyczynowe wymaga powiązania pojęciowego między przyczyną i skutkiem, a bez istnienia takiego powiązania relacja przyczynowa jest niemożliwa. Gdyby zatem zdarzenie umysłowe miało być przyczyną zdarzenia cielesnego, to wiedza lub pojęcie tego, co cielesne, musiałyby być zależne lub zawierać się w tym, co umysłowe. Podobnie gdyby zdarzenie fizyczne miało być przyczyną tego, co umysłowe, to pojęcie tego, co umysłowe, musiałyby zależeć od tego, co fizyczne lub być jego częścią.

różnych sfer zachodzą związki o charakterze paralelnym. Ich podstawą jest metafizyczne założenie Spinozy, że ten sam porządek natury jest immanentną własnością zarówno tego, co cielesne, jak i tego, co umysłowe. W związku z powyższym nie można – w systemie Spinozy – wyjaśniać żadnych aspektów rzeczywistości cielesnej człowieka na gruncie umysłu, i na odwrót – nie można aspektów rzeczywistości psychicznej człowieka wyjaśniać na gruncie ciała. Aby wyjaśnić stany cielesne, należy odwoływać się do przyczyn i praw wyłącznie fizycznych, i analogicznie, aby wyjaśnić stany umysłu, należy odwoływać się do przyczyn i praw wyłącznie umysłowych.

3. Treścią trzeciej tezy Spinozy, mówiąc najogólniej, jest krytyka wolnej woli rozumianej jako zdolność do rozpoczynania działania oraz dysponowania wyborem jednej z alternatywnych możliwości niezależnie od poprzedzających przyczyn⁶. Wedle Spinozy nauka o wolnej woli nie znajduje żadnego uzasadnienia. Ani racje *a posteriori* – oparte na wewnętrznym doświadczeniu – ani żadne racje *a priori* – oparte na analizie pojęć: wolność czy odpowiedzialność – nie potwierdzają istnienia tak szczególnej zdolności jak wolna wola. W świecie kształtowanym przez relacje przyczynowe wszystkie wzięte z osobna ludzkie postanowienia i działania są uwarunkowane przyczynowo. Pozór ich bezprzyczynowości bierze się jedynie stąd, że mamy świadomość własnych postanowień i działań, lecz nie znamy przyczyn, pod wpływem których podlegamy determinacji. I tylko dlatego postrzegamy to jako dowód, że nasze działania zależą całkowicie od nas samych, i żywimy przekonanie, że choć zrobiliśmy jedną rzecz, mogliśmy zrobić inną. Tymczasem podejmujemy postanowienia i działania zgodnie z tym, do czego zostaliśmy zdeterminowani przez uprzednie przyczyny. Z tymi sceptycznymi rozważaniami nad wolną wolą spleta się obecna u Spinozy zmiana w spojrzeniu na status i rolę woli w ludzkim działaniu. Po pierwsze, człowiek nie ma – według Spinozy – żadnej, wynikającej z woli, szczególnej pozycji sprawczej wobec swoich postanowień i działań. Po drugie, akty woli nie są czymś odrębnym względem stanów poznawczych i afektywnych. I po trzecie, wolność człowieka nie polega na tym, że może on działać inaczej niż działa, lecz na tym, że może działać zgodnie z własnym postanowieniem.

4. Kolejna z tez, za którą opowiada się Spinoza, jest w zasadzie próbą obrony poglądu, zgodnie z którym naczelnym i głównym motywem działającym w każdym człowieku jest dążność (inaczej pożądanie) do samozachowania i samorozwoju⁷. W związku z tym cały tryb myślenia Spinozy o ludzkim zachowaniu został oparty na przekonaniu, że wszelkie inne motywy mają swoje źródło w dążności do samozachowania. Poziom obserwowalnych zachowań istnieje dzięki ich relacji z poziomem dążności samozachowawczej, która jest jedynym i ostatecznym warunkiem odpowiedzialnym za wszystkie procesy motywacyjne człowieka. Należy również podkreślić, że z tą tezą wiąże się obecna w doktrynie Spinozy zasadnicza zmiana pojmowania źródeł moralności. Pierwszą i najważniejszą u Spinozy zasadą moralną jest ta, że każdy po-

⁶ Por. *ibidem*, II, twierdzenie 48 i 49, s. 128 i n.

⁷ Por. *ibidem*, III, twierdzenie 9, w przypisie, s. 153 i n.

winiem dbać o zachowanie samego siebie. Tylko wtedy, gdy człowiek usiłuje zachować swoje własne istnienie, może – według Spinozy – dobrze działać i dobrze żyć⁸.

5. Myślą podstawową ostatniej tezy, bardzo ważnej z punktu widzenia celu moich rozważań, jest przekonanie, że zasadą jednostkowania dążności do samozachowania są afekty. Ich układ – zdaniem Spinozy – decyduje o formie dążenia oraz rodzaju podejmowanych przez nas zachowań. Innymi słowy, to afekty, którym podlegamy, są tym, co różnicuje sposób realizowania się dążności samozachowawczej. W tym sensie, to od różnic w obrębie afektów zależy specyficzna forma dążenia oraz rodzaj generowanych zachowań⁹. Wśród komentatorów panuje jednomyślność co do tego, że obecność tej tezy tłumaczy, dlaczego afekty odgrywają w systemie Spinozy tak istotną rolę i dlaczego trzy z pięciu części *Etyki* są w zasadzie poświęcone sprawom powiązanym z afektami.

II

Tak w wielkim skrócie przedstawiają się zasadnicze tezy Spinozjańskiej nauki o naturze ludzkiej. Obraz, jaki się z nich wyłania, może rodzić pytanie: jak przy takim rozumieniu bytu ludzkiego jest w ogóle możliwa aktywność? Skoro jesteśmy tylko częścią przyrody ontycznie i nomologicznie od niej zależną; skoro wszystko, co jest naszym udziałem, dzieje się w sposób konieczny i wyznaczony przez wcześniejsze przyczyny i skoro nie mamy żadnej specjalnej pozycji sprawczej wobec swoich zachowań – to gdzie jest miejsce na aktywność? Aktywność zakłada przecież, że to, co jest naszym udziałem, dzieje się dzięki nam i jest przez nas spowodowane, wymaga zatem jakiejś zdolności do rozpoczynania działania, którego przyczyną jest sam sprawca, a nie zewnętrzne wobec niego przyczyny. Tymczasem w proponowanym przez Spinozę opisie natury ludzkiej istnienie tego typu zdolności zostało zakwestionowane. Spinoza wprawdzie zastrzegł, że byt ludzki nie jest tylko cielesny, posiada bowiem umysł nieredukowalny do ciała, cóż jednak z tego, jeżeli nie dysponuje on żadną samodzielnością przyczynową opartą na wolnej woli, lecz podlega przyczynom i prawom przyrody, których nie kształtuje. Wszystko to, jak się zdaje, sugeruje, że aktywność na gruncie systemu Spinozy jest po prostu niemożliwa.

Spinoza zdawał sobie sprawę, że wnioski tego rodzaju mogą być wyprowadzane z przyjętych przez niego tez na temat natury ludzkiej. Dlatego wiele razy i przy różnych okazjach dowodził, że akceptacja jego poglądu na naturę ludzką wcale nie przekreśla aktywności człowieka. Wewnętrzny konflikt tych elementów jest tylko pozorny i opiera się, jak zauważa Spinoza w *Etyce*, na błędnym założeniu, że aktywność jest możliwa tylko wtedy, gdy źródłem zachowań człowieka jest bezpośrednio wola niezależna ontycznie i nomologicznie od ciała. Właśnie takie założenie – zda-

⁸ Por. *ibidem*, IV, twierdzenie 21, s. 264.

⁹ Por. *ibidem*, III, Definicje afektów, definicja 1, s. 215.

niem Spinozy – doprowadziło wielu autorów do błędnego wniosku, że tam, gdzie nie istnieje wolna wola lub jakaś forma przyczynowej niezależności bytu ludzkiego, tam z konieczności nie istnieje też aktywność. Na tym założeniu, jak twierdził Spinoza, oparł się również Kartezjusz w swoich analizach na temat stanów umysłowych, dowodząc, że oprócz postanowień (chceń) wszystko inne, co w nas zachodzi, należy uznać za stany, względem których pozostajemy bierni, ponieważ nie nasza wola „czyni je takimi, jakimi one są”¹⁰.

Spinoza w licznych wypowiedziach, jakie znajdujemy w jego tekstach, zwłaszcza w *Etyce*, sformułował szereg argumentów przeciwko teorii aktywności opartej na woli. Zarzucał jej między innymi 1) płytkość wyobrażeń co do istnienia i natury wolnej woli; 2) niepoprawność w interpretowaniu takich stanów jak postanowienie czy uznanie; 3) niezgodność z innymi tezami o świecie. Głównym jednak zamierzeniem Spinozy było pokazanie, że całe nasze pojęcie tego, czym jest aktywność w przeciwieństwie do pasywności, można ukształtować bez postulowania tak specjalnej władzy jak wolna wola. Stąd właśnie bierze się główna myśl, która stanowi sedno jego koncepcji, żeby zespolić aktywność z rozumem. To właśnie rozum dysponujący najpełniejszą wiedzą o rzeczywistości ukrytą w ideach adekwatnych, a nie wola, jest faktycznym źródłem aktywności. Spinoza uważał, że taka koncepcja aktywności odpowiada lepiej temu, co wiemy o naturze ludzkiej oraz o naturze świata.

Aby to wykazać, Spinoza odwołuje się do złożonego i skomplikowanego wywo-
du, który schematycznie można opisać w następujący sposób:

1. Człowiek może być aktywny albo pasywny względem wydarzeń, które w nim lub poza nim zachodzą.

2. Człowiek jest aktywny względem tych wydarzeń, których jest przyczyną adekwatną, natomiast pasywny względem tych wydarzeń, których jest przyczyną nieadekwatną.

2a. Jeśli człowiek jest przyczyną adekwatną pewnego wydarzenia, to przyczyny tego wydarzenia leżą wyłącznie w naturze samego człowieka (wydarzenie to jest zdeterminowane przyczynowo od wewnątrz); jeśli człowiek jest przyczyną nieadekwatną pewnego wydarzenia, to przyczyny tego wydarzenia leżą w całości lub częściowo poza naturą samego człowieka (zdarzenie to jest zdeterminowane przyczynowo z zewnątrz).

2b. Jeśli człowiek jest przyczyną adekwatną pewnego wydarzenia, to wydarzenie to może zostać jasno i wyraźnie poznane przez naturę człowieka; jeśli człowiek jest przyczyną nieadekwatną pewnego wydarzenia, to wydarzenie to nie może zostać jasno i wyraźnie poznane przez naturę człowieka.

¹⁰ Por. Kartezjusz, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1938, s. 56 i n.

3. Człowiek jest przyczyną adekwatną względem tych wydarzeń, o których posiada idee adekwatne, natomiast człowiek jest przyczyną nieadekwatną względem tych wydarzeń, o których posiada idee nieadekwatne.

Zatem: aktywność pochodzi od idei adekwatnych, pasywność od idei nieadekwatnych.

Jak widać z powyższego wywodu, podstawowa myśl Spinozy jest dość jasna. Najpierw przyjmuje on, że jesteśmy aktywni względem tych wydarzeń (w nas lub poza nami), których jesteśmy przyczyną adekwatną, pasywni zaś względem tych wydarzeń (w nas lub poza nami), których jesteśmy przyczyną nieadekwatną. Następnie dowodzi, że jesteśmy przyczyną adekwatną, kiedy posiadamy idee adekwatne, przyczyną zaś nieadekwatną, kiedy posiadamy idee nieadekwatne. W rezultacie tego aktywność pochodzi od idei adekwatnych, które są domeną rozumu, pasywność zaś od idei nieadekwatnych, które są domeną wyobraźni, i zmysłów. Oto definicje i twierdzenia Spinozy kluczowe dla omawianego wywodu:

Przyczyną adekwatną nazywam taką, której skutek może być przez nią poznany jasno i wyraźnie, nieadekwatną zaś lub częściową nazywam taką przyczynę, której skutku nie można zrozumieć jedynie przez nią samą¹¹.

Mówię, że działamy, gdy w nas lub poza nami zachodzi coś, czego jesteśmy przyczyną adekwatną, tj. (na mocy poprz. def.) gdy z naszej natury wynika w nas lub poza nami coś, co jedynie przez nią samą może być zrozumiane jasno i wyraźnie. Natomiast mówię, że jesteśmy bierni, gdy zachodzi w nas lub wynika z naszej natury coś, czego jesteśmy tylko częściową przyczyną¹².

Dusza nasza coś czyni, w czymś innym zaś jest bierna, a mianowicie, o ile posiada idee adekwatne, o tyle z konieczności coś czyni, o ile zaś posiada idee nieadekwatne, o tyle z koniecznością jest w czymś bierna¹³.

Działania duszy pochodzą wyłącznie od idei adekwatnych, stany bierne zaś zależą wyłącznie od idei nieadekwatnych¹⁴.

W powyższym wywodzie punkty 2a i 2b wyrażają przyjęty przez Spinozę sens pojęć: „przyczyna adekwatna” i „przyczyna nieadekwatna”. Zgodnie z nim, jeśli przypisze się człowiekowi bycie przyczyną adekwatną w stosunku do danego wydarzenia, to według Spinozy przyjąć należy jednocześnie: a) że wydarzenie to wpływa wyłącznie z natury samego człowieka oraz b) że wydarzenie to może być przez naturę człowieka poznane jasno i wyraźnie. Innymi słowy, tylko to zasługuje na miano przyczyny adekwatnej względem danego wydarzenia, co dzięki swojej naturze jest zarazem wystarczające do spowodowania tego wydarzenia oraz wystarczające do pełnego poznania tego wydarzenia.

¹¹ B. Spinoza, *Etyka...*, III, definicja 1, s. 142.

¹² *Ibidem*, III, definicja 2, s. 142.

¹³ *Ibidem*, III, twierdzenie 1, s. 143.

¹⁴ *Ibidem*, III, twierdzenie 3, s. 150.

Z kolei idee adekwatne reprezentują według Spinozy racjonalne poznanie. Podmiotem ich jest rozum, w odróżnieniu od idei nieadekwatnych, których podmiotem jest wyobraźnia. Idee adekwatne są koniecznie prawdziwe. Odzwierciedlają przyczynowy porządek przyrody tak, jak istnieje on naprawdę, w odróżnieniu od idei nieadekwatnych, które odzwierciedlają jednostkowe pobudzenia bez odnoszenia ich do całości natury i porządku przyrody.

Najważniejsze w powyższym wywodzie Spinozy jest zrównanie przyczyny adekwatnej danego wydarzenia z posiadaniem idei adekwatnej o tym wydarzeniu, przyczyny zaś nieadekwatnej danego wydarzenia – z ideą nieadekwatną o tym wydarzeniu. Ten krok sprawia, że różnica między aktywnym i pasywnym istnieniem staje się dla Spinozy równoważna różnicy między adekwatnym i nieadekwatnym poznaniem. W ten sposób to stopień poznania staje się naczelnym probierzem, wedle którego aktywność i pasywność mają być wyjaśniane. Nie znaczy to, że Spinoza odłożył na bok kwestie związane ze sposobem przyczynowania. Przesłanka 2a wyraźnie pokazuje, że Spinoza zgadzał się z powszechnie przyjętym poglądem, iż aktywni jesteśmy tylko wobec tych wydarzeń, które zależą od nas samych, w stosunku natomiast do wydarzeń realizujących się niezależnie od nas pozostajemy pasywni. Nie zgadzał się jednak na to, żeby utożsamiać wydarzenia zależne od nas samych z wydarzeniami spowodowanymi bezpośrednio przez wolę. Nie wola, lecz stopień poznania decyduje o tym, czy mamy do czynienia z wydarzeniem od nas zależnym, czy też z wydarzeniem, które zostało nam narzucone z zewnątrz.

Przy takim ujęciu różnicy między aktywnym i pasywnym istnieniem, człowiek okazuje się aktywny w tej mierze, w jakiej podlega rozumowi oraz czyni z rozumu zasadę własnego postępowania. Im bardziej – powiada Spinoza – człowiek działa pod wpływem rozumu, czyli opiera swoje zachowanie na ideach adekwatnych, które w prawdziwy sposób prezentują mu jego sytuację, tym bardziej staje się aktywny. Co więcej, dzięki rozumowi, który kroczy drogą racjonalnej myśli, człowiek zyskuje autonomię, ponieważ uwalnia się od zewnętrznych uwarunkowań lub ograniczeń, które mogą pobudzać go do działań, jakich faktycznie nie chciałby podjąć. Przy tym ujęciu aktywności, to nie wola jest źródłem aktywności człowieka. Prawdziwym źródłem aktywności jest rozum, który obejmuje idee adekwatne.

Pasywność z kolei w tym ujęciu to stan, kiedy to, co przydarza się człowiekowi, wypływa z nieadekwatnych idei. Idee tego rodzaju nie tylko „paraliżują” osąd, lecz powodują stany lub zachowania, które chociaż są skutkiem własnych pragnień człowieka, nie są w sensie ścisłym wyrazem jego natury. Fakt ten nie oznacza bynajmniej – powiada Spinoza – że to, co pasywne, nie jest częścią danego człowieka i nie wywiera nań wpływu. Oznacza jedynie, że wobec tych wydarzeń człowiek pozostaje raczej bierny niż aktywny, raczej im podlega niż jest ich sprawą. Oto jak Spinoza podsumowuje przeprowadzone analizy:

Otóż moc duszy określona jest wyłącznie przez wiedzę, niemoc zaś, czyli stan bierny, oceniany jest jedynie przez brak wiedzy, tj. przez to, że względu na co idee nazywa się nieadekwatnymi. Stąd wynika, że najbardziej bierna jest dusza, której największa część stanowią idee nieadekwatne, tak że bardziej wyróżnia się ona tym, iż jest bierna, niż tym, że działa. I przeciwnie, najbardziej jest czynna dusza, której największą część stanowią

idee adekwatne, tak że choć jest w niej tyleż idei nieadekwatnych, co w tamtej, to jednak wyróżniają ją raczej te pierwsze, które przypisuje się cnocie ludzkiej, niż drugie, które świadczą o ludzkiej bezsile¹⁵.

Powyższy sposób spojrzenia na różnicę między aktywnością i pasywnością pozwolił Spinozie obalić pogląd Kartezjusza o zasadniczej pasywności wszystkich bez wyjątku afektów. Według autora *Zasad filozofii*, skoro aktywność można odnieść jedynie do tego, co jest wywołane bezpośrednio przez wolę, a afekty nie są bezpośrednio wynikiem naszej woli, musi to oznaczać, że uznanie afektów, względem których jesteśmy aktywni, nie ma żadnego sensu. Istnienie czynnych afektów jest po prostu niemożliwe¹⁶. W doktrynie Spinozy powyższa zasada nie obowiązuje. Nie wola, lecz rozum jest faktycznym źródłem aktywności w rodzaju ludzkim. W związku z tym te afekty, które pochodzą od idei adekwatnych (rozumu), mają charakter stanów aktywnych, ponieważ wypływają z nas samych. Te zaś, które pochodzą od idei nieadekwatnych (wyobraźni), mają charakter stanów biernych, bowiem pochodzą z zewnątrz. W stosunku do pierwszych jesteśmy aktywni, w stosunku do drugich pozostajemy bierni. Pożądanie do samozachowania ukształtowane przez afekty aktywne świadczy o naszej mocy¹⁷. Natomiast pożądanie do samozachowania ukształtowane przez afekty biernie świadczy o naszej niemocy. Co więcej, afekty, których przyczyną są idee adekwatne, są dla nas dobre, sprzyjają zachowaniu naszego istnienia oraz zwiększają moc naszego działania. Natomiast afekty, których przyczyną są idee nieadekwatne, są dla nas złe – przeszkadzają zachowaniu naszego istnienia oraz zmniejszają moc naszego działania¹⁸.

Nie możemy jednak być aktywni względem wszystkich afektów. Są afekty – zdaniem Spinozy – które nigdy nie mogą zyskać charakteru czynności, lecz zawsze pozostają stanami biernymi. Wśród nich są przede wszystkim afekty smutku, które pomniejszają moc naszego istnienia, hamują naszą zdolność do działania i oddalają nas od tego, co jest nam naprawdę pożyteczne. Tego rodzaju afekty nie mogą wpływać z nas samych. Nie mogą być również zgodne z rozumem, skoro rozum wymaga, by każdy dbał o swój pożytek. Co możemy uczynić w odniesieniu do tych afektów? Według Spinozy najpierw musimy sobie zdać w pełni sprawę, że uleganie tym afektom jest dla nas złe. Następnie musimy przeciwstawić tym afektom afekty dla nas dobre. Weźmy na przykład nienawiść. W stosunku do tego afektu nigdy nie możemy być aktywni. Po pierwsze dlatego, że jest to afekt przeciwny naszej naturze. Nienawiść jest modyfikacją smutku, przez co jest afektem, który pomniejsza nasze istnienie i oddala nas od tego, co jest dla nas pożyteczne. Po drugie, wobec nienawiści nie mo-

¹⁵ *Ibidem*, V, twierdzenie 20, w przypisie, s. 355.

¹⁶ Por. Kartezjusz, *op. cit.*, s. 62 i n. Warto pamiętać, że stanowisko Kartezjusza wyraża dominujący w dziejach sposób patrzenia na afekty (emocje) jako stany pasywne. Najczęściej uzasadniano to w ten sposób, że afekty są rzeczami, na które nie mamy wpływu – których powstawanie, przebieg czy intensywność są skutkami przyczyn, których nie kształtujemy. To zaś, co nie jest spowodowane przez nas samych, lecz zależy od czegoś, co leży poza zasięgiem naszej woli, trudno uważać za przejaw aktywności. Aktywność jest możliwa jedynie w stosunku do tego, czego sami jesteśmy przyczyną. Aktywność jest wykluczona w stosunku do tego, czego przyczyna leży poza nami.

¹⁷ Por. Spinoza, *Etyka...*, IV, Dopełnienie, Rozdział II, s. 322 i n.

¹⁸ Por. *ibidem*, Rozdział VI, s. 224.

żemy być aktywni dlatego, że jest to afekt niezgodny z rozumem. Gdyby nienawiść była zgodna z rozumem, byłaby zalecana wszystkim ludziom dla zachowania ich istnienia. A to jest niedorzeczne, ponieważ znaczy, że rozum radziłby ludziom, aby się wzajemnie niszczyli i byli sobie przeciwni. Po trzecie, nie możemy być wobec niej aktywni dlatego, że „nienawiść nigdy nie może być dobra”¹⁹. Nie ma okoliczności, które usprawiedliwiłyby nienawiść. Nawet nienawiść nie usprawiedliwia nienawiści. Wszystko zatem, czego byśmy požądali pod wpływem nienawiści, jest nikczemne. I po czwarte, dlatego, że nienawiść nie jest skuteczna. Nienawiść zawsze rodzi nienawiść wzajemną. Ci, którzy zdają sobie z tego sprawę, uważał Spinoza, „będą się zawsze starać wedle możliwości o to, by nie szarpały nimi afekty nienawiści”. Co więcej, ci, którzy żyją „powodując się rozumem”, będą się starać za zwróconą przeciwko nim nienawiść odpłacać miłością i szlachetnością²⁰. Oto wszystko, uważał Spinoza, czego potrzeba, żeby uchylić wpływ tych afektów, względem których pozostajemy pasywni.

III

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na dwa problemy, które powstają w związku ze Spinozjańską koncepcją aktywności opartą na rozumie. Pierwszy z nich wiąże się z wyjaśnieniem, czym usprawiedliwia Spinoza przekonanie, że rozum może być bezpośrednią przyczyną działania. Przecież zgodnie ze znanym nam dobrze wszystkim poglądem, rozum z natury nie dotyczy tego, co partykularne. Zajmuje się raczej tym, co ogólne. Tymczasem przyczyny działań są zawsze przypadkiem jednostkowym. Co więcej, wydaje się, że to nie rozum, lecz szeroko rozumiane pragnienie, jest rzeczywistą siłą w procesie motywowania do działania. Jak w związku z tym mógł Spinoza twierdzić, że rozum jest bezpośrednią przyczyną podejmowanych przez nas działań?

Drugi z kolei problem dotyczy pytania o to, co przemawia za tym, by za podstawę opozycji między aktywnością i pasywnością afektów uważać stopień poznania, jaki się wobec nich osiąga. Innymi słowy, dlaczego dla Spinozy wiedza na temat afektu ma rozstrzygać o jego aktywności lub pasywności. Wydaje się, że niezależnie od tego, jaką wiedzę mamy na temat afektu, pozostaje on zawsze czymś, czego doświadczamy, a nie tym, co robimy. Mówienie zatem o afektach, w stosunku do których jesteśmy aktywni wygląda na nieporozumienie.

Zauważmy, że brak odpowiedzi na jeden lub drugi problem podważyłby znacznie wywód Spinozy. Zakładając, że rozum nigdy nie jest przyczyną jakiegokolwiek działania, Spinoza nie mógłby twierdzić, że aktywność nie wymaga postulowania czegoś takiego jak wola. Aby więc cały wywód na rzecz oparcia aktywności na rozumie okazał się skuteczny, Spinoza musiał przedstawić silne racje, uzasadniające dlaczego

¹⁹ Por. *ibidem*, IV, twierdzenie 45, s. 290 i n.

²⁰ Por. *ibidem*, IV, twierdzenie 46, s. 293.

rozum może być przyczyną działań oraz dlatego wiedza względem afektów jest warunkiem ich aktywności.

Co może przemawiać na rzecz stanowiska Spinozy, że rozum jest zdolny do bycia przyczyną działania? Wydaje się, że argumentów za tym należy poszukiwać w Spinozjańskiej koncepcji związku, jaki zachodzi między tym, czego wymaga rozum, a tym, czego wymaga natura człowieka. Zdaniem Spinozy rozum i natura, chociaż wzajemnie do siebie niesprowadzalne, są wyrazem tej samej zasady, która jest immanentną własnością zarówno rozumu, jak i natury. Nie należy zatem postrzegać rozumu i natury jako przeciwstawnych sobie sił, które konkurują między sobą. O tym mówi Spinoza w słynnym przypisie do twierdzenia 18 części IV *Etyki*.

Ponieważ rozum nie wymaga niczego wbrew przyrodzie, przeto wymaga sam, żeby każdy miłował siebie samego, dbał o swój pożytek, będący rzeczywiście pożytkiem, żeby pragnął tego wszystkiego, co naprawdę prowadzi człowieka do większej doskonałości, i w ogóle, żeby każdy starał się wedle możliwości zachować swoje istnienie. Jest to prawda równie konieczna, jak to, że całość jest większa od swojej części²¹.

Innych argumentów na rzecz stanowiska, że rozum może być przyczyną działania, dostarcza Spinozjańska koncepcja poznania intuicyjnego. Według niego wyszczególnić należy trzy różne poziomy poznania. Poziom pierwszy dotyczy jednostkowych rzeczy, jest to poziom postrzegania zmysłowego i wyobraźni. Do niego przynależą idee nieadekwatne. Poziom drugi i trzeci są poziomami poznania rozumowego. Do obu tych poziomów przynależą idee adekwatne. Przy czym poziom drugi dotyczy pojęć i twierdzeń ogólnych, które reprezentują własności wspólne dla danego wymiaru rzeczywistości. Z kolei poziom trzeci dotyczy ponownie rzeczy jednostkowych, ujętych jednak z punktu widzenia całości przyrody. Dzięki intuicyjnemu poznaniu rozum może obejmować swoim zasięgiem nie tylko ogólne struktury rzeczywistości, lecz również poznanie jednostki jako jednostki, przy jednoczesnym zrozumieniu jej miejsca w całym systemie przyrody.

Co więcej, poznaniu intuicyjnemu towarzyszy – zdaniem Spinozy – nieuchronnie składnik afektywny. Można nawet powiedzieć, że w wypadku tego typu poznania stosunek między poznaniem i afektem traci znamiona zależności pomiędzy dwoma pozwalającymi się odróżnić członami. Składnik afektywny jest w tym przypadku immanentną częścią poznania. W ten sposób, w wypadku intuicyjnego poznania rozumowego, przezwyciężony zostaje u Spinozy dualizm poznania i afektu. Co więcej, poznanie intuicyjne jest czynnikiem wystarczającym, aby nie tylko wytworzyć dany afekt, ale zapewnić mu trwałość i odpowiednią siłę, dzięki czemu jest on zdolny ukształtować pożądanie i wyznaczać kierunek działania. Na tym przekonaniu o jedności wiedzy i afektu w przypadku intuicyjnego poznania opiera się Spinozjańska koncepcja intelektualnej miłości Boga²².

²¹ *Ibidem*, s. 261.

²² Na ten temat pisałem w innym miejscu: *Afektywne podstawy relacji człowiek – Bóg w ujęciu Spinozy* [w:] *Afektywne poznanie Boga*, red. P. Moskal, Lublin 2006, s. 95–105. Zob. także: D. Garrett, *Spinoza's Ethical Theory* [w:] *The Cambridge Companion to Spinoza*, red. D. Garrett, Cambridge 1997, s. 295 i n.; S. James, *The Passions in Metaphysics and the Theory of Action* [w:] *The Cambridge History of Seventeenth-century Philosophy*, red. D. Garber, M. Ayers, Cambridge 1998, s. 939.

Tak mogłyby wyglądać, jak się wydaje, główne argumenty Spinozy za tym, że rozum może być przyczyną naszych działań.

Jeśli chodzi o drugi problem (w jaki sposób stopień poznania może decydować o aktywności afektu), to zasadniczych argumentów, jak się wydaje, należy poszukiwać w Spinozjańskiej koncepcji genezy afektów. Zauważmy najpierw, że dla Spinozy każdy afekt jest zespoleniem dwóch aspektów, z których pierwszy jest cielesny, drugi zaś umysłowy. Te dwa aspekty – zgodnie z założeniami Spinozy (teza trzecia o naturze ludzkiej) – są w wypadku każdego afektu wzajemnie do siebie dostosowane, chociaż wzajemnie do siebie niesprowadzalne. Stąd każdy z nich wymaga zastosowania innych przyczyn i innych zasad. To jest powód, dla którego Spinoza krytykował Kartezjańskie ujęcie genezy afektów, w myśl którego, również w aspekcie umysłowym, afekty wynikają ze zmian fizjologicznych, wywołanych i podtrzymywanych przez ruch duchów żywotnych. Takie ujęcie, uważał Spinoza, pozostaje w sprzeczności z pojęciową, a przez to i przyczynową, odrębnością tego, co cielesne, i tego, co umysłowe.

Według niego przyczyną afektu w aspekcie umysłowym może być tylko idea. Dotyczy to wszystkich afektów. Przy braku idei nie może być mowy o afekcie. O tym mówi aksjomat 3 części II *Etyki*.

Modi myślenia, jak miłość, pożądanie lub te wszystkie, które oznacza się nazwą afektów ducha dane są wtedy tylko, kiedy dana jest w tym samym osobniku idea rzeczy kochanej, pożądanej itd.²³

Zgodnie z tym aksjomatem afekty są reakcją na to, co myślimy o danym przedmiocie. Czy pojawi się afekt i jaki będzie to afekt, zależy od tego, co myślimy o tym przedmiocie²⁴. A to – uważał Spinoza – oznacza również, że przez zmianę myślenia możemy wpływać na to, jakie afekty przeżywamy. Im większą część naszego poznania stanowią idee adekwatne, tym bardziej możemy kształtować afekty. W części V *Etyki* Spinoza przedstawił szczegółowo wszystkie środki, za pomocą których możemy wpływać na nasze afekty. Jego argumentacja we wszystkich przypadkach polega na tym, że moc człowieka nad afektami określona jest wyłącznie przez wiedzę. To dzięki zrozumieniu siebie, swoich afektów i procesu ich wzbudzenia oraz odpowiedniej ich organizacji, możemy sobie zapewnić dość skuteczną kontrolę nad afektywnym życiem oraz skłonić afekty, aby służyły osiągnięciu tych dążeń, które winny stać się udziałem człowieka²⁵.

Wydaje się, że właśnie poznawcza koncepcja wzbudzenia afektów odgrywa kluczową rolę w argumentacji Spinozy na rzecz tezy, że stopień poznania decyduje o tym, iż możemy być aktywni w stosunku do afektów, które są naszym udziałem.

²³ *Ibidem*, II, aksjomat 3, s. 65–66.

²⁴ Warto odnotować, że w tym punkcie występuje ważna różnica między koncepcją genezy afektu w ujęciu Spinozy a koncepcją przedstawioną w XVIII w. przez Hume'a, zgodnie z którą wzbudzenie afektu sprowadza się do aktywizacji subiektywnego odczucia niezależnie od procesów poznawczych.

²⁵ Zob. M. Della Rocca, *Spinoza's Metaphysical Psychology* [w:] *The Cambridge Companion to Spinoza*, op. cit., s. 243.

THE PROBLEM OF ACTIVITY IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

This paper investigates the contrast in Spinoza's thought between activity and passivity in reference to human beings. Special attention is paid to the tension accruing between the principles concerning human nature and the ideas introduced by Spinoza concerning human activity. This general controversy is also invoked in the references made to the difference between activity and passivity in the realm of affects. The paper consists of three parts. The first part focuses on Spinoza's conception of human nature. The second part concerns the conceptual difference between activity and passivity. The third part, in turn, reveals the whole range of obstacles that Spinoza's proposal is faced with. The main point of this paper boils down to the claim that, at its root, the opposition between activity and passivity does not refer to the problem of free will, but rather to level of knowledge.

Paweł Bankiewicz

Uniwersytet Jagielloński

NA CZYM POLEGA „BŁĄD KARTEZJUSZA”?

Rozpowszechniona filozoficzna krytyka dualizmu Kartezjusza wyrażana w hasłach takich jak „duch w maszynie”¹ i „skandal kartezjańskiej interakcji”² wydaje się w świetle najnowszych badań jego myśli trudna do utrzymania.

Z jednej strony – jak dowodzi na przykład Desmond Clarke – dualizm autora *Medytacji* bliższy jest dualizmowi własności³. Clarke wskazuje na szereg wypowiedzi Kartezjusza, w których zaprzecza on możliwości posiadania jakiegokolwiek wiedzy o substancji poza wiedzą o jej własnościach. Co więcej, w odpowiedzi danej Burmanowi w 1648 r. Descartes utożsamiał wprost substancję z jej własnościami⁴.

Z drugiej strony, autorzy tacy jak Gaukroger⁵ czy przywołany już Clarke pokazują, w jak zadziwiająco dużym stopniu zaproponowane przez Kartezjusza wyjaśnienie funkcjonowania wielu psychicznych władz człowieka (pamięci, percepcji czy wyobraźni) odwołuje się do anatomicznych i fizjologicznych aspektów ludzkiego ciała.

Można zaryzykować twierdzenie, że zarówno naturalistyczna metodologia, jak i ontologiczny schemat pojęciowy Kartezjusza pozwalają na uznanie jego ujęcia za paradygmatyczne dla wielu współczesnych badaczy niedążących do redukcjonistycznego ujęcia świadomości, lecz koncentrujących się na wyjaśnianiu jej neurobiologicznych podstaw. Co ciekawe, to właśnie jeden z najwybitniejszych współczesnych przedstawicieli tak rozumianej neurobiologii – A. Damasio – zarzucił ujęciu Kartezjusza nadmierną separację sfery mentalnej od cielesnej człowieka. Zarzut Damasia nie odnosi się jednak bezpośrednio do ontologii. Podobnie jak Kartezjusz, uznaje on bowiem ontologiczną nieredukowalność świadomości do sfery cielesnej,

¹ Por. B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, The Harvester Press, 1978, s. 287 i n.

² Por. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970, s. 41–60.

³ Por. D. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Oxford 2003, s. 235–258.

⁴ „Wszystkie przymioty wzięte kolektywnie są istotnie czymś jednym i tym samym z substancją” (R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, przeł. I. Dąbska [w:] *idem, Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, t. II, PWN, Warszawa 1958, s. 252).

⁵ Por. S. Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge 2002.

wskazując przy tym wiele możliwości redukcji przyczynowych⁶. Błąd Kartezjusza, zdaniem Damasia, polega na niewłaściwym ujęciu relacji pomiędzy rozumem a emocjami w sytuacji podejmowania przez nas decyzji praktycznych. Kartezjusz, uznając pewien naturalny wpływ uczuć na sferę rozumową, przyznawał tej ostatniej możliwość podejmowania decyzji autonomicznych. Według Damasia wskazana relacja ma jednak odmienny charakter. O ile bowiem prawdą jest, że pobudzenie emocjonalne może mieć niekorzystny wpływ na nasze decyzje, o tyle zupełny brak oddziaływania afektywnego prowadzi do paraliżu sfery rozumowej.

RACJONALIZM KARTEZJUSZA

Odparcia powyższych zarzutów podjął się Tom Sorell, wskazując w książce *Descartes Reinvented* na „błąd Damasia” polegający, z jednej strony, na niewłaściwym odczytaniu Kartezjusza, z drugiej, na niedoczeniu autonomii sfery rozumowej⁷.

Można się zgodzić z pierwszym z zarzutów Sorella. Damasio zdaje się nie dostrzegać, w jak dużym stopniu podejmuje i rozwija szereg intuicji autora *Namiętności duszy*. Dotyczy to zarówno kwestii bardziej ogólnych (jak metodologia badań czy problem nieredukowalności ontologicznej świadomości), jak i szczegółowych (na przykład zbieżności w ujęciach sfery afektywnej).

Głębszej analizie wymaga jednak zarzut drugi, w którym Sorell wytyka portugalskiemu badaczowi niedoczenie roli rozumu w podejmowaniu decyzji praktycznych. Wydaje się bowiem, że składają się na niego przynajmniej dwa różne problemy. Możemy zapytać, nawiązując do słynnej tezy Hume’a⁸, czy rozum jest w stanie skłaniać się ku czemukolwiek bez odniesienia do sfery emocjonalnej czy, w szerszej perspektywie – cielesnej. Inne ujęcie tego problemu pojawia się jednak w hipotezie markera somatycznego Damasia, która mówi o niewydolności czysto rozumowej analizy sytuacji praktycznych, w których pojawia się zbyt duża ilość niewiadomych mających znaczenie dla naszej decyzji⁹.

Co ciekawe, orzeczenie autonomii rozumu w pierwszym z powyższych znaczeń nie pociąga za sobą w sposób konieczny tezy o jego zdolności do kierowania naszymi decyzjami. Nawet jeśli rozum jest w stanie wskazać cele naszych dążeń, może on nie być zdolny do wyboru sposobu ich realizacji, z przyczyn podanych w hipotezie markera somatycznego. Sorell – jak się zdaje – nie dostrzega konieczności rozróżnienia powyższych dwóch aspektów, problemu racjonalności decyzji. Jego zdaniem „[...] Kartezjański racjonalizm rozciąga się na etykę i sposób życia, przyznając, że obojęt-

⁶ A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999, s. 278–279.

⁷ T. Sorell, *Descartes Reinvented*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 114–126.

⁸ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 188.

⁹ Por. A. Damasio, *op. cit.*, s. 191–229.

ność na pragnienia jest czasem konieczna dla odróżnienia prawdziwych i pozornych dóbr oraz dla rozpoznania porządku pierwszeństwa pośród dóbr prawdziwych”¹⁰.

Stwierdzenie to nie daje nam jednak odpowiedzi na pytanie, czy Kartezjusz przyznawał rozumowi autonomiczną zdolność podejmowania decyzji praktycznych w drugim z wyróżnionych znaczeń, a jeśli tak, to czy nie popełnił w ten sposób błędu. Zapewne miał on świadomość tego problemu, czego potwierdzeniem może być na przykład ostatnie zdanie z *Medytacji*: „Lecz ponieważ konieczność działania nie zawsze zostawia nam czas na tak dokładne badanie, należy przyznać, że życie ludzkie często w szczegółach podlega błędom i należy uznać słabość naszej natury”¹¹. Wypowiedź tę można by uznać za dowód porażki projektu racjonalizacji naszych działań. Wskazane tu „dokładne badanie” dostępne byłoby jedynie jednostkom mającym komfort niepodejmowania decyzji pod presją chwili. W ten sposób przeważająca część naszych czynów nie podlegałaby domenie rozumu, będąc efektem mniemań, niejasnych przeczuć czy rozmaitych bezrozumnych impulsów.

Na szczęście Kartezjusz dysponował pewną teorią wyjaśniającą bardziej szczegółowo mechanizm podejmowania decyzji w sytuacjach epistemicznej nieprzejrzystości. Była to teoria oddziaływań afektywnych zwanych przez niego namiętnościami duszy. Czy jednak uzyskane dzięki niej rozumienie tego, w jaki sposób podejmujemy decyzje praktyczne, pozwala na twierdzenie o uznaniu tej sfery życia za podległą rozumowi?

KARTEZJUSZ O NAMIĘTNOŚCIACH DUSZY

Na pierwszy rzut oka zaproponowana przez Kartezjusza teoria namiętności wydaje się złożeniem kilku sprzecznych twierdzeń. W swoim traktacie definiuje on namiętności jako „[...] spostrzeżenia lub czucia, albo wzruszenia duszy, które odnosimy do niej w szczególności, a które są spowodowane, podtrzymywane i wzmacniane przez pewien ruch tchnień życiowych”¹². Kluczowe dla tej definicji odniesienie spostrzeżenia do duszy wskazuje na sytuacje, w której dusza postrzega to, co dzieje się w niej samej¹³. Świadome doznanie namiętności jest tu więc jej warunkiem koniecznym. Kilka lat wcześniej, w liście do Regiusa z 1641 roku Descartes zauważa jednak, że „[...] głównym siedliskiem uczuć, o ile należą one do ciała, jest serce, albowiem to ono głównie jest przez nie przekształcane; o ile jednak oddziałują one także na umysł, o tyle też ich siedliskiem jest mózg, skoro jedynie poprzez mózg umysł może bezpośrednio odczuwać”¹⁴. Co więcej, kończąc swoją rozprawę poświęconą anato-

¹⁰ T. Sorell, *op. cit.*, s. XII.

¹¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*, t. I, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 118.

¹² *Idem*, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986, s. 82.

¹³ Por. *ibidem*, s. 81.

¹⁴ *Idem*, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1996, s. 13. Kopania w swoim przekładzie nie używa pojęcia „namiętności”, lecz „uczucia”, opatrując je podanym

mii i fizjologii ludzkiego ciała, Kartezjusz wskazuje wprost na zbędność postulatu odwołania się do duszy w wyjaśnianiu takich zjawisk jak postrzeganie, wyobraźnia, pamięć oraz namiętności¹⁵.

Kolejna niejasność pojawia się przy uwzględnieniu zaproponowanej przez Kartezjusza klasyfikacji wszelkich zjawisk na bierno i czynne. Według podanej przez nas na początku definicji, namiętności są rodzajem myśli powstających pod wpływem oddziaływań cielesnych przekazywanych za pośrednictwem tchnień życiowych. W tym ujęciu mają więc one charakter bierny. Odpowiada to przeciwstawieniu doznań i działań duszy jako podstawowych jej elementów¹⁶. Nie przeszkadza to jednak Kartezjuszowi formułować wypowiedzi rodzaju: „[...] zazwyczaj najlepsze umysły żywią uczucia silniejsze i mocniej działające na ciało”¹⁷.

W tej sytuacji komentatorzy zaproponowanej przez Kartezjusza teorii dla zachowania spójności traktują dość wybiórczo pojawiające się w niej wątki. Przykładem tego są interpretacje Kenny’ego i Lyonsa. Eksponują oni mentalny i pasywny charakter namiętności duszy, określając je jako „czysto umysłowe zdarzenia”¹⁸, „refleksy lub epifenomeny przyczynowego związku między percepcją, reakcją cielesną i odpowiednim działaniem”¹⁹. Łatwo stąd wyprowadzić wniosek o skrajnie prywatnym i nonkognitywnym charakterze sfery afektywnej.

Na uwagę zasługuje jednak próba pogodzenia wskazanych rozbieżności, którą przeprowadził Desmond Clarke w książce zatytułowanej *Descartes’s Theory of Mind*²⁰. Osią swojej interpretacji uczynił on wskazane przez Kartezjusza dwie perspektywy porządkujące nasze rozumienie namiętności. Pierwsza z nich przeciwstawia obiekty aktywne, oddziałujące, i bierno, przyjmujące oddziaływanie. Przeciwstawienie to ma jednak charakter względny. Zgodnie bowiem z Kartezjańską koncepcją ruchu lokalnego każda rzecz w pozbawionej próżni przestrzeni zarówno oddziałuje, jak i przyjmuje oddziaływanie.

Kartezjusz dokonał ekstrapolacji tego schematu oddziaływań również na umysł, posługując się analogią, którą, jego zdaniem, umożliwia obecność w tych dwóch sferach związków przyczynowych. W ten sposób każda z namiętności, będąc biernym stanem odczuwania efektów działania tchnień życiowych na duszę, jest zarazem czynnikiem wpływającym czy to na wolę, czy bezpośrednio na tchnienia życiowe, przyczyniając się do określonej aktywności organizmu²¹.

Warto dodać, że Kartezjusz, podobnie jak inni siedemnastowieczni autorzy zajmujący się namiętnościami, posługiwał się słowem *passio* w szerokim znaczeniu, wskazującym ogólnie na stany bierno polegające na przyjmowaniu oddziaływania. Pozwalało mu to na stwierdzenia rodzaju: „[...] wszelkie działanie i odczuwanie

w nawiasie łacińskim terminem *affectus* pojawiającym się w oryginalnej wersji listu. Francuska wersja listu zawiera jednak termin *passions* jako odpowiednik łacińskiego *affectus*.

¹⁵ *Idem, Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989, s. 71.

¹⁶ *Idem, Namiętności...*, s. 76–77.

¹⁷ *Idem, Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1995, s. 33.

¹⁸ A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge, London 1969, s. 12.

¹⁹ W. Lyons, *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 4–5.

²⁰ Por. D. Clarke, *op. cit.*, s. 106–134.

²¹ Por. np. R. Descartes, *Namiętności...*, s. 77.

w rzeczach cielesnych polega jedynie na ruchu lokalnym, który nazywamy działaniem, jeśli rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszającej, natomiast odczuwaniem, gdy rozpatrujemy go jako ruch w rzeczy poruszanej²². Takie rozumienie pojęcia *passio* pozwala na mówienie zarówno o namiętnościach ciała sprowadzających się do ruchu tchnień życiowych, jak i namiętnościach duszy.

Druga z perspektyw, w które zostały wpisane rozważania Kartezjusza, nawiązuje do przyjętego w jego metafizyce podziału na zjawiska materialne i duchowe. Wyjaśnienie, jaką rolę w rozumieniu namiętności duszy ma sfera cielesna, możemy odnaleźć w jednym z listów do księżniczki Elżbiety z maja 1646 roku. Kartezjusz wskazuje w nim na ścisły związek poszczególnych namiętności i określonych stanów ciała. Związek ten nie polega jedynie na korelacji rozmaitych odczuć duchowych z jednym z sześciu stanów ciała charakterystycznych dla wskazanych przez Kartezjusza namiętności podstawowych. Rozmaitości namiętności duszy w tym sprzężeniu odpowiada bogactwo konfiguracji stanów ciała. Dlatego też wszystkie bez wyjątku uczucia mają w tym rozwiązaniu swój odrębny profil fizjologiczny. Stało się to możliwe dzięki uwzględnieniu perspektywy rozwojowej.

[...] między naszą duszą i naszym ciałem [pisze autor listu – przyp. P.B.] istnieje taki związek, że myśli, które zaczęły towarzyszyć pewnym ruchom ciała od momentu, gdyśmy rozpoczęli nasze życie, towarzyszą im także i teraz, a dokonuje się to w taki sposób, że gdy te same ruchy są na nowo wzbudzone w ciele przez pewną zewnętrzną przyczynę, wzbudzają one także w duszy te same myśli; i wzajemnie, gdy mamy te same myśli, wytwarzają one te same ruchy²³.

Warte podkreślenia jest tu wskazanie możliwości symetrii oddziaływań przyczynowych pomiędzy ciałem i duszą. W ten sposób, uznając namiętności, jakich doświadczamy, za złożone stany duchowo-cielesne, możemy mówić o ich cielesnej lub mentalnej przyczynie.

Jeszcze wyraźniej perspektywa rozwojowa ujęcia Kartezjusza rysuje się w dalszym fragmencie listu:

Dobrze wiem, że smutek odbiera wielu ludziom chęć jedzenia; ponieważ jednak na sobie samym doświadczam, iż smutek wzmaga mój apetyt, więc tę odmienność uwzględniłem w mych rozważaniach. Otóż uważam, iż powyższa różnica bierze się stąd, że u niektórych ludzi pierwszym powodem smutku w ich życiu był brak wystarczającej ilości pokarmu, podczas gdy u innych przyczyną było to, że otrzymali pokarm dla nich szkodliwy. W tym drugim wypadku ruch tchnień życiowych, który powoduje brak apetytu, pozostaje zawsze od samego początku związany z uczuciem smutku. Widzimy także, iż ruchy towarzyszące innym uczuciom nie są całkiem takie same w wypadku wszystkich ludzi, co może być przypisane podobnej przyczynie²⁴.

²² *Idem, Listy...*, s. 20. Por. S. James, *The passions and the good life* [w:] *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, red. D. Rutherford, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 200–201.

²³ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, s. 77.

²⁴ *Ibidem*, s. 78.

CZY KARTEZJUSZ ODKRYŁ ZJAWISKO MARKERÓW SOMATYCZNYCH?

Już na tym etapie rekonstrukcji teorii namiętności duszy możemy wskazać wiele zbieżności pomiędzy rozwiązaniem Kartezjusza i teorią sfery afektywnej Damasia. Kluczowe dla tego ostatniego rozróżnienie emocji jako stanów ciała i uczuć jako doznawania tych stanów, jest wskazaniem na sprzężenie określonych namiętności duszy z wzorami krążenia i oddziaływania na ciało tchnień życiowych. Tego rodzaju dwuaspektowość naszej sfery afektywnej przekłada się na metodę badań. Nieprzypadkowo więc *Namiętności duszy* rozpoczyna kilkustronicowy opis fizjologii i anatomii ludzkiego ciała²⁵. Zrozumiała staje się również deklaracja umieszczona we wstępie do rozprawy, w której Kartezjusz stwierdza, iż „[...] miał zamiar wyjaśnić namiętności nie jako mówca ani nawet jako filozof zajmujący się etyką, ale tylko jako przyrodnik”²⁶. W tej perspektywie pogłębienie znajomości aspektów cielesnych przekłada się na lepsze rozumienie tego, co dzieje się w duszy. Jak zauważa Paul Miers w swojej recenzji *Błędu Kartezjusza*: „[...] nie byłoby zbyt wielką przesadą powiedzieć, że metoda Damasia polegająca na modelowaniu w Iowa City sieci neuronowych pacjentów z uszkodzonymi mózgami jest po prostu wyższym technologicznie i lepiej uzasadnionym rozwinięciem codziennych wypraw Kartezjusza do sklepu rzeźnika w Amsterdamie w celu wyboru części zwierząt do sekcji”²⁷.

Istotna jednak dla naszych rozważań jest wypowiedź Kartezjusza wskazująca na możliwość powstawania dodatkowych (względem podstawowych) stanów afektywnych kształtujących w sposób względnie trwałe nasze sposoby decydowania. Twierdzenie to stanowi również jeden z elementów hipotezy markera somatycznego, wedle której – jak to ujmuje Damasio – „[...] specjalne rodzaje uczuć generowanych na podstawie wtórnych emocji [...] zostały połączone w procesie uczenia się z przewidywalnymi przyszłymi skutkami pewnych scenariuszy rozwoju wypadków”²⁸.

Jednak samo przyjęcie perspektywy rozwojowej w opisie kształtowania się cielesno-duchowych korelacji sfery afektywnej dostarcza nam jedynie częściowej odpowiedzi na pytanie o rolę namiętności w procesach decyzyjnych. Ważny jest bowiem moment, w którym zachodzi oddziaływanie nabytych dyspozycji. W ujęciu Damasia „wybór określonej aktywności jest poprzedzony przez przegląd ich wyobrażonych konsekwencji”. Zadanie to z racji nadmiaru niewiadomych zmiennych stanowi piętę achillesową naszej sfery rozumowej. Decyzja staje się możliwa poprzez szybką emocjonalną eliminację opcji, których nie warto brać pod uwagę, najczęściej z powodów społecznych.

²⁵ Por. *idem*, *Namiętności...*, s. 68–76.

²⁶ *Ibidem*, s. 64.

²⁷ P. Miers, *Descartes and the Algebra of Soul*, „MLN” 1995, nr 110, s. 944.

²⁸ A. Damasio, *op. cit.*, s. 200–201.

JAK NAMIĘTNOŚCI DUSZY WPŁYWAJĄ NA DECYZJE PRAKTYCZNE?

Trudno znaleźć u Kartezjusza przykład działania sfery afektywnej w tego rodzaju sytuacjach. Pojawiający się w *Namiętnościach duszy*²⁹ szczegółowy opis łańcucha oddziaływań: od percepcji bodźca poprzez jego transmisję za pomocą tchnień życiowych, poruszenia szyszynki, do czynności duszy – nie wydaje się przydatny dla naszej analizy z racji jednoznaczności sytuacji, którą jest w tym przypadku obecność zagrażającego nam dzikiego zwierzęcia.

Ciekawszymi z naszego punktu widzenia wydaje się podany przez Kartezjusza przykład wędrowców zagubionych w lesie, których postawa ilustruje drugą maksymę zaproponowaną przez Kartezjusza moralności tymczasowej³⁰. Stosownie więc do zalecenia, że „[...] winniśmy trzymać się mniemań najbardziej prawdopodobnych, skoro nie jest w naszej mocy rozpoznanie najprawdziwszych”, najlepszym rozwiązaniem – zdaniem autora – jest wybranie zupełnie przypadkowego kierunku i konsekwentne podążanie w tę stronę z nadzieją polepszenia swojej sytuacji. Co więcej, Kartezjusz dodaje, że nawet gdy nie sposób oszacować związanego z danym wyborem prawdopodobieństwa polepszenia naszego losu, zdanie się na przypadkowy wybór jest rozwiązaniem lepszym niż niezdecydowanie i bierność³¹.

Nie ma tu mowy o oddziaływaniu namiętności. Ważny jest jednak kontekst, w jakim ów przykład został podany – projekt moralności tymczasowej, czyli lista reguł pozwalających nam na działanie i podejmowanie decyzji praktycznych bez wystarczającej wiedzy o konsekwencjach naszych czynów.

Jeśli więc zestawimy powyższe zalecenie oraz inny element *morale par provision*: postulat posłuszeństwa „prawom i obyczajom swego kraju”³² ze wskazanym wcześniej twierdzeniem o możliwości kształtowania naszej sfery afektywnej pod wpływem interakcji społecznych, otrzymamy podstawową ideę zawartą w hipotezie markera somatycznego.

RACJONALIZM CIAŁA

Przyjmując powyższą interpretację za wiarygodną, możemy uznać, że Kartezjusz nie tylko nie popełnił wytkniętego mu przez Damasia błędu zbytniego zaufania rozumowi w sytuacjach podejmowania decyzji praktycznych, lecz wręcz antycypował rozwiązanie autora *Błędu Kartezjusza*. Czy w takim razie mielibyśmy tu do czynienia

²⁹ Por. R. Descartes, *Namiętności...*, s. 87–88.

³⁰ *Idem*, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970, s. 29–30.

³¹ *Ibidem*, s. 30.

³² *Ibidem*, s. 27.

z racjonalizmem umiarkowanym, ograniczającym rozstrzygnięcia czysto rozumowe jedynie do nielicznych sytuacji badawczych?

Tu zapewne zaprotestowałyby Sorell, zdaniem którego tego rodzaju wsparcie rozum procesami emocjonalnymi można uznać za element racjonalności:

Dopóki wyobrażane konsekwencje działań i reakcje trzewne kodujące odpowiednią wagę [owych konsekwencji – przyp. P.B.], da się odtworzyć za pomocą komputerów lub papierowo-ołówkowych obliczeń, można je postrzegać jako zawierające treść tego rodzaju rozumowania, w takim samym stopniu jak ból i przyjemność mogą być wskaźnikami tego, co nauka jest w stanie niezależnie przedstawić jako złe lub dobre dla nas³³.

Niestety, Sorell nie zauważa, że owe racjonalno-formalne kalkulecje, rzetelnie wykonane, powinny wskazać nieskończoną ilość równoważnych sposobów zaspokajania głodu, ubierania się poruszania, mówienia itd., podczas gdy określone społeczności często bardzo restrykcyjnie ograniczają ich ilość i raczej nie sposób wskazać racji takich ograniczeń.

Poważniejszy wydaje się tu inny możliwy zarzut wobec konieczności oparcia rozumowania praktycznego na oddziaływaniach afektywnych. Programowalny, czyli społeczny charakter tych ostatnich wydaje się skazywać nas na jakąś formę oportunistu. Jeśli tym, co wpływa na nasze decyzje, są afekty, kształtowane z kolei przez oddziaływania społeczne, powinniśmy działać tak, jak życzy sobie tego społeczeństwo. Jednak zarówno rozwiązanie Damasia, jak i Kartezjusza wskazują na istnienie niepoddającego się jakimkolwiek naciskom rdzenia afektywnego w postaci wrodzonych emocji pierwotnych.

Co więcej, tych kilka danych nam przez naturę afektów ma charakter przede wszystkim cielesny. Ponieważ uczucia pierwotne – zauważa Descartes – „[...] odnoszą się wszystkie do ciała, a dusza doznaje ich o tyle tylko, o ile jest z nim połączona; toteż ich naturalnym przeznaczeniem jest pobudzać duszę do dopuszczenia i wspierania tych czynności, które przyczynić się mogą do zachowania lub udoskonalenia w pewien sposób ciała”³⁴. Paradoksalnie więc tym, co zabezpiecza przed zupełną dowolnością kształtowania się naszych decyzji praktycznych, jest u Kartezjusza ciało. I nie dotyczy to jedynie owych sześciu uczuć prostych: podziwu, miłości, nienawiści, pożądania, radości i smutku. Ponieważ, jak twierdzi autor *Namiętności duszy*, wszystkie pozostałe afekty powstają na bazie owych sześciu³⁵, możemy uznać, że każde nowe uczucie powinno zawierać jakiś, choćby najmniejszy, pierwiastek niepodatny na dowolne przekształcenia.

Uznanie przez Kartezjusza „słabości naszej natury” w sytuacjach podejmowania decyzji praktycznych wskazuje na ograniczenia racjonalizmu. Nie musi jednak prowadzić w sposób konieczny do irracjonalizmu. Uznając bowiem, że wspomagający decyzje mechanizm oddziaływań afektywnych jest w swej części niepodatny na przekształcenia społeczne wyrazem pewnego porządku natury ustanowionego przez Boga, możemy mu przypisać charakter racjonalny. Dlatego też gdy Kartezjusz

³³ T. Sorell, *op. cit.*, s. 124.

³⁴ R. Descartes, *Namiętności...*, s. 147.

³⁵ Por. *ibidem*, s. 107.

stwierdza, iż „[...] pożytek wszelkich uczuć polega na tym tylko, że skłaniają one duszę do chcenia rzeczy z natury dla nas pożytecznych i do wytrwania w owej woli”³⁶, jest to zapewne wyraz wiary w to, że nasze uczucia odzwierciedlają w jakimś stopniu ów porządek.

WHAT DOES „DESCARTES' ERROR” CONSIST IN?

The aim of this paper is to show that Descartes' theory of the passions of the soul anticipates A. Damasio's somatic marker hypothesis. Both are accounts of the mechanism of decision-making in practical situations involving limited knowledge of the consequences of our choices. This poses a challenge, especially for Descartes' rationalism. According to him, the passions are perceptions of the soul caused by the animal spirits. However, they can also influence our conscious decisions. The six basic, innately predetermined patterns of the flow of the animal spirits, correlated with the soul's perceptions, can be modified by social influences. Thus, the basic passions reflect the order of nature given by God, and the others – the interactions between the subject and its social environment. So it seems that Descartes' theory of the passions of the soul allows us to retain a moderate version of rationalism with regard to our practical decisions.

³⁶ *Ibidem*, s. 101.

Anna Tomaszewska

Uniwersytet Jagielloński

KARTEZJUSZA KONCEPCJA NATURY LUDZKIEJ Uwagi o *Medytacji czwartej*¹

TRZY POZIOMY ROZWAŻAŃ

Medytacja czwarta Descartes'a jest tekstem łączącym kilka zagadnień, dlatego też jej interpretacja wymagałaby wyodrębnienia składających się na nią warstw problemowych, a także wskazania na związki między nimi. Wyróżnię trzy takie warstwy: logiczno-epistemologiczną, ontologiczno-teologiczną oraz etyczno-antropologiczną. Pierwsza obejmuje koncepcję sądu, a także prawdy i fałszu. Do drugiej należą takie zagadnienia, jak natura skończonego i nieskończonego podmiotu poznającego oraz teza o porządku bytowym. Ścisłe mówiąc, można by tu także wskazać na tezy należące do Kartezjańskiej psychologii dotyczące natury umysłu, nie musimy jednak oddzielać psychologii od ontologii. Tezy psychologiczne mogą bowiem stanowić następstwo teorii zawierającej tezy ontologiczne dotyczące bytu, a raczej – w Kartezjańskim świecie – bytów oraz ich szczególnej charakterystyki. Wreszcie, w trzeciej warstwie znajdziemy problem wolnej woli i wolności, a także problem teodycei. Kartezjańskiej teodycei możemy nadać miano epistemologicznej, tym samym sytuując ją w pierwszej warstwie problemowej. Możemy ją także uznać za motyw przewijający się przez całą *Medytację czwartą*.

Zdaniem Zbigniewa Janowskiego teodycea Kartezjusza rozpoczyna się już w *Medytacji pierwszej*², której struktura argumentacyjna przedstawia się następująco. Istnienie wielu fałszywych przekonań (mniemań) skłania do przyjęcia postawy sceptycznej, nieufnej wobec dotychczasowych źródeł wiedzy. Jeśli niektóre źródła wiedzy nie są wiarygodne, to możemy pomyśleć, że wszystkie źródła wiedzy są niegodne zaufania. Co więcej, świat mógłby być urządzony tak, że jego poznanie nigdy

¹ Za wszelkie uwagi krytyczne dotyczące wcześniejszej wersji artykułu dziękuję Panu Profesorowi Miłowitowi Kunińskiemu.

² Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, Arcana, Kraków 1998.

nie byłoby możliwe dla żadnych istot wyposażonych w umysły podobne do naszych. Byłoby tak wtedy, gdyby światem rządził przypadek, wykluczając istnienie reguł czy też praw tak po stronie rzeczywistości, jak i umysłu. Nie byłby to świat stworzony i kierowany przez Boga – mądrego i dobrego prawodawcę. Janowski sugeruje³, aby *Pierwszą Medytację* czytać w kontekście problemu siedemnastowiecznego ateizmu, z którym Kartezjusz pragnie raz na zawsze się rozprawić, co zapowiada w poprzedzającym całość *Medytacji* liście do profesorów Sorbony⁴.

Wydaje się, że pytanie o możliwość i rację istnienia błędu w świecie zaprojektowanym przez prawdomównego Boga jest zasadniczo pytaniem z zakresu teorii poznania, ale odpowiedź, jakiej na nie udziela Descartes, zawiera argumenty należące do wszystkich trzech wyszczególnionych wyżej poziomów rozważań. To właśnie przynajmniej niektóre z tych argumentów będą stanowić przedmiot analiz w niniejszej pracy. Można by też sformułować wstępną uwagę, iż wzajemne powiązanie wymienionych warstw problemowych pozwala przypuszczać, że na etapie opracowywania *Medytacji*⁵ Kartezjusz miał określony pogląd na temat istnienia zależności między etyką a metafizyką, które w pewien sposób ilustruje słynne „drzewo filozofii”⁶.

GŁÓWNE PYTANIE MEDYTACJI CZWARTEJ

Idąc za początkowymi partiami komentarza Martiala Gueroult⁷, można w następujący sposób odtworzyć sytuację medytującego podmiotu na etapie *Czwartej Medytacji*. Otóż ta sytuacja jest niejako odwrotnością tej, w której podmiot znalazł się w *Medytacji pierwszej* po przeprowadzeniu hiperbolicznego wątpienia. Tam mogliśmy pomyśleć świat, w którym każde przekonanie byłoby fałszywe, świat, w którym żadna czynność poznawcza nie mogłaby się zakończyć sukcesem (hipoteza złośliwego ducha, który zwodzi, jest wymierzona nie tylko w wiedzę o rzeczywistości zewnętrznej poznawanej za pośrednictwem zmysłów, ale także w wiedzę niezależ-

³ *Ibidem*.

⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Antyk, Kęty 2001, s. 31: „Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż do teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy. Jakkolwiek bowiem nam, wierzącym, wystarcza wyznawać na podstawie wiary, że dusza ludzka nie ginie wraz z ciałem i że Bóg istnieje, z pewnością jednak niewierzących nie będzie mogła – jak sądzę – przekonać o tym żadna religia ani chyba nawet żadna doskonałość moralna dopóty, dopóki przyrodzonym rozumem nie dowiedzie się im tych dwóch prawd”.

⁵ Choć gotowe dzieło ukazało się w 1641 roku, Descartes planował je napisać pod koniec lat dwudziestych, a być może nawet wcześniej, do czego pewnej inspiracji dostarczył mu słynny sen w nocy z 10 na 11 listopada 1619 roku, o metodzie i systematycznym rozwoju nauk. Kartezjusz miał wtedy stworzyć jakiś traktat o tematyce metafizycznej, który jednakowoż nie jest znany. Zob. w tej sprawie biograficzny szkic G. Rodis-Lewis, *Descartes' life and the development of his philosophy* [w:] J. Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁶ Zob. „Przedmowa” do: R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Antyk, Kęty 2001.

⁷ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I, Aubier Editions Montaigne, Paris 1953.

na od doświadczenia zmysłowego, czyli prawdy matematyki⁸). Z kolei w medytacji *O prawdzie i fałszu* sytuacja jest odwrotna: w świecie zaprojektowanym przez prawdomównego Boga fałszywe przekonania zdają się nie mieć racji bytu. Jeśli istnieje Bóg, to wszystko, co ujmuję w sposób jasny i wyraźny, z konieczności jest prawdziwe. Jeżeli więc tylko kieruję się kryterium oczywistości, zawsze będę poznawać prawdę. Dlaczego więc, mimo iż znam niezawodną i owocną metodę posługiwania się rozumem, popełniam błędy poznawcze?

Jak twierdzi Gueroult⁹, idea poznania (wiedzy) ma sens jedynie wówczas, kiedy przyjmujemy obie wartości logiczne: prawdę i fałsz. Jeśli wszystkie przekonania, jakie moglibyśmy kiedykolwiek żywić, miałyby być prawdziwe, to rozróżnienie na prawdę i fałsz, jako pewne własności naszych przekonań, a tym samym możliwość przypisywania niektórym przekonaniom prawdziwości, straciłoby sens. Co w takim razie z wiedzą Boską? Skoro myśleć, chcieć i stwarzać to dla Boga jeden i ten sam prosty akt, to jeśli Bóg miewa przekonania, żadne z nich nie może być fałszywe, w przeciwnym razie Bóg stwarzałby coś, co nie istnieje. Czy wobec tego rozróżnienie na prawdę i fałsz ma sens jedynie w odniesieniu do ludzkiej niedoskonałej wiedzy? (O Boskiej wiedzy nie będziemy w takim razie mówić ani że jest prawdziwa, ani że jest nieprawdziwa).

Powyższa interpretacja mogłaby sugerować, że fałsz jest nieodłącznym elementem praktyki poznawczej człowieka, a więc że zbudowanie pełnego systemu wiedzy dedukcyjnej opartej na niepodważalnych aksjomatach nie jest w zasięgu możliwości ludzkiego podmiotu poznającego (czy nawet pokoleń podmiotów poznających¹⁰); innymi słowy, że nie jest możliwe osiągnięcie takiego etapu w rozwoju poznawczym, w którym będziemy mogli stwierdzić, iż jesteśmy w posiadaniu systemu wiedzy i że jest to wiedza pewna, idea takiego systemu zakłada bowiem całkowite wyeliminowanie fałszywych przekonań. Taki wniosek na gruncie kartezjanizmu wydaje się nieuprawniony lub przynajmniej przedwczesny. Czy nie byłoby prościej przyjąć, że teza o konieczności współwystępowania prawdy i fałszu wynika raczej z pewnych zupełnie podstawowych założeń dotyczących natury ludzkiego myślenia i poznawania (a także, być może, rzeczywistości)? Te założenia, których Kartezjusz nie miał powodu odrzucać, ani też przyjęcia których nigdy nie próbował uzasadniać, obejmują zasadę niesprzeczności (to samo zdanie nie może jednocześnie być i nie być prawdziwe) oraz zasadę wyłączonego środka przy założeniu dwuwartościowości w logice (dane zdanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe). Samo objaśnienie znaczenia tych zasad wymaga odwołania się do pojęć prawdy i fałszu. Jeśli chodzi o projekt pełnego dedukcyjnego systemu wiedzy, to z możliwości jego realizacji nie musi wynikać *niemożliwość* istnienia fałszywych przekonań, ewentualne ich wyeliminowanie odbyłoby się bowiem, by tak rzec, w sferze rzeczywistości, a nie możliwości.

⁸ Jak argumentuje Z. Janowski (*op. cit.*), podstawowym powodem do zakwestionowania pewności tych prawd jest nieznaną źródła ich pochodzenia lub niewłaściwa teoria dotycząca ich genezy.

⁹ M. Gueroult, *op. cit.*

¹⁰ Zob. Część VI *Rozprawy o metodzie*, gdzie Kartezjusz przedstawia swój naukowy projekt, który ma być realizowany przez przyszłe pokolenia badaczy.

Wróćmy do *Medytacji czwartej*. Problem postawiony w punkcie wyjścia sprowadza się do pytania: co jest przyczyną błędów poznawczych i jaka racja stoi za tym, że popełnianie błędów jest faktem, skoro prawdą jest także, iż wiedza pewna o rzeczywistości jest możliwa? Oczywiście warunkiem tej możliwości jest, jak zostało ustalone w *Trzeciej Medytacji*, istnienie Boga. Pytanie Kartezjusza jest echem pytania postawionego przez św. Augustyna i prowadzącego do próby teodycei: za sprawą czego i po co zło wydarza się w świecie zależnym od dobrego Stwórcy? (Chciałoby się dodać: skoro dobro też jest możliwe). Niewątpliwie, jak zobaczymy w dalszym ciągu, Kartezjusz umieszcza problem epistemologiczny w kontekście metafizycznym, a nawet teologicznym. Choć można żywić wątpliwości co do słuszności takiego sposobu argumentowania, dla zajmującego się problematyką ludzkiej natury interpretatora filozofii Descartes'a fakt ten ma duże znaczenie. Racjonalna teologia traktuje bowiem między innymi o relacji między Bogiem a światem, w szczególności zaś między Bogiem a człowiekiem. Nie może zatem obejść się bez pewnej koncepcji natury ludzkiej. O ile więc u podstaw Kartezjańskiej epistemologii znajduje się określona metafizyka, o tyle są w niej obecne także pewne tezy na temat człowieka jako podmiotu poznającego. Nie powinniśmy więc myśleć, że podmiot, o którym mowa w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, jest wyidealizowanym konstruktem epistemologicznym, czyli jakimkolwiek (niekoniecznie ludzkim) podmiotem poznającym.

W *Medytacji trzeciej* Descartes dowodził istnienia Boga jako gwaranta prawdziwości oraz możliwości poznania, aby obalić sceptyczną hipotezę, „iż może jakiś Bóg taką mi dać naturę, że myliłbym się także w tych sprawach, które wydają się najoczywistszymi”¹¹. Kartezjusz nigdy nie wątpił, że Bóg jest wszechmocny, a zatem „jeśliby chciał, to mógłby z łatwością sprawić, iżbym błądził także i w tych sprawach, o których sądzę, że je jak najoczywiściej widzę oczyma umysłu”¹². Problematyczna okazuje się dobroć Boga. We wspomnianym tekście Descartes pokazuje, że po pierwsze istnieje Byt najdoskonalszy oraz że, po drugie, ponieważ jest doskonały, to nie może zwodzić, gdyż zwodzenie jest jakimś złem (brakiem)¹³. Dlatego też Bóg nie może być Stwórcą czegoś, co z samej swojej natury jest złe, zepsute, czyli niezdołne do spełniania właściwej sobie funkcji, którą w przypadku istoty rozumnej jest poznawanie. Godne uwagi jest to, że podejmując próbę epistemologicznej teodycei, usprawiedliwienia Boga z ludzkiego błędu, Kartezjusz wypowiada się bardziej jako chrześcijanin niż jako filozof, z czysto filozoficznego punktu widzenia bowiem jest rzeczą zgoła obojętną, czy jakakolwiek istota ponosi odpowiedzialność za ludzkie błędy, czy też nie.

¹¹ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 58.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 71.

KARTEZJAŃSKA KONCEPCJA SĄDU

Błąd w poznaniu polega na sformułowaniu sądu, który jest fałszywy. Według Kartezjusza sąd jest rezultatem współdziałania dwóch władz umysłu: intelektu i woli. Przez sąd należy rozumieć konkretny akt sądenia. W akcie tym możemy wyróżnić intelektualne ujęcie danej treści oraz przyjęcie lub odrzucenie tej treści, którego dokonuje wola. „Przy pomocy bowiem samego intelektu ujmuję tylko te idee, o których mogę wydać sąd”¹⁴, czytamy w *Medytacji czwartej*. W wersji francuskiej: „Albowiem za pomocą samego rozumu ani nie stwierdzam, ani nie zaprzeczam żadnej rzeczy, lecz tylko pojmuję idee rzeczy, które mogę stwierdzić lub zaprzeczyć”¹⁵. W jakiej relacji pozostają do siebie czynność intelektu i czynność woli (władzy sądenia)?

Z psychologicznego punktu widzenia możemy postawić pytanie, czy ujęcie intelektu jest wcześniejsze niż akt woli, czy też jednoczesne z tym aktem. Innymi słowy czy te dwie czynności identyfikujemy w doświadczeniu wewnętrznym jako różne, czy też jako jedną i tę samą czynność? Wydaje się, że zgodnie z propozycją Kartezjusza czym innym jest rozumienie jakiejś treści, a czym innym wiedza o tym, do czego owa treść się odnosi. Możemy na przykład rozumieć zdanie „Jan jest w Paryżu”, nie wiedząc, czy zdanie to jest prawdziwe, czy fałszywe. Posługując się terminologią Frege’owską powiemy, że najpierw pojawia się uchwycenie sensu zdania, a po nim dopiero następuje ujęcie jego znaczenia. (Używam tutaj słów „sens” i „znaczenie” w sensie nadanym im przez Fregego, to jest jako odpowiedników konotacji i denotacji). Jednak pomysł, aby uchwycenie znaczenia jakiegoś wyrażenia wiązać z aktem woli, wydaje się dziwaczny. Nie jest tak jedynie dlatego, że prawdziwość bądź fałszywość zdania „Jan jest w Paryżu” jest faktem niezależnie od tego, czy podmiot poznający chce, żeby tak było, czy nie. Chodzi także o to, że wiedza o tym, czy jakieś zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, wydaje się nieodłączna od znajomości warunków, których zachodzenie sprawia, że możemy uznać prawdziwość bądź fałszywość danego zdania. Sformułowanie sądu byłoby więc poprzedzone ujęciem faktu zachodzenia tych warunków, a nie tylko rozumieniem sensu zdania. Innymi słowy, moglibyśmy myśleć o sądach jako o rezultatach uznania, że dysponujemy wystarczającym uzasadnieniem prawdziwości dla danego zdania czy też, w języku Kartezjusza, idei¹⁶. Takie uznanie jednak samo wydaje się już zawierać pewien sąd.

W przypadku omawianej koncepcji „wystarczające uzasadnienie prawdziwości” to nic innego jak jasne i wyraźne ujęcie danej idei. Jeśli jednak ujmujemy jakąś

¹⁴ *Ibidem*, s. 75.

¹⁵ *Ibidem*, w przypisie.

¹⁶ Oto kilka definicji terminu „idea” proponowanych przez Kartezjusza w *Medytacjach*...: „idea jest to sama rzecz pomyślana, o ile jest obiektywnie w intelekcie” (s. 112); „przez nazwę «idea» rozumiem taką formę każdej myśli, poprzez której bezpośrednio pojmowanie jestem świadomy tej samej właśnie myśli” (s. 151); „ideą nazywam [zarówno] to właśnie, do czego dochodzi się rozumem, jak i to, co bywa przyjmowane do świadomości w jakikolwiek inny sposób” (s. 168). Przedmiotem myśli mogą być przedmioty i ich cechy, stany rzeczy, relacje, a więc desygnaty nazw własnych, deskrypcji, jak i wyrażen o charakterze propozycjonalnym.

treść jasno i wyraźnie, akt sądenia przestaje składać się z dwóch elementów: ujęcia intelektualnego i decyzji woli. O ile bowiem jesteśmy racjonalni i przyjmujemy Kartezjańskie kryterium prawdziwości, nie możemy odrzucić tego, co w taki sposób ujmujemy, nie ma zatem miejsca na wybór. Skoro jasne i wyraźne ujęcie wystarcza do tego, by uznać jakąś ideę za prawdziwą, to czy w dalszym ciągu możemy twierdzić, że akt formułowania bądź wydawania sądu zawsze jest aktem woli poprzedzonym ujęciem określonej treści przez intelekt? Czy w sytuacji, gdy prawdziwość jest ujmowana jasno i wyraźnie, władzą sądenia nie staje się rozum? Kartezjusz odrzuciłby taką propozycję.

Gdy na przykład rozważałem w tych dniach – czytamy w *Medytacji czwartej* – czy cośkolwiek istnieje na świecie, i spostrzegłem, że z tego samego, iż to rozważałem, oczywiście wynika, że ja istnieję, nie mogłem się powstrzymać od wydania sądu, że to, co tak jasno pojmowałem, jest prawdą; nie dlatego, żeby mnie do tego zmusiła jakaś siła zewnętrzna, lecz dlatego, że wielka jasność pojmowania (*in intellectu*) wywołała wielką skłonność mojej woli i tym bardziej dobrowolnie i swobodnie w to uwierzyłem, im mniej byłem w stosunku do tego niezdecydowany¹⁷.

To, że gdy jasno i wyraźnie ujmujemy jakąś treść, nie możemy jej odrzucić (jeśli tylko naszym celem jest poznanie), może się nam jawić w doświadczeniu jako jedna prosta, niepodzielna czynność umysłu, co nie znaczy, że jest tak w istocie. Zauważmy na marginesie, że jeśli doświadczenie wewnętrzne nie stanowi właściwego kryterium rozstrzygnięcia o słuszności danej tezy, to Kartezjusz jest niekonsekwentny, gdy stwierdza, iż „wie z doświadczenia”¹⁸, że ma nieograniczoną wolność decyzji.

Omawiając Kartezjusza koncepcję sądu, musimy wspomnieć jeszcze o dwóch tezach. Po pierwsze, ujęcie intelektu zawsze jest koniecznym, choć niekiedy niewystarczającym warunkiem sformułowania sądu. Po drugie, ujęcie jakiejś treści przez intelekt i przyjęcie bądź odrzucenie tej treści to niejako z definicji dwie różne czynności umysłu: tak jak zmysłowość i intelekt u Kanta, tak intelekt (rozum) i wola u Kartezjusza nie mogą się wymieniać funkcjami. Pierwsza teza jest ważna, gdyż przypomina, że „ujmowanie rozumem powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli”¹⁹. Zasada ta jest dobrze znana z filozofii scholastycznej i Kartezjusz przyjmuje ją jako oczywistą „na mocy przyrodzonego światła rozumu”²⁰. Takie stwierdzenie może wydawać się niezgodne z poprzednio zacytowanym, w którym była mowa o tym, że w sytuacji, gdy danemu poznaniu przysługuje w sposób oczywisty prawdziwość, nie ma miejsca na decyzję woli dotyczącą przyjęcia lub odrzucenia tego poznania; umysł jest więc niejako „zniewolony” do przyjęcia prawdy. Ale możliwe, że chodzi tutaj o dwie różne rzeczy. Czym innym jest wola i jej „współpraca” z intelektem w tworzeniu sądu, czym innym zaś wolność. Istotą działania woli jest wybór, decyzja podejmowana w oparciu o jakąś rację, istotą wolności zaś, w ujęciu proponowanym przez Kartezjusza – słuszny wybór. Pojawia się tu pewien paradoks, ponieważ wola,

¹⁷ *Ibidem*, s. 77–78.

¹⁸ *Ibidem*, s. 76.

¹⁹ *Ibidem*, s. 78.

²⁰ *Ibidem*.

która odrzuca prawdę, gdyż jest wolna i (teoretycznie) może tak uczynić, „odbiera sobie” swój główny atrybut, mianowicie wolność. Aby więc zachować wolność, wola powinna „dać się przymusić” prawdzie (w wersji teologicznej – łasce Bożej, w wersji etycznej – dobru).

Ważne zastrzeżenie pod adresem Kartezjańskiej koncepcji sądu podniósł Spinoza²¹. W II części *Etyki* w twierdzeniu 49 niderlandzki filozof formułuje taki oto pogląd: „Nie ma w umyśle żadnego chcenia, czyli twierdzenia lub przeczenia, prócz tego, które zawiera w sobie idea, o ile jest idea”²². Ktoś, kto ma ideę (rozumie pojęcie) trójkąta, nie może nie zgadzać się z twierdzeniem, które mówi, że trzy kąty w trójkącie równają się dwóm kątom prostym. „Twierdzenie to [...] nie może być pojęte bez idei trójkąta”²³. Nie mając idei danej rzeczy, nie jesteśmy także w stanie sformułować na temat tej rzeczy sądu.

Jak się zdaje, posiadanie pojęć, takich jak na przykład pojęcie trójkąta, ściśle wiąże się z umiejętnością posługiwania się nimi, która polega na wiązaniu ich z innymi pojęciami (Kant mówił o syntezie). Jednak dla Kartezjusza, inaczej niż dla Spinozy (i zapewne też dla Kanta), „wiązki pojęć” nie są sądami. Wynika to z tego, że Kartezjusz sądenie, przynajmniej w *Medytacji czwartej*, uznaje za bardziej złożoną czynność poznawczą niż myślenie, czy też posiadanie idei, bycie świadomym czegoś, *cogitatio*. Może to być konsekwencją przyjętej przez autora *Rozprawy o metodzie* koncepcji idei. W „Przedmowie do czytelnika” Kartezjusz pisze: „[...] w słowie «idea» jest dwuznaczność, można je bowiem rozumieć albo w sposób materialny (*materialiter*) jako czynność intelektu [...] albo też w sposób obiektywny jako rzecz, którą ta czynność intelektu przedstawia”²⁴. Gdyby posiadanie idei sprowadzało się do myślenia o przedmiotach (idea jest zawsze ideą czegoś, myślimy zawsze o czymś), nie miałyby sensu odróżnianie myślenia od formułowania sądów, ponieważ tak samo jak myślenie, sądenie dotyczy przedmiotów. Jeśli jednak idea jest reprezentacją, przedstawieniem przedmiotu, a więc czymś od niego różnym, przedmiotem mającym istnienie w umyśle, to posiadanie idei, myślenie musi zostać odróżnione od sądu, który ze swej istoty dotyczy przedmiotu niezależnego od danej przedstawiającej go czynności umysłu²⁵ i jest prawdziwy lub fałszywy, o ile do takiej niezależnej od umysłu rzeczywistości odnosi się lub nie. W *Medytacji trzeciej* idee w sensie bezpośrednich przedmiotów umysłu Descartes charakteryzuje jako posiadające pewien stopień rzeczywistości, z uwagi na co różnią się one między sobą (na przykład idea substancji ma więcej rzeczywistości niż idea przypadłości, ponieważ przedstawia coś,

²¹ W sprawie porównania koncepcji sądu Kartezjusza i Spinozy zob. W. Galewicz, *Czy sądzimy to, co chcemy? Rozum i wola u Kartezjusza i Spinozy* [w:] *idem, Studia z etyki przekonania*, Universitas, Kraków 2007.

²² B. Spinoza, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Antyk, Kęty 2000, s. 531. Zgodnie z przyjętą we współczesnej mu epoce konwencją Spinoza nie podaje *explicite*, że jego krytyka odnosi się do koncepcji Kartezjusza.

²³ *Ibidem*.

²⁴ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 36.

²⁵ Konsekwencje zaproponowanego przez Kartezjusza dwojakiego rozumienia idei w koncepcjach filozofów nowożytnych omawia J.W. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Basil Blackwell and University of Minnesota Press, London 1984.

czego istnienie jest niezależne od istnienia przypadku). Ale jaka rola przypada tutaj w udziale woli? Czy wola „decyduje” o odnoszeniu się idei do przedmiotów poza umysłem? Czy pełnienie takiej funkcji nie wymagałoby zdolności porównywania idei i tego, co ona reprezentuje? Pomijając wątpliwości dotyczące możliwości przeprowadzenia takiego porównania, możemy zauważyć, że nie jest bynajmniej jasne, dlaczego władza sądenia miałaby być tożsama z wolą.

O NATURZE BOGA I CZŁOWIEKA ORAZ ICH WZAJEMNEJ RELACJI

Przejdźmy teraz do kolejnej „warstwy problemowej” obecnej w *Medytacji czwartej* – warstwy ontologiczno-teologicznej. Należy do niej problem natury Boga, człowieka i relacji, jaka między nimi zachodzi.

Choć Kartezjusz w przeciwieństwie do Spinozy przyjmuje realne istnienie indywiduów, w sensie właściwym tylko Bóg jest substancją, gdyż tylko Bóg „żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”²⁶. Bogu przysługują następujące określenia: doskonałość, wszechmoc, nieskończoność, niezależność, niezmiennność, niepojętość, prawdomówność²⁷. Asymetria między Stwórcą a stworzeniem oznacza, że żadne z tych określeń nie może bezwzględnie charakteryzować stworzenia. Taka koncepcja Boga ma niewątpliwie swoje źródło w metafizyce chrześcijańskiej. Potwierdza to choćby przegląd określeń Boga z *Traktatu o Bogu* św. Tomasza, wśród których znajdujemy prostotę, doskonałość, dobroć, nieskończoność, wszechobecność, niezmiennność, wieczność czy jedność²⁸. Wcześniejszy o dziewięć stuleci Augustyn mówi, iż Bóg jest najwyższym bytem, Stwórcą wszystkiego, Panem wszechświata, wszechmocnym, niezmiennym, nieskończonym, źródłem praw, najwyższą miarą, źródłem sprawiedliwości²⁹. Celowo przywołałam tutaj tych dwóch doktorów Kościoła, trzeba bowiem wspomnieć, iż koncepcja Kartezjusza nosi wyraźne ślady inspiracji Augustyńską filozofią Boga w opozycji do koncepcji św. Tomasza z Akwinu³⁰. Kwestia sporna to relacja intelektu i woli w umyśle Stwórcy³¹.

²⁶ Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, (I, 51), s. 43: „A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg. Poznajemy zaś, że wszystkie inne nie mogą istnieć inaczej jak tylko za sprawą udziału Boga”.

²⁷ Zob. R. Descartes, *Medytacje...*; *idem, Zasady filozofii*.

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, przekład i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Znak, Kraków 2001.

²⁹ Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. W. Seńko, Znak, Kraków 1999.

³⁰ W swoim komentarzu Norman Kemp Smith twierdzi, że Kartezjusz wiele zaczerpnął z filozofii Boga św. Tomasza, jednak w dalszej części wywodu ukazuje siłę inspiracji augustynizmem, między innymi przytaczając *in extenso* treść listów do Mersenne’a z 1630 i 1638 roku oraz listu do Meslanda z roku 1644, w których Descartes wyklada swoją, w istocie augustyńską teorię prawd wiecznych stworzonych przez Boga. Zob. N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Mcmillan, London 1952, zwłaszcza rozdział VII.

³¹ Obie koncepcje dokładnie porównuje z sobą Z. Janowski w trzecim i czwartym rozdziale *Teodycji Kartezjańskiej*.

O ile według św. Tomasza intelekt i wola w Bogu różnią się od siebie, według św. Augustyna są one tym samym. Wola nie działa według nakazów rozumu, nie podporządkowuje się osądowi intelektu, lecz jest z nim tożsama. Za Augustynem Kartezjusz powie, że wolność Boska polega na niezdecydowaniu, w przeciwieństwie do wolności ludzkiej, która jest tym większa, im mniej miejsca pozostaje na wybór. Bóg nie jest determinowany przez żadne racje, powołując byty do istnienia. Prawda i dobro, myślenie i działanie w Bogu są jak gdyby aspektami tego samego: Boskiej natury. Oddzielić od siebie rozum i wolę w umyśle Boga to, według Descartesa, stworzyć możliwość oddzielenia od Boga prawdy i dobra; mogą one odtąd być uważane za to, czym Bóg się kieruje myśląc i działając, a nie za coś, co jest tożsame z Jego naturą. Takie ujęcie oznacza jednak antropomorfizację Boga.

Wbrew obiegowym i dość powszechnym poglądom³² system Kartezjusza jest na wskroś teocentryczny, i to nie tylko w tym sensie, że Bóg stanowi podstawę zarówno bytu, jak i poznania. Kartezjański świat nie jest światem człowieka i dla człowieka. Ludzkie myślenie i Byt oddziela w gruncie rzeczy przepaść niemożliwa do zniwelowania. Nie należy o tej przepaści myśleć jako o ustanawiającej dualizm zjawiska i rzeczy samej w sobie, świata dostępnego poznaniu i świata transcendentnego względem ludzkiego umysłu, jak u Kanta. Jest to raczej przepaść między pojmomalną przez ludzki umysł skończonością i nieskończonością, która umysłem nie daje się pojąć czy, bardziej dosłownie, objąć (*comprehendere*). Jak zauważają komentatorzy³³, do sformułowania określonych poglądów na temat Boga doprowadziły Kartezjusz rozważania nad naturą nieskończoności matematycznej. Paradoxy w rodzaju tego, że nie sposób ustalić, czy (przykładowo) nieskończona liczba jardów różni się od nieskończonej liczby stóp, skłoniły go do wniosku, że natura nieskończoności jest niepojmomalna. Choć mamy ujęcie jej istnienia, nie mamy pojęcia (*comprehensio*) nieskończoności. Nie możemy też utworzyć tego pojęcia na podstawie pojęcia skończoności czy wiedzy na temat operacji na wielkościach skończonych. Można oczywiście zapytać, na ile przejście od wiedzy o nieskończoności matematycznej do nieskończoności jako przymiocie Boga pozostaje prawomocne w świetle wyników dwudziestowiecznej matematyki i logiki matematycznej, zwłaszcza badań nad podstawami matematyki prowadzonych przez Cantora czy Gödla. Dziś matematycy znacznie więcej wiedzą o naturze nieskończoności niż w czasach Kartezjusza, jednak wydaje się, że z ich wiedzy nie wynika nic, co byłoby istotne dla racjonalnej

³² Referuje je pod koniec swojej monografii Janowski, pisząc: „Gdyby Kartezjusz dożył połowy osiemnastego wieku, zobaczyłby, jak jego filozofia była wykorzystywana do walki przeciw irracjonalności religii w imię rozumu. [...] Gdyby Kartezjusz doczekał naszych czasów, mógłby przeczytać w każdym podręczniku historii intelektualnej, iż jest ojcem nowożytnej filozofii oraz pierwszym z nowożytnych racjonalistów. Przeczytałby, iż racjonalizm to «system, który głosi najwyższą i absolutną władzę rozumu ludzkiego we wszystkich dziedzinach» oraz że dla racjonalisty «rozum ma pierwszeństwo wobec innych sposobów poznawania, a nawet że stanowi on jedyną drogę do wiedzy». Dowiedziałyby się ponadto, iż głównymi kategoriami siedemnastowiecznego racjonalizmu były radykalna konieczność, samoistna aktywność świadomości, autonomia, immanencja, przestrzeń, czas oraz substancja. Miałyby jednak spore trudności z wyłowieniem z owych podręczników informacji, że kluczowymi wątkami jego teorii były boska transcendencja, heteronomia świadomości, boska i ludzka wolność oraz całkowita zależność ludzkiego poznania od istnienia Absolutu” (Z. Janowski, *Teodycea...*, s. 220–222).

³³ Zob. na przykład N. Kemp Smith, *op. cit.*

teologii, a w każdym razie nie widać bezpośredniego związku między tymi dwiema dziedzinami.

Co można powiedzieć o naturze człowieka na podstawie *Medytacji o pierwszej filozofii*? Przede wszystkim to, że naturę człowieka zawsze należy rozpatrywać w odniesieniu do natury Boga. Co to znaczy, zważywszy na fakt, iż Kartezjusz odrzuca rozumowania analogiczne w rodzaju: skoro człowiek jest istotą inteligentną, która działa wyznaczwszy sobie jakiś cel, zatem Bóg, który także jest bytem rozumnym, stwarzając coś, również realizuje cel, jaki sobie wyznaczył?³⁴ Zauważmy, że tego rodzaju rozumowania stanowią w istocie wnioskowanie z natury człowieka o naturze Boga, u ich podstaw tkwi przekonanie, że można zrozumieć, kim (jakim bytem) jest Bóg, biorąc za punkt odniesienia człowieka.

Descartes w kilku miejscach *Medytacji* charakteryzuje relację między człowiekiem a Bogiem. W *Medytacji trzeciej* czytamy:

[...] pojmuję to zupełnie jasno, że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej, i że zatem jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego. Bo jakżebym mógł inaczej pojąć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, to znaczy, że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeżeliby nie było we mnie żadnej idei bytu doskonalszego, którego porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki?³⁵

Na początku *Medytacji czwartej* zaś Kartezjusz stwierdza:

[...] bardzo niewiele pojmuję się prawdziwie z tego, co dotyczy rzeczy cielesnych, o wiele więcej poznaje się prawd o umyśle ludzkim, a jeszcze więcej o Bogu. [...] A kiedy biorę pod uwagę, że mam wątpliwości, czyli że jestem rzeczą niedoskonałą (*incompleta*) i zależną, narzuca mi się wtedy bardzo jasna i wyraźna idea bytu niezależnego i doskonałego, tj. Boga³⁶.

Kartezjusz zdaje się rozumować w następujący sposób: jestem świadom własnych ograniczeń wynikających z mojej skończoności, a skoro tak, to muszę mieć ujęcie czegoś doskonalszego ode mnie, które jest niejako warunkiem możliwości mojego ujmowania samego siebie jako pełnego rozmaitych braków. Gdybym nie miał świadomości istnienia czegoś, co jest ode mnie doskonalsze, nie wiedziałbym o własnych ograniczeniach. To zaś jest niemożliwe i wbrew faktom, które mówią choćby tyle, że popełniam błędy. Z takiego rozumowania nie wynika jeszcze, że „ujęcie Boga”, czyli najdoskonalszego Bytu, wyprzedza i warunkuje „ujęcie mnie samego”, podobnie jak z tego, iż wiem, że jestem przeciętnym matematykiem, nie wynika, że mam ideę (czy też znam) najlepszego matematyka. Kluczowe jest tutaj stwierdzenie, że ujęcie siebie jako istoty skończonej zawdzięczam uprzedniemu pozytywnemu ujęciu nieskończoności. To właśnie nieskończoność jest nadrzędnym przymiotem Boga, dlatego też mogę powiedzieć, że zawdzięczam samoświadomość, samowiedzę – wiedzy o ist-

³⁴ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 75: „[...] nie sądzę, bym mógł śledzić cele Boga, nie popełniając przez to zuchwałstwa”.

³⁵ *Ibidem*, s. 66.

³⁶ *Ibidem*, s. 73.

nieniu Boga (posiadaniu idei Boga). Moje błędy (ograniczenia, braki itp.) wynikają z faktu, iż jestem istotą skończoną, o czym wiem, gdyż mam ideę nieskończoności³⁷.

Można by zgłosić zarzut do przedstawionej argumentacji, stwierdzając, że Kartezjusz nie uwzględnił jednej ważnej możliwości. Otóż moja niedoskonałość wcale nie musiałaby wynikać z mojej skończoności czy też z ograniczonej wiedzy – do tego, abym notorycznie popełniała błędy, wystarczy bowiem, że moja natura jest „zepsuta”, co mogłoby wyrażać się na przykład tym, że mając dostęp do wszystkich informacji, jakie na temat danej sprawy można zgromadzić, rozmyślnie ignoruję je lub odrzucam, uznając za nieistotne albo fałszywe, lub po prostu niewłaściwie je interpretuję. Podobnie, jeśli akt sądenia polega na dokonywaniu wyboru, to podmiot poznający, który jest wolny, mógłby odrzucić prawdziwość nawet tego, co ujmuje jasno i wyraźnie. Zarzut ten można odeprzeć tak. Po pierwsze moja natura, pochodząc od Boga, nie może być zepsuta – Bóg nie mógł stworzyć czegoś złego, ponieważ jest dobry. Po drugie, jeśli tylko jestem racjonalna, nie mogę odrzucić jasnego i wyraźnego poznania także z uwagi na Boskie źródło prawdy³⁸. Można tak stwierdzić dopiero wówczas, gdy została wykazana pewność kryterium prawdziwości. Kłopot w tym, że na pierwszy rzut oka to stwierdzenie wydaje się mówić o możliwości ograniczenia wolności, jednakże problem znika, gdy przypomnimy stosowane przez Descartesa rozróżnienie na wolność decyzji (wolność niezdecydowania, wyboru, *liberum arbitrium*) i wolność jako *libertas*, której właściwy jest brak niezdecydowania. Wydaje się jednak, że niemożność odrzucenia poznania ujmowanego z oczywistością nie ma charakteru logicznego, lecz raczej psychologiczny.

Zgodnie z pierwszym prawidłem metody³⁹, jeśli kieruję się kryterium jasności i wyraźności poznania, mogę mieć pewność, że poznaję prawdę. Można oczywiście odrzucić to kryterium i czyniła tak większość filozofów. Dla Kartezjusza jednak byłoby to równoznaczne z odrzuceniem autorytetu rozumu (którego źródło, powtórzmy, jest transcendentne), a w kontekście interesującej nas problematyki – z odrzuceniem zasady, o której wspominałam wcześniej, mówiącej, że ujęcie intelektu powinno zawsze wyprzedzać decyzję woli. To zaś uniemożliwiłoby wydawanie sądów, ludzka

³⁷ A dokładniej – ma ją każda świadoma istota skończona, ateizm zdaniem Kartezjusza musi więc polegać na czymś w rodzaju samooszustwa. Filozof pisze tak: „I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczerpił we mnie tę ideę [tzn. ideę bytu najdoskonalszego – przyp. A.T.], by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło”, *ibidem*, s. 71.

³⁸ Uzasadnieniu tej tezy służy teoria prawd wiecznych, sformułowana między innymi w listach Kartezjusza do Mersenne’a z 1630 roku i w nielicznych fragmentach *Odpowiedzi na zarzuty*. Na przykład w *Odpowiedziach na zarzuty szóste* czytamy: „Jest czymś oczywistym dla kogoś, kto rozpatruje niezmierność Boga, że nie może istnieć nic zgoła, co by od Niego nie zależało; nie tylko nic samoistnie bytującego, ale również i żaden porządek, żadne prawo i żadne pojęcie prawdy i dobra. Inaczej bowiem, jak to niedawno powiedziano, nie byłby w zupełności niezdecydowany, gdy chodzi o stwarzanie tego, co stworzył. Gdyby bowiem jakieś pojęcie dobra wyprzedzało jego przeznaczenie, to ono skłaniałoby Go do stwarzania tego, co najlepsze; lecz przeciwnie: ponieważ sam siebie skłonił do stworzenia takich rzeczy, które już istnieją, wobec tego, jak czytamy w *Księdze Rodzaju*: *są one bardzo dobre*, to znaczy, że istota ich dobroci zależy od tego, iż chciał je tak stworzyć. I nie ma potrzeby dociekać tego, w zakresie jakiego rodzaju przyczyny zależy od Boga ta dobroć lub inne prawdy, zarówno matematyczne, jak i metafizyczne” (R. Descartes, *Medytacje...*, s. 324–325).

³⁹ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, PAU, Kraków 1950, s. 14.

wola jest bowiem według Kartezjusza „sama w sobie” niezdecydowana. Taki stan, według autora *Rozprawy o metodzie*, to dla człowieka „najniższy stopień wolności”⁴⁰. Dlaczego? Otóż zupełnie inaczej niż Kant, Kartezjusz uważa, że ludzka wola nie jest i nie może być źródłem żadnego prawa. Jeśli człowiek odrzuca autorytet rozumu, zostaje mu wola, czyli władza decyzji (*facultas eligendi*), która nie mogąc kierować się racjami, przestaje pełnić swoją właściwą funkcję. (Wybór jest bowiem zawsze wyborem czegoś, a jego istotą jest to, że wymaga uprzedniego porównania możliwych do wyboru przedmiotów pod rozmaitymi względami, co z kolei zakłada odniesienie do jakiegoś porządku wartości czy dóbr).

JEDNOŚĆ PRAWDY I DOBRA

Wróćmy do pytania Kartezjańskiej teodycei: skąd się biorą moje błędy? I czy „lepszym jest to, żebym się mylił, czy też, żebym się nie mylił?”⁴¹. Na pierwsze pytanie odpowiedzi udziela uznawana przez Kartezjusza teoria wolnej woli i wolności⁴², o której była mowa, na drugie – założona przez Descartesa, a przejęta od scholastyków teoria porządku (hierarchii bytowej). Przypomnę pokrótce oba wątki, by na koniec wspomnieć o pewnych możliwych konsekwencjach koncepcji Kartezjusza.

W *Indeksie Augustyńsko-Kartezjańskim* Zbigniew Janowski zestawia z sobą fragment *Medytacji czwartej*, który dotyczy woli jako źródła błędu, z odpowiednimi fragmentami pism św. Augustyna⁴³. Oto część tego zestawienia:

Kartezjusz: „A ona [wola – przyp. A.T.] będąc co do nich [spraw, których nie pojmuję jasno i wyraźnie – przyp. A.T.] niezdecydowana, łatwo zbacza z drogi prawdy i dobra; i w taki to sposób powstają moje błędy i grzechy”⁴⁴.

Augustyn: „Zło natomiast tkwi w tym, że wolna wola odwraca się od niezmiennego dobra i zwraca się ku dobrom zmiennym. [...] to poruszenie, to jest odwrócenie się woli od Boga, jej Pana, jest na pewno grzechem”⁴⁵.

„[...] wszystkie grzechy zawierają się w tym jednym rodzaju zła: w odwróceniu się od dóbr boskich, prawdziwie trwałych, ku zmiennym i niepewnym”⁴⁶.

⁴⁰ W *Czwartej Medytacji* czytamy: „To niezdecydowanie zaś, którego doświadczam, gdy żadna racja nie skłania mnie ku tej raczej stronie niż drugiej, jest najniższym stopniem wolności i dowodzi tylko jakiegoś braku czy też negacji w poznaniu, a nie żadnej doskonałości” (*idem, Medytacje...*, s. 77).

⁴¹ *Ibidem*, s. 75.

⁴² „Skądże więc biorą się moje błędy? Otóż tylko stąd, że woli, mającej szerszy zasięg niż intelekt, nie utrzymuję w tych samych granicach, lecz rozciągam ją także na te sprawy, których nie pojmuję”, *ibidem*, s. 77.

⁴³ Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index. Texts and Commentary*, St. Augustine’s Press, South Bend, Indiana 2004, s. 49–51.

⁴⁴ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 77.

⁴⁵ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, II 19, 53–20, 54 [w:] *idem, Dialogi...*, s. 578.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 525.

Zestawiając obok siebie prawdę i dobro oraz błędy i grzechy, Kartezjusz sugeruje utożsamienie porządku epistemologicznego z etycznym nie w tym sensie, że poznając prawdę i rozwijając swój umysł doskonalimy się moralnie – taka sugestia rzeczywistości pojawi się w trzeciej części *Rozprawy o metodzie*⁴⁷ i w *Listach do księżniczki Elżbiety* – ale raczej w tym sensie, że w obu porządkach zachodzi pewien rodzaj zjawisk, u podstaw których leży ten sam (psychologiczny) mechanizm. Czynimy zło, gdy wybieramy to, co gorsze, wiedząc, że istnieje niezależna obiektywna hierarchia dóbr; postępujemy wtedy tak, jakbyśmy chcieli odwrócić naturalny porządek rzeczy. Popełniamy błąd, gdy wiedząc, że istnieje niezależne od nas kryterium prawdy, zachowujemy się tak, jakbyśmy na chwilę zawieszali jego obowiązywanie. Wydaje się, że zarówno św. Augustyn, jak i Kartezjusz uznają pogląd, że takie „lokalne zawirowania” mają sens jedynie z perspektywy całości; z perspektywy jednostkowej przeczą racjonalności. O ile jednak łatwo zrozumieć istotę teodycei moralnej, która polega na tym, że zło bądź niedoskonałość części przyczynia się do realizacji Boskiego planu dotyczącego całości, o tyle trudno sobie uzmysłwić, na czym miałby polegać jej epistemologiczny odpowiednik. Jeśli w koncepcji Augustyna chodzi w gruncie rzeczy o to, że złe skłonności tkwiące w człowieku z natury (za sprawą grzechu pierwotnego) dają się w ostatecznym rozrachunku wykorzystać dla dobra ludzkiej społeczności, w koncepcji Kartezjusza nie jest bynajmniej jasne, czy istnienie błędu miałoby się przyczynić do czegoś pozytywnego. Wydaje się, że autor *Medytacji* wyjaśnia mechanizm powstawania błędów czy też fałszywych przekonań, ale nie podaje przekonującej racji ich istnienia. W tym miejscu analogia między teodyceą moralną a teodyceą epistemologiczną załamuje się. Co więcej, można zauważyć, że z pewnych względów zawieszenie obowiązywania właściwego porządku poznawania i kryterium prawdy może się okazać, z punktu widzenia jednostki, strategią całkiem racjonalną. Jak stwierdza Kartezjusz pod sam koniec *Medytacji szóstej*⁴⁸, często musimy działać opierając się na przekonaniach, których prawdziwości nie jesteśmy pewni, w praktyce zaś nie mamy zbyt wiele czasu ani możliwości weryfikowania wszystkich naszych przekonań w taki sposób, aby mieć pewność, które z nich są prawdziwe, zadowolamy się przeświadczeniem, że być może niektóre z nich takie są.

Pod koniec *Medytacji czwartej* Kartezjusz rozważa dwa scenariusze, w których człowiek, zachowując władzę wyboru i skończoność, byłby jednak wolny od błędów⁴⁹. Pierwszy jest taki, że każdy przedmiot intelektu byłby ujmowany jasno i wyraźnie. Wola zatem nie byłaby nigdy niezdecydowana, byłibyśmy wolni, dokonując zawsze słusznego wyboru. Druga możliwość to ta, że zachowywalibyśmy w pamięci zasadę „ilekroć nie ujmujesz danej idei jasno i wyraźnie, powstrzymaj się od sądu na

⁴⁷ Ostatnią regułą moralności tymczasowej było, aby „spożytkować całe swe życie na kształcenie rozumu i posuwać się w miarę możności naprzód w znajomości prawdy trzymając się metody, którą sobie przepisałem” (R. Descartes, *Rozprawa...*, *op. cit.*, s. 21). Reguła nakazująca posługiwać się umysłem najlepiej, jak tylko można, pojawi się także jako pierwsza z trzech zasad, jakimi należy się kierować, by osiągnąć szczęście, w „Liście XI” (R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1995, s. 38).

⁴⁸ *Idem*, *Medytacje...*, s. 102.

⁴⁹ Czy od grzechów także? Tego Kartezjusz nie mówi, ale wolno nam chyba, pamiętając o wcześniejszym zestawieniu błędów i grzechów, dokonać takiego uzupełnienia.

jej podstawie”. W tym przypadku mielibyśmy wykształcony trwały nawyk właściwego (słusznego) sądzenia, dlatego nie popełnialibyśmy błędów. Dlaczego jednak te dwie dodatkowe możliwości nie wchodzi w grę? Odpowiedź Kartezjusza oparta jest na koncepcji porządku bytowego⁵⁰ i brzmi następująco:

[...] nie mogę zaprzeczyć, że większa doskonałość panowałaby jakoś we wszechświecie, gdyby pewne jego części były wolne od błędów, a inne nie, niż gdyby wszystkie były zupełnie podobne; nie mam też prawa się skarżyć, że Bóg chciał mnie mieć na świecie jako osobę, która nie jest ani najgłówniejsza, ani najdoskonalsza ze wszystkich⁵¹.

Innymi słowy, jeśli zakładam, że świat jest skończenie doskonały, muszę przyjąć największe możliwe zróżnicowanie konstytuujących go elementów. Jest to zasada metafizyczna, którą Descartes zakłada bez dowodu, w gruncie rzeczy nie wiadomo bowiem, dlaczego zróżnicowana wielość miałaby być czymś doskonalszym od wielości niezróżnicowanej, homogenicznej. Nie wiadomo także, dlaczego podając rację istnienia błędu, odwołuje się Kartezjusz w ostateczności do pojęcia doskonałości i idei porządku bytowego. Zgodnie z takim wyjaśnieniem lepiej będzie, jeśli ludzkość zawsze będzie popełniać błędy, a fałsz nie będzie się dawać wyeliminować z ludzkiego poznania. Taki obraz przedstawia jednak niemożność postępu w zakresie naszej wiedzy. Zastanawiające jest w tym kontekście znaczenie Kartezjuszowej metody i zasadność sformułowania programu stworzenia pełnego dedukcyjnego systemu wiedzy. Można by zapytać, po co i komu miałaby być potrzebna metoda poszukiwania prawdy, skoro wiadomo, że *człowiek* nie zrobi z niej właściwego użytku.

DESCARTES ON HUMAN NATURE Some Remarks about the *Fourth Meditation*

The aim of my paper is to bring out some important aspects of Descartes' conception of human nature presented in his *Meditations on First Philosophy*, and, in particular, in the *Fourth Meditation*. I distinguish three levels of analysis in this text: the logico-epistemological, where Descartes expounds his theory of judging; the ontologico-theological, where we encounter Descartes' account of the nature of God and man, as considered in their mutual relations; and finally the ethico-anthropological, which involves the problem of free will and freedom, as well as the issue of theodicy. The latter, according to some interpretations, such as the one suggested by Zbigniew Janowski in his excellent book *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude*, proves to be the central theme throughout the text of all six *Meditations*. I sug-

⁵⁰ Jak zauważa Stephen Menn (*Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1998), we fragmencie, do którego odnosi się następny przypis, Descartes przyjmuje istnienie aniołów: skończonych istot wolnych od grzechu (błędu). Jeśli tak, to niesłusznie zarzuca się Kartezjuszowi „angelizację” ludzkiego podmiotu poznającego. Czynią tak autorzy zarówno bardziej popularnych opracowań na temat Kartezjusza, na przykład J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, Fronda, 2005, jak i naukowych monografii, na przykład A. Koyré, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, red. E. Leroux, Paris 1922.

⁵¹ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 80.

gest that in order to tackle the problem raised in the *Fourth Meditation*, i.e., the problem of justifying and explaining errors in human cognition, all three levels must be involved. This shows systematic Descartes' project is – it involves metaphysics, epistemology and ethics in a solution to one problem.

Miłowit Kuniński

Uniwersytet Jagielloński

DLACZEGO POZNANIE ZMYŚLOWE WYMAGA BOSKIEJ INGERENCJI? Uwagi o filozofii Berkeleya

W *Medytacji VI* Kartezjusza znajdujemy dwa przeciwstawne poglądy:

1. Idee rzeczy zmysłowych są wytwarzane przez rzeczy cielesne.
2. Idee rzeczy zmysłowych są wytwarzane/przekazywane przez Boga albo przez jakiegoś ducha („stworzenie szlachetniejsze od ciała”).

Pierwszy pogląd, za którym sam Kartezjusz się opowiada, opiera się na trzech założeniach-argumentach:

- poznanie rozciągłości różnej od umysłu ma naturę intelektualną;
- podmiot poznania – zarówno Kartezjusz, jak i inne podmioty poznania – ma naturalną skłonność, pochodzącą od Boga, do uznawania idei rzeczy zmysłowych i ich treści/zawartości przedmiotowej za pochodzące od rzeczy cielesnych (rozciągłych);
- Bóg nas nie zwodzi, jest prawdomówny.

Pogląd drugi, który Kartezjusz odrzuca, głosi iż przyczyną (jeśli nie formalną, to eminentną) idei rzeczy zmysłowych jest Bóg lub jakiś duch („stworzenie szlachetniejsze od ciała”). Argumentacja przeciwko takiemu wyjaśnieniu źródła/przyczyn idei rzeczy zmysłowych ma następującą postać:

- w treści/zawartości przedmiotowej idei rzeczy zmysłowych nie stwierdza się obecności Boga lub jakichś innych duchów;
- podmiot poznania – zarówno Kartezjusz, jak i inne podmioty poznania – nie posiada zdolności rozpoznawania w ideach ich przyczyny jako Boga lub jakiegoś ducha;
- podmiot poznania – zarówno Kartezjusz, jak i inne podmioty poznania – wykazuje naturalną, pochodzącą od Boga, skłonność do uznawania rzeczy cielesnych za przyczynę idei rzeczy zmysłowych;
- gdyby przyczyną występowania idei rzeczy zmysłowych w umyśle podmiotu poznającego nie były rzeczy cielesne, wówczas zachodziłaby sprzeczność

z naturalną skłonnością do uznawania rzeczy cielesnych za przyczyny idei rzeczy zmysłowych, a Boga należałoby uznać za zwodziciela;

- Bóg nas nie zwodzi, jest prawdomówny;
- zatem „rzeczy cielesne istnieją” i one są przyczyną idei rzeczy zmysłowych.

Kartezjusz tak oto przedstawia oba stanowiska:

Jest jednak we mnie pewna bierna zdolność odczuwania, czyli przyjmowania i poznawania idei rzeczy zmysłowych; nie mógłbym jednak zrobić z niej żadnego użytku, gdyby nie istniała także we mnie czy w czym innym pewna aktywna zdolność produkowania lub wytwarzania tych idei. Ta zdolność jednak nie może istnieć we mnie samym, ponieważ w jej założeniu nie ma żadnej czynności intelektualnej i ponieważ owe idee powstają bez mojego współdziałania, a często nawet wbrew mej woli. Stąd wniosek, że znajduje się ona w jakiejś substancji różnej ode mnie. A ponieważ w tej substancji musi zawierać się w sposób formalny lub eminentny cała rzeczywistość zawarta w sposób obiektywny w ideach wytworzonych przez ową zdolność (jak to już wyżej zaznaczyłem), jest więc tą substancją albo ciało, tzn. natura cielesna, w której jest zawarte formalnie wszystko to, co w ideach zawiera się obiektywnie; albo też jest nią Bóg lub jakieś stworzenie szlachetniejsze od ciała, które zawiera w sobie ową rzeczywistość w sposób eminentny. Otóż jest rzeczą całkiem oczywistą, że ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem, nie przekazuje mi tych idei ani bezpośrednio od siebie, ani za pośrednictwem jakiegoś stworzenia, w którym by zawierała się obiektywna rzeczywistość tych idei nie w sposób formalny, lecz tylko eminentny. Skoro bowiem Bóg nie dał mi żadnej zdolności, by to poznać, lecz przeciwnie, wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśli one pochodzą skądinąd niż od rzeczy cielesnych. A zatem rzeczy cielesne istnieją. Może jednak w ogóle nie wszystkie istnieją takie, jakimi je ogarniam zmysłami, ponieważ owo zmysłowe spostrzeżenie w wielu punktach jest bardzo niejasne i mętne, ale przynajmniej to wszystko w nich jest, co jasno i wyraźnie pojmuję, tzn. wszystko, co – ogólnie biorąc – wchodzi w zakres przedmiotów czystej matematyki (*mathesis*)¹.

Drugi pogląd – krytykowany przez Kartezjusza – skrótowo wyraża sformułowane w następnym stuleciu stanowisko Berkeleya. Idee rzeczy zmysłowych pochodzą od Boga lub innych duchów, my zaś, mówiąc językiem Kartezjusza, jesteśmy wyposażeni w zdolność rozpoznawania, iż takie właśnie jest ich źródło/przyczyna, a w ujęciu Berkeleya, posiadamy naturalną skłonność (zdrowy rozsądek), by – ściśle rzecz biorąc – Boga uznawać za ich przyczynę. Nie ukazując nam rzeczy cielesnych, rozciągłych jako różnych od naszych idei rzeczy zmysłowych, Bóg nas nie oszukuje. Przeciwnie, sprawia, iż możemy kierować się w naszym życiu praktycznym ideami, które Bóg wywołuje w naszych zmysłach w pewnych regularnych związkach (które uważamy za nawykowe), wskazujących nam następstwo idei głównie dotykowych i kinetycznych po ideach wzrokowych. Pozwala nam to przewidywać, czego mamy się spodziewać, czego unikać jako szkodliwego lub niebezpiecznego i wybierać to, co korzystne. Występujące regularności umożliwiają również poznanie naukowe.

¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, t. I, s.104–105 (pag. bocz. według wydania Adama i Tannery’ego s. 79–80).

Berkeleyowska koncepcja poznania zmysłowego jako opartego na relacji oznaczania przez idee wzrokowe idei dotykowo-kinetycznych, czyli lingwistyczna koncepcja poznania zmysłowego, ogranicza zakres przedmiotów poznania do dziedziny idei zmysłowych: idee odsyłają do innych idei, a zawartość idei nie służy ugruntowaniu przekonania o odpowiedniości między, jakby powiedział Kartezjusz, tym co obiektywne w ideach, a tym co formalne lub eminentne w rzeczach. W *Próbie nowej teorii widzenia* (1709) i jej powtórzonej i bardziej jednoznacznej wersji z 1733 roku *Obrona i wyjaśnienie teorii widzenia* nacisk został położony na różnicę między przedmiotami (ideami bądź ich zespołami) poszczególnych zmysłów i na brak podstawy do uznania, iż zjawianie się przedmiotu zmysłowego zależy od oddziaływania samej rzeczy istniejącej poza umysłem. Z Arystotelesowego, czy ogólnie, realistycznego punktu widzenia, występowanie takich powiązań czy agregatów idei poszczególnych zmysłów (*sensibilia communia*) uwarunkowanych przez tę rzecz zachodzi dzięki władzy lub zdolności zwanej zmysłem wspólnym (*sensus communis*). Rozbicie przedmiotu zmysłowego i przekształcenie go w agregat idei postrzeganych przez różne zmysły pozwala Berkeleyowi zakwestionować istnienie rzeczy poza umysłem jako przyczyny tego zespołu idei, a ich powiązanie wyjaśnić na dwóch poziomach: psychologicznym, za pomocą mechanizmu nawyku i kojarzenia, oraz metafizycznym, jako wynik ingerencji Boga.

Jak wiadomo, Berkeley uważa idee za całkowicie bierne. Podmiot poznający, opisywany z perspektywy pierwszoosobowej, stwierdza w refleksji: „mogę dowolnie wzbudzać idee w swym umyśle oraz zmieniać i przesuwać obrazy, ilekroć uznam to za stosowne”. Umysł jest aktywny, gdyż „tworzy i rozkłada na części idee”. „[...] Wystarczy tylko chcieć, by natychmiast powstała w mej wyobraźni ta czy inna idea; dzięki tej samej władzy idea zostaje wymazana i ustępuje miejsca innej”².

Dopóki umysł ma do czynienia z ideami, które wzbudza w wyobraźni (a to zakłada odwoływanie się do pamięci) i dokonuje operacji na ideach, idee są odeń zależne, a więc bierne, on zaś jest aktywny. Charakteryzując relację umysł – idee, Berkeley odróżnia bezpośrednio i pośrednio wykonywane funkcje przez umysł: wyobrażanie sobie, wywoływanie z pamięci, operowanie ideami. Owe funkcje wskazują na różną władzę umysłu: wyobraźnię, pamięć i wolę. Ta ostatnia jest władzą najważniejszą.

Oprócz idei, nad którymi wola panuje, Berkeley wyróżnia idee zmysłowe, które są postrzegane aktualnie, czyli w jakimś „teraz”, jako niezależne od woli podmiotu, który je postrzega. Podobnie jak wielu filozofów przed nim i po nim, Berkeley wskazuje na właściwość idei polegającą na narzucaniu się ich postrzegającemu podmiotowi. Jeśli zmysły nasze są czynne: oczy mamy otwarte – widzimy, uszy niezatkane – słyszymy itd., idee narzucają się postrzegającemu podmiotowi tak, iż nie może on powstrzymać ich napływu do zmysłów, chyba że jakoś zablokuje swe organy zmysłowe. Wniosek dotyczący idei i przyczyn ich pojawiania się w naszych zmysłach, jaki Berkeley wyprowadza, jest następujący: „Istnieje zatem jakaś inna wola lub duch, który je wytwarza”³.

² G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego; Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Leszczyński i J. Sosnowska, PWN, Warszawa 1956, art. 28, s. 54.

³ *Ibidem*, art. 29, s. 55.

Rozumowanie Berkeleya przebiega następująco:

1. Umysł z perspektywy pierwszoosobowej stwierdza, iż pewne idee poddają się jego woli, czyli są bierne.
2. Inne umysły ludzkie są podobne do siebie i do umysłu dokonującego refleksji z perspektywy pierwszoosobowej, zatem stwierdzają, iż niektóre idee poddają się ich woli⁴.
3. Idee, które pojawiają się w umysłach i nie poddają się związanej z nimi własnej woli, są poruszane jakąś inną wolą.
4. Wola poruszająca idee związana jest z jakimś umysłem lub duchem.
5. Regularność i stała kolejność wzbudzanych w zmysłach idei wskazuje na ich zależność od ducha nieskończonego, czyli Boga.

Jednak wskazanie na różnicę między ideami wyobraźni, zależnymi od naszej woli, a ideami zmysłowymi, której naszej woli się nie poddają, nie wystarcza. Dlatego też Berkeley podkreśla różnice w jakości idei obu rodzajów prezentujących się postrzegającemu umysłowi i podkreśla, podobnie jak inni filozofowie zajmujący się opisem przedmiotów i czynności umysłu w procesie poznania zmysłowego, iż idee zmysłowe są silniejsze, żywsze i wyraźniejsze od idei wyobraźni. Lecz daleko ważniejszą właściwością idei zmysłowych jest to, iż:

[...] przysługuje im również pewna stałość, uporządkowanie oraz spoistość; są one wzbudzone nie przypadkowo, jak bywa często z tymi, które powstają jako skutki ludzkich aktów, lecz w prawidłowej kolejności lub szeregu, którego przedziwne powiązanie dostatecznie świadczy o mądrości i łaskawości ich twórcy. Otóż stałe reguły, czyli ustalone metody, według których umysł, od którego zależy, wzbudza w nas idee zmysłowe, nazywamy prawami przyrody, a zaznajamiamy się z nimi poprzez doświadczenie, które uczy nas, że w zwyczajnym biegu rzeczy takim to a takim ideom towarzyszą takie to a takie inne idee⁵.

Pozostawiając na boku problem Berkeleyowskiego immaterializmu, rozważmy kwestię natury idei i ich związku z umysłem ludzkim i boskim.

Dlaczego idee zmysłowe nie mogą być uznane przez Berkeleya za wywołane czy zdeterminowane przyczynowo przez rzeczy ontologicznie różne od umysłu? Zazwyczaj twierdzi się, że konsekwentna analiza poznania empirycznego, które zostaje oczyszczone z elementów pozaempirycznych czy, ściślej, pozazmysłowych (w szczególności pojęć ogólnych abstrakcyjnych), doprowadza Berkeleya do punktu, w którym wyjaśnienie zjawiania się idei zmysłowych z racji poznawczej niedostępności przedmiotów pozazmysłowych, pozostających poza relacją podmiot – przedmiot poznania wiedzy nieuchronnie do uznania, iż istnienie oznacza bycie postrzeganym lub bycie podmiotem postrzegającym. Wydaje się jednak, że ważniejsze jest pytanie o to, dzięki czemu umysł ma do czynienia z ideami, których postrzeganie jest podstawą uznania ich istnienia i ich agregatów.

Odpowiedź jest oczywiście znana, lecz traktuje się ją jako niefortunne i słabo uzasadnione wprowadzenie Boga do systemu (*Deus ex machina*) z braku lepszej

⁴ „Umysły i zdolności wszystkich ludzi są podobne” (G. Berkeley, *Alkifron*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył M. Olszewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, *Dialog siódmy*, 6, s. 257).

⁵ G. Berkeley, *Traktat...*, art. 30, s. 55.

teorii wyjaśniającej pojawianie się idei. Obecność i funkcje Boga w filozofii Berkeleya można by uznać za konsekwencję jego żarliwej wiary, stanowiska teologicznego, a może nawet jego ambicji zrobienia kariery w Kościele anglikańskim (jak wiemy, został biskupem Cloyne). Przyjmując jednak, iż *Traktat* jest poważnym dziełem filozoficznym, należy uznać, iż Bóg stanowi integralną część filozofii Berkeleya, a ujawnia to w szczególności sposób ujęcia relacji między ludzki umysłem a Bogiem.

Filozofia Kartezjusza jest wciąż obecna w debatach osiemnastowiecznych, jeśli nie bezpośrednio, to w dziełach inspirowanych przez nią, jak na przykład w myśli Malebranche'a. Berkeley sięga zarówno do samego Kartezjusza, jak i właśnie do Malebranche'a. W *De motu* (1721), w artykułach 30. i 31., Berkeley wiąże zasadę ruchu z rzeczą myślącą i działającą: duszą, umysłem i duchem⁶. Natomiast rzecz rozciągłą, według przywołanego przezeń rozpowszechnionego poglądu, cechuje inercja, nieprzenikliwość i możliwość bycia poruszaną przez coś innego. Powołując się na Anaksagorasa, Arystotelesa i Kartezjusza, Berkeley przypomina tezę o całkowitej nieprzystawalności rzeczy myślących i rozciągłych, umysłów i ciał. Uznanie ruchu, działającej siły i zasady ruchu za znajdujące się w ciałach jest, według Berkeleya, stanowiskiem pozbawionym podstaw empirycznych, podczas gdy teza o tym, że umysły są zasadą ruchu, jest oparta na pierwszoosobowym, osobistym doświadczeniu, wspartym przez „najuczeńszych mężów w każdej epoce”⁷.

Jak wiadomo, w teorii Kartezjusza poznanie rzeczy rozciągłych napotyka trudność, jaką jest istnienie realnej różnicy między umysłem i rzeczami rozciągłymi. Na czym miałyby polegać oddziaływanie rzeczy rozciągłych na umysły, tego Kartezjusz nie był w stanie przekonująco wyjaśnić. Umysł jest zdolny do poznania rozciągłości jako głównego atrybutu tego, co odeń jest różne, lecz poznanie to ma charakter intelektualny (inteligibilny), to znaczy jest w stanie ująć to, co umysł sam jest zdolny poznać, nie będąc poddanym oddziaływaniu rzeczy rozciągłej (istotną rolę ogrywają tu tak zwane prawdy wieczne, czyli wiedza wrodzona). Umysł ujmuje to, co nie wymaga istnienia rzeczy rozciągłych, a jednak to, co ujęte, jest prawdziwe, a więc nie jest niczym⁸. Geometria jest wiedzą o tym, co jest dwuwymiarowe lub trójwymiarowe niezależnie od tego, czy udowodnione w jej obrębie twierdzenia odnoszą się do realnie istniejących rzeczy rozciągłych. Kartezjusz rozwiązuje w ten sposób problem wiedzy pewnej o tym, co istnieje poza umysłem, uznając ją za aprioryczną i pozostającą w obrębie umysłu, a z racji aprioryczności – gwarantującej jej uniwersalność, prawdziwość i pewność zdatną także do stosowania w odniesieniu do rzeczy rozciągłych, realnie istniejących poza umysłem.

Malebranche z kolei przyjmuje stanowisko okazjonalistyczne, uznawszy iż rozwiązanie problemu wiedzy związanej z relacją między umysłem a rzeczami rozciągłymi (a przy tym także rozwikłanie problemu psychofizycznego), a więc między ontycznie różnymi i nieprzystawalnymi członami, dokonane przez Kartezjusza – jest niezadowolające. Malebranche argumentuje, że świat materialny jest sam w sobie

⁶ G. Berkeley, *De motu (Of Motion)* przekład angielski A.A. Luce [w:] *idem, Philosophical Works Including the Works on Vision*, t. V, London–Rutland 1992, s. 217.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Por. R. Descartes, *op. cit.*, *Medytacja V*, s. 85–87 (pag. boc. s. 64–65).

niewidzialny i jedynie Bóg może go nam „objawić” za pośrednictwem Biblii bądź zmysłów. Ten drugi, naturalny sposób uzyskiwania wiedzy o świecie materialnym, polega na oddziaływaniu Boga na ludzkie zmysły, a nie świata materialnego stworzonego przez Boga. W eksperymencie myślowym, który polega na przyjęciu stanowiska immaterializmu hipotetycznego autor *Dialogów o metafizyce i religii* dowodzi, iż nawet gdyby świat materialny uległ unicestwieniu, a Bóg dostarczałby nam idee przedmiotów materialnych, nawet wtedy wciąż byłibyśmy przekonani o ich istnieniu i dostrzegalibyśmy piękno świata, które nie ma charakteru zmysłowego⁹. Zatem można przyjąć, iż jeśli świat materialny nie istnieje, a mimo to postrzegamy zmysłowo przedmioty i umysłowo ich piękno, to dzieje się tak dzięki oddziaływaniu Boga na nasze zmysły i umysł.

W *Dialogu pierwszym* Teodor, *porte-parole* Malebranche’a, tak przedstawia ów eksperyment myślowy:

Załóżmy Aryście, że Bóg unicestwia wszystkie byty, które stworzył, z wyjątkiem ciebie i mnie, twojego i mojego ciała. [...] Załóżmy nadto, iż Bóg odciska w naszym mózgu te same ślady lub raczej, że przedstawia naszemu umysłowi te same idee, które dziś w nim posiadamy. Przy takim założeniu, Aryście, w jakim świecie spędzilibyśmy dzień? Czyż nie w świecie umysłowym? Otóż – uważaj dobrze – to w tym właśnie świecie jesteśmy i żyjemy, mimo, że ciało, które ożywiamy, żyje i przechadza się w innym świecie. Ten właśnie świat kontemplujemy, podziwiamy i odczuwamy. Wszelako świat, na który patrzymy lub który rozważamy, obracając głowę na wszystkie strony, jest tylko materią, która jako taka jest niewidzialna i która nie ma nic z piękności, które podziwiamy i które odczuwamy, patrząc nań. Proszę zastanów się nad tym dobrze. Nicość nie ma żadnych właściwości. A zatem gdyby świat został zniszczony, nie byłoby żadnej piękności. Tymczasem przy założeniu, że świat został zniszczony i że Bóg wytworzył jednak w naszym mózgu te same ślady, czy raczej że przedstawił naszemu umysłowi te same idee, które powstają w umyśle w obecności przedmiotów, zobaczylibyśmy te same piękności. A zatem piękności, które widzimy, wcale nie są materialne, ale umysłowe; stały się odczuwalne w konsekwencji praw jedności duszy i ciała; albowiem zakładane przez nas unicestwienie materii nie pociąga za sobą unicestwienia piękności, które widzimy, patrząc na otaczające nas przedmioty¹⁰.

Berkeley staje wobec tego samego problemu i przyjmuje rozwiązanie, w którym możemy dostrzec elementy teorii Kartezjusza i Malebranche’a.

Po pierwsze, akceptuje on tezę okazjonalizmu, głoszącą, iż wiedza nie jest możliwa do uzyskania bez oddziaływania czynnika Boskiego. Nawet poznanie innych umysłów poprzez przejawy cielesne, uchwytywane zmysłowo, nie mogłoby dojść do skutku, gdyby nie pośrednictwo Boga, który te przejawy wywołuje w naszych umysłach.

Po drugie, poznanie przez umysł lub ducha przedmiotów materialnych zakładałoby ich oddziaływanie na umysł, czyli zachodzenie relacji przyczynowo-skutkowej między umysłem a rzeczami, o których wiemy (skąd?) tylko, że są całkowicie od niego różne. Jak zatem można poznać coś, co będąc radykalnie różne, czyli pod ża-

⁹ N. de Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii* [w:] *idem, Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 37–38.

¹⁰ *Ibidem*, s. 38.

nym względem niepodobne do poznającego umysłu, pozostaje poznawczo całkowicie niedostępne. Uznanie idei zmysłowych i ich agregatów za pochodzące od Boga, za „wrażone” w umysły czy „wryte” w zmysłach, jest próbą rozwiązania problemu nieprzystawalności umysłów i rzeczy materialnych. Podczas gdy umysł w ujęciu Kartezjusza poznaje to, co niejako sam wkłada w obiekty poznawane (wiedza *a priori*, prawdy wieczne), według Berkeleya poznaje on to, co pochodzi od innego umysłu czy ducha. Ze względu na ograniczony charakter oddziaływania umysłów innych ludzi, musi to być umysł nieskończony, czyli Bóg. Niezależnie od tego argumentu, wskazującego na konieczność Boskiego wpływu na ludzki umysł, Berkeley mógłby się odwołać do bardziej ogólnej jego odmiany, czyli do argumentu ze stworzenia świata, i uznać, że umysł ludzki jako twór Boski jest pod pewnymi względami doń podobny, czyli zawiera cząstkę wiedzy, jaką dysponuje Bóg.

Jak pisał Berkeley: „Jest przeto rzeczą jasną, że dla każdego, kto się zdobędzie na odrobinę zastanowienia, nic nie może być oczywistsze nad istnienie Boga, czyli ducha, który jest obecny najbliżej naszych umysłów, gdyż wzbudza w nich całą różnorodność idei i wrażeń zmysłowych, nieustannie przez nas doznawanych, ducha od którego jesteśmy bezwzględnie i całkowicie zależni, krótko mówiąc, «w którym żyjemy, poruszamy się i bytujemy [jesteśmy]»”¹¹.

WHY DOES SENSORY PERCEPTION NEED GOD’S INTERVENTION? Some Remarks on Berkeley’s Philosophy

According to Berkeley, God’s activity explains human sensory perception. Berkeley draws heavily on Descartes’ and Malebranche’s theories explaining the nature of human cognition. In his Meditation VI Descartes juxtaposes two claims concerning the causes of perceptions of sensible things (*ideae rerum sensibilium*): that cause is a body or a corporeal nature (*corpus sive natura corporea*), or ‘it is God, or some creature more noble than a body’ (*vel certe Deus est, vel aliqua creatura corpore nobilior*). He rejects the second claim as incompatible with God’s veracity and the God-given human propensity to believe that those perceptions (ideas) of sensible things arise from corporeal objects. At the same time, Descartes also argues that with the help of our intellect we conceive the extension (and any object of pure mathematics) of corporeal objects clearly and distinctly (without being acted upon by them), and therefore we can be sure of their existence, even though they may be different from what we perceive by the senses. The object of intellectual cognition (any mathematical qualities and/or eternal truths) is intelligible because it is not dependent on the sensory cognition of sensible material things. The main and unsolved problem in Descartes’ philosophy is the mutual interaction of ontologically incompatible *res cogitans* and *res extensa*.

Malebranche and other occasionalists did not succeed in finding a solution to this problem, and so they put forward theories claiming that because both substances are

¹¹ G. Berkeley, *Traktat...*, art. 149, s. 145. Cytat z *Dziejów Apostolskich* w wersji Biblii Tysiąclecia zamiast słowa „bytujemy” zawiera słowo „jesteśmy”: „[...] w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz. Ap. 17, 28).

ontologically incompatible, God's intervention is necessary to achieve a correlation between them. Malebranche developed a version of Descartes' second claim, a hypothetical immaterialism, in the 5th part of the first of his *Dialogues on Metaphysics and Religion*, and excluded any possibility of material extension acting upon the human mind.

Berkeley's solution to the incompatibility problem was different. Reinterpreting Malebranche's hypothetical materialism, he assumed that only minds or spirits (including God) are real substances, and matter is non-existent. Ideas or sensory objects and their perceptions are evoked in human minds by other minds, and first of all by God. Minds are all of the same ontological status, and for that reason *Deus* as *res cogitans* can act upon *res cogitantes*. Thus the incompatibility problem is solved, or rather it simply disappears. Hence God is the keystone of Berkeley's philosophical system and does not function as *deus ex machina*, which in the case of occasionalism is introduced into the theory to save it (ineffectively) from inconsistencies. According to Descartes, what is unchanging, eternal, i.e. 'a determinate nature or essence or form' – in this case the extension of sensible material things – is 'perceived by the mind alone.' The mind, therefore, is able to perceive what is of its own nature. Berkeley in a sense continues this line of argument and claims that mind is able to perceive only what has a mental (spiritual), non-material nature, i.e., what is evoked by God or other minds.

(Citations from *Descartes' Meditations* in J. Bennett's translation, 2010–2015, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/descmed.pdf>)

Katarzyna Haremska

Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków

CZEGO SIĘ BOI JAN JAKUB ROUSSEAU?

Różnimy się pod każdym względem. Jakiegokolwiek podamy kryterium, zawsze wyznaczy ono linię podziału na lepszych i gorszych. Moralność dzieli nas na cnotliwych i występnych, wiedza na mądrych i głupich, pieniądze na bogatych i biednych... Jakie jest pochodzenie tych nierówności? Czy są dziełem przyrody, czy społeczeństwa? Są sprawiedliwe czy należy je usuwać? Przynoszą korzyść? A może ich działanie jest destrukcyjne? – Pytania powyższe dotyczą bezpośrednio natury ludzkiej, a odpowiedzi na nie budują fundamenty nowożytnych systemów filozofii politycznej. A przecież, mimo ich podstawowej wagi, rzadko je dziś stawiamy. Może się przyzwyczailiśmy do starych odpowiedzi, na których zbudowany został ład współczesnego świata, a może boimy się nowych, które mogłyby mu zagrozić. Gdy w 1753 roku Akademia w Dijon postawiła pytanie konkursowe o pochodzenie i zasadność nierówności między ludźmi, również żywiono obawy. Tylko że wówczas, kilka dekad przed Wielką Rewolucją, lękano się świata, który miał dopiero nadejść. Nadzieję pokładano w stosownej koncepcji. Pilnie poszukiwano przekonującego uzasadnienia dla istniejących przywilejów stanowych i zastanych dysproporcji społecznych. Potrzebowano nowej filozofii nierówności. Słusznie przewidywano, że problem nierówności, tak brzemienne w praktyczne skutki, może być rozwiązany wyłącznie na drodze filozoficznej.

Głównym uczestnikiem osiemnastowiecznej debaty był Jan Jakub Rousseau. Usytuowanie filozofa w ówczesnej strukturze społecznej było specyficzne. W Paryżu był człowiekiem bez ojczyzny, rodziny i przyjaciół. Nawet bez własnego stanu.

[...] nie należąc do żadnego stanu, poznałem je wszystkie, począwszy od najniższych, a na najwyższych skończywszy, żyłem we wszystkich z wyjątkiem królewskiego dworu. [...] Przyjmowany przez wszystkich ludzi jako człowiek bezpretensjonalny i nieuciążliwy, mogłem ich studiować do woli, gdy przestawali się maskować, mogłem porównywać człowieka z człowiekiem i stan ze stanem. Będąc niczym i nie chcąc niczego, nikogo nie kłopotalem i nie wadziłem nikomu, nie tkwiłem w żadnym miejscu i poruszałem się wszędzie, niekiedy jedząc w południe z książętami, a wieczorem kolację z chłopami¹.

¹ J. J. Rousseau, *Ébauches des Confessions* [w:] *Oeuvres complètes*, „Bibliothèque de la Pléiade”, t. I, s. 1150–1151, cyt. za: B. Baczek, *Hiob, mój przyjaciel*, PWN, Warszawa 2002, s. 158.

Co dla Rousseau oznaczała taka sytuacja wykorzenia? Wiemy z opisów Alexisa de Tocqueville'a², jaki był stan ducha arystokracji w przedrewolucyjnej Francji. Pozbawiona rzeczywistej władzy, usiłowała zachować pozory dawnej pozycji. Okopywała się w świecie sztucznych barier; budowała mur, skutecznie odgradzający ją od reszty społeczeństwa. Im bardziej pozbawiona znaczenia, tym bardziej wyniosła. Przy takim poczuciu niepewności niemożliwe było pojawienie się cnót wielkoduszności i partnerskiego otwarcia. Rousseau, popularny, ekscentryczny, po prostu modny, owszem, był przyjmowany na salonach, ale nigdy jako równy. Podobnie dwuznaczna atmosfera otaczała filozofa ze strony kolegów po piórze. Nie mając nad nim kontroli, obawiając się jego sukcesów, zazdroszcząc rozgłosu, wysyłali sprzeczne sygnały. Zapraszali, komplementowali, zaś za plecami wyśmiewali³. Nigdy, nawet w krótkim okresie współpracy z Encyklopedią, nie był jednym z nich. Pozycją społeczną zawsze odstawał od tych, których przewyższał talentem, oryginalnością myśli i odwagą intelektualną. Będąc autorem najgłośniejszych i najpoczytniejszych książek swej epoki, dorabiał jako kopista nut.

Rousseau w swym burzliwym życiu zaznał sławy i izolacji, podziwu i wykluczenia. W jednym kręgu wielbiony, w innym – potępiany. Nagradzany, fetowany, a potem – obrzucany kamieniami, ścigany listami gończymi. Otoczony bezkrytycznymi wyznawcami i zwalczany przez zawziętych wrogów. Korzystał z gościny i wpływów zamożnych wielbicieli, by potem, nie spełniwszy ich oczekiwań, popadać w niełaskę i wikłać się w sieć intryg. Powyższe paradoksy, stanowiące codzienne doświadczenie filozofa, budowały atmosferę zagrożenia, ale i wyostrzały spojrzenie. Mając dostęp do wszystkich sfer, a nie identyfikując się z żadną, filozof zajął dogodną pozycję bezstronnego obserwatora i sędziego społeczeństwa osiemnastowiecznej Europy. I to w szczególnym momencie historycznym: w ostatniej fazie bardzo długiej epoki, w której dogmatem była teza o nierównej godności poszczególnych jednostek i oparty na niej hierarchiczny układ społecznych pozycji.

Po Rousseau wszystko się zmieniło. Jego odpowiedź na konkursowe pytanie Akademii, mimo że nie dała mu doraźnego zwycięstwa, zaciążyła nad historią całej naszej cywilizacji. Twórczość filozofa stała się źródłem pasji egalitarnej, która opłamała cały znany nam świat. Stając się ofiarą własnych czasów, przez nadchodzące wyznaczony został do roli proroka. Choć być może wolelibyśmy patrona bardziej statecznego i mniej radykalnego, to przecież nie mamy wyjścia. Nie było w historii filozofii myśliciela, który by bardziej przejmująco wyraził odczucia wszystkich tych, którzy czuli się, i często obiektywnie byli, lepsi, a którym ustrój polityczny odmówił nadziei, że będą uznani choćby za równych. Odnajdujemy w pismach Rousseau

² Zob. A. de Tocqueville, *Stary ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Znak, Kraków 1994, t. II, zwłaszcza rozdz. VIII–IX.

³ Holbach nazywał Rousseau „chłystkiem”. Wolter nienawidził swego konkurenta do tego stopnia, że pisał anonimowe paszkwile, w których oskarżał go między innymi o porzucenie własnych dzieci na ulicy czy o bezbożność; obmawiał w prywatnej korespondencji, na przykład błędną informację o śmierci pisarza skomentował następująco: „Jan Jakub zrobił bardzo dobrze, że umarł [...]; żał jak diabeł i nabawiwszy się niestrawności, umarł jak pies. Mała to rzecz – filozof” (cyt. za: W. Jedlicka, przypis nr 4 [w:] J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 183).

wszystkie emocje, jakie z reguły towarzyszą takiej życiowej frustracji. Są w nich: nienawiść, zazdrość, gorycz, nieufność, drażliwość i przeczulenie na własnym punkcie. Jest też współczucie dla innych ofiar, bratanie się z ludźmi niższej kondycji, chęć naprawy świata, a w końcu – rozczarowanie, ucieczka od rzeczywistości i mizantropia.

STAN NATURY

W *Rozprawie o pochodzeniu nierówności* Rousseau dzieli różnice między ludźmi na naturalne i społeczne, z woli przyrody i z werdyktu społecznego. Naturalne dotyczą naszych cech przyrodzonych: zdrowia, inteligencji, urody. Rodzimy się wyposażeni w określone dary i predyspozycje, które później dadzą nam przewagę nad otoczeniem lub skazą na podrzędną rolę w grupie. Nierówności społeczne związane są z dobrami, które nie występują w naturze. Własność prywatna, władza polityczna – te kategorie powstają dopiero w społeczeństwie, i gdy tylko zostaną wykreowane, stanowią dodatkowe kryterium oceny i porównań.

Zdaniem autora, przed powstaniem społeczeństwa nierówności naturalne nie są znaczne. Najslabsze osobniki, bez pomocy ze strony bliźnich, nie mają szansy przetrwać. Jak pisze Rousseau, „Natura postępuje z nimi dokładnie tak samo, jak prawo spartańskie zwykło być z dziećmi obywateli: dobrze zbudowane wzmacnia i krzepi, wszystkie inne zabija”⁴. Proste życie w kontakcie z przyrodą kreuje silne jednostki, którym obce są słabości i choroby. Człowiek naturalny uosabia pełnię zdrowia fizycznego – tężyznę, hart, męstwo – i to w stopniu dziś niewyobrażalnym.

Koń, kot, byk, nawet osioł, mają przeważnie wzrost wyższy, a już zawsze budowę ciała mocniejszą i są odporniejsze i odważniejsze w lasach niż w naszych domostwach: połowę swych zalet każdy z nich traci stając się zwierzęciem domowym i tak to wygląda jak gdyby wszystkie nasze starania o te zwierzęta, całe dobre traktowanie ich i żywienie, robiły z nich tylko jakieś ułomki. Tak samo dzieje się i z człowiekiem: włączając się w społeczeństwo i popadając w niewolę staje się on słaby, lękliwy, uczy się poniżać i płaszczyć, a miękki i zniewieściały tryb życia do reszty go rozhartowuje, odbierając mu i odwagę, i siły⁵.

Warunki stanu natury kształtują również określone przymioty charakteru. Usposobienie człowieka naturalnego jest pogodne; nie zna wątpliwości, obawy o przyszłość, pragnienia wygod i zawiści wobec powodzenia innych. Prowadzi życie proste, aktywne, uregulowane instynktami.

[...] pragnienia jego nie sięgają dalej niż jego potrzeby fizyczne; jedyne na świecie znane mu dobra – to pożywienie, samica i wypoczynek, jedyne nieszczęścia, jakich się lęka, to ból i głód⁶.

⁴ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 145.

⁵ *Ibidem*, s. 151.

⁶ *Ibidem*, s. 156.

[...] bezsenne noce, wybryki wszelkiego rodzaju, niezdrowe uniesienia namiętności, wysiłki i wyczerpanie umysłu, niezliczone troski i trudy wszystkim stanom się dające we znaki i nękać wszystkie dusze: oto smutne dowody na to, że większość naszych chorób to dzieło nasze własne, że niemal ich wszystkich moglibyśmy uniknąć, gdybyśmy trwali w naznaczonym nam przez naturę życiu prostym, samotnym i jednostajnym. Jeżeli chciała z nas ona mieć istoty zdrowe, to prawie na pewno śmiem twierdzić, że refleksyjność jest stanem przeciwnym naturze i że człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyrodniałe⁷.

Zauważmy, że sielankowy obraz stanu natury okupiony jest pewnymi założeniami. Po pierwsze, jednostka żyje w izolacji, nie spotykając na swej drodze innych ludzi. Dzięki temu nie porównuje się z nimi, nie dostrzega różnic naturalnych uposażeń. Jej duszy nie mąca takie wyniszczające uczucia, jak kompleks niższości, żądza wynoszenia się ponad innych, zazdrość.

Tam, gdzie się nie kocha, cóż po piękności? Cóż po dowcipie tam, gdzie się nie mówi, a po chytryści tam, gdzie nie ma interesów do załatwienia? [...] I jakaż to być może zależność tam, gdzie nikt nic nie ma własnego? Gdy z jednego drzewa mnie spędzą, wążę na inne i tyle; gdy mi w jednym miejscu dokuczą, któż mi broni się przenieść gdzie indziej?⁸

Po drugie, człowiek naturalny nie myśli. Jego rozum pozostaje w stanie uśpienia. Temu zawdzięcza brak lęku przed śmiercią, niepokoju poznawczego, dylematów etycznych, pokus i nienasycenia. I po trzecie, przyroda jest hojna, zaspokajanie przez jednostkę potrzeb, jedynych jakie odczuwa – fizjologicznych, nie następuje trudności.

[...] rozpatrując człowieka takim, jakim musiał wyjść z rąk natury, widzę zwierzę nie tak silne jak jedne, nie tak zwinne jak drugie, lecz w sumie o ustroju najszcześliwszym ze wszystkich: widzę go, jak głód syci pod dębem, pragnienie gasi w byle strumieniu, łożę znajduje u stóp tegoż drzewa, pod którym przed chwilą spożył posiłek – i otóż i jego potrzeby zaspokojone⁹.

UPADEK

Upadek zaczął się od nowego elementu w opisie przyrody. Nagła surowość natury zmusiła człowieka do wysiłku w poszukiwaniu środków do życia. Uaktywnił się rozum. Z jego podpowiedzi doszło do współpracy ludzi mieszkających w sąsiedztwie. Pierwsze spotkania doprowadziły do pierwszych porównań. Rozpoczął się wyniszczający proces relatywizowania własnej wartości i walka o prestiż. Natychmiast pojawił się problem nierówności. Nierówności naturalne, dotychczas, jak wiemy, nieistotne, nabrały znaczenia.

Każdy zaczął się przyglądać innym i pragnąć, by i jemu się przyglądano, i uznanie publiczne nabrało ceny. Kto najlepiej śpiewał lub tańczył, kto górował siłą, urodą, zręcznością

⁷ *Ibidem*, s. 149.

⁸ *Ibidem*, s. 183.

⁹ *Ibidem*, s. 144.

albo wymową, tego považano najwięcej; i to stało się pierwszym krokiem ku nierówności, a jednocześnie ku występkom: z tych pierwszych wyróżnień narodziły się z jednej strony próżność i wżgarda, z drugiej wstyd i uczucie zawiści¹⁰.

Wraz z powstaniem pierwszych wspólnot pojawiła się własność prywatna, a tuż za nią – władza państwowa. Obie instytucje na początkowych etapach rozwoju legitymizowały i wzmacniały hierarchię społeczną, jaka ukształtowała się już wcześniej w wyniku działania różnic naturalnych:

[...] silniejszy wykonywał więcej pracy, zręczniejszy czerpał ze swojej większe korzyści; ktoś bardziej pomysłowy znajdował sposoby uczynienia jej krótszą [...]; i tak, przy pracy tej samej, jeden ciągnął wielkie zyski, gdy drugi z trudem tylko mógł się wyżywić¹¹.

To, co zaczęło się niewinnie i wydawało się naturalne, miało jednak swój ciąg dalszy. Przemienne prawa natury ludzkiej podyktowały dalszy bieg wypadków: pierwsi władcy przekazali zdobyte przez siebie prerogatywy potomstwu. Władza stała się dziedziczna, a więc przypadkowa. To był ostatni etap niepowstrzymanego procesu narastania nierówności i zarazem degeneracji ludzkości. Teraz, diagnozuje Rousseau, znajdujemy się u kresu tego procesu destrukcji. Ludem rządzą tyrani, którzy siłą wymuszają posłuszeństwo dla swej woli.

Jeśli [...] zechcemy śledzić wzrost nierówności, stwierdzimy, że zaprowadzenie ustaw i prawa własności było jej pierwszym etapem, drugim ustanowienie urzędów, trzecim zaś i ostatnim przemiana władzy opartej na prawie w opartą na samowoli; w ten sposób pierwsza epoka dała sankcję społeczną stanom społecznym „bogatego” i „ubogiego”, druga – „potężnego” i „słabego”, trzecia – „pana” i „niewolnika”, co jest stopniem nierówności najwyższym i etapem, do którego w końcu prowadzą wszystkie inne [...]¹².

Jaka jest zatem zależność między obserwowanymi przez Rousseau nierównościami społecznymi a obiektywnie istniejącymi nierównościami naturalnymi? Czy bogaci i rządzący legitymują się rzeczywistą wyższością w stosunku do biednych i poddanych? Odpowiedź filozofa jest jednoznaczna: reguły sukcesji przekreśliły początkowy związek między zasługą i nagrodą, przewagą naturalną i przywilejem społecznym. Dopatrywać się obecnie jakiegóś istotnej zależności między nierównościami społecznymi a naturalnymi byłoby wyrazem naszego zaślepienia:

[...] znaczyłyby to pytać innymi słowy, czy ci, którzy rozkazują, są zawsze więcej warki od tych, którzy słuchają, i czy siła ciała albo umysłu, mądrość lub cnota są zawsze i w każdej jednostce proporcjonalne do potęgi jej albo bogactwa; – temat nadający się może do pogwarek między niewolnikami w obecności panów, ale nie jako problem dla ludzi rozumnych i wolnych w poszukiwaniu prawdy¹³.

Zatem niewolnik zna prawdę, niemniej zachowuje ją dla siebie i współtowarzyszy niedoli. To wyraz jego rozważi, ponieważ nawet on wie, że ta myśl, będąc demaskacją i oskarżeniem zastanego systemu społecznego, całej ludzkiej historii, jest bardzo

¹⁰ *Ibidem*, s. 194.

¹¹ *Ibidem*, s. 201.

¹² *Ibidem*, s. 220–221.

¹³ *Ibidem*, s. 140.

niebezpieczna. To potężna broń, zdolna powalić mury starego systemu. Rousseau jednak nie czuje podobnej obawy, wręcz odwrotnie – świadomie roznieca niepokój i wątpliwości. Z temperamentu, z przekonania jest rewolucjonistą.

Kiedy się społeczeństwu ludzkiemu przyjrzeć okiem nieuprzedzonym i spokojnym, ukazuje nam ono zrazu tylko obraz przemocy silnych i uciemnienia słabych [...] nic wśród ludzi nie jest mniej stałe niż owe zewnętrzne stosunki będące częściej dziełem przypadku niż owocem mądrości, a zwane słabością i potęgą, bogactwem i ubóstwem, więc na pierwszy rzut oka urządzenia ludzkie mogą się wydać gmachami wzniesionymi na stosach ruchomego piasku [...]¹⁴

Próżne są zatem wszystkie wysiłki klas wyższych zmierzające do ukrycia przygodności ich uprzywilejowanego położenia. Kamuflaż się nie udał. Wszyscy to widzą, choć na razie tylko jeden Rousseau ma odwagę głośno zawołać: „król jest nagi”.

POWRÓT DO NATURY

Rousseau, nie akceptując zastanego świata, wskazywał sposoby radzenia sobie z jego niesprawiedliwością i hierarchiczną strukturą. Możemy dostrzec trzy drogi zalecane przez filozofa: ucieczkę od cywilizacji, reformę istniejących obyczajów poprzez zmianę modelu pedagogicznego i, w końcu, pomysł najbardziej radykalny – budowę nowego ładu politycznego. Wszystkie proponowane metody kreują nową jakość życia kolejno: jednostki, społeczeństwa i państwa. Autor poświęcił każdemu z tych sposobów osobny rozdział w swojej twórczości. My zajmiemy się formą buntu najbardziej spośród wszystkich trzech dostępną – ucieczką jednostki od sztucznego świata ludzkich instytucji i powrotem do natury. W tej perspektywie kontynuacją rozważań antropologicznych filozofa, pochodzących z początkowego okresu twórczości, będzie jego, spisana już u schyłku życia, relacja z własnych doświadczeń.

Opisana przez Rousseau wizja stanu natury ucieleśniała wyobrażenia filozofa o sielankowej krainie powszechnej szczęśliwości. Kreacja ta pozwoliła mu wniknąć w naturę ludzką, odczytać jej autentyczne potrzeby. Przypomnijmy, jak brzmiała diagnoza. Prawdziwe szczęście budują trzy elementy: samotność, chroniąca przed konfrontacją z drugim człowiekiem i zależnością od niego; bezmyślność, gwarantująca wewnętrzny spokój; prostota odczuwanych potrzeb i łatwość ich zaspokajania.

Autor nie próbował nas przekonać, że stan natury kiedykolwiek istniał. Nie o to chodziło w tej prezentacji. Przystępując do niej, uczciwie deklaruował „Zacznijmy więc od tego, że odrzucimy wszelkie fakty”¹⁵. Fakty są niezbędne, aby opisywać rzeczywistość, ale wizja stanu natury Rousseau ma do spełnienia inną rolę niż opisowa. Jest wyczytaniem z „księgi natury” uniwersalnym ideałem. Jest rozpoznaną utopią wskazującą drogi działania na przyszłość; ideą regulatywną ludzkiego życia.

¹⁴ *Ibidem*, s. 134.

¹⁵ *Ibidem*, s. 141.

Tak rozumiana, może inspirować zachowania jednostek w każdym momencie historycznym. Rousseau traktował ten ideał bardzo osobiście. Widzimy w *Wyznaniach*, a jeszcze bardziej w *Przechadzkach samotnego marzyciela*, jak często uciekał od cywilizacji. Bezrefleksyjne, fizyczne chłonięcie świata zmysłowego miało wówczas dla niego, znużonego ludźmi, moc leczniczą.

Zauważmy, że składniki w tej sytuacji znaczące – samotność, wyłączenie rozumu, kontemplacja przyrody – przywołują na powrót utracony w toku rozwoju stan natury. Dopiero odtwarzając dla własnych potrzeb i we własnej przestrzeni życiowej istotne warunki tego stanu możliwe jest, jak przekonuje autor, autentyczne spełnienie i osiągnięcie prawdziwego szczęścia.

Samotność jest niezbędna, abyśmy wyzbyli się miłości własnej. Miłość własną Rousseau rozumie jako wypaczony obraz innego uczucia – miłości samego siebie. Miłość samego siebie to naturalna i pożyteczna troska o swoje dobro. Uczucie to w kontaktach z innymi ludźmi zmienia jednak swój kierunek. Zamiast ograniczać się do sfery wewnętrznej podmiotu, zaczyna wysuwać roszczenia w stosunku do otoczenia. Przeradza się w pragnienie, aby nas uznawano, szanowano, podziwiano.

Miłość samego siebie, która dotyczy tylko nas, zadowolona jest, kiedy stało się zadość prawdziwym naszym potrzebom; ale miłość własna, która porównywa się, nie jest i nigdy nie mogłaby być zadowolona, ponieważ uczucie to, przekładając nas ponad innych, żąda, żeby i inni również przekładali nas ponad siebie, co jest niemożliwe. W taki to sposób uczucia ciche i czułe rodzą się z miłości samego siebie, zaś uczucia nienawistne i gniewne powstają z miłości własnej¹⁶.

Miłość własna zatruwa nasze relacje z otoczeniem, do każdego spotkania wprowadza element rywalizacji. Z jednej strony żąda od innych osób uznania naszej wartości, z drugiej – uzależnia nas od ich ocen. Dobre samopoczucie przestaje być w naszych rękach. Miłość własna podporządkowuje nas cudzej opinii, która jest zmienna i kapryśna. Wizerunek publiczny tylko w niewielkim stopniu zgadza się z naszą rzeczywistą zasługą, jest raczej efektem zbiorowej emocji, presji tłumu, złych podszeptów wpływowych i utytułowanych wrogów. Troszcząc się o dobre imię, chcieliśmy być władcą, a stajemy się niewolnikiem, niewolnikiem najniższych instynktów najnikczemniejszych jednostek.

Aby wyzwolić się spod tej niewoli, nie wystarczy praca wewnętrzna. Jak wyznaje Rousseau, jemu, mimo wielu wysiłków, nigdy nie udało się zahartować duszy i zobojętnieć na opinię towarzystwa; do końca pozostał czuły i drażliwy na swoim punkcie¹⁷. Uleczyła go dopiero społeczna izolacja. Stąd wniosek: pragnienia społecznego prestiżu nie sposób powściągnąć inaczej niż w ogóle porzucając społeczeństwo.

[...] sztuczna ta namiętność [miłość własna – przyp. K.H.] rozpałała się we mnie, kiedy wiodłem życie światowe [...] Cofając się do mej duszy, przerywając stosunki zewnętrzne, które czyniły ją wymagającą, wyrzekając się porównań i szczególnych względów, zado-

¹⁶ *Idem, Emil czyli o wychowaniu*, przeł. F. Wnorowski, t. II, s. 9.

¹⁷ Zob. J.J. Rousseau, *Przechadzki...*, s. 143.

woliła się tym, żebym był dobry dla samego siebie, powróciła do naturalnego porządku świata i wyzwoliła mnie spod jarzma opinii¹⁸.

W samotności można wyciszyć myśli. Zaniechanie refleksji jest konieczne, aby oczyścić duszę. Rozum ustępuje miejsca zmysłom, kalkulacja – marzeniom.

Zdarzało mi się rozmyślać dość głęboko, ale rzadko czyniłem to z przyjemnością, prawie zawsze wbrew upodobaniu i jakby pod przymusem. Marzenie raduje mnie i daje wytchnienie, refleksja męczy i zasmuca; myślenie było dla mnie zawsze zajęciem nużącym i pozbawionym uroku. Niekiedy moje marzenia kończą się medytacją, ale częściej moje medytacje kończą się marzeniem i wówczas, w chwilach zapomnienia, dusza ma błąka się i szybuje we wszechświecie na skrzydłach wyobraźni, w zachwyceniu przewyższającym wszelką inną rozkosz¹⁹.

Samotność i uspienie rozumu otwierają nas na doznania zmysłowe. Umysł wolny od trosk zewnętrznego świata skupia się wyłącznie na chłonięciu wrażeń podsuwanych przez świat przyrody. Tak bezpośrednia, intensywna w sposób nieosiągalny w codziennym doświadczeniu percepcja ma działanie terapeutyczne. Harmonia i pojęta natury stają się źródłem najgłębszych przeżyć i ukojenia.

Dopiero teraz, gdy oderwałem się od namiętności towarzyskich i ich smutnego orszaku, odnalazłem przyrodę w całym jej uroku²⁰.

Im czulszą duszę ma człowiek kontemplujący, tym bardziej pograża się w ekstazie, którą budzi w nim ta harmonia. Zmysły jego opanowuje wówczas słodkie i głębokie rozmarzenie; zatracą się on z rozkosznym upojeniem w bezmiarze tego pięknego systemu, z którym czuje się utożsamiony. Wymykają mu się wtedy wszystkie poszczególne przedmioty, widzi i odczuwa wszystko tylko jako całość²¹.

Nigdy nie rozmyślałem, nie marzę rozkoszniej, niż kiedy zapominam o sobie. Odczuwam niewypowiedziane zachwyty, gdy mogę wtopić się, by tak rzec, w cały system istnień, utożsamiać się z całą naturą²².

Rousseau wielokrotnie ratował się taką ucieczką od problemów i świata ludzkich zależności. Wędrowki pozwoliły mu przetrwać skrajne doznania, w jakie obfitowało jego życie. Pisał: „Te godziny samotności i rozmyślań są jedynymi w ciągu dnia, gdy jestem w pełni sobą i dla siebie, bez zakłóceń, bez przeszkód, i kiedy naprawdę mogę powiedzieć, że jestem tym, czego chciała natura”²³. Oto sprawdzona recepta Rousseau: cisza, wolna gra wyobraźni, intymny kontakt z przyrodą. Autor dedykuje ją również czytelnikom – każdemu, kto próżno szuka w ramach ludzkich instytucji wewnętrznego spokoju, autentyzmu i poczucia harmonii ze światem. Wśród innych ludzi, ostrzega autor, nigdy nie będziemy spontaniczni, niezależni, usatysfakcjonowani własnym położeniem. Zawsze znajdzie się osoba, która nami wzgardzi, spróbuje wykorzystać lub na której opinii będzie nam zależało i w ten choćby sposób nas od siebie uzależni.

¹⁸ *Ibidem*, s. 140.

¹⁹ *Ibidem*, s. 116.

²⁰ *Ibidem*, s. 145.

²¹ *Ibidem*, s. 117.

²² *Ibidem*, s. 121.

²³ *Ibidem*, s. 35.

[...] burzliwe życie nie zostawiało mi ani spokoju wewnętrznego, ani odpoczynku zewnętrznego. Na pozór szczęśliwy, nie doznawałem ani jednego uczucia, które mogłoby wytrzymać próbę refleksji i w którym naprawdę mógłbym znaleźć upodobanie. Nie byłem nigdy zupełnie zadowolony ani z innych, ani z samego siebie. Zgiełk świata mnie ogłuszał, samotność nudziła, czułem bezustanną potrzebę zmiany miejsca i nigdzie nie czułem się dobrze²⁴.

Samotność to ucieczka przed ludźmi, którzy nas niepokoją, ale też okazja do wniknięcia we własne wnętrze. Większość osób obawia się spotkania z sobą samym. Taka intymna konfrontacja może wypaść niekorzystnie. Ale to tylko pierwszy etap doświadczenia samotności. Potem następuje zharmonizowanie duszy, ustanowienie wewnętrznej jedności i powrót do siebie.

Zdany tylko na siebie, żywię się, to prawda, tylko własną substancją, ale ona się nie wyczerpuje, wystarczam sobie [...] ²⁵

Usiłowałem [...] przywiązać się do najrozmaitszych rzeczy, ale wszystkie te zdobycze wymykały mi się jedna po drugiej. Zdany na samego siebie, odnalazłem wreszcie grunt pod nogami²⁶.

[...] nie ma już ani stosunków, ani wzajemnej pomocy, ani porozumienia między mną a nimi. Samotny wśród nich, w sobie tylko znajduję oparcie [...] ²⁷

Obełgi, zemsta, krzywdy, zniewagi, niesprawiedliwość nie mają znaczenia dla tego, kto [...] szacuje siebie nie według miejsca, jakie inni raczą mu przypisać. Bez względu na to, w jakim świetle chcieliby mnie widzieć ludzie, nie mogą zmienić mojej istoty i na przekór ich potędze, wszystkim ich tajemnym intrygom, pozostanę nadal, cokolwiek by uczynili, tym czym jestem²⁸.

Uzyskujemy dystans mędrców stoickich. Inni ludzie przestają być nam potrzebni. Nie mogą nam również zaszkodzić. Ucieczka staje się wówczas wyzwoleniem, powrotem do utraconego raj, drogą do odzyskania pełni człowieczeństwa.

* * *

Pierwszą reakcją na spotkanie drugiego człowieka jest porównywanie się, szacowanie pozycji, chęć wywyższenia. Do głosu dochodzi ta część duszy, którą Platon nazywał *thymos*. *Megalotymia*: nie chcemy być równi, pragniemy być lepsi od otoczenia, bardziej znaczący. Wysoka pozycja społeczna jest naszą najbardziej podstawową potrzebą. Prawo natury tymczasem mówi: traktuj innych z szacunkiem, jak równych. Rodzimy się uposażeni w prawo do wolności i równości, ale nie – wolni i równi. Prawo natury nie zezwala ani na niewolę, ani na nierówne traktowanie, choć w świecie rzeczywistym zaznajemy jednego i drugiego. Zatem ludzie nie chcą tego, co dobre. Natura ludzka jest zła. Jest przeszkodą w realizacji społecznego ideału. Rzeczywistość i norma, ludzkie potrzeby i nakazy moralne – rozchodzą się.

²⁴ *Ibidem*, s. 134.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, s. 127.

²⁷ *Ibidem*, s. 141.

²⁸ *Ibidem*.

Nie jesteśmy przyzwyczajeni, aby myśleć o Rousseau jako pesymiście antropologicznym. Pamiętamy przecież jego obronę człowieka naturalnego oraz oskarżenie pod adresem cywilizacji jako odpowiedzialnej za zepsucie jego obyczajów i upadek moralny. Zdaniem filozofa, powstanie społeczeństwa i instytucji publicznych oraz rozwój nauk i sztuk doprowadziły do zepsucia istoty, która wcześniej była niewinna, zdrowa, nieskażona. Najgorsza z ludzkich namiętności, próżność, nie drażniła dusz ludzi pierwotnych. Skąd zatem posądzenie autora o pesymizm w odniesieniu do całego gatunku ludzkiego?

Otóż warunki towarzyszące przedstawionej przez Rousseau wizji stanu natury wiele mówią. Jaką istotą musi być człowiek, że, aby ukazać jego dobro, trzeba go izolować od towarzystwa bliźnich, pozbawić rozumu oraz umieścić w świecie, który nigdy nie istniał? Jaką musi być natura ludzka, że trzeba ją odrzec ze wszystkich tkwiących w niej cech i umieścić w sztucznie wypreparowanym środowisku, aby dojrzeć w niej piękno i niewinność?

Skoro wizja szczęścia w stanie natury tak dalece odbiega od obrazu rzeczywistego świata, to znaczy: nigdy nie byliśmy i nie będziemy szczęśliwi. Skoro dopiero okrojenie z cech naturalnych, zepchnięcie w kondycję zwierzęcą i umieszczenie w krainie szczerze zapewniającej zaspokojenie wszystkich potrzeb chroni nas przed upadkiem, to znaczy, że w świecie realnym nic nas nie uchroni. Odstępstwo od któregośkolwiek założenia prowadzi od razu do zguby. Całkowita sztuczność warunków wstępnych oraz natychmiastowy upadek w momencie najmniejszego urealnienia opisu są tak naprawdę wielkim oskarżeniem natury ludzkiej. Dla Rousseau im bardziej jesteśmy prawdziwi, ludzcy, tym gorsi.

Historia to proces uwalniania się potężnej, niszczycielskiej siły, tkwiącej w duszy każdego człowieka. Namiętność ta trawi nasze wnętrza, sieje nieufność, zazdrość i nienawiść. Historia to proces degeneracji. Takie jest nasze przeznaczenie. Cały system filozofii politycznej Rousseau jest wyzwaniem rzuconym temu przeznaczeniu. Autor próbuje powstrzymać ludzkie namiętności, uciszyć pychę i dzięki temu odwrócić bieg życia. Choćby tylko własnego życia.

WHAT IS JEAN JACQUES ROUSSEAU AFRAID OF?

In 1753 the Academy in Dijon asked a competition question about the origin and legitimacy [text seems to be missing somewhere here, does not make sense as it is] between people. A few decades before the Great Revolution people were afraid of the oncoming changes. A convincing explanation of the existing state privileges and the growing social disproportions was urgently searched for. A new philosophy of inequality was needed.

One of the main participants of the debate of that time was Jean Jacques Rousseau. Having access to all the social milieus and yet not identifying himself with any of them, the philosopher conveniently adopted the position of an unprejudiced observer, as well as a judge of XVIII century Europe. His diagnosis was unequivocal: the position of the ruling classes is

not derived from their real supremacy; the existing social hierarchy is accidental and unjust. No thinker in the history of philosophy has expressed the feelings of the people more deeply – the feelings of all those who felt and were objectively better, but whom the political system deprived of the slightest hope of being regarded as equal.

After Rousseau everything changed. His answer to the Academy competition question, despite not being the winning entry, had a great impact on the history of our entire civilization. The creative power of this philosopher became the source of the egalitarian passion that has conquered the world we know.

Romuald Piekarski

Uniwersytet Gdański

UWAGI O NATURZE LUDZKIEJ I WSPÓLNOCIE POLITYCZNEJ U EDMUNDA BURKE'A

Antropologia Burke'a posiada zabarwienie pragmatyczno-roztropnościowe. Interpretacje jego konserwatywnego stanowiska łączone były z ocenami jego ataków na ducha teorii i spekulacji, który wtargnąć miał do praktycznej polityki za sprawą ideologów rewolucji francuskiej. Nierzadko wysuwano, w związku z tym, pod jego adresem zarzuty wrogości wobec rozumu i teorii jako takiej. Takie zarzuty, w nieco złagodzonej formie, pojawiają się również w rozdziale książki Leo Straussa *Natural Right and History*. W niniejszych uwagach staram się wszakże uzasadnić, że silne zarzuty wrogości wobec rozumu, racjonalizmu, wysuwane pod adresem Burke'a, jakie w pewnej wersji powtarza również MacIntyre, nie do końca są przekonujące¹.

Wedle MacIntyre'a², Burke był raczej mówcą, retorem, u którego pojęcia i wywody podporządkowane są obrazom zamazującym brutalną rzeczywistość społeczną

¹ Teksty Edmunda Burke'a: *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, wstęp P. Kłoczowski, Znak, Kraków 1994; *Speech on American Taxation* [w:] *idem, Collected Works*, Boston 1865–1867, t. I; *Speech on Reform of Representation in House of Common* [w:] *idem, Collected...*, t. II; *Reflections on the Revolution in France*, oryginalny tekst dostępny w internecie: *Selections from the Speeches and Writings of Edmund Burke*, Project Gutenberg Literary Archive Foundation PMB 113, 1739 University Ave. Oxford, MS 38655–4109. Wykorzystana literatura: R. Rydz, *Edmund Burke. Na ścieżkach wolności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005; E. Małek, *Wojna pamfletów w Anglii 1790–1793. Wokół traktatu Edmunda Burke'a Reflections on the Revolution in France*, TNT, Toruń 1993; L. Strauss, *Natural Rights and History*, The University of Chicago Press (7th impression), Chicago & London 1971 (także polskie tłumaczenie: *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969); A. MacIntyre, *Poetry as Philosophy: Notes on Burke and Yeats* [w:] *On modern Poetry. Essays Presented to Donald Davie*, red. V. Bell, L. Lerner, Vanderbilt University Press, Nashville 1988; F. Canavan SJ, *Edmund Burke* [w:] *History of Political Philosophy*, red. L. Strauss, J. Cropsey, wyd. 2, The University of Chicago Press, Chicago–London 1973; H.C. Mansfield, E. Burke [w:] *History of Political Philosophy, op.cit.*, wyd. 3, Chicago–London 1987; H.C. Mansfield, *Burke and Machiavelli about a principles in politics* [w:] *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996; I. Hampsher Monk, *Burke's Political Philosophy* [w:] *idem, The Political Philosophy of Edmund Burke*, Longman, London and New York 1987.

² Zob. A. MacIntyre, *op.cit.*; *idem, On modern Poetry. Essays Presented to Donald Davie*, Vanderbilt University Press, Nashville 1988. W dalszej części pracy, referując opinie MacIntyre'a, odwołuję się głównie do tego tekstu.

jego czasów, wraz z jej niesprawiedliwościami. Twierdził dalej, że jego zobrazowanie tradycji brytyjskiej nie tyle pokazuje, jak się rzeczy mają, lecz jest raczej tak, iż zakodowane w jego tekstach poruszenia wyobraźni służyły klasie wielkich posiadaczy przebranych za dżentelmenów; że, słowem, Burke interesownie zwerbalizował obraz organicznej ojczyzny brytyjskiej i siebie samego, jednocześnie sprzeniewierzając się zarówno swojemu irlandzkiemu, jak i katolickiemu wychowaniu.

Może rzeczywiście Burke'owi brakuje pewnych rygorów dyskursu akademickiego. Nie odróżnia on, wedle MacIntyre'a, wystarczająco wyraźnie i konsekwentnie społeczeństwa, wspólnoty narodowej od biurokratycznego państwa mieszczańskiego. Jednakże twierdzenie, że fałszował on te różnice interesownie czy rozmyślnie wydaje się niesłuszne i niesprawiedliwe. Wątpliwe wydają się także zarzuty, że Burke był wielkim mitotwórcą, że z talentem retuszował historię Anglii i zachęcał Brytyjczyków do zbiorowego samooszukiwania się. Nieco bałamutny może wydawać się też „komplement” MacIntyre'a, że miał on wielką intuicję przewagi, jaką posiada wymowa obrazów względem narzędzi pojęciowych, jeśli zważyć, iż owa moc obrazów miałyby pełnić u niego funkcje maskujące, a nie poznawcze.

Mimo oporu, jaki stawiam tutaj ocenom MacIntyre'a, mam przekonanie, iż w naszych czasach MacIntyre jest tym, który w sposób dobrze przemyślany broni stanowisk wobec oświecenia polemicznych, przypisując rozumność tradycjom, zwalczając wątpliwe opozycje racjonalności i myślenia w ramach tradycji tzw. dociekań moralnych (*moral inquiry*). Jednocześnie wyrażam zdziwienie, że autor *Rozważań o rewolucji...*, który – jak mogłoby się wydawać – w niemal całkowitym odosobnieniu patronował polemikom z francuskim racjonalizmem i wręcz w pojedynkę zaciekle bronił tradycji i pewnego rodzaju tradycjonalizmu, oceniany jest akurat przez MacIntyre'a tak surowo. Z tym większym przekonaniem wysuwam tutaj wątpliwość, czy zarzuty MacIntyre'a oskarżającego Burke'a o antyracjonalizm nie idą za daleko.

Stałość przekonań Burke'a uznaje wielu jego badaczy, także Harvey C. Mansfield i Leo Strauss. Stałość ta nie była dla wielu jego współczesnych widoczna, skąd (po części) brało się jego niezrozumienie; to nie konformizm, lecz ideowe przekonania kazały mu zmierzać i doprowadzić w końcu do rozłamu we własnej partii wigów w związku z oceną rewolucji francuskiej. Podziały partyjne uznawał za warunkowo akceptowalne nie z powodu pochwały stronnictwa, a samą partyjność w polityce uznawał on za wartość przy założeniu spoiwa w postaci zasad, wizji dobra wspólnego³, a więc zdecydowanie z innych racji niż Machiavelli⁴.

Podejmując się częściowej obrony stanowiska Burke'a, nie przeczę, że ma ono punkty trudne do zaakceptowania i po prostu słabe. Co najmniej interesujące wydaje się rozpoznanie Leo Straussa, iż u Burke'a mamy nie tylko nadmiernie wyostrzone przeciwstawienie praktyki i teorii, ale też – mająca stanowić uosobienie właściwej praktyki – roztropność, uwolniona od teorii, przedstawiona jest tam na tyle wadliwie,

³ Por. R. Rydz, *op.cit.*, s. 30.

⁴ Właśnie z Machiavellim zestawiał Burke'a Mansfield.

iż zbliża go to (być może mimo woli) do utilitaryzmu (jak to nazywał Strauss) nowożytników⁵.

KONTEKST JAKO NIEUSUWALNA PODSTAWA OSĄDÓW PRAKTYCZNYCH

Zdaniem Burke'a, sprawy praktyczne, to jest związane z ludzkim działaniem, poddają się ocenie w sposób sensowny jedynie w kontekście swoich powiązań z takimi czy innymi okolicznościami. Wyizolowanie danego ustroju politycznego lub zasad społeczeństwa obywatelskiego na *sposób metafizyczny* sprawia, że nie dają się one osądzić jako dobroczynne lub zgubne. Rząd w ogóle, jak i wolność w ogóle są oczywiście wartościami, czymś godnym pożądaniam, ale takie ogólne osądy sensowne są w oderwanej, abstrakcyjnej teorii, w praktyce natomiast oceniamy konkretne rządy oraz ich decyzje, opierając się na zdrowym rozsądku, okolicznościach, znanych z doświadczenia praktycznego. A zatem trzeba wiedzieć, dla przykładu, jakie ograniczenia, środki przymusu, zabezpieczenia dla własności, rozłożenie podatków wprowadza lub utrzymuje dana władza państwowa; trzeba znać zwyczaje, wierzenia i przekonania moralne obywateli, aby nie chwalić lub ganić danego społeczeństwa bezpodstawnie⁶.

Wolność w swej ogólności oznaczać może samowolę. Ale by osądzić ją w wymiarze praktycznym, trzeba poznać, czego chcą obywatele i jaki użytek czynią ze swej woli rządzący w danym społecznym ustroju. Ich ustalona wola, zwyczajowe, prawnie uregulowane rządy znajdują wyraz w zasadach, usposobieniach i stałych dyspozycjach. Te wszakże możemy należycie ocenić dopiero na podstawie tego, jak się przejawiają w działaniu. Może się bowiem okazać, że na przykład „najaktywniejsi aktorzy sceny publicznej” wcale nie panują nad politycznym biegiem wydarzeń i że tak zwana władza większości czy ludu lub reprezentantów ludu to tylko przedwyborcza retoryka, za którą nie idą działania uwiarygodniające deklarowane wartości czy kierunki działania⁷.

⁵ Gdyby to rozpoznanie było trafne, należałoby podjąć próbę reinterpretacji myśli Burke'a w taki sposób, aby odzyskać w ramach jego koncepcji roztropności wymiar etyczno-teoretyczny. Burke deklaruje po arystotelesowsku obecność tego wymiaru między innymi tam, gdzie odcina się od makiawelizmu, lecz w innych miejscach (ulegając wybitnie praktycznemu nastawieniu i pasji zwalczania „spekulatywności francuskich *philosophes*”) zdaje się, że tego wymiaru się wyzbywa. Strauss sugeruje, że myśl praktyczna Burke'a (jego, by tak rzec, „roztropność w działaniu”) nie wchodzi w kolizję z racjonalizmem klasycznym Arystotelesa, natomiast jego autokomentarze czy interpretacje własnych starć z racjonalizmem nowożytnym sprowadzają go na manowce antyracjonalizmu.

Rozdz. „Burke” [w:] L. Strauss, *op. cit.*, (także polskie tłumaczenie: *Prawo...* Tłumaczenie to nieco koryguję, konfrontując je z oryginałem angielskim).

⁶ Por. E. Burke, *Rozważania...*, s. 27–28. W dalszej części pracy nieco koryguję tłumaczenie polskie, konfrontując je z oryginałem angielskim.

⁷ Burke usiłował podważyć przekonanie, że elekcja powszechna gwarantuje prawowitość i inne walory władzy politycznej, na przykład królewskiej. Wybory władców przez lud i podleganie rządzących

KONTEKSTY ROZPOZNAJE ROZTROPNOŚĆ

Kluczową zdolnością czy cnotą intelektualną, bez której – wedle Burke’a – nie sposób ocenić zasadnie politycznych inicjatyw czy działań, jest roztropność. Ta zaś wyraża się niekiedy w rezerwie, zachowywaniu zastanych form, w milczeniu, a kiedy indziej w zdecydowanych ocenach. Roztropność zna ludzkie, tzn. ograniczone możliwości, które nie są w stanie „przenieść gór” i dominować nad wielkimi żywiołami natury; zniechęca ona do zadufania w sobie, zuchwałości, „wojny z samym panem Bogiem”, nie wierzy w jakąś jedną „rygorystyczną metodę” rekonstruowania bytu, w szczególności bytu społecznego. Obojętnie, jak ta metoda by się nie przedstawiała: czy jako nauka o społeczeństwie, czy demokracja, czy prawa człowieka i obywatela.

Ochocze parcie do gruntownej, rewolucyjnej zmiany świata ludzkiego w jego wymiarze politycznym i cywilizacyjnym Burke ocenia jako „dziwny chaos lekkomyślności i okrucieństwa, mieszaninę wszelkiego rodzaju zbrodni z wszystkimi odmianami szaleństwa”⁸. Aprobata dla tego rodzaju aktywizmu łączy on z „aplauzem makiawelicznych polityków”. Najbardziej górnolotnie wyrażane cele, realizowane w sposób bezrozumny, za pomocą absurdalnych, bezsensownych środków i niegodziwych instrumentów – oto (przypominamy) jego obraz wypadków i dokonań rewolucji we Francji.

Roztropny człowiek w obliczu takich wypadków odczuwa na przemian: pogardę i oburzenie, lekceważenie i przerażenie, może reagować śmiechem i desperacją. Albowiem roztropność odnosząca się zawsze do konkretnych sytuacji i wydarzeń przejawia się najpierw w uczuciach, aktach woli, zajmowanych postawach, aby dzięki refleksji formułować dojrzałe i wyważone osądy⁹.

Burke piętnuje niekompetencję, zamianę ról społecznych, brak doświadczenia, mieszanie „polityki i kazalnicy”, manipulowanie emocjami obywateli, po to by wzmacniać chaos. Obok wicherzycieli, którzy może chcą i dobrze, lecz nie wiedzą, co czynią, rozpoznaje Burke cynicznych graczy, „polityków makiawelicznych”, którzy są mistrzami destrukcji, pragnącymi przejąć władzę, by doświadczać mocy panowania nad innymi.

bezpośredniej ocenie ludu postrzegał on jako sytuację wyjątkową, będącą „stanem wyższej konieczności”, tzn. sytuacją, gdy już nie ma innego wyjścia. Nie zalecał, lecz przeciwnie odradzał – czynienie z niej zasady prawa (por. *ibidem*, s. 37). Historycznie na to patrząc, niestety wypadłoby przyznać, że w Polsce królowie elekcyjni nie byli, z tego tylko tytułu, lepsi od wcześniejszych przedstawicieli monarchii dziedzicznej. Wymieńmy choćby Henryka Walezego. Oczywiście trudno byłoby dzisiaj utrzymywać, że pokojowe, uczciwe, kadencyjne przekazywanie władzy na podstawie powszechnego głosowania nie stanowi (w żadnym wypadku) wyróżnika polityki cywilizowanej, jeśli uwzględnić chociażby pseudoelekcję w Rosji czy Chinach. Jednakże trudno zarazem zaprzeczyć, iż procedury wyborcze, nawet formalnie pozostające bez zarzutu, nie zawsze – lub nawet nie najczęściej – przynoszą rządy sprawiedliwości, kompetencji i odpowiedzialności. Demokratyczne procedury i tzw. rządy prawa tworzą kategorię dość pojemną, tolerując manipulację, sofistykę, zoologiczne parcie do dominacji, nieuczciwą rywalizację o władzę, wysługiwanie się rzecznikom partykularnych interesów, nieodpowiedzialną demagogię i niekompetencję.

⁸ Por. *ibidem*, s. 30.

⁹ W tym miejscu warto zasygnalizować, że pokrewne alternatywy dla scjentystycznego, jednostronnie analitycznego racjonalizmu nowoczesnego rozwija w XX wieku hermeneutyka.

ATAKI NA SPEKULATYWNOŚĆ A KWESTIA WROGOŚCI WOBEC ROZUMU, TEORII I RACJONALIZMU

Mylne jest przekonanie, że Burke (a w ślad za nim – konserwatyzm i tradycjonalizm) jest wrogiem wszelkiego racjonalizmu i rozumu jako takiego czy odwoływaniu się do rozumu w polityce. Atakował on „abstrakcyjne ujęcie prawa najwyższej władzy prawodawczej w parlamencie”, poddawanie woli czy praktyki politycznej „ponadczasowemu rozumowi” bądź ściśle ogólnym, niewzruszonym zasadom. Był przekonany, że na przykład polityczny ustroj brytyjski, który powstawał w drodze quasi-organicznego wzrostu, przez całe wieki, nie może zostać rozmontowany w jeden dzień, tylko dlatego, że Izba Lordów chciałaby, pod presją nastrojów, rozwiązać Izbę Gmin, albo odwrotnie. „Król wprawdzie może zrzec się tronu – powiada Burke – lecz nie może znieść monarchii”¹⁰.

Wszyscy wiedzą, że Burke był zdecydowanym przeciwnikiem gwałtownych przewrotów, totalnych zmian, wstrząsów i rewolucji. Że zalecał zmiany ograniczone, ograniczone do części rzetelnie rozpoznanych jako wadliwe; że przestrzegał przed cofaniem się do jakiegoś stanu założycielskiego, przed wznoszeniem budowli społecznej od zera, od aktu zniszczenia tego, co zastane. Wydaje się, iż miał tu na myśli poszanowanie formy ludzkich instytucji, wzorców obyczajowych, uzyskanego z niemałym trudem kompromisu bardzo różnorodnych interesów społecznych i politycznych. A czynił tak dlatego, iż był przeświadczony o tym, iż życie społeczne (toczące się w „starodawnej budowlu”, do jakiej daje się przyrównać ludzkie miasta i wspólnoty polityczne) można „przebrać, przetoczyć w inne naczynia”, wtłoczyć w nowe konstrukcje prawno-ustrojowe tylko z wielką stratą, z okaleczaniem lub zniweczeniem dotychczas uzyskanych, w długim procesie ewolucji, instytucji, urządzeń i form ludzkiego współżycia.

ROZUM I POLITYKA WEDLE EDMUNDA BURKE'A

Burke z pewnością krytykował wąsko pojęty racjonalizm¹¹, który odrzuca istnienie wszystkiego, co wymyka się pojęciom¹². W tym jego odcinaniu się od racjonalizmu osobne miejsce zajmuje krytyka „dedukcyjnego myślenia w polityce”¹³.

¹⁰ *Ibidem*, s. 40.

¹¹ Por. R. Rydz, *op. cit.*, s. 132.

¹² Oczywiście zawężanie poznawczych granic tego, co może być uznawane w bycie jako istniejące, przybiera różne wykładnie: oddzielać trzeba to, co dyskursywnie niepojmowalne od tego, co nie posiada korelatywnych pojęć w danym czasie; osobną kwestią jest relacja pojęć i metafor, dyskursywnych tekstów i przekazów artystycznych czy religijnych, które również wysuwają roszczenie do poszukiwania i wyrażania prawd na przykład odnoszących się do ludzkiej natury.

¹³ Opinia H.J. Laski'ego za: R. Rydz, *op. cit.*, s. 132.

Burke posługiwał się szerszym znaczeniem wiedzy, wiedzy zaś uzyskiwanej na drodze indywidualnego rozumowania przeciwstawiał inne jej odmiany, takie jak wiedza uzyskana w doświadczeniu praktycznym a przekazywana przez tradycję, z pokolenia na pokolenie: jeśli trafnie odczytuję myśl Burke'a, wiedza ta przybiera także formę *przesądzeń*, zwyczajów lub wierzeń. Przesadzony wydaje się wniosek, że Burke atakował rozum jako taki¹⁴, gdyż w różnych kontekstach, nie całkiem wymiennie z „teorią” posługiwał się on terminami niezupełnie pokrywającymi się z teoretycznością, takimi jak: spekulacja, metafizyka czy abstrakcja. Również przypisywanie mu tezy, że odrzucał wszelką teorię ogólną, nie widząc dla niej właściwego zastosowania w sferze polityki, przy dokładniejszym badaniu nie wytrzymuje chyba krytyki.

„Kiedykolwiek występuję – pisał – przeciw teorii, mam na względzie słabą, mylną, fałszywą, nieuzasadnioną i niedoskonałą teorię; a sposobem odkrywania jej mankamentów jest porównywanie jej z praktyką. Ona to stanowi prawdziwy kamień probierczy wszystkich tych teorii, które odnoszone są do człowieka i spraw ludzkich”¹⁵.

Nie ulega wątpliwości, że atakował on bezkontekstowe posługiwanie się oderwanymi pojęciami ogólnymi, łączonymi ze spekulacją w dziedzinie praktyki politycznej, które uznawał za wysoce niebezpieczne i najczęściej destrukcyjne. Jednak zapewne Burke sam jest winien wielu tym nieporozumieniom i może rację ma Strauss, że mylne, słabe teorie, należy porównywać z prawdziwymi i mocnymi, a nie z praktyką (do tej sprawy powracam, pod koniec).

Burke koncentrował swoje ostrze krytyczne na stosowaniu abstrakcyjnych rozumowań w sferze szeroko pojętej polityki¹⁶. Właściwe i wartościowe zastosowanie ludzkiego intelektu łączył on z aktywnością innych ludzkich zdolności występujących w związku ze zbiorowym doświadczeniem praktycznym. Aprobował więc rozum ucieleśniony¹⁷, który leżał jako „rozum ludzkości” u podstaw wszelkiej państwowości czy publicznego kultu religijnego. Nie był, również w polityce, przeciwny wszelkim zasadom teoretycznym, lecz występował przeciw tym, oderwanym od doświadczenia i praktyki¹⁸.

W przekonaniu Burke'a ludzka natura rozpoznawana jest często bez pośrednictwa indywidualnych teoretycznych rozumowań i manifestuje się w działaniach, zwyczajach, instytucjach, u których podłoża odnajdujemy instynkty i uczucia, nie zaś indywidualną refleksję¹⁹. Ludzki rozum indywidualny jest ograniczony tym bar-

¹⁴ „Rozum nie we wszystkim przeciwny jest starodawnej polityce i praktyce imperialnej [gdzie może wznosić] wał obronny przed spekulacjami [niewczesnych] innowatorów” (E. Burke, *Speech...*, s. 173; por. R. Rydz, *op. cit.*, s. 132).

¹⁵ E. Burke, *Speech...*, s. 488; por. R. Rydz, *op. cit.*, s. 133.

¹⁶ Nawiązując do Hume'a, za bezpieczniejsze od niesfornej wyobraźni, w dziedzinie praktyki życia publicznego, uznawał już ludzkie uczucia, które mają przynajmniej swoje granice. Spekulacja czysto teoretyczna, kierująca działaniami praktycznymi, takich granic nie posiada i może stać się przyczyną fanatyzmu. Por. I. Hampsher Monk, *op. cit.*, s. 133.

¹⁷ W sensie zbliżonym do Hegłowskiego „ducha obiektywnego”.

¹⁸ „Nie odrzucam całkowicie abstrakcyjnych idei – pisał Burke – ponieważ wiem dobrze, że w konsekwencji musiałyby pomijać wszelkie zasady; a bez zasad wszelkie rozumowanie w polityce [...] tworzyłoby tylko galimatias faktów i szczegółów, bez możliwości dochodzenia do jakichkolwiek wniosków i teoretycznych, i praktycznych”.

¹⁹ Tu mieliśmyby zapewne jakąś rozumność ucieleśnioną, podobnie jak potem u Hegla.

dziej, w im mniejszym stopniu włącza się w debatę zbiorową czy wykazuje się znajomością praktyk i tradycji danego społeczeństwa, znajomością praktyk i tradycji stanowiących dzieło zbiorowe wielu generacji i najtęższych umysłów przeszłości.

Mamy tu właściwie powtórzenie myśli Stagiryty, który krytycznie oceniał szanse dochodzenia do mądrości praktycznej i w polityce u ludzi młodych, w kontraście do stosunkowo dobrych wyników w matematyce i wiedzy dedukcyjnej, w których to dziedzinach niedysponowanie życiowym doświadczeniem własnym²⁰ nie dyskwalifikuje.

Burke był zdania, że budowla ludzkiego społeczeństwa i jej instytucje są wynikiem długotrwałych procesów życiowych i pozostają nader złożone i nieprzejrzyste dla postronnego obserwatora. Ludzkie poznanie pojęciowe nie dociera do „podstawy wszystkich rzeczy”, rozum popada w sprzeczności i tonie w wątpliwościach; radzi sobie stosunkowo lepiej, gdy zdaje sobie sprawę ze swoich ograniczonych możliwości i unika łatwych schematów wnioskowania. Cierpliwe odwoływanie się do licznych świadectw doświadczalnych oraz wypróbowanych już praktyk – to droga niedoskonała, lecz w polityce najwłaściwsza.

Rozum współdziałający z uczuciami i namiętnościami, z motywami moralnymi – dopiero razem tworzą motor ludzkich działań. Zwyczaj, a zwyczaj powszechny szczególnie, stanowi pewną próbę dla rozumu, której ten nie powinien ignorować i lekceważyć. Taki zwyczaj najczęściej posiada znaczną dozę zdrowego rozsądku. Czysty intelekt nie stanowi władzy przygotowanej do osądzania podobnych wzorców obyczajowych czy rozwiązań instytucjonalnych. Mąż stanu powinien znać historyczne uwarunkowania życia własnego społeczeństwa i w oparciu o tę znajomość szacować rację dalszego trwania wspomnianych wzorców, zwyczajów i instytucji. Bardziej wartościowe sądy wyrabiamy sobie, opierając się na praktycznych doświadczeniach oraz dyskusjach w gronie osób doświadczonych, a nie wyłącznie na podstawie lektur²¹.

Czy MacIntyre, oskarżając Burke'a o przeciwstawianie rozumności i tradycji, ma w pełni rację? Nasuwają się wątpliwości. Chociaż „przesądzenia”, które lepiej byłoby odróżniać od arbitralnych czy interesownych przesądów, przybierają rozmaite formy, to z pewnością odgrywają swoją pozytywną rolę również w przekazywaniu i rozwoju refleksyjnych tradycji. Może więc rzeczywista różnica między MacIntyre'em oraz Burke'em leżałaby raczej w zakresie, w jakim przyznają oni prawo do krytycznej dyskusji lojalnym przedstawicielom danej tradycji. MacIntyre raczej nie docenia pewnego rodzaju przesądzeń. Z kolei Burke nazbyt generalnie atakuje niemal wszystkie odmiany racjonalności, spośród tych, które przenoszone były (w jego czasach, czasach rewolucji francuskiej) na grunt polityki. Spieranie się z tradycjonalizmem Burke'a u MacIntyre'a przybiera formę korygowania swojego własnego, wciąż poprawianego refleksyjnego tradycjonalizmu, który ma wszak stanowić alternatywę dla jednostronnych racjonalizmów poświeceniowych.

²⁰ Poszerzonym jeszcze o doświadczenie społeczno-historyczne, które odgrywa wszak kluczową rolę w roztropności politycznej.

²¹ Chociaż i tu czynił on rozgraniczenie pomiędzy filozofami starożytnymi i francuskimi rewolucyjnymi *philosophes* czy takimi entuzjastami praw człowieka jak Thomas Paine.

W każdym razie dostrzegamy w tym zakresie jego większe zadłużenie u Burke'a, niż jest on gotowy przyznać.

AMBIWALENCJE – KRYTERIA ROZTROPNOŚCI I JEJ PRZEJAWY

Mamy u Burke'a powściągliwy, a nawet zdecydowanie niechętny stosunek do radykalnych zmian i czysto eksperymentalnych innowacji. Burke wywodzi najważniejsze urzędy i rozwiązania z własnego dziedzictwa, przy odwoływaniu się do autorytetów i przykładów, nie zaś do abstrakcyjnych zasad, takich jak „prawa człowieka”, lecz do „praw Anglików”. Jego maksyma – to praktyczna mądrość przeciwstawiana wiedzy teoretycznej i spekulatywnym prawom²².

Burke mówi o „mądrości *niepotrzebującej namysłu* i doskonalszej od niego” zrównanej z „rezultatem namysłu głębokiego” albo o „szczęśliwym następstwie postępowania zgodnego z naturą”. Precyzuje te dość swobodne zwroty, wskazując na ich przeciwieństwo w „duchu innowacji, wywodzącym się z samolubnego usposobienia i ciasnoty umysłu”. Powiada: „Ludzie, którzy nigdy nie oglądali się na przodków, nie będą myśleć o potomnych”²³.

Sformułowania te – przy odrobinie życzliwości – dają się odczytać jako krytyka refleksji powierzchownej, pospiesznej, przeciwstawianej „namysłowi głębokiemu”. Przy odczytaniu mniej życzliwym widzieć można tu jednak antyracjonalizm, wrogość wobec rozumu.

W wywodzie Burke'a dalej mamy wprowadzić przeciwstawienie „nieomylnych i przemożnych instynktów” „omylnym i słabym władzom naszego rozumu”²⁴, lecz skoro te instynkty mają *umocnić* władze rozumu, to opozycja nie jest tak wyraźna, żeby mówić tu jednoznacznie o irracjonalizmie.

Burke ceni własność dawną, która posiada rodowód²⁵, przeciwstawiając ją nowobogackim parweniuszom. Pierwszą kojarzy z „pełną bojaźni powagą”, drugą z butą, spekulacją, wynalazczością, sofistyką i chciwością.

CZŁOWIEK JAKO TEN, KTÓRY DZIEDZICZY

Nie będę poświęcać uwagi wszystkim tym (zasadnym czy może niesprawiedliwym) złośliwościom Marksa i MacIntyre'a, które sugerują wysługiwanie się Burke'a²⁶ starej angielskiej klasie posiadaczy i jego ambicje, by stać się angielskim dżentelmenem. Wydaje mi się bowiem, że pod warstwą tych bardziej powierzchow-

²² E. Burke, *Rozważania...*, s. 51.

²³ *Ibidem*, s. 52.

²⁴ *Ibidem*, s. 53.

²⁵ Która „ma swe herby, insygnia, pomniki, tytuły”.

²⁶ Będącego w tym gronie prowincjuszem, Irlandczykiem, katolikiem i *homo novus*.

nych znaczeń kryje się filozoficzna myśl bliska każdemu nieomal konserwatyście i tradycjonalistom. I tę właśnie myśl warto wydobyć.

Wedle Burke'a człowiek jest istotą, która dziedziczy i kontynuuje dzieło przodków. Jednostka jest elementem większej wspólnoty i dzięki temu jest czymś więcej niż artefaktem, swoim własnym wytworem, który zawdzięcza wszystko tylko sobie. Burke wyznawał, jeszcze przed Heglem, pewną silną odmianę komunitaryzmu i pod pewnymi względami wyprzedził krytykę jednostronnego racjonalizmu scjentyistycznego, która została rozwinięta dopiero w XX wieku.

DZIEDZICZENIE JAKO NAŚLADOWANIE NATURY

„Instytucje polityczne, dobra Fortuny i łaski Opatrzności” razem tworzą pewien złożony porządek quasi-organiczny, to jest taki, w którym składniki wprawdzie tworzą elementy przemijające, lecz wyższe jego części i przede wszystkim złożona ich całość „nie jest nigdy stara, dojrzała czy młoda, ale nie zmieniając się przeżywa powtarzające się z różnym natężeniem okresy schyłku, upadku, odrodzenia i wzrostu. Dzięki temu, że w sprawach państwowych naśladujemy naturę, nasze udoskonalenia nie są nigdy całkowicie nowe, a to, co zachowujemy, nigdy nie jest całkowicie anachroniczne [...] Wybierając dziedziczenie, upodobniliśmy ramy państwa do związków krwi, wiążąc konstytucję kraju z naszymi najdroższymi, domowymi skłonnościami, obdarzając fundamentalne prawa familijnymi niemal uczuciami [...] strzegąc [...] powiązanych i umacniających się wzajemnie dobrodziejstw naszego państwa, naszych ognisk domowych, naszych grobów i naszych ołtarzy”²⁷.

Działanie niczym „w obecności własnych przodków” cechuje powściągliwość i bogobojna powaga; odwoływanie się do dziedzictwa przynosi poczucie godności i chroni przed „parwenszowską butą” świeżych posiadaczy wszelkich przywilejów; w ten sposób uszlachcona wolność zyskuje majestat, rodowód, znakomitych przodków. Lecz – nasuwa się pytanie – czy nie kosztem mitycznych zmysłów?

BŁĘDY BURKE'A

Natura jako mądrość najwyższa – jak rozumieć takie sformułowania? Może jako pochwałę elit tradycjonalistycznych oraz sceptycyzm wobec mocy intelektualnych i moralnych niewykształconych mas oraz ich przywódców? Sceptycyzm wobec współczesnych sofistów – nieodpowiedzialnych pretendentów do sprawowania rządów, ludzi wykorzenionych, opierających się na powierzchownej wiedzy, partyjnych

²⁷ E. Burke, *Rozważania...*, s. 52.

głosiciele populistycznych haseł, zarozumiałych, ambitnych ignorantów o twardych sercach, którzy traktują swój kraj jako obiekt podboju?

Burke zozydany był przez swoich przeciwników jako obrońca uprzedzeń, zwolennik kurateli nad ludem, przeciwnik nie tylko rozumu, ale i równości.

Przesady, uprzedzenia, głęboko zakorzenione uczucia, sposoby odczuwania, przyzwyczajenia, nawyki, przesądzenia (nie dbając o rozgraniczanie odmiennych fenomenów, jakie mieszczą się w tej sferze) – przedstawiał on jako spoiwo wspólnoty (wspierające poczucie lojalności, obowiązku), ponadto jako „gotowe zasoby” wspierające ograniczone możliwości inteligencji, rozumności indywidualnej, nie zaś jako ich zaprzeczenie czy równoważniki²⁸. Nie ma więc tu być może zwyczajnego antyracjonalizmu, tylko, żeby tak rzec, jest krytyka racjonalizmu przerośniętego.

Romuald Rydz²⁹ twierdzi w swojej monografii, iż antyintelektualizm Burke’a ma swoje granice, skoro dopominał się on o szacunek dla mądrości innych, a fakt, że mądrość przodków dostrzegał w ich dziełach i dokonaniach praktycznych, a nie książkowo-teoretycznych, może wprawdzie stanowić pewien zarzut, ale ograniczony. Nie potwierdza antyintelektualnej postawy Burke’a jego znane przekonanie, iż sprawowanie rządów wymaga głębokiej wiedzy, znajomości natury i ducha państwa, które ze swojej strony stanowi twór złożony, a ład, jakiego ono strzeże, jest delikatny i kruchy³⁰. Burke zapewne był elitarystą, lecz władzę pojmował jako publiczną służbę w interesie narodu³¹.

Oderwane hasła wolności, równości, praw człowieka uznawał za niebezpieczne, gdy uwolnione są one od kontekstu społeczno-kulturowego, który dopiero może nadawać im określoność i przewidywalność zastosowań. Inaczej wolność ta, pozbawiona mądrości i cnoty staje się złem, szaleństwem lub występkiem³².

pozytywny stosunek do uprzedzeń i przesądzeń autora *Rozważań* znajduje potwierdzenie i konkretyzację w relacjach wiary i rozumu. Najkrócej można powiedzieć, że władze publiczne (jak to widzi Burke) powinny zasługiwać na wielki autorytet, gdyż reprezentując trwale, zachowywane przez wiele pokoleń wartości tradycji i wspólnotowości, mają one wspólnie z Kościołem mieć udział w sacrum, bez którego człowiek popada w degradację³³.

²⁸ *Ibidem*, s. 42.

²⁹ Por. R. Rydz, *op. cit.*, s. 35.

³⁰ Por. E. Burke, *Rozważania...*, s. 39.

³¹ Czyż nie podobny jest (ledwie skrywany, łagodny) elitaryzm MacIntyre’a?

³² R. Rydz, *op. cit.*, s. 40.

³³ „Gdziekolwiek człowiek panuje nad człowiekiem, przewodzić powinna natura wyższa i dlatego w szczególności [ów przewodzący czy rządzący – przyp. R.P.] powinien w możliwie najwyższym stopniu zbliżać się do perfekcji” (nieznacznie modyfikuję tu przekład polski). „Każda osoba posiadająca jakąś część władzy powinna silnie i straszliwie doznawać przeświadczenia, iż działa w oparciu o zaufanie i że będzie musiała zdać sprawę ze swojego postępowania w tym zaufaniu względem Wielkiego Pana, Stwórcy i Założyciela społeczeństwa”. Por. E. Burke, *Rozważania...*, s. 109.

BURKE A CYCERON – UWAGA DO ZARZUTU LEO STRAUSSA

Z jednej strony Burke, jak się zdaje, reprezentuje w swoich czasach jakieś ważne elementy roztropności w znaczeniu Arystotelesa. Z drugiej wszakże w swoim ataku na teorię, a nie tylko na jej nadużycia w praktyce politycznej, których dopuścili się na przykład francuscy rewolucjoniści, Burke posuwa się bardzo daleko. Właściwie – przynajmniej w niektórych wypowiedziach – dochodzi do pewnego rodzaju eliminacji refleksyjności z praktyki, która zostaje sprowadzona do preskrypcji. Tym samym jego „autointerpretacja konserwatyzmu” staje się – w ocenie Straussa – „bardziej [...] jeszcze obca myśli klasycznej niż radykalizm teoretyków Rewolucji Francuskiej”.

Najkrócej mówiąc, chodzi o eliminację teorii, która u klasyków (Platona i Arystotelesa) stanowi nader istotny (choć pośredni) współczynnik czy wyznacznik możliwie najlepszego kierowania praktyką. Teoria u klasyków pozwala wznosić się ponad doraźne doświadczenia praktyczne, nie tracąc z treściami praktycznymi kontaktu; pozwala wznosić się do sfery wartości i powinności po to, aby móc praktykę oceniać i ulepszać, zarazem torując drogę ludzkiej wolności i zdolności samokreślania się czy rozwoju.

W celu lepszego uwydatnienia różnic ujęcia statusu refleksji teoretycznej u Burke'a i na przykład Arystotelesa, Strauss proponuje odwołanie się do Cycerona, który pod kilkoma względami pozostaje bliższy Burke'owi niż greccy klasycy. Obaj podkreślają znaczenie konstytucji (rzymskiej, arystokratyczno-republikańskiej i brytyjskiej) jako systemu instytucji ustrojowych wytworzonego przez wiele pokoleń. Jednak, podczas gdy Ciceron, ceniąc „długie trwanie”, pomyślnie stawianie czoła wielu praktycznym wyzwaniom jako sprawdzian danych wzorców i rozwiązań instytucjonalnych, w tym i współautorstwo czy kontynuowanie dziedzictwa przez następujących po sobie prawodawców, ceni zarazem mające oparcie w refleksyjności inicjatywy ponadprzeciętnych jednostek (takich jak Likurg w Sparcie czy Romulus i jego następcy w Rzymie), to Burke sprawstwo dobrych wzorcowych rozwiązań, które przynoszą w efekcie konstytucję brytyjską, przypisuje w pewien sposób pomowanej Opatrzności. Opatrzność owa ma działać nie poprzez ludzkie zdolności namysłu i rozumne postanowienia (dzielnie w sensie bliskim etyce cnót Arystotelesa), lecz przez egoistyczne dążenia, skumulowaną własność dziedziczną, zadawnioną, uszlachetnioną samym długim trwaniem.

O ile może trafiać nam do przekonania argumentacja Burke'a, że nowicjusze w bogactwie nie cenią mniej zyskowych materialnie wartości i pod tym przynajmniej względem są bardziej (niż przedstawiciele „odziedziczonego”, zadawnionego już kapitału, na przykład ziemscy posiadacze od wielu pokoleń) ślepi na wyższe wartości, o tyle zrównanie dziedziczenia z najwyższymi wartościami, pomniejszenie intelektualnych cnót czy sprowadzenie ich do ślepego naśladownictwa wzorców doświadczalnie wypróbowanych, stanowi osobliwe zubożenie i zniekształcenie tradycji klasycznej.

Cyceron nie tylko nie potępia teorii, ale dostrzega jej walory praktyczne, nie wyzbywając się sprawdzianów praktyczno-doświadczalnych mądrości praktycznej, która musi dowieść swojej wartości przez sprostanie konkretnym i zróżnicowanym wyzwaniom w dłuższym czasie, przez wiele pokoleń³⁴.

Kwestię kluczową można by widzieć w tym, czy raz osiągnięte dobre rozwiązania, albo z udziałem dyskusji i refleksji teoretycznej albo „w praktyce”, której nie towarzyszyły filozoficzne roztrząsania, mogą być dziedziczone machinalnie, bez sporów i dysput. Czy przyswojenie sobie tradycji możliwe jest bez udziału ludzkiej rozumności i zdolności krytycznego myślenia?

Można sądzić, że i Burke przynajmniej niekiedy odpowiadał przecząco na to pytanie. Chociaż znamy też inne jego wypowiedzi, które sytuują go po stronie takich nowoczesnych autorów jak Monteskiusz i (część) filozofów liberalizmu, gdzie i dobro wspólne i bogactwo narodów powstawać mają jako niezamierzony efekt egoistycznych dążeń, dzięki niewidzialnej ręce wolnego rynku, osobliwie identyfikowanego z opatrnością.

Burke słusznie starał się odseparować od makiawelicznych polityków, którzy reprezentują jakiś dziki, niecywilizowany stan natury, nieuczciwie rywalizując o sprawowanie rządów nad ludzkim światem. Jednakże osobliwy sposób, w jaki identyfikuje przy tej okazji rozumność praktyczną z przesądzeniami i wyrokami opatrności, tradycję i dziedziczenie z zasiedziałością, pozostaje nie do przyjęcia. Warto może jednak bronić tych refleksji Burke’a, które wychodzą poza te identyfikacje.

KOŃCOWA PRÓBA OBRONY PRZED ZARZUTAMI MACINTYRE’A

Być może Burke był nade wszystko mówcą i politycznym pisarzem, ale jakże filozoficznie czytany i samodzielnie myślącym. Jego dzieło nie da się sprowadzić do literackiej fikcji, zniekształcającej rzeczywistość. Tego rodzaju osądy tym bardziej mogą zadziwiać i zaskakiwać, że MacIntyre sam również docenia narrację jako element racjonalności praktycznej oraz dostrzega elementy *quasi*-organicznej wspólnotowości w ludzkich społeczeństwach, tyle że poza strukturami nowożytnych państw czy aparatów państwowych.

Czy atak Burke’a na ideologiczne funkcje abstrakcyjnych teorii, czy jego krytyka pseudonaukowych argumentów w nowoczesnej polityce, nie znajduje naśladownictwa w krytyce biurokratycznego państwa i spłaszczonego racjonalizmu oświecenia właśnie w pracach MacIntyre’a? Czy on sam, nader interesujący koncept racjonalnych zasobów, w jakie wyposażone są przynajmniej niektóre tradycje, nie ma poprzednika w wielu metaforycznych refleksjach Burke’a? Czy twierdzenie Burke’a,

³⁴ Myśl, że to, co rozumne, już się ucieleśniło i obecne jest w ludzkich instytucjach, została dopracowana w pewien sposób przez Hegla, u którego przybiera miano ducha obiektywnego. Nie miejsce tu wszakże, by poddawać pod dyskusję relację ducha obiektywnego i ducha absolutnego w rozumieniu filozofa i dociekać różnic między nim a poglądami Burke’a.

że Brytyjczycy nie znają dość dobrze swojej własnej konstytucji i zalet swojego dziedzictwa, nie było uzasadnione w kontekście radykalizmu rewolucji we Francji? Na wiele tych pytań, mogących uchodzić obecnie za retoryczne, twierdząco odpowiedzieli potem nawet jego wcześniejsi krytycy.

Nie dziwi, że zarysowana przez Burke'a wykładnia konstytucji brytyjskiej, instytucji *common law*, a szczególnie kategoria „nabywania praw przez zasiedzenie” uznane zostały przez MacIntyre'a za chybione; lecz czy na taką samą ocenę zasługuje jego iście cycerońskie upodobanie w umiarze, kompromisie, skłonność do pojednania między klasami, jego antymakiawelizm?

Jego wczesne, powzięte z własnej inicjatywy przestrogi przed niszczącym ładunkiem, przed terrorem Rewolucji Francuskiej stanowią oznakę rzadkiej odwagi, wnikliwości i roztropności. Jego krytyka tejże rewolucji motywowana była racjami moralnymi, obawami przed niegodziwością zasad i ludzi, chęcią zdemaskowania hipokrytów, siewców buntów, makiawelistów politycznych³⁵.

Można mu zarzucać pewną naiwność³⁶, lecz raczej nie szalbierstwo.

HUMAN NATURE AND POLITICAL COMMUNITY IN THE THOUGHT OF EDMUND BURKE

This article attempts to justify the view that the charges of hostility towards intellect and rationalism, leveled against Burke even by MacIntyre, are not entirely convincing. The accusations that Burke falsified English history for personal gain seem highly dubious. It was not conformity, but rather his own ideological judgment of the French Revolution as subversive and „metaphysical” that made him cause a split within the Whig party. Also in this context, he warned against stepping back to some initial founding state, against trying to build up the society from scratch, and against starting reforms with an act of destruction. He was convinced that any attempt to force the life of the „ancient edifice” of cities and political communities into new legal and political structures would cause enormous loss and damage the institutions and forms of common life that had been worked out over the centuries. Another piece of evidence against the claims of Burke's anti-intellectual attitude is his well-known conviction that the ability to govern requires a thorough knowledge of the nature and the spirit of the state, i.e., of that complex creation protecting a very fragile order. Burke may have believed in elitism, but he did understand political power as public service for the good of the nation. MacIntyre, as a defender of the value of tradition, owes more to Burke than he is willing to admit. Nevertheless, Burke does go too far in his attack on theoretical abstractions – he seems to reach the stage of eliminating reflection from practice, which is thus limited to prescription. Practice devoid of autocratic debates (as MacIntyre pointed out) and of axiological references made possible through theoretical reflection (as was rightly pointed out by Leo Strauss) would lead to lethal stagnation – but this was something Burke did not come to realize fully.

³⁵ R. Rydz, *op. cit.*, s. 30.

³⁶ Skoro w obliczu krwawych wypadków rewolucyjnych dopominał się o uczucia lojalności i rycerskości (*ibidem*, s. 42).

Leszek Kopciuch

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

CZŁOWIEK HISTORYCZNY IMMANUELA KANTA

Charakterystyczne dla XIX wieku zainteresowanie historią miało bezpośrednie początki u schyłku wieku XVIII¹. Do wcześniejszego sposobu pytania o ludzką naturę dołączyło teraz pytanie o człowieka w dziejach, o wpływ, jaki on na nie wywiera, oraz o wpływ, jaki dzieje wywierają na niego. Kantowska koncepcja człowieka w historii wytworzyła zasadnicze ramy praktycznego modelu w filozofii dziejów. Rozważania nad zmiennością ludzkiej natury w historii prowadził Kant w kilku pomniejszych pismach, ważkie konsekwencje dla rozumienia człowieka historycznego można jednak wyciągać także z wielkich *Krytyk*². Zadaniem, które sobie tutaj stawiam, jest: (1) rekonstrukcja głównych tez Kanta z tego zakresu, (2) ich immanentna analiza oraz (3) usytuowanie ich na tle innych modeli filozofii dziejów.

Pierwszy okres ludzkiej historii przedstawił Kant w *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii*, biorąc za podstawę zdarzenia z początku Księgi Rodzaju. Pierwszym z nich jest grzech Adama, który zjada jabłko i jednocześnie odkrywa, że jest zdolny do decydowania o swoim życiu. Drugim jest zakrycie własnej nagości listkiem figowym – człowiek uświadamia sobie, że może odsuwać realizację swoich potrzeb biologicznych i że może je dzięki wyobraźni potęgować. Trzecim krokiem jest założenie rodziny i pojawienie się świadomego oczekiwania przyszłości³. Czwartym – powstanie świadomości, że człowiek jest celem natury. Opis ten Kant opatrywał formułą „jak gdyby”, twierdząc, że wprawdzie pisać początek ludzkich dziejów, to

¹ W tym artykule prezentuję fragmenty przygotowywanej obecnie książki, opatrzonej roboczym tytułem *Główne stanowiska w filozofii dziejów w XIX w.*

² Z pism pomniejszych są to: *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* (1784), *O wiecznym pokoju* (1795); *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (1786) *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?* (1798). Na temat filozofii dziejów Kanta por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, PIW, Warszawa 1991, zwłaszcza rozdz., II–III, s. 33–91; T. Kupś, *Historiozofia Kanta jako moralna teleologia* [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. i oprac. translatorium filozofii niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kier. M. Żelaznego, Antyk, Kęty 2005, s. 7–15; Z.J. Czarnecki, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcyjną w historii filozofii*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1981, s. 263–277.

³ Por. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny [w:] *idem, Rozprawy...*, s. 72–73.

pisać jakby-powieść, ale by nie popaść w fantazje, trzeba ją zakotwiczyć w obserwowalnych faktach. Tak mogłyby więc wyglądać początki historii, gdyby wyjść od obserwowalnego świata ludzkiego. Początek historii to dla człowieka osłabienie jego pozycji w przyrodzie. Panowanie nad przyrodą nie jest stanem danym, lecz celem do osiągnięcia. Rodzaj ludzki jednak zyskuje, gdyż jako całość wchodzi na drogę postępu prowadzącego do urzeczywistnienia się zadatków zawartych w ludzkich pre-dyspozycjach⁴.

Mechanizm tego postępu określił Kant w *Ideji powszechnej historii*. Jest nim sprzeczna ludzka natura, społeczna społeczność: człowiek jest egoistą, ale swój egoizm sprawniej realizuje wtedy, gdy z części swoich roszczeń rezygnuje. Co więcej, ludzkie zdolności są tego typu, że rozwijają się dopiero we współpracy z innymi⁵. Egoizm dominuje w początkowych okresach dziejów i stopniowo jest ograniczany przez coraz doskonalsze rozwiązania prawno-ustrojowe. Kant realistycznie twierdził, że człowiek będzie zawsze potrzebował pana, który będzie trzymał jego egoizm w ryzach. Egoizm ma jednak również charakter pozytywny – człowiek, rozwijając i doskonaląc siebie, doskonali również społeczeństwo. Wyraża to alegoria lasu, w którym sosny, rywalizując o dostęp do światła, pną się w górę i doskonalą las jako całość. W przeciwieństwie do tego, sosna samotniczka – pozbawiona rywalk – karłowacieje. Społeczna społeczność pełni u Kanta rolę prawa wyznaczającego historyczny postęp. Polega on na kształtowaniu się społeczeństwa legalnego, którego obywatele w sferze swoich czynów działają w zgodzie z prawem. Taki postęp – przez konflikt jednostek rozpoznających, że sposobem jego rozwiązania jest ograniczenie i rezygnacja z celów, które ten konflikt rodzą – dokonuje się niezależnie od woli jednostek, nieograniczona społeczność zagraża bowiem destrukcją samych jednostek. W *Ideji powszechnej historii* Kant przedstawiał celowość historii, szkicując społeczeństwo legalne jako zamiar przyrody i sytuując mechanizm jego realizacji w społecznej społeczności⁶. Podobnie Kant swoje stanowisko ujął w tekście *Do wiecznego pokoju*. Nieprzypadkowo Kant używał określeń „przyroda sama chce”, „przyroda zmusza” lub „przyroda wie lepiej”. Sens tych stwierdzeń był taki, że historia nie jest pochodną świadomych ludzkich zamierzeń, lecz tylko na nich, jako na swoich narzędziach, bazuje.

Przyrost legalności jest tylko jedną warstwą dziejów. Jej drugi poziom to tworzenie się społeczeństwa moralno-obywatelskiego, którego członkowie działają w zgodzie z prawem również na poziomie swoich intencji. W tekście *Do wiecznego pokoju* pojawia się wręcz opinia, iż obywatelami państwa legalnego mogą być nawet same diabły, o ile tylko mają rozum i przestrzegają prawa⁷. Społeczna społeczność determinuje powstanie społeczeństwa legalnego, ale jest bezsilna względem społeczności

⁴ Por. *ibidem*, s. 74.

⁵ Por. *idem*, *Idea powszechnej historii* [w:] *idem*, *Rozprawy...*, s. 34.

⁶ Rację ma Z. Krasnodębski, twierdząc że przy uwzględnieniu samej tylko *Ideji powszechnej historii* koncepcja Kanta wydaje się jedynie pewną wersją konfliktowej teorii dziejów. Por. Z. Krasnodębski, *op. cit.*, s. 53–54. Właśnie w ten sposób odczytywał koncepcję Kanta F. Fukuyama. Por. *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996, s. 93–95.

⁷ Por. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny [w:] *idem*, *Rozprawy...*, s. 186.

moralnej. O ile więc w historii legalnej rządzi prawidłowość przyrody, o tyle w moralnej – wolność i rozum praktyczny. Pamiętając o specyficznym znaczeniu, jakie w filozofii Kantowskiej mają terminy *subiektywny* i *obiektywny*, można powiedzieć, że społeczność legalna jest celem obiektywnym⁸, społeczność moralna – tylko celem subiektywnym. Kant dopuszczał jeszcze trzecią warstwę dziejów – niejako eschatologiczną. Jest ona konsekwencją postulatów, jakie na gruncie etycznym wysuwa rozum praktyczny. Jeżeli w wypadku skończonej istoty zadanie uczynienia jej moralną, musimy pomyśleć jako realizujące się w niekończącym się procesie, to również moralna warstwa historii wymaga pomyślenia, że taki cel może się zrealizować tylko w nieskończonym postępie moralnym.

Kant interpretował historię teleologicznie. Dotyczy to zarówno jej warstwy fenomenalnej, jak i noumenalnej. Ów teleologizm pojawia się tu w dwóch wyróżnionych w *Krytyce władzy sądenia* odmianach – jako celowość wewnętrzna oraz zewnętrzna⁹. W pierwszej idzie o celowość elementu w stosunku do całości, w drugiej – o cel, do którego osiągnięcia całość zmierza. Gdy idzie o fenomenalną warstwę dziejów, celowy w pierwszym znaczeniu jest charakter ludzkiej antynomicznej natury, która pełni rolę środka wytwarzającego społeczność legalną. W znaczeniu drugim, celowy jest ruch dziejów, gdyż zmierza w kierunku tej społeczności. Gdy idzie o warstwę noumenalną, celowość wewnętrzna przysługuje teleologicznemu ukierunkowaniu dziejów, gdyż ta ostatnia funduje możliwość postępu moralnego. Celowość zewnętrzna przysługuje pełnej moralizacji (świętości) ludzkiego gatunku, która jako zasada regulatywna określa kierunek moralnego rozwoju. Temu teleologizmowi Kant nie przypisywał jednak takiego statusu, co kauzalizmowi. Wprawdzie w obu wypadkach obowiązuje teza o podmiotowym źródle określeń determinujących fenomen, ale te określenia mogą być konstytutywne lub regulatywne. Celowość – dla przedmiotów biologicznych i historii – ma charakter tylko regulatywny. Dla zasady regulatywnej muszą jednak istnieć racje jej zastosowania. Tym bardziej, że Kant wiedział o różnicy między działalnością celową i celowością – między *Zwecktätigkeit* i *Zweckmäßigkeit*¹⁰. Założeniem dla pierwszej jest świadomość, druga może dziać się bez udziału świadomości. Celowa może być część w stosunku do całości lub narzędzie jako środek. Wobec historii Kant mógł zastosować tylko drugie z tych znaczeń. Pierwsza celowość jest zarezerwowana tylko dla świadomego podmiotu. O powodach użycia teleologizmu w interpretacji historii traktuje głównie *Idea powszechnej historii*, choć pewne argumenty można znaleźć też w innych tekstach. (1) Kant uznał, że historia kauzalna jest wroga ludzkiemu pragnieniu sensu, historia teleologiczna jest mu przyjazna¹¹, gdyż tylko zamknięcie historii w strukturze teleologicznej gwarantuje trwałość zrealizowanych już elementów jej celu¹². (2) Historyczny teleologizm jest uprawdopodobniony przez celowościowy sposób postępowania czło-

⁸ Por. *ibidem*, s. 181.

⁹ Por. *idem*, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1964, s. 100–101.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 315–344.

¹¹ Por. *idem*, *Idea...*, s. 40.

¹² Por. *ibidem*, s. 42.

wieka jednostkowego¹³. (3) Przy uwzględnieniu celowości elementów składowych nie można zanegować wszelkiej celowości w procesie jako całości¹⁴. Teleologiczna interpretacja historii i jej regulatywny charakter ponownie nadają całej tej koncepcji charakter – jak mówił sam Kant – jakby-powieści¹⁵. Ale podobnie jak wcześniej, o czym świadczą trzy powyższe powody, taki teleologizm nie jest czymś literacko dowolnym¹⁶. Pomysł ten, również gdy go wyprowadzić poza obszar koncepcji Kanta, jest nadzwyczaj ważki, bowiem polega na rozpoznaniu, że istnieje podobieństwo między kategorialną strukturą działania jednostki oraz strukturą skutków tego działania, które mają już jednak charakter ponadjednostkowy.

Pomysł teleologicznej struktury historii miał u Kanta jeszcze inne uzasadnienie. Trzeba było bowiem wykazać, że nakaz imperatywu kategorycznego może być w świecie historycznym efektywnie i skutecznie urzeczywistniony¹⁷. Kant sądził, że w fenomenalnej warstwie dziejów realizuje się w wymuszony przez przyrodę sposób zewnętrzny odpowiednik treści, które można uznać za zgodne z formułą imperatywu kategorycznego. Ponieważ, o ile nie dołączy się do nich właściwa intencja, nie mają one charakteru moralnego, to z jednej strony pozostaje miejsce dla podmiotowego działania jednostek, z drugiej zaś, owo podmiotowe działanie nie jest czymś chimerycznym, gdyż aby się urzeczywistniło, wystarczy do wymuszonych przez przyrodę działań dołączyć właściwą intencję. Koncepcja Kanta spełnia więc warunki zawarte w praktycznym modelu filozofii dziejów¹⁸: (1) dzieje w perspektywie praktycznej prezentują się inaczej niż w perspektywie teoretycznej; (2) historyczny cel może się pojawić tylko o tyle, o ile człowiek podejmie określony typ działań. Co jest tym zdaniem na ludzką aktywność celem dziejów u Kanta? Nie społeczeństwo legalno-obywatelskie, gdyż ono wytwarza się niezależnie od woli jednostkowej. Jest nim społeczeństwo moralne. W *Ideji powszechnej historii* Kant nie wyrażał swego rozróżnienia w precyzyjny i konsekwentny sposób. Przykładem mogłoby być stwierdzenie: „Kształtuje się smak, a poprzez postęp oświecenia zostają położone podwaliny pod pewien sposób myślenia, w ramach którego prymitywne, wrodzone predyspozycje

¹³ *Idem, O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, przeł. D. Pakalski [w:] *idem, Rozprawy...*, s. 100–101.

¹⁴ Por. *idem, Idea powszechnej historii, op. cit.*, s. 39.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 41–42.

¹⁶ Por. *idem, O użytku zasad...*, s. 100.

¹⁷ Por. *idem, Do wiecznego...*, s. 189.

¹⁸ Model praktyczny w filozofii dziejów charakteryzują twierdzenia: (1) zadaniem filozofii jest stymulowanie ludzkich działań w historii, pożądaných ze względów aksjologicznych, najczęściej etycznych; (2) te możliwe do osiągnięcia cele nie stanowią obiektywnej prawidłowości, nie są bowiem wytworem obiektywnego prawa historii; (3) w perspektywie rozumu praktycznego historia prezentuje się inaczej niż w perspektywie rozumu teoretycznego, nie jest bowiem możliwa *obiektywna* wiedza o dziejach. Model teoretyczny cechują stwierdzenia: (1) podmiot poznaje prawa dziejów; (2) możliwa jest obiektywna wiedza o dziejach; (3) uzyskanej wiedzy o prawach historii nie można wykorzystać dla planowego i świadomego oddziaływania na nią i jej kształtowania; (4) zasadniczy sens uprawiania filozofii dziejów to teoretyczny ogląd historii. Model teoretyczno-praktyczny stanowi rozwiązanie pośrednie: (1) podmiot poznaje dzieje i ich prawidłowości; (2) możliwa jest obiektywna wiedza o historii; (3) wiedza teoretyczna staje się podstawą dla planowego i świadomego kształtowania dziejów; (4) ostatecznym celem uprawiania filozofii dziejów jest dziejowa praktyka.

rozeznania moralnego (*sittlichen Unterscheidung*) z czasem będą mogły przekształcić się w określone zasady praktyczne, a w efekcie **patologiczna**, wymuszona zgoda na związek ze społeczeństwem przeobrazi się w końcu w **moralną** jedność¹⁹. Precyzyjniejsze sformułowania pojawiły się w tekście *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?*: „Plonu (rezultatu) pracy ludzkiego rodzaju nad tym, by być lepszym, poszukiwać należy nie we wciąż wzrastającym *quantum* **moralności**, w usposobieniu, lecz w pomnożeniu produktów jej **legalności**, w uczynkach zgodnych z obowiązkiem bez względu na to, przez jakie pobudki mogłyby one być stymulowane, to znaczy w dobrych czynach ludzi, które będą się okazywać wciąż lepsze i liczniejsze, a więc w objawach (*Phänomenen*) moralnej istoty ludzkiego rodzaju²⁰. O ile w sformułowaniach z *Idei powszechnej historii* można poszukiwać jakiegoś przejścia między perspektywą legalną a moralną, o tyle w przytoczonych fragmentach z *Wznowionego pytania* mowa jest już wyraźnie o dwóch odmiennych perspektywach, z których pierwsza bynajmniej nie pociąga za sobą drugiej. Jest to powtórzenie odróżnień z zakresu analizy człowieka przyrodniczego oraz etycznego. Jest zrozumiałe, że tak jak w krytyce rozumu praktycznego Kant stwierdzał, że ludzka wolność i moralność są nadbudowane nad fenomenalnym (przyrodniczym) aspektem ludzkiego postępowania, tak w swojej filozofii dziejów Kant przyjmuje, iż poza dążeniem do społeczeństwa legalnego (niezależną od ludzkiej woli teleologią natury) możliwe jest jeszcze inne dążenie – moralna w ścisłym znaczeniu teleologia woli dążącej do zastąpienia legalności moralnością. Kant nie musiał tu już odrębnie dowodzić, iż ta moralna teleologia jest wyższa od teleologii legalnej. To było zadaniem krytyki rozumu praktycznego. Nie musiał też dowodzić, że teleologia moralna jest teleologią ludzkiej woli, jest ona bowiem – co również wykazywała Kantowska etyka – odniesiona w sposób konieczny do autonomicznych aktów tej woli. Jeżeli zatem ma się w ogóle w dziejach wyłonić społeczność moralna, to może się to powieść tylko człowiekowi podejmującemu w historii zamierzone i celowe działania. Obiektywna (to jest ponadsubiektywna) prawidłowość historyczna może jedynie przygotować warunki sprzyjające rozwojowi moralności, ale jego samego spowodować nie jest w stanie. U Kanta właściwy cel dziejów – ich moralizacja – nie jest tendencją obiektywną, ale tylko możliwą tendencją subiektywną²¹. To moment, który w zasadniczy sposób oddziela praktyczny model filozofii dziejów u Kanta zarówno od modelu teoretyczno-praktycznego – w którym występuje treściowa zgodność między tendencją obiektywną a celami subiektywnymi – jak również od modelu teoretycznego, w którym treść dziejów wytwarza się niezależnie od intencjonalnych zamiarów i planów subiektywnej woli. Jeżeli na te trzy modele spojrzeć przez pryzmat ludzkiej podmiotowości, to w modelu Kantowskim urzeczywistnia się ona w stopniu maksymalnym, w modelu teoretycznym – w stopniu minimalnym.

¹⁹ I. Kant, *Idea...*, s. 35.

²⁰ *Idem*, *Wznowione pytanie. Czy ludzki rodzaj stale zmierza ku temu, co lepsze?*, przeł. M. Żelazny [w:] *Rozprawy...*, s. 219.

²¹ Pisał o tym N. Hartmann, *Sinngebung und Sinnerfüllung* [w:] *idem*, *Kleinere Schriften*, Bd. I, Berlin 1955, s. 252–253.

Ten niewątpliwy walor koncepcji Kantowskiej nie powinien przesłaniać trudności, na jakie ów model jest narażony. Wchodzi tu w rachubę co najmniej cztery trudności. Po pierwsze, potraktowanie dziejów jako obszaru, w którym dokonuje się przyrost moralności, pociąga za sobą konsekwencję, że pokolenia przeszłe traktuje się instrumentalnie wobec pokoleń teraźniejszych, a pokolenia teraźniejsze wobec pokoleń przyszłych²². Oznacza to zanegowanie moralnego charakteru postępu – imperatyw kategoryczny wymaga traktowania innych zawsze jako celu. Kant jakby unikał tego problemu, gdyż w jednym ze sformułowań imperatywu kategorycznego mówił: traktuj zawsze innych również jako cel, nigdy jako tylko środek. Idzie więc o jakąś dialektykę narzędzia i celu. W historii człowiek ma być i jednym, i drugim. Możliwość takiego rozwiązania była zawarta w *Krytyce władzy sądzienia*, gdzie Kant odwołał się do organizmu jako takiej całości, w której organy są narzędziem względem całości, jak i zarazem celem, który całość realizuje. Ale jeśli przyzwolić na takie rozwiązanie, wyłania się druga trudność: czy taki moralny postęp wolno w ogóle traktować jako proces historyczny. Co prawda Kant mówił o nieskończoności procesu moralnego rozwoju, wprowadzając konieczność dopełnienia skończonego czasu perspektywą wieczności, ale zarazem poznanie moralne traktował jako aprioryczne, a moralny wybór sytuował w sferze noumenalnej. Wyjście z samozawinioniej niepełnoletniości oznacza, że człowiek używa rozumu *bez zwierzchnictwa innych*. Rozwój moralny dokonuje się więc w osobowej immanencji, natomiast rozwój historyczny zakłada związek pomiędzy etapami dziejów, zakłada więc przerwanie tej immanencji. Po trzecie, rozwój historyczny zakłada, że etapy wcześniejsze stanowią poziom wyjściowy dla późniejszych. Postęp moralny, dokonując się w osobie, nie może być jednocześnie historyczny. Aprioryczny charakter prawa moralnego pozwala równie apriorycznie rozpoznać, że jego ujęcie nie może być wyprowadzone z doświadczenia historycznego. Już wcześniej muszę bowiem wiedzieć, co ma wartość, by móc widzieć zdarzenia historyczne w perspektywie aksjologicznej. Po czwarte, immanencja życia moralnego narusza warunek historycznej ciągłości i kontynuacji. Moralne życie rośnie w każdej osobie od nowa i na jej rachunek. Historia, gdy widzieć ją jako całościowy proces, nie mogłaby być nauczycielką życia moralnego.

Te trudności można ująć jako antynomię. Jeżeli chcemy stwierdzić w dziejach moralny postęp, to konsekwencją tego jest to, iż albo musimy odmówić mu charakteru moralnego, albo też musimy go pozbawić charakteru rzeczywiście historycznego. W pierwszym wypadku idzie o instrumentalny stosunek do innych pokoleń, w drugim wypadku idzie o nieciągłość życia osobowego i moralnego. Obu wymagań nie można zaspokoić u Kanta jednocześnie.

²² O tej trudności pisali też: Z. Czarnecki, *op. cit.*, s. 263–265; Z. Krasnodębski, *op. cit.*, s. 61–62.

THE HISTORICAL MAN OF IMMANUEL KANT

In this paper I present the main theses formulated by Kant concerning human history, and then go on to compare Kant's idea with other models and demonstrate its cardinal difficulties. According to Kant, human history has two dimensions. The first refers to progress in terms of introducing the rule of law; this progress is made possible through the 'unsocial sociability' of man. The second is progress with respect to moral thinking, which Kant believes to be stimulated by human freedom and personal will. For Kant, history is a teleological process. Its aim cannot be fulfilled without the free agreement of man, which makes Kant's idea an example of the practical model. In this paper I also demonstrate that his theory leads to an antinomy. This progress is historical but not moral, or else it is moral but not historical.

Jakub Szczepański

Uniwersytet Jagielloński

ASPOŁECZNA TOWARZYSKOŚĆ, CZYLI KANTA PRZYCZYNEK DO ROZWAŻAŃ O NATURZE LUDZKIEJ

Rozważania dotyczące istoty sfery politycznej bardzo często wiązały się z rozważaniami dotyczącymi natury ludzkiej, dlatego też sposób rozumienia polityczności nierzadko wynikał z określonego ujęcia natury człowieka. W epoce nowożytnej można wskazać wiele przykładów takiego rozumowania. Począwszy od Hobbesa, poprzez Locke'a czy Rousseau prawie każdy z nowożytnych filozofów polityki opierał swoje pojmowanie przestrzeni publicznej na określonym rozumieniu zagadnienia: kim jest człowiek? Czy można podobny sposób rozumowania znaleźć w filozofii Immanuela Kanta? Czy można wskazać w pracach wielkiego filozofa na bodaj fragmentaryczne ujęcie natury ludzkiej, które stanowi podstawę dla rozumienia polityczności? Czy filozof z Królewca zajmuje jakieś stanowisko w tak rozumianym sporze o naturę ludzką? Wydaje się, że szczególnie interesującym pomysłem stanowiącym oryginalny głos w nowożytnej dyskusji o naturze ludzkiej jest dobrze znane pojęcie aspołecznej towarzyskości.

Pojęcie to oryginalnie brzmiące: *die ungesellige Geselligkeit der Menschen* pochodzi z napisanej w 1784 roku rozprawy: *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)*. W tezie czwartej tego tekstu autor zauważa „Środkiem, którym posługuje się przyroda, ażeby mogły rozwinąć się wszystkie predyspozycje [ludzkości – przyp. J.S.], jest antagonizm w społeczeństwie o tyle, o ile ostatecznie staje się on źródłem prawodawczego porządku”¹. Pojęcie „aspołecznej towarzyskości” ma być ilustracją owego mechanizmu, którym przyroda się posługuje. Przy czym: „Poprzez antagonizm rozumiem tutaj nietowarzyską towarzyskość ludzi (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*), tzn. ich pociąg do życia społecznego, który jednak łączy

¹ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, przeł. T. Kupś [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005, s. 34.

się z powszechnym oporem ustawicznie grożącym rozbitciem społeczeństwa”². I dalej autor zauważa: „Jest oczywiste, że predyspozycje po temu tkwią w naturze ludzkiej”³.

Stworzone przez Kanta pojęcie jest właściwie zapożyczeniem z *Prób* Michela de Montaigne’a, który w eseju *O samotności* opisuje paradoks, do którego odwoła się Kant. Powołując się na Lukana, Montaigne cytuje fragment opisu osoby Katona Młodszego:

Taki obyczaj, takie twardego Katona
Były zasady: zachować umiar i trzymać się granic;
Iść za naturą, mieć życie dla ojczyzny, i wierzyć,
Że nie dla siebie się rodził, ale dla całej ludzkości⁴.

Zdaniem Montaigne’a, twierdzenie, „iż nie jesteśmy zrodzeni dla siebie samych, ale dla społeczności”⁵, maskuje zwyczajną ambicję i chciwość. Rzeczywistą skłonnością która za tym stoi jest chęć „aby z korzyści powszechnej wydobyć korzyść osobistą”⁶. Na koniec autor dodaje: „Nie masz nic równie niespołecznego i społecznego jak człowiek: jedno przez swoje wady, drugie przez swą naturę”⁷. Rozważania Montaigne’a są prowadzone w tonie raczej pesymistycznym. Celem eseju jest uzasadnienie ostatecznego odsunięcia się od społeczeństwa, czyli tytułowej samotności. Kant zapożycza od Montaigne’a sformułowaną w formie paradoksu (lub też, mówiąc językiem Kanta antynomii) obserwację dotyczącą natury ludzkiej. Konstrukcja pojęcia jest taka sama, inne jest rozwinięcie wniosków z niej wynikających.

Niespołeczno-społeczny człowiek – bo tak można by nieco inaczej sformułować pojęcie Montaigne’a, co zresztą zgadza się z pełną wersją tego pojęcia u Kanta (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*), to złożenie trzech elementów: dwóch przeciwnie działających skłonności i człowieka, który ich oddziaływaniu podlega. Co ciekawe, jak słusznie zauważa Hans Saner w swojej książce o filozofii politycznej Kanta⁸, składające się na aspołeczną towarzyskość dwie siły gdyby działały osobno, prowadziłyby to do diametralnej zmiany ludzkiej kondycji. Czynniki aspołeczny bez równoważącej go skłonności społecznej sprawiłby, że człowiek przez swoją radykalną izolację uczyniłby niemożliwymi wszelkie formy społeczne. Towarzystwo bez równoważącej ją aspołeczności sprawiłaby, że ludzie jako społeczność staliby się masą bez wyodrębnionych jednostek. „Gdyby człowiek nie miał nic innego jak tylko skłonność społeczną, roztopiłby się w ludzkiej masie, porzucając wszelką swoją indywidualność i aktywność, jeśli zaś miałby tylko skłonność indywidual-

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ M.A. Lukan, *Wojna domowa*, przeł. M. Brożek, Secesja, Kraków 1994, s. 39.

⁵ M. de Montaigne, *O samotności* [w:] *idem, Próby*, przeł. T. Żeleński, PIW, Warszawa 1985, t. I, s. 335.

⁶ *Ibidem*, s. 335.

⁷ *Ibidem*, s. 336.

⁸ H. Saner, *Kant's Political Thought Its Origins and Development*, przeł. E.B. Ashton, Chicago, London 1973.

na, jego barbarzyńska izolacja czyniłaby wszelkie formy społeczne niemożliwymi”⁹. Zaproponowane przez Kanta rozwiązanie pozwala na uniknięcie obydwu skrajności. Człowiek ma skłonność do jednoczenia się ze społecznością, ale nie do takiego stopnia, ażeby była zagrożona jego indywidualność czy też jego interes własny. Z drugiej strony, ten sam człowiek ma skłonność do izolowania się w swojej indywidualności, ale nie aż tak, ażeby porzucić społeczeństwo. W gruncie rzeczy obydwa te przypadki – całkowitej izolacji i totalnego roztopienia się w tłumie – są traktowane jako nienormalne, czyli sprzeczne z ludzką naturą. Propozycja Kanta ma też inną znaczącą konsekwencję: sprawia, że wcześniejsze koncepcje natury ludzkiej jako podbudowy dla rozumienia polityczności stają się mocno problematyczne. Propozycja Arystotelesa jako tego, który, przynajmniej pozornie, absolutyzuje skłonność społeczną, czy Hobbesa, który z kolei nadmiernie wyróżnia egoizm – wymagają wytłumaczenia. W świetle przedstawionego przez Kanta pojęcia nie da się sensownie bronić tezy o występowaniu wspomnianych czynników osobno. Stąd się właśnie bierze pozornie arystotelesowski społeczny charakter człowieka lub egoizmu wskazywanego przez Hobbesa. Z jednej strony, jeśli rozważać cały arystotelesowski obraz człowieka, to odnajdujemy w nim cechy „egoistyczne”, tyle że głównie w etyce. Co do Hobbesa, to owym swoiście rozumianym czynnikiem równoważącym egoizm jest racjonalność, która nakazuje godzić się na rezygnację z części praw w imię poprawy sytuacji jednostki *per saldo*. Czy zresztą słynne słowa Arystotelesa wypowiedziane w I księdze *Polityki*, że ktoś, kto nie potrafi żyć we wspólnocie, jest albo zwierzęciem, albo bogiem, *de facto* nie podkreślają owej wypośredkowanej kondycji człowieka?

Czy zatem Kant po raz kolejny okazuje się filozoficznym *peacemakerem*? Czy jego koncepcja ma służyć syntezie przeciwstawnych stanowisk? Wydaje się, że niezupełnie. Jeśli zastanowimy się w takim kontekście, co dokładnie oznacza pojęcie „niespołecznie-społecznego człowieka”, stwierdzamy, że bynajmniej nie mamy tu do czynienia z próbą zażegnania konfliktu, ale raczej z precyzyjną diagnozą, wedle której społeczny charakter człowieka wynika paradoksalnie z dwóch przeciwstawnych cech: instynktu aspołecznego i społecznego.

Samo pojęcie występuje w dziele Kanta tylko jeden raz właśnie w omawianym tekście *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*. Jego składowe natomiast, czyli *die Ungeselligkeit* jako rozwinięcie przymiotnika *ungesellige* i *die Geselligkeit* możemy znaleźć w wielu tekstach Kanta. Przykładem opisu towarzyskości jest fragment *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*: „[...] natura chciała też wzbudzić bardziej subtelne uczucia należące do kultury, to jest towarzyskość i dobre obyczaje”¹⁰. Widzimy tutaj jednoznacznie pozytywny wydźwięk towarzyskości, która pojawia się tuż obok dobrych obyczajów. Co do aspołeczności, możemy ją znaleźć chociażby w *Refleksjach o antropologii*, w zdecydowanie negatywnym kontekście. Kant stawia ją w jednym rzędzie z nieuctwem (*die Unwissenheit*) i szorstkością (*die Rauigkeit*)¹¹.

⁹ *Ibidem*, s. 8.

¹⁰ I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 271.

¹¹ *Idem*, *Reflexionen zur Anthropologie*, AA XV: 313.

Rozważając pojęcie „niespołecznie społecznego człowieka”, należy też wspomnieć o *Krytyce praktycznego rozumu*, na co zwraca uwagę w swoim eseju o Kancie Allan W. Wood¹². W dziele tym Kant zauważa, że prawo moralne działa wbrew naszym skłonnościom. „Wszystkie skłonności bez wyjątku (dają się też one powiązać w jaki taki system, a wtedy zaspokojenie ich nazywa się własną szczęśliwością) stanowią *egoizm (solipsismus)*”¹³. Egoizm przedstawiony tu jako dążenie do szczęścia można potraktować jako odpowiednik instynktu aspołecznego, ale wtedy wola jako kierowana prawem moralnym odpowiada instynktowi społecznemu. Analogia ta jest o tyle ciekawa, że w cytowanym fragmencie Kant przyznaje, że nie wie, jak wytłumaczyć podporządkowanie woli prawu moralnemu. „Bowiem to, w jaki sposób prawo samo przez się i bezpośrednio może być wyznacznikiem woli (co stanowi przecież istotę wszelkiej moralności), to dla rozumu ludzkiego przedstawia problem nie do rozstrzygnięcia, problem jednoznaczny przy tym z następującym: w jaki sposób możliwa jest wolna wola”¹⁴.

Nie znamy powodu, dla którego człowiek poddaje się „terrorowi” prawa. Nie wiemy, dlaczego człowiek podporządkowuje swój naturalny egoizm skłonności społecznej. Paradoksalnie, owa bezradność wyrażona przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*, dzięki wprowadzeniu pojęcia „zamyśłu przyrody” nie stanowi problemu we wcześniejszej *Idei powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*.

Zamysł przyrody to, można by powiedzieć, tajemniczy ład tkwiący w naszych ludzkich działaniach. Pomimo iż jednostka nie działa według jakiegoś z góry określonego planu, mimo iż koncentruje się na własnych, indywidualnych zadaniach, wydaje się, że suma ludzkich działań, o ile rozważymy je w skali gatunku, przebiega jak gdyby według jakiegoś planu. Plan ów można określić jako „zamysł przyrody” w tym sensie, że można odnieść wrażenie, że przyroda wszystko to zaplanowała. Zaplanowała, czyli tak ukształtowała człowieka, że pomimo swojego egoizmu, realizuje on globalny plan związany z postępem ludzkości jako całości. A zatem zamysł przyrody da się oddać słowami: nie wiemy, jaki jest sens rozwoju człowieka jako gatunku, ale wiemy, że jako całość jest on w jakiś sposób uporządkowany i ku czemuś zmierza. Co więcej, część tego ładu przyrody tkwi w nas samych i stanowi bardzo istotny element konstrukcji człowieka jako istoty społecznej.

Jak zatem można w takiej szerokiej perspektywie określić niespołeczno-społeczny charakter człowieka? Jako niezwykle wnikliwą obserwację dotyczącą charakteru natury ludzkiej w kontekście ludzkich predyspozycji do życia społecznego. Wydaje się, że konkluzja Kanta jest następująca: to nie społeczny charakter człowieka umożliwia mu życie we wspólnocie i to nie jego egoizm sprawia, że szuka on towarzystwa innych ludzi. Sensowny układ tworzą obydwie te cechy. Dopiero zrównoważenie egoizmu i instynktu społecznego tworzy układ umożliwiający skonstruowanie sensownej społeczności. Albowiem:

¹² A.W. Wood, *Kant's Philosophy of History [w:] Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, red. P. Kleingeld, New Haven, London 2006.

¹³ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Bornstein, Antyk, Kęty 2002, s. 83.

¹⁴ *Ibidem*, s. 82–83.

wyłącznie w społeczeństwie, i to tylko takim, w którym panuje największa wolność, czyli wolność łącząca się z powszechnym antagonizmem jego członków przy równoczesnym jak najdokładniejszym wyznaczeniu granic owej wolności po to, by mogła ona istnieć wraz z wolnością innych – ponieważ powtarzam, przyroda tylko w takim społeczeństwie może osiągnąć swój najwyższy cel, a mianowicie rozwinięcie wszystkich ułokowanych przez nią w rodzaju ludzkim zadatków, a jednocześnie chce ona, by ludzkość sama osiągnęła ów cel, jak i wszystkie inne cele swego przeznaczenia, więc najważniejszym zadaniem postawionym przed ludzkim rodzajem przez przyrodę musi być społeczeństwo, w którym wolność przy respektowaniu praw zewnętrznych w jak największym stopniu łączy się z nieodpartym przymusem, tzn. w pełni sprawiedliwy ustrój obywatelski¹⁵.

Pewne pytanie budzi pojawiająca się w tekście nieścisłość. Z jednej strony, mówimy o zrównoważonym wpływie czynników aspołecznego i społecznego na człowieka, z drugiej, sam Kant wyraźnie pisze o stopniowym rozwoju człowieka, który działając pod wpływem samego egoizmu, stopniowo dochodzi do postawy dobrowolnego i świadomego poddania się prawu. „W efekcie patologiczna, wymuszona zgoda na związek ze społeczeństwem przeobrazi się w końcu w moralną jedność”¹⁶. Czy zatem chodzi o zmieniający się wpływ czynników aspołecznego i społecznego? Działalność człowieka pod wpływem czystego egoizmu nie może prowadzić do żadnych efektów w skali gatunku, z drugiej strony, rozwój tak rozumianej ludzkości, w związku ze stale rosnącym wpływem czynnika społecznego, musiałby doprowadzić do stanu społeczeństwa totalnego, w którym znika wszelka indywidualność. Wydaje się, że sam Kant nie dostrzegł wagi stworzonego przez siebie pojęcia i nie wyciągnął należytych konsekwencji z niego wynikających; świadczyć o tym może chociażby fakt, że nigdy już nie wrócił do swojego pomysłu. Chociaż, pewnego rodzaju rozwiązaniem, którego sam filozof nie zaproponował, może być schemat, wedle którego zmienny wpływ czynników: aspołecznego i społecznego następuje do pewnych wartości brzegowych. To znaczy: zawsze występują dwa czynniki, tyle że w jednej skrajnej postaci wpływ aspołeczności jest bardzo duży, a czynnika społecznego niewielki, w drugiej zaś przeciwnie.

Tytułem podsumowania, możemy się posłużyć metaforą samego Kanta. W tezie piątej *Ideji powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* pojawia się niezwykle sugestywny obraz społeczeństwa jako lasu:

Jest to jak w przypadku drzew w lesie, które właśnie dlatego, że każde z nich próbuje drugiemu odebrać powietrze i słońce, słońca i powietrza poszukiwać muszą ponad sobą, a w efekcie rosną pięknie i równomiernie, podczas gdy te, które [mają dość miejsca, by – przyp. J.S.] swe gałęzie wypuszczać swobodnie, bo rosną z dala od innych [drzew – przyp. J.S.], rosną skarłałe, krzywe i pochyłe. Wszelka kultura i sztuka, będące ozdobą ludzkości – najpiękniejszy porządek obywatelski, są owocami aspołeczności, która sama z siebie zmusza do dyscypliny i w ten sposób, poprzez wymuszoną umiejętność, przyczynia się do pełnego rozwoju załączków danych przez naturę¹⁷.

¹⁵ I. Kant, *Idea...*, s. 35.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 36.

Obraz ten byłby optymistyczny, gdyby Kant nie dodał nieco później: „z drewna tak krzywego jak to, z którego jest zrobiony człowiek, nie można zatem wystrugać nic prostego”¹⁸.

UNSOCIAL SOCIABILITY AS KANT'S CONTRIBUTION TO DISCUSSIONS OF HUMAN NATURE

This article is an attempt at examining Kant's concept of *Unsocial sociability*, which is to be found in his essay *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). *Unsocial sociability* (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*) seems an intriguing combination of two opposing theses, claiming human nature to be either social or individual in character when considered from the point of view of political philosophy. Seemingly, Kant is playing the role of a philosophical peacemaker trying to reconcile these two attitudes. However, it must be considered that the concept of „unsocial sociability” appears in Kant's works only once and the philosopher generally seems to approve the idea that a human being is an egoist and only Nature (in Kant's understanding) becomes the factor that somehow forces him or her to consider his or her sociability.

¹⁸ *Ibidem*.

Przemysław Spryszak

Uniwersytet Jagielloński

NATURA LUDZKA I NATURA ZMYŚLÓW

Pytanie o naturę ludzką wzbudza najrozmaitsze wątpliwości: odmienność koncepcji człowieka rodzi przypuszczenie, iż jest on istotą wielowymiarową i nader enigmatyczną, o ile nie osobliwością pozbawioną stałych i uchwytnych cech. Dlatego też, dla kontrastu, pragnę rozważyć tezę bezsporną, dotyczącą własności niemal dostępnej na wyciągnięcie ręki: natura ludzka to natura istoty obdarzonej zmysłami, nie tylko zdolnej do myślenia oraz refleksji nad sobą i światem, ale i do odczuwania i spostrzegania, potrafiącej zarówno odbierać wpływ innych przedmiotów, jak i ów wpływ przetwarzać – nierzadko bez jawnego udziału myśli czy refleksji – w skuteczne poczynanie. Temu tak powszedniemu wizerunkowi istoty ludzkiej jako zmysłowej i działającej przeciwstawia się jedynie skrajny, subiektywny idealizm, pozbawiający człowieka kontaktu ze światem zewnętrznym i przekształcający spostrzeżenie zmysłowe w zjawisko niezrozumiałe, pozbawione wyraźnie określonej funkcji i celu. Zamierzam poniżej, oczywiście nie popadając skrajność, zastanowić się nad cechą zmysłowości i opisać ją w sposób dla filozofii tradycyjny, który – chociażby z tego względu – chętnie poddam ocenie czytelnika.

Zadanie to należy do najtrudniejszych, o ile bowiem koncepcje filozoficzne nierzadko różnią się od siebie jak dzień od nocy, o tyle w kwestii natury zmysłów filozofom aż do czasów nam współczesnych udało się zachować daleko idącą jednomyślność, pozwalającą rozważać pewien zestaw cech tradycyjnie przypisywanych zmysłom, przede wszystkim, rzecz jasna, zmysłom człowieka. Kwestią odrębną, ciekawą samą w sobie, pozostaje źródło tak daleko idącej zgody. Zagadnienie to z konieczności pominię, a raczej opatrzę tymczasową uwagą, iż wspomniana jednolitość poglądów, jak się zdaje, bierze początek w zdroworozsądkowym zapatrywaniu na zmysłowość, ukształtowanym przez wewnętrzne doświadczenie oraz mechanizm języka potocznego. Filozof dociekający natury zmysłów ma przecież całkiem naturalną przewagę nad bardziej spekulatywnym myślicielem, który śladu rozważanej przez siebie materii nie znajdzie ani w nierozległej z natury introspekcji, ani w maszynierii mowy potocznej, całości wprowadzającej nad wyraz skomplikowanej, ale nastawionej na to, co może być przedmiotem wspólnej, zobiektywizowanej obserwacji. Uważam

więc, że istnieje dwojakiego rodzaju uprzednia, podstawowa lub, jak kto woli, początkowa wiedza o zmysłach – wiedza *a priori* i *a posteriori* – której stwierdzenie samo w sobie jeszcze nie stanowi jakiegokolwiek odkrycia, rodzi natomiast kolejne, już bardziej zasadnicze pytanie, mianowicie pytanie o samą możliwość istnienia nowatorskiej filozofii (w tym także filozofii człowieka), to znaczy filozofii zupełnie niezależnej od potocznego, naturalnego poglądu na świat. Bez wątpienia, do marzeń każdego filozofa należy krystaliczna czystość myśli, jej niezależność od informacji niesprawdzonej, niejasnej i niepewnej, oswobodzenie jej od czynników, które by ją (zwłaszcza niepostrzeżenie i nieodwracalnie) modyfikowały na przekór naturalnej dla nas dążności do prawdy. Jakkolwiek istnienie tak rozumianego „wolnego rozumu” czy „wolnej myśli” wydaje mi się nie mniej dyskusyjne niż na przykład istnienie absolutnie wolnej woli, omówienie zapowiedzianego katalogu własności poprzedzę cytatem z nad wyraz utopijnego *Fedona*: „[dusza – przyp. P.S.] bodaj że wtedy najpiękniej rozumuje, kiedy jej nic z tych rzeczy oczu nie zasłania: ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani rozkosz, kiedy się, ile możliwości, sama w sobie skupi, nie dbając wcale o ciało, kiedy, ile możliwości, wszelką wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie a sama ręce do bytu wyciągnie”¹.

Sądzę, że na liście własności przypisywanych zmysłom od starożytności aż po początek wieku XX odnajdziemy przynajmniej jedenaście odrębnych cech, które wprawdzie uda mi się poniżej zestawić, ale z których jedynie część – siłą rzeczy – zdołam poddać bardziej drobiazgowemu rozpatrzeniu. Nie podejrzewam, by były wśród nich cechy mniej lub bardziej ważne, choć są w różnym stopniu podobne i niejednakowo ze sobą powiązane, co postaram się oddać, wymieniając je w kolejności zgodnej z ich własną, wewnętrzną logiką. A zatem to, co miałyby znamionować zmysły, w szczególności wzrok, dotyk, słuch, powonienie czy smak, to: 1) podmiotowość, 2) potencjalność, 3) pośredniość, 4) bierność, 5) podatność, 6) peryferyjność, 7), faktyczność, 8) konkretność, 9) różnaitość, 10) użyteczność, oraz 11) niepewność.

Nawet pobieżny przegląd tych cech przekonuje, iż ich wyszczególnienie wykacza poza najogólniejsze z potocznych znaczeń słowa „zmysł”, przez które użytkownik języka polskiego ma prawo rozumieć zdolność do wskazania właściwego przedmiotu spośród danego ich spektrum: zbyteczne przypominać, że to, który przedmiot jest owym właściwym, zależy oczywiście od tego, spośród czego i w jakim celu wybieramy, i tyle też będzie możliwych (i szeroko, przypomnę, rozumianych) zmysłów, ile wspomnianych spektrum i celów. Zmysł będzie tym doskonalszy, im mniej będzie właściwych przedmiotów w porównaniu z szerokością zakresu, bo przecież zmysł trafnie wybierający jedną spośród trzech ewentualności, nie równa się temu, który trafnie dostrzeże tę optymalną spośród tysiąca, czy nieskończenie wielu. W tym znaczeniu możemy bez przeszkód mówić o zmyśle inżynierskim, matematycznym, muzycznym, taktycznym czy praktycznym, i przypisać go każdej osobie posiadającej umiejętność spontanicznego, przedrefleksyjnego wyboru odpowiedniego rozwiąza-

¹ Platon, *Fedon* [w:] *idem, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 383 (fragment X c).

nia – konstrukcyjnego, matematycznego, muzycznego, i tak dalej. Jednakże zmysłem w znaczeniu nieco węższym – i nieco bliższym rozumieniu filozoficznemu – jest umiejętność wyboru, która nie została nabyta, którą być może szkoli się i udoskonala, ale której nie wyrabia się w podmiocie od podstaw. Pojęty jeszcze bardziej wąsko, jest już tożsamy, jak mi się wydaje, ze zmysłem w filozoficznym, poniżej sugerowanym znaczeniu.

Przez *podmiotowość* zmysłów rozumiem – mając zresztą pełną świadomość niezręczności tego zwrotu – ich przynależność do podmiotu, osoby, czy jednostki, w szczególności do istoty obdarzonej świadomością. Cecha ta, na pozór bezsporna, wymaga szczegółowego rozpracowania, którego ze zrozumiałych względów nie mogę tutaj dokonać. Powiem więc krótko o dwóch tendencjach, postawach, jakie, jak mi się zdaje, można przyjąć odnośnie do tej cechy.

Pierwsza z nich polega na akceptacji poglądu klasycznego, umieszczającego zmysł pośród uposażenia podmiotu (a nie przedmiotu) oraz na stwierdzeniu, że tak rozumiana podmiotowość stanowi konieczny element właściwego znaczenia słowa „zmysł”. Zmysły ze swej natury przysługują podmiotom i tylko nieuprawnione odstępstwo od zwyczaju językowego obdarza zmysłami przedmioty martwe, na przykład czujniki, mierniki czy sondy, mogące widzieć lub słyszeć jedynie w szerokim, nieściśłym, antropomorfizującym znaczeniu tego słowa, które zresztą pozostałoby nieściśle i antropomorfizujące nawet w odniesieniu do najdoskonalszych maszyn obdarzonych sztuczną inteligencją. Owo nadmiernie szerokie znaczenie – powiemy – znamionuje początkową fazę rozwoju ludzkiej umysłowości, wszak właśnie umysł niedojrzały spontanicznie przyrównuje otoczenie do siebie, nieświadomy wielkiej różnorodności zjawisk, z jaką w każdej chwili ma do czynienia. Dziecko zapyta za Konstantym Ildefonsem Gałczyńskim, dlaczego ogórek nie śpiewa, i uwierzy, że zapytane echo „odpowiada”. Taki sposób postrzegania świata, z czasem świadczący o naiwności, ma źródło w głębokich pokładach naszej natury, w naturalnej i rozumiałej tendencji do pojmowania tego, co nieznanego, przez to, co znane. Niemniej, tendencja ta, jeśli się jej nie ograniczy, grozi utożsamieniem rzeczy, których z takich czy innych względów nie warto lub nie należy utożsamiać.

Druga tendencja to naturalistyczna postawa przeciwna, pokazująca, iż zmysł stanowi element bardziej uniwersalnego systemu czy zbioru. Istnieją bowiem rzeczy, które w sposób naturalny, niezależny od niczyjego ustanowienia wskazują na inne – są same z siebie znakami, przejawami innych. Przecież ślad stopy na piasku nieprzypadkowo i nie za sprawą jakiegokolwiek konwencji oznacza istotę ludzką, a uschnięty drzewostan autentycznie wskazuje na długotrwały niedobór wód gruntowych. Każde doświadczenie zmysłowe byłoby więc elementem bogatego zbioru wskaźników (znaków), tyle tylko, że byłoby wskaźnikiem znajdującym się w podmiocie i służącym mu za wygodne narzędzie poznawcze. Wskaźniki (czy znaki) możemy oczywiście podzielić na naturalne i sztuczne, ale właśnie ten podział pozwala uznać, iż nie ma istotnej różnicy między ludzkim zmysłem temperatury a termometrem (i wskazaniami obydwu), tak jak nie ma zasadniczej różnicy między soczewką znajdującą się w gałce ocznej a soczewką okularową. Właśnie to, iż możemy nasze zmysły udoskonalać, poszerzać ich zakres dzięki urządzeniom działającym na podobnej do

nich zasadzie, najlepiej dowodzi powierzchowności takiego rozróżnienia. Wydaje się ono wynikiem nie tyle przekonujących argumentów, ile kolejnej, równie trwałej, psychologicznej tendencji do brania pod uwagę pochodzenia, genezy danej rzeczy: uświadomiwszy sobie różnicę między nami a światem, to, co zdaje się przynależeć do nas, cenimy wyżej aniżeli to, co obce; to, co znajdujemy w nas samych, uważamy za szczególne, nieporównywalne z pospolitością na zewnątrz nas.

Przejdę teraz do cechy *potencjalności*. Zmysł uważano za pewien rodzaj władzy lub zdolności, a więc możliwości tkwiącej w odpowiednio przygotowanym podłożu. Słowo „zmysł” wskazuje na pewną potencjalność, dla której wyrażenia bardziej pospolite słowo „możliwość” jest chyba za ubogie. Pozornie łatwo zrezygnować z formuły „X ma zmysł wzroku”, pozostając przy zwrocie „X może widzieć”, gdyby nie rzucająca się w oczy niejednoznaczność tego ostatniego, eliminowana właśnie przez pierwszą. Różnica stanie się jasna, gdy porównamy stwierdzenie „X może widzieć” do wyrażenia „X może zagrać ten utwór na fortepianie”, znaczącego co innego w odniesieniu do doświadczonego pianisty i do obiecującego laika.

Nie ulega wątpliwości, że nie tylko w przypadku pojęcia zmysłu mamy do czynienia z różnicą między możliwością w szerokim znaczeniu, to znaczy możliwością, której granicami są – jak moglibyśmy powiedzieć – prawa logiki, a możliwością pojętą wąsko (zwykle zwaną empiryczną), której nie przypisujemy przedmiotom z równą szczodrobliwością, lecz jedynie wtedy, gdy przypuszczamy, iż istnieje ząębający się łańcuch stanów, uporządkowanych prawami innymi niż sama niesprzeczność oraz następowanie po sobie w czasie, łańcuch rozpoczynający się stanem obecnym przedmiotu, a kończący się stanem uważanym (z tego tytułu) za możliwy w owym ściślejszym znaczeniu tego słowa. Zwróćmy uwagę, że im krótszy w naszej ocenie ów łańcuch, tym bardziej możliwy zdaje się nam kończący go stan.

Tak czy inaczej, słowo „zmysł” okazuje się mikroskopijnym zwierciadłem świata takiego, jakim go sobie na ogół wyobrażamy, a więc całości uporządkowanej, zawierającej wprawdzie zdarzenia na tyle odrębne czy poszczególne, aby je od siebie odróżniać, ale zarazem podobne, powiązane i przewidywalne. Nie chcę powiedzieć, że do naszego pojmowania zmysłów (a więc i do pojmowania nas samych) wkraść się błąd, i że wszystko dookoła odbiega od naszych naiwnych wyobrażeń. Przeciwnie, uważam, że tezy mówiącej, że wszystko jest chaosem, nigdy się nie udowodni, albowiem sam dowód stanowi już pewien porządek, jakkolwiek nałożony na myśl. Moją wątpliwość wzbudza natomiast ten istotny składnik pojęcia zmysłu, jakim jest myśl o połączeniu możliwości z podłożem, o powiązaniu dającym możliwości, by tak rzec, szansę na zaktualizowanie i pozwalającym w ogóle mówić o „władzy” czy „zdolności”, jako posiadanych przez kogoś lub przez coś. Otóż obawiam się, iż w ludzką naturę nieodmiennie wpisuje się skłonność pokrewna wspomnianej poprzednio, mianowicie skłonność do pomijania czynników niezbadanych i niejasnych, do mimowolnego zastępowania ich czynnikami bardziej zrozumiałymi, którym zdążyliśmy już przypisać miejsce, pochodzenie lub funkcję. Jak podejrzewam, właśnie ta zasada obowiązywała w przypadku filozoficznego pojęcia zmysłu. Myśliciele do czasów współczesnych nie zdołali przeniknąć natury owego podłoża, nie znali przecież – bo

i znać nie mogli – szczegółowej budowy narządów zmysłowych, toteż chętniej, miast o możliwości powiązanej z nieznanym substratem, mówili o autonomicznej władzy charakteryzującej nas samych, nasze czynne, świadome „ja”². Możliwość, oderwaną już od nieznanego bliżej podłoża, woleli objaśniać za pomocą pojęć odnoszących się do zmysłowo spostrzeganych przedmiotów, albowiem nikt przecież nie wątpił, iż posiada rozeznanie co do tego, czym jest barwa, zapach albo smak. Powiązanie obydwu – wyodrębnionej możliwości oraz rodzaju przedmiotów postrzeganych – umożliwiło definicję zmysłów pozbawioną już odniesienia do podłoża możliwości: wzrok jest zdolnością do spostrzegania barw, węch – do postrzegania zapachów i tak dalej. Dokonawszy tak daleko idącej abstrakcji nietrudno dojść do przekonania, iż zmysły tylko co najwyżej przygodnie wiążą się z cielesnością i że nie jest ona istotna dla ich funkcjonowania.

Tytułem nie tylko uzupełnienia, ale także usprawiedliwienia własnych rozważań pragnę wspomnieć o naturalnej wątpliwości, jaką może wzbudzić powyższe przypomnienie o związku między możliwością a jej podłożem. Otóż myśląc o zmyśle jako o czymś z natury wymagającym podłoża z łatwością dojdziemy do konkluzji przeciwnej wspomnianej wcześniej idealizacji, mianowicie do wniosku, że istotne dla zmysłu jest jedynie owo podłoże właśnie, o którym filozof, nie będąc człowiekiem nauki, ma już niewiele do powiedzenia: byłoby chyba niedobrze, gdyby budowa ucha środkowego, kubków smakowych czy kory wzrokowej stały się przedmiotem apriorycznej spekulacji, a o ich budowie i funkcjach decydowano przez odwołanie się do najbardziej abstrakcyjnych zasad. Jeśli podłoże znajduje się poza zainteresowaniem filozofii, a wszystko na to wskazuje, w takim razie – głosi owa konkluzja – filozoficzne dociekania nie przyczyniają się do wiedzy o zmysłach i należy ich w tym względzie poniechać albo przeobrazić je w bardziej użyteczne badanie, na przykład w analizę logiki języka potocznego, wszak nieustannie odnoszącego się do doświadczenia i jego przedmiotów.

Powiem od razu, iż nie mogę zgodzić się z tak radykalnym programem scjentyzycznym, albowiem w moim przekonaniu zasadza się on na tezie jeśli nie fałszywej, to z pewnością spornej, tej mianowicie, iż o tożsamości zmysłu decyduje tożsamość podłoża, materiału tworzącego podstawę naszych doświadczeń wzrokowych, smakowych, słuchowych czy dotykowych. Teza ta okazuje się jawnie fałszywa, jeżeli odnieść ją do przedmiotów o złożonej, niejednostronnej budowie, a do takich, jak sądzę, należy – a przynajmniej może należeć – właśnie zmysł. Przeciwnika autonomii filozoficznych badań nad spostrzeżeniem zmysłowym porównałbym w konsekwencji

² Pod tym względem postacią zupełnie wyjątkową był aleksandryjski lekarz i anatom Herofilos z Chalcedonu (ok. 330/320–260/250 p.n.e.). Ten pierwszy patofizjolog ze zdumiewającą trafnością opisał i nazwał wiele organów ludzkiego ciała, odkrył nerwy, które podzielił na czuciowe i ruchowe. Osobny traktat poświęcił budowie oka – podał tam pierwszy opis siatkówki i nazwał ją „pajęczynówką” („arachnoides”). Szkoła Herofilosa działała aż do I wieku n.e., stopniowo tracąc jakość nadaną jej przez założyciela. Dzieła Herofilosa zaginęły, a odkrycia są znane z drugiej ręki, między innymi z pism autorów okresu cesarskiego, w szczególności Galena. Zob. L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowoczesna*, przeł. I. Kania, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2005, s. 156–173.

do zwolennika łatwego zarobku, który by mniemał, iż uruchomienie maszyn skradzionych z mennicy państwowej pozwoli wyprodukować legalny środek płatniczy³.

Spór między tymi przeciwstawnymi tendencjami można nieco załagodzić, wprowadzając polubowne, upraszczające kryterium zmysłowości, którego intuicyjnego przykładu dostarcza twierdzenie, iż dany układ jest tożsamy z ludzkim zmysłem (jest zmysłem tego rodzaju, co on), jeżeli jest z ludzkim zmysłem tożsamy pod względem funkcji, jaką jest dostarczanie informacji. Tak więc cokolwiek dostarczy mi informacji dokładnie tej samej co do ilości, jakości i postaci co mój wzrok, będzie mogło być uznane za zmysł wzroku, bez względu na pozostałe swe własności czy cechy (a więc także i na to, czy to, co dzięki tej władzy spostrzegam, oddziałuje na nią, czy nie). Oczywiście to, iż nie potrafimy wskazać niczego, co by bezsprzecznie spełniało taki warunek, nie dowodzi niemożliwości istnienia takiego przedmiotu – dziś przecież trudniej niż kiedykolwiek żywić przekonanie, że wszystko, co mogłoby zaistnieć, już zaistniało i że całe spektrum możliwości tkwiących w świecie zostało już odkryte i zrealizowane. Może się jednak równie dobrze okazać, że jedynym przedmiotem tożsamym pod względem rodzaju z moim zmysłem wzroku będzie wzrok innego człowieka⁴.

Pośredniość, trzecia z wymienionych własności, to własność polegająca na tym, iż przedmiot zmysłów nie jest dany bezpośrednio, ale przez inny przedmiot, czy to do niego podobny, czy odeń zależny, niemniej tak czy owak jakoś go reprezentujący. Za ów inny przedmiot uważano na ogół modyfikację samego zmysłu, będącą pojedynczym wrażeniem zmysłowym utożsamianym z jawiącą się w introspekcji barwą, z zarysowującym się kształtem, zapachem, uczuciem ciepła czy zimna, przykrości lub przyjemności. Czasem zaś, odwrotnie, za pośrednika w kontakcie ze światem zewnętrznym uznawano jedynie całość utworzoną z takich elementarnych danych.

Ponieważ zagadnienie pośredniości zmysłów jest nieodmiennie obecne w rozważaniach filozoficznych – dotyczą go między innymi argumenty za istnieniem danych

³ Ów sprzeciw można niejako zalegalizować w ramach teorii czyniącej z przedmiotu złożenie niesprowadzalnych do siebie czynników, chociażby w hylemorfizmie odróżniającym materię od formy oraz akt od możności. Nie więc dziwnego, że czyniąca zadość tym rozgraniczeniom antropologia św. Tomasza z Akwinu odróżnia fizyczną zmianę w organie zmysłowym (*immutatio naturalis*) od przejmowania formy, czynności będącej niematerialną zmianą, aktem władzy zmysłowej (*immutatio spiritualis*) i z istnienia pierwszej nie pozwala wnosić o istnieniu drugiej. Trudno jednakże zgodzić się z całością wywodów św. Tomasza na temat zmysłów, albowiem uważa on – co wydaje mi się nader wymownym przykładem wspomnianej tendencji do eliminowania czynników nieznanych – że spostrzeżenie zmysłowe niekiedy dokonuje się bez jakiegokolwiek zmiany w organie zmysłowym; tak miałyby być w przypadku doświadczenia wzrokowego. Pomijając już jawną niezgodność tego stwierdzenia ze świadectwami empirycznymi, niełatwo pojąć, do czego w takim razie służyłyby odpowiednie narządy zmysłowe. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75–89, przeł. i oprac. S. Swieżawski, Antyk, Kęty 1998, kwestia 78, art. 3, s. 243–246.

⁴ Kryterium to wzbudza poza tym wątpliwości, jak zresztą każde uproszczenie. Pomijając już problem efektywności takiego kryterium (sposób sprawdzenia, czy zachodzi domniemana tożsamość funkcji), stawiając tezę, która mówi, że tożsamość funkcji decyduje o rodzajowej tożsamości przedmiotów, nade wszystko trzeba się uporać z naturalnym przypuszczeniem, że każdemu przedmiotowi można przypisać nieskończenie wiele funkcji; że funkcje, by tak rzec, bieżące, nie są bynajmniej jedynymi możliwymi. Krzesło metalowe posłuży stojącemu nie gorzej niż dębowe – do czasu, aż w zmienionych okolicznościach funkcją tego mebla nie stanie się dostarczenie opału i ogrzanie pomieszczenia.

zmysłowych oraz krytyka tych argumentów – pominię bardziej szczegółowe omówienie tej cechy i ograniczę się do dwóch uwag.

Po pierwsze, owa domniemana pośredniość każdego zmysłu wydaje mi się ceną, jaką filozofowie płacili – na ogół chętnie – za konsekwencję swoich wywodów oraz za zgodność własnych koncepcji ze zdrowym rozsądkiem. Skoro bowiem dotknięcie ostrza sprawia ból, to zobaczenie ostrza, znacząco nieróżniące się pod względem przebiegu od tamtego doświadczenia, wywoła wrażenie kształtu, które również musi zatem tkwić w podmiocie. Krytyk jednakże zauważy od razu, iż nie zawsze konsekwencja jest pożądana, zwłaszcza jeśli grozi przeoczeniem istotnych różnic, wszakże na złożoność świata składają się tyleż oczywiste podobieństwa, co subtelniejsze różnice między przedmiotami. Nie ma zresztą sprzeczności w przypuszczeniu, iż jedne zmysły wymagają pośrednika, inne zaś nie, zatem wnioskowanie o pośredniości jednych na podstawie nawet niewątpliwie stwierdzonej pośredniości drugich może uchodzić za uogólnienie zgoła bezpodstawne i nadmiernie upraszczające.

Po drugie, odnoszę wrażenie, iż istnieje zależność myśli o pośredniości zmysłów od naiwnego wyobrażenia, które nazwałbym ontologią śladów, będącą, jak mi się wydaje, psychologiczną motywacją wszystkich bardziej wypracowanych koncepcji pośredniości zmysłów. Kamień położony na gładkiej, delikatnej powierzchni, pozostawi na niej rysę; pozostawiony na bardziej miękkim podłożu, pozostawi ślad wyraźniejszy, odpowiedni do kształtu, wielkości oraz siły nacisku. Nic na pozór bardziej naturalnego i oczywistego od takiej (popartej przecież licznymi obserwacjami) ontologii rzeczy oraz pozostawianych przez nie śladów. Nie widać więc powodu, dlaczego nie miałyby ona opisywać (z grubsza) naszego kontaktu z przedmiotem w trakcie doświadczenia zmysłowego – zresztą ślady w przypadku intensywnych doświadczeń są aż nadto wyraźne, jak poucza przykład powidoków czy dźwięczenia w uszach. Intuicja ta nie jest jednak jednoznaczna, chyba że od razu przyjmijemy, że zmiana podłoża jest pewnym przedmiotem, i to odrębnym od podłoża.

Oczywiście nie wszyscy filozofowie głoszą bezwyjątkową pośredniość zmysłów, czego dowodem chociażby Arystotelesowska koncepcja spostrzeżenia zmysłowego, nie wspominając o nowożytnych i współczesnych koncepcjach postrzegania bezpośredniego, z założenia krytykujących ideę pośredniości. Idea ta jednak, jeśli nie pod względem jakościowym, to z pewnością ilościowym, statystycznym – przeważa w historii filozofii nad przypuszczeniem, iż zmysł może się obyć bez pośrednika.

Bierność to cecha, którą można określić następująco: działanie zmysłów, a więc spostrzeżenie zmysłowe w tym zakresie, za jaki odpowiada zmysłowość, polega na doznawaniu, wyczerpuje się w odbiorze wpływu od przedmiotów, kończy się tam, gdzie znajduje kres całkowite poddanie się działaniu przedmiotu. Obróbka, przetworzenie dostarczonego materiału, jeśli następuje, musi być z natury czymś innym od fazy jego odbioru. Teza o receptywności zmysłów każe przeto uznać zestawianie wyrażeń takich jak „widzieć” czy „słyszeć” z czasownikami odnoszonymi do faktycznych czynności za powierzchowne i mylne – zrównujący je zwyczaj językowy okazuje się niewiarygodny i nierozstrzygający. Niemniej, sama teza wymaga uzasadnienia i filozofowie przedkładają pewne argumenty w jej obronie. Trzy spośród

nich wydają mi się najistotniejsze. Pierwszy z nich nazwę argumentem z naoczności, drugi – z nieświadomości, zaś trzeci – z niezależności.

Argument z naoczności stwierdza, co następuje: wpływ przedmiotu na nasze zmysły jest oczywisty, gdyż wyraźnie zaznacza się w przebiegu każdego doświadczenia zmysłowego. Dopóki światło nie dotrze do oka, dopóty nie uzyskamy doświadczenia wzrokowego i gdyby nie podrażnienie języka i przełyku, zmysł sam z siebie nie uobecniłby żadnego smaku, a gdyby dotyk sam z siebie dostarczał wrażeń, uznalibyśmy go za niepoprawnie działający. Słowem, doświadczamy za sprawą przedmiotów, które pobudzają naszą zmysłowość, one to aktualizują możliwość, którą zwiemy zmysłem. Ten pozornie całkiem zrozumiały argument razi jednak brakiem skuteczności. Z tego bowiem, iż przedmioty oddziałują na zmysł bynajmniej nie wynika, iż w tym czasie zmysły pozostają bierne i bezczynne. Równie dobrze można by twierdzić z całą stanowczością, że konsument nie może niczego wytwarzać, a urządzenie pobierające energię nigdy nie zdoła jej wyprodukować. Ów argument najwyraźniej zakłada milcząco, że czynnością zmysłów może być jedynie spostrzeżenie, nigdy zaś bardziej subtelna, szczegółowa czy bardziej podstawowa operacja. Niemniej jednak, wystarczającej przeciwwagi dla argumentu z naoczności dostarcza nie tylko współczesna psychologia, której zresztą poświęcę jeszcze kilka uwag, ale i bardziej abstrakcyjna, współczesna myśl o względności ruchu dokonującego się w przestrzeni fizycznej: nie ma wszelako istotnej różnicy, czy powiem, że przedmiot uderza w moje organy zmysłowe, czy też, że to ja zbliżam się do przedmiotu⁵. Tradycyjne odróżnienie „czynne” – „bierne” należałoby więc traktować dziś ze znacznie zwiększoną dozą ostrożności.

Zwracam natomiast uwagę, że ów argument za biernością zmysłów zawiera często spotykany w filozofii błąd, który nazwałbym błędem pozornej alternatywy. Sądzę, że w naturę ludzką częstokroć wpisuje się skłonność do rozpatrywania zjawisk w kategoriach przeciwieństw, które się wprawdzie dopełniają, ale jednocześnie z założenia powinny się wykluczać. Wystarczy porównać, w jaki sposób filozofowie rozpatrywali następujące dychotomie: samoistne i niesamoistne, czynne i bierne, umysłowe i poza umysłem, szczegółowe i ogólne, wewnętrzne i zewnętrzne – aby uprzytomnić sobie, że większość filozofów nie widzi możliwości, aby jeden i ten sam przedmiot mógł być podmiotem przeciwstawnych określeń, co wydaje mi się równie uprawnione, jak powiedzenie, że logika wyklucza, by człowiek młody mógł być stary, skoro dzieciństwo i młodość różnią się od wieku dojrzałego oraz podeszłego. Wygodnego środka do uprawomocnienia nadmiernych rozgraniczeń dostarcza oczywiście słowo „natura” (z którego i ja nieodmiennie korzystam). Wygodnego, gdyż uwalnia od wszelkiego badania alternatywnych możliwości i nadaje niezmiennosc

⁵ Argument ze względności, dziś bez trudu trafiający do przekonania, wymaga jednakże przyjęcia, że zmysły są przedmiotami fizycznymi, co pokazuje, jak wielkie znaczenie teoretyczne może mieć odrzucenie takiej przesłanki. Bliski tezie o względności ruchu fizycznego był już Kartezjusz, jednakże nie wysnuwał stąd wniosku o względności określeń „czynne” w odniesieniu do woli oraz „bierne” w odniesieniu do intelektu i spostrzeżeń, przysługujących substancji myślącej. Zob. R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1986, s. 76–77 (art. XVII); *idem*, *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym piśmie*, przeł. J. Kopania, PWN, Warszawa 1996, s. 20 (*List VI*).

naszemu obrazowi świata, niezmiennność oczywiście pożądaną, ale i najzupełniej pozorą – to dzięki zabiegom czysto słownym okazuje się, że substancja koniecznie istnieje, gdyż bytowa niesamoistność jest sprzeczna z jej naturą, że wrażenie nie może istnieć nie doznawane i tak dalej. Wracam jednakże do argumentów za nieaktywnością zmysłów.

Argument z nieświadomości wypełnia lukę podającą w wątpliwość argument z naoczności. Otóż nie tylko obserwujemy działanie przedmiotów, ale też nie uświadamiamy sobie jakiegokolwiek czynności samego zmysłu, i to właśnie zmusza nas do charakteryzowania zmysłu przez odwołanie do przedmiotów percepcji. Rozumowanie to, które, jak sądzę, brzmi już cokolwiek znajomo, stanowi klasyczny przykład argumentacji *ad ignorantiam* i wymaga założenia, iż każda aktywność zmysłów musi być uświadomiona. Założenie to przyjmie filozof akceptujący kartezjański model umysłu jako podmiotu czy podłoża samych tylko działań świadomych, jednakże współcześnie bynajmniej nie każdy myśliciel zamierza być kartezjanistą. Powtarza się znana prawda, iż wszystko można udowodnić odpowiednio dobrawszy założenia, jakkolwiek będą one mniej pewne od i tak już wątpliwej konkluzji.

Uwaga ta podważa także trzeci tradycyjnie wysuwany argument, który nazwałem powyżej argumentem z zależności: obserwujemy niezależność treści doświadczenia od nas samych i od nas, pojętych jako podmioty wolnych i uświadamianych aktów. Tak wąsko pojęte „ja” poddaje się działaniu przedmiotów i właśnie to swoiste posłuszeństwo względem czynników zewnętrznych odmiennych od mej woli zwie się zmysłem, receptywnością czy zdolnością odbiorczości.

Już to dość skrótowe rozpatrzenie argumentów nasuwa podejrzenie, iż wykazywana za ich pomocą teza jest bardziej dogmatem, przesądem, dowodem skrótów myślowych, aniżeli rezultatem uważnego wglądu w naturę zmysłowości. Chwiejność argumentów wręcz przygotowuje rozwiązanie przeciwne, przypisujące naszej zmysłowości rolę czynnika aktywnego, a nie tylko aktywizowanego (zakładając pełnoprawność rozróżnienia na czynne i bierne). Dobitego przykładu dostarcza filozofia Immanuela Kanta, z jego ideą zmysłowości jako władzy wyposażonej w zdolność do natychmiastowego porządkowania odebranego materiału relacjami czasu i przestrzeni. Kant dostrzegł ewentualność zapewne przeoczoną przez niejednego z poprzedników: przeciwstawna bierność aktywność nie musi wcale polegać na dodaniu lub odjęciu czegoś z początkowych danych, może polegać na zorganizowaniu ich w uświadamianą całość. Słowem, zmysł można porównać nie tylko do powierzchni, która przyjmuje kształt, ale i do naczynia, które kształt nadaje⁶.

⁶ Oczywiście nie chcę przez to powiedzieć, iż dopiero Kant zdecydował się odmówić zmysłom owej cechy bierności. Odmawiali jej im już stoicy, utożsamiający doznanie z poruszeniem „pneumy”, zaś dla św. Augustyna, idącego w tym względzie za Plotynem, który wykluczał, by mniej doskonałe mogło oddziaływać na doskonalsze, wrażenie zmysłowe było aktywnością duszy, czyli samoistnie dokonanym przez nią bezpośrednim uświadomieniem biernego doznania zachodzącego w ciele. Zob. św. Augustyn, *O wielkości duszy*, fragm. XXIII–XXV [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Świderkówna i in., Znak, Kraków 1999, s. 378–389. O „przyjmowaniu do wiadomości” przez umysł zmian dokonujących się w ciele jako o warunku koniecznym czy wręcz istocie percepcji zmysłowej mówił później J. Locke (por. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, t. I, ks. II, rozdz. IX, § 3–4, s. 178–179). Także system Leibniza nie dopuszcza dosłownie rozumianej bierności zmysłów

Z braku miejsca oraz z powodu wyraźnego pokrewieństwa z cechą bierności, pomijam omówienie tej cechy, jaką jest *podatność*, przez którą rozumieć podkreślaną przez wielu filozofów zależność doświadczenia zmysłowego od wielu czynników zewnętrznych oraz zmienność czy przygodność praw rządzących spostrzeganiem zmysłowym, nader ich zdaniem odmienna od stałych i niezmiennych praw, jakimi może się rządzić rozum. Do domniemanej opozycji zmysłów i rozumu powrócę już za chwilę.

Uwagi dotyczące czasu i przestrzeni zapowiadają kolejną własność przypisywaną zmysłom, a jest nią *peryferyjność* rozumiana jako ograniczenie zakresu spostrzeżenia zmysłowego do wycinka przestrzeni i niewielkiego odcinka czasu. Bodaj każdy myślący człowiek zdaje sobie sprawę z takiego ograniczenia. Pomijając starogreckie pojmowanie świata, na filozoficznej skali wartości nieograniczenie zawsze brało górę nad ograniczonym: samo słowo „ograniczenie” zdaje się nosić znamię kwalifikacji ujemnej, wyraźnie dowodzić jakiejś ułomności. Omówienie tej cechy tymczasowo pomiję, a właściwie poprzestaną na wskazaniu myślicieli, którzy w tej zazwyczaj niekontrowersyjnej kwestii mieli, jak sądzę, coś istotnego do powiedzenia.

Przede wszystkim uważam, że myślicielem, który w sposób najdobitniejszy wyraził tę jak najbardziej naturalną intuicję, był Błażej Pascal, widzący w człowieku ledwie punkt na przecięciu dwóch nieskończoności. Popatrzysz za Pascalem na człowieka z należytego dystansu, nawet wspomnianą przed chwilą koncepcję Kanta uznamy za przejaw niczym nie uzasadnionego antropocentryzmu, być może motywowanego pragnieniem wyzwolenia się od dramatycznej oczywistości, jaką pozostaje dysproporcja między ogromem i złożonością świata, a znikomością i przygodnością nas samych. Po drugie, warto wspomnieć o koncepcjach, które tę naturalną intuicję zradykalizowały – powstały bowiem systemy, które jeszcze bardziej ograniczają zakres poznania zmysłowego. Jeśli nie uzasadnienia, to z pewnością motywacji dla takich koncepcji dostarczyły filozoficzne rozważania nad percepcją odległości, pokazujące, że głębia jest dodawana do treści doświadczenia wzrokowego w wyniku kojarzenia danych wzrokowych z dotykowymi, natomiast poprzedzające ten proces dotykowe wrażenie przestrzeni, rzekomo bezdyskusyjne, bierze się z harmonijnego łączenia się następujących po sobie doświadczeń kinestetycznych. Stąd już tylko krok do „prezentacjonizmu” Williama Hamiltona oraz do twierdzenia sformułowanego później przez Bertranda Russella, iż nie ma jednej, wspólnej przestrzeni, której choćby fragment moglibyśmy obserwować – każdy zmysł ma osobną, sobie właściwą przestrzeń, a przedmiot fizyczny jest najwyżej logiczną konstrukcją z różnorodnego tworzywa pomieszczonego w owych przestrzeniach. Dla przeciwwagi wobec tych skrajności warto przypomnieć stanowisko Leibniza, który skonfrontował krytycyzm Pascalski z własnym optymizmem poznawczym. Ograniczony – przyjmijmy za Pascalem – zakres spostrzeżenia może wszelako być nieskończony pod względem złożoności i dzięki temu doskonale odwzorowywać złożoność wszechświata, zawierać informację, jakkolwiek niekoniecz-

jako niezgodnej z zasadą, iż „monady nie mają okien”, filozof ten nazywa więc taką biernością samo posiadanie spostrzeżeń niewyraźnych.

nie od razu uchwytą, nie tylko o jego obecnych, ale także przeszłych i przyszłych stanach, i to stanach każdego elementu ontologicznego uniwersum bez wyjątku.

Cechą pokrewną peryferyjności w podanym powyżej znaczeniu wydaje mi się *faktyczność*, którą można zresztą nazwać bardziej abstrakcyjnie rozumianą peryferyjnością. Otóż zmysły posiadają równie wyraźnie ograniczony zakres, gdy rozpatrywaną przestrzeń stanowi przestrzeń „logiczna”. Przedmiotem zmysłów nie jest wszak ani to, co konieczne, ani to, co wyłącznie możliwe, ale to, co pośrodku tych dwóch logicznych ewentualności, a więc to, co faktyczne. Można wręcz na chwilę nadać słowu „zmysł” jeszcze bardziej ogólne znaczenie i powiedzieć, że rozum jest zmysłem konieczności, wyobraźnia – możliwości, natomiast zmysł w pierwotnym znaczeniu – to zdolność do unaocznienia tego, co między jednym a drugim, a więc tego, co jakkolwiek jeszcze nie konieczne, ale już nie wyłącznie – możliwe.

W stosunku do cechy faktyczności niech mi będzie wolno wyrazić wątpliwość skierowaną raczej ku samemu wyjściowemu podziałowi. Już przykład samego pojęcia zmysłu pokazuje, że przedmiotom mogą (jeżeli nie wręcz powinienem) przypisać pewną potencjalność, pewną dozę czy komponentę możliwości. Podobnie, jak sądzę, powinno się postąpić w przypadku konieczności – możliwość i konieczność nie muszą się znajdować poza światem, gdzieś w krainie abstrakcyjnych zależności albo dziedzinie możliwych światów. Oczywiście nie oznacza to, iż wiemy, w jaki sposób na nasz świat się składają, ale naszej w tym względzie niewiedzy nie ustępuje ani niejasność co do statusu światów możliwych, ani nieuchwytność tajemniczej nici wiążącej świat Platónskich idei ze światem zmysłowym. To, że czynimy tak przepastną różnicę między tym, co możliwe, a tym, co konieczne albo faktyczne, uważam za zintensyfikowanie naturalnej, psychologicznej tendencji do przedkładania chwili bieżącej nad przyszłość oraz przeszłość. Jakkolwiek silne jest nasze pragnienie poznania zdarzeń minionych oraz przyszłych, jakkolwiek często sobie wmawiamy, iż wrodzoną ciekawość zaspokoi wyłącznie kontemplacja prawdy, uzyskana wiedza w ostateczności służy nam do właściwego ustosunkowania się do zdarzeń obecnych, do ich zrozumienia i pokierowania nimi. Owszem, taki „aktualizm” rzadko występuje w stanie czystym, ale – jak mi się wydaje – przeważa, i człowiek, zwykle zaabsorbowany tym, co tu i teraz, prędzej czy później utożsamia ogół zjawisk, świat, z tym, co się aktualnie rozgrywa. Sądzę, że jest to tendencja na tyle rozpowszechniona, iż zazwyczaj uchodzi naszej uwadze.

Przejdę teraz do kolejnej cechy, jaką stanowi własność *konkretności*, którą, jak można się domyśleć, należałoby przypisać nie tyle zmysłom, co ich przedmiotom. Filozofowie na ogół zgodni są co do tego, że zmysły dosięgają tylko tego, co poszczególne, co indywidualne i swoiste w tym znaczeniu, iż nie może istnieć w wielu egzemplarzach jednocześnie. Jeżeli widzimy białość, nie jest to ta ogólnie pojęta białość, którą orzekamy o wielu przedmiotach, nie widzimy człowieka w ogóle albo tuzinów po prostu. Jeżeli więc mamy posiadać wiedzę ogólną odnoszącą się do wielu zjawisk słusznie opatrzonych jedną nazwą, to ujmowanie konkretności musi być uzupełnione o procedurę wydobycia ogólnej informacji ze szczegółowego materiału zmysłowego albo też zastąpione przez aktywność już innej władzy, wyspecjalizowanej w dostarczaniu właśnie tak ogólnych danych. Stąd bierze się często powtarzana

ocena zmysłów jako nieomylnych – omylny miałby być sąd będący dziełem władzy odmiennej od zmysłowości, a ponieważ błąd w przypadku sądów spostrzeżeniowych wynika z wykroczenia poza zakres dostępny zmysłom, ograniczenie przedmiotu sądu do treści faktycznie ujmowanej przez zmysł powinno dać rękojmię prawdziwości.

Zwróćmy uwagę, że rozum – o którym oczywiście mowa – uważają filozofowie za przeciwieństwo, uzupełnienie lub dopełnienie zmysłowości, o czym przekonuje przegląd omawianego tu katalogu cech. Rozum umożliwia bezpośrednie (intuicyjne, jak powiadano) ujęcie przedmiotu; to także zdolność do operacji, a nie do niewolniczego podlegania jakimś stanom, przekracza granice tego, co tu i teraz, a nade wszystko – umożliwia ujęcie zależności koniecznych i powszechnie obowiązujących. Jak nietrudno sprawdzić, rozumowi pozbawia się również pozostałych skatalogowanych powyżej cech zmysłowości, a przynajmniej większości z nich. Przeciwieństwo rozumu i zmysłów wydaje się więc nie tyle filozoficznym odkryciem, ile filozoficznym założeniem, zaś konflikt między rozumem a zmysłem jest nie tyle obserwowany wewnątrz nas, ile przez nas samych inscenizowany. Sytuacja, jaką jest spór empiryzmu z racjonalizmem jest niczym – zbyteczne dodawać: fikcyjny – dylemat, czy to prawa strona ludzkiego ciała ma władzę nad lewą, czy raczej lewa prawą, czy może współpracują one ze sobą na równych prawach⁷.

Także w przypadku tej cechy – kontrowersji wokół niej – istnieje rozwiązanie polubowe. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że polega ono na zmianie terminologicznej, byłoby to jednak wrażenie mylące. Otóż można dojść do wniosku, że mianem spostrzeżenia zmysłowego należy objąć obydwa przeciwieństwa i tym samym połączyć je w całość, wprowadzić heterogeniczną, ale bynajmniej nie wyimaginowaną. Percepcja zmysłowa zawiera w sobie nie tylko bierny odbiór bodźców od przedmiotu zewnętrznego, zauważony i głoszony przez filozofów, ale też wiele operacji poprzedzających ten odbiór, towarzyszących mu i następujących po nim; operacji przeprowadzanych także na ogólnych reprezentacjach (sądach i pojęciach), a służących powiązaniu, zinterpretowaniu, dopełnieniu i utrwaleniu dostarczonego materiału. Nade wszystko spostrzeganie przedmiotów jako usytuowanych w trójwymiarowej przestrzeni wymaga wielu operacji mających na celu właściwą interpretację danych w świetle tego, co wiemy o świecie, zwłaszcza w przypadku, gdy dostarczone dane nie są jednoznaczne. Na przykład, widząc dwie karty do gry na zaciemnionym tle, które zdają się różnić wielkością, musimy rozstrzygnąć, czy to karty – rzeczywiście

⁷ Odróżnienie rozumu i zmysłów jest dziełem presokratyków, skłonnych – przypuszczalnie za sprawą wpływu pitagoreizmu – do rozpatrywania zjawisk w kategoriach przeciwieństw. Jeżeli rzecz wywołująca wrażenie ciepła nazywam ciepłą, a zimna – zimną, bez trudu dojdę do wniosku, iż w świecie zachodzi nieustanne zmaganie między dwoma antagonistycznymi stanami. Jak wiadomo, Demokryt i Leukippos na analogicznym przykładzie słodyczy i goryczy miodu mieli wykazywać subiektywność (a więc i względność) nieilościowych cech zmysłowych. Podobnemu rozważeniu nie poddali jednak myśli, która także może jednemu umysłowi jawić się jako bardzo ogólna, a drugiemu jako nad wyraz szczegółowa, a przecież zgodnie z ich filozofią myśl, jako złożenie atomów, nie różni się zasadniczo od wrażenia zmysłowego. Niekonsekwencja jest więc źródłem wniosku, iż doświadczenie zmysłowe jest względne, a poznanie rozumowe bezwzględne, i że wobec tego zmysły i rozum to władze odmienne, jeśli nie zgoła przeciwstawne. Różnicę między rozumem a zmysłami próbowali później zatrzeć sofisci oraz sceptycy, jednakże ich wpływ na bieg filozofii był ograniczony wskutek znacznie większej recepcji systemów Platona i Arystotelesa.

różnej wielkości – znajdują się w tej samej odległości od nas, czy też, przeciwnie, karty tej samej wielkości różni odległość od obserwatora. Jeżeli informacja jest wyjątkowo niejednoznaczna, można wręcz *wyczuć*, jak raz po raz zmienia się kwalifikacja przedmiotu spostrzeżenia. Takie ujęcie procesu percepcji zmysłowej przyjmuje współczesna psychologia potrafiąca nie tylko sięgnąć do introspekcji, ale i posługująca się testem, eksperymentem i pomiarem⁸. Środki te w coraz większym stopniu dowodzą złożoności osoby spostrzegającej, złożoności niedostępnej jej samej i umniejszającej znaczenie tego, co może się wydawać samą istotą percepcji, a więc przeżycia świadomego oraz zawartego w nim ujmowania treści jawiących się jako pochodzące od przedmiotów zewnętrznych. Znamiennie dla filozofii, będącej, jak się czasem powiada, jedynie przypisem do dzieł Platona, pozostaje skupianie uwagi na tym, co typowe i wręcz nagminne utożsamianie typowego z istotnym. Tymczasem o naturze przedmiotu mogą nas w większym stopniu przekonywać przypadki nietypowe, niezwykle, stanowiące swoisty kontrast dla oczywistości.

Zdaje się zatem, że to, co podstawowe, leży właśnie poza świadomością, zdolną co najwyżej do objęcia niektórych wytworów nieprzebranej mnogości operacji poznawczych. Taka konkluzja, oczywista dla psychologa, w opinii filozofa podważa jednak samą siebie: skoro dane są nam jedynie wytwory własnych nieświadomych czynności, to nasze koncepcje dotyczące natury i przebiegu tych czynności muszą pozostawać w sferze domysłów, nie mających zbyt wiele wspólnego z pewnością, w naturalny sposób pożądaną przez każdego człowieka. Niemniej, nawet i w zmianie spojrzenia na percepcję, która się dokonała współcześnie, można dostrzec całkiem naturalną postawę, bo przecież przedmioty nieznanne zwykle uważamy za proste, a ich poznawaniu towarzyszy wzrastająca świadomość, z jak skomplikowaną materią mamy do czynienia.

Rozwiązanie polubowne zasadza się oczywiście na odróżnieniu przedmiotu ogólnego i indywidualnego; żaden psycholog nie pragnie przecież wszczynać sporu o uniwersalia. Niemniej uważam, że także i dzisiaj zagadnienie związku ogólności i konkretności wymaga szczegółowego i wcześniejszego omówienia, które ze swej strony mogą podsumować bardzo generalną uwagę: otóż wydaje mi się, że cechy te wcale się nie wykluczają oraz że obydwie podlegają stopniowaniu. Treść doświadczenia, które ma człowiek patrzący gołym okiem na tarczę Księżyca, jest niewątpliwie szczegółowa w filozoficznym znaczeniu tego słowa, ale mogą przecież powiedzieć, iż treść ta jest na swój sposób ogólna w porównaniu z obserwacją prowadzoną

⁸ Jak się wydaje, zapowiedzią takiego polubownego rozwiązania były nowożytnie koncepcje optyczne, a także rozważania I. Kanta i Th. Reida. Warto przypomnieć Reidowskie określenie spostrzeżenia, składają się z niego świadectwem introspekcji i umieszczające percepcję w rzędzie przeżyć świadomych: „Jeżeli więc zwrócimy uwagę na ten akt naszego umysłu, który nazywamy percepcją zewnętrznego przedmiotu zmysłów, odnajdziemy w nim następujące trzy momenty: *Po pierwsze*, pewne przedstawienie lub pojęcie przedmiotu spostrzeganego; *po drugie*, silne i nieodparte przekonanie i sąd o jego obecnym istnieniu; i *po trzecie*, że to przekonanie i sąd są bezpośrednie, i nie są wynikiem rozumowania” (zob. T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, PWN, Warszawa 1975, s. 110). Rolę pośrednika między tą tradycją a psychologią współczesną odgrywa koncepcja „spostregania jako procesu stawiania hipotez”, wypracowana w drugiej połowie XIX wieku przez H. Helmholtza.

za pomocą lunety. Innymi słowy, to czy coś jest ogólne, czy szczegółowe, wydaje mi się zależeć nie tyle od natury rozpatrywanego przedmiotu, ile od naszych potrzeb poznawczych, raz bowiem wymagamy większej, raz mniejszej ilości informacji⁹. W taki oto sposób po raz kolejny daje o sobie znać silna i naturalna tendencja, ażeby odpowiedników podziałów dokonanych w myśli poszukiwać gdzieś poza umysłem. Krótko mówiąc uważam, że cechę konkretności przypisuje się zmysłom po trosze na wyrost, to zaś, jak sądzę, podaje w wątpliwość sam tradycyjny podział na zmysły i rozum i stanowi pewną trudność dla każdej koncepcji posługującej się takim lub podobnym odróżnieniem.

Z braku miejsca tylko przypomnę o trzech pozostałych cechach zmysłowości, których analizę z wiadomych względów czynię kwestią przyszłości. Są nimi *rozmaitość*, czyli istnienie wielu rodzajów zmysłów, wielości jakże odmiennej od – niewątpliwiej dla większości filozofów – jednolitości rozumu; wielości, wśród której odnajdują oni nie tylko zmysły zewnętrzne, ale zmysły wewnętrzne, w tym pamięć oraz zmysł wspólny (*sensus communis*). Rozmaitość tę często uważano za dezawuuującą zmysły, gdyż zauważono, że poszczególne zmysły mogą przeczyć sobie nawzajem, czego nie dopuszczano w przypadku poznania rozumowego. Już z tej obserwacji wywieść można spostrzeżenie mówiące o drugiej nie omawianej tu cesze, czyli *niepewności* zmysłów. Trzecia zapowiedziana własność to blisko z ową niepewnością powiązana *użyteczność* zmysłów rozumiana jako zdolność do dostarczenia informacji praktycznie, ale nie teoretycznie ważnej. Cecha ta ściśle wiąże się zwłaszcza z cechą konkretności, toteż mam nadzieję, że poprzednie uwagi można odnieść także i do niej.

W moim przekonaniu ów niecały tuzin cech w całości poddaje się rozpatrzeniu pokazującemu, iż zapatrywanie na naturę zmysłów ściśle zależy od natury nas samych, nas nie tylko odczuwających, ale i – myślących, niezdolnych lub nienawykłych do biernego przeżywania. Właśnie dlatego o zmysłowości wypada stwierdzić to, co o całej duszy powiedział tak niechętny zmysłom Platon: „Myśmy ją dojrzeli i widzimy ją w takim stanie, jak to widują boga morskiego, Glaukosa; tak, że niełatwo dojrzeć jego dawną naturę. Dlatego że z jego dawnych części ciała, jedne obłamane, drugie zniekształcone i fale je uszkodziły na wszelkie sposoby, a ponarastały na nich muszle i wodorosty, i kamienie, tak że raczej każdy inny stwór przypomina, a nie jest taki, jaki był z natury”¹⁰.

⁹ Uzupełnieniem takiego twierdzenia powinno być podanie kryterium ogólności – tę uwagę zawdzięczam prof. M. Kunińskiemu. W odpowiedzi jestem skłonny sądzić, że ogólność przedmiotu spostrzeganego może podlegać jakiejś mierze, jak dzieje się to z sądami, które potrafimy porządkować pod względem ogólności. Miary tej powinno, jak sądzę, dostarczyć pojęcie informacji, wszelako każdemu doświadczeniu można przypisać ilość informacji, jaką ono dostarcza – ogólniejszym byłoby oczywiście to, które dostarcza mniejszej ilości. Od słowa „ogólność” zresztą niedaleko do słowa „niedokładność”, co już samo w sobie sugeruje względny charakter ogólności.

¹⁰ Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, t. II, s. 82 (ks. X, fragm. 611 C–D).

HUMAN NATURE AND THE NATURE OF THE SENSES

In this paper I shortly discuss the essential qualities that seem to be attributed to the senses by (most) philosophers. These qualities I believe to be the following: subjectivity, potentiality, indirectness, passivity, receptivity, peripherality, factuality, concreteness (of objects), variety, usefulness and uncertainty. I also try to show to what extent this apparently elaborated and refined view mirrors human nature, i.e., our pre-philosophical understanding of the world as well as ourselves, our common attitudes, usual goals, and widespread intuitions.

Andrzej Rygalski
Uniwersytet Jagielloński

OŚWIECENIOWE ŹRÓDŁA FILOZOFII ANALITYCZNEJ Georg Christoph Lichtenberg a Gottlob Frege

Umieszczenie uwag o oświeceniowych źródłach filozofii analitycznej w ramach nowożytnych rozważań o naturze ludzkiej może wydawać się problematyczne dopóty, dopóki nie zacytujemy zapisu Lichtenberga:

Długiej mowy łatwo nauczyć się na pamięć, a jeszcze łatwiej długiego wiersza. O ile więcej wysiłku kosztowałoby wyuczenie się tej samej liczby niepowiązanych ze sobą żadnym sensem słów albo mowy w nieznanym języku? A zatem sens i rozumienie przychodzą pamięci z pomocą. Sens to porządek, a porządek to ostatecznie zgodność z naszą naturą. Gdy mówimy rozumnie, zawsze wyrażamy jedynie naszą istotę i naszą naturę. By przyswoić coś naszej pamięci, próbujemy więc zawsze wnieść w to coś jakiś sens albo inny rodzaj porządku. Stąd rodzaje i gatunki wśród roślin i zwierząt, stąd podobieństwa, łącznie z rymem. Tu zaliczyć trzeba także nasze hipotezy – musimy jakieś mieć, bo inaczej nie potrafilibyśmy spamiętać mnogości rzeczy. Wszystko to sprawy dawno znane, ale zewsząd do nich powracamy. Tak oto usiłujemy wnieść sens w świat materialny [J 392]¹.

Narzędziem Lichtenberga jako wykładowcy fizyki była matematyka, która, jak się okazuje, jest także ściśle związana z naturą².

Poglądy filozoficzne Lichtenberga zestawia się zazwyczaj z koncepcją Wittgensteina. Nie kwestionując takiej identyfikacji wzmocnionej dodatkowo nawiązaniami Wittgensteina do Lichtenberga w notatkach i na wykładach, co więcej propagowaniem wręcz jego pism, a także podobieństwem stylistycznym zwęższej formy aforystycznych zapisków, postanowiłem jednak zestawić poglądy Lichtenberga i Fregego. Uważam bowiem, że tu podobieństwa i różnice są równie interesujące – tym bardziej że nie przypominam sobie, by Frege wspominał Lichtenberga.

¹ G.Ch. Lichtenberg, *Pochwała wątpienia, Bruliony i inne pisma*, wybór, przekład, wstęp i przypisy T. Zatorski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2005, s. 194–195.

² *Ibidem*, s. 182.

Porównując poglądy Lichtenberga i Fregego, oprócz dzielącego ich dystansu czasowego trzeba pamiętać o tym, że pierwszy był fizykiem, a drugi logikiem. Różnice więc dotyczą nie tyle dziedzin zainteresowania, ile jego poziomu, bowiem jak pisał Frege:

Wprawdzie wszystkie nauki mają za cel prawdę, ale logika zajmuje się nią jeszcze w całym inny sposób. Odnosi się ona do prawdy mniej więcej tak, jak fizyka do ciężkości albo do ciepła. Odkrywać prawdy jest zadaniem wszystkich nauk; logice przysługuje to, by poznać prawa bycia prawdziwym³.

ANALIZA

U podstaw filozofii analitycznej tkwi pojęcie analizy. Tak filozofię widział już Lichtenberg:

Filozofia, z którejkolwiek by na nią spojrzeć strony, jest zawsze sztuką analizy chemicznej. Wieśniak posługuje się wszystkimi twierdzeniami abstrakcyjnej filozofii, tyle że w postaci zawołowanej, ukrytej, związanej i utajonej – jak powiada fizyk czy chemik. Filozof ofiarowuje nam twierdzenia oczyszczone [J 2148]⁴.

Zatrzymajmy się na dwóch zagadnieniach: analizie chemicznej jako paradygmacie filozofii oraz oczyszczaniu twierdzeń jako zadaniu filozofa. Frege wielokrotnie odwoływał się do porównania z chemią. Za najistotniejszy rys filozofii Fregego uważam to, co nazwałbym jej analitycznym charakterem. Jest on obecny od początkowego okresu, w którym sąd opisywany był jeszcze w kategoriach psychologicznych, aż do ostatniej fazy twórczości Fregego. Na przełomie lat 1880–1881 Frege pisał:

Zamiast więc składać sąd z poszczególnej rzeczy jako podmiotu [...] z przedtem już utworzonym pojęciem jako predykatem, pozwalamy odwrotnie treść osądzalną rozkładać i uzyskujemy tak pojęcie⁵.

Oczywiście wyrażenie treści osądzalnej, którą w późniejszym okresie Frege nazwie myślą, musi już być rozczłonkowane, żeby móc się tak rozpaść. Wynika stąd, że przynajmniej dalej nierozkładalne własności i stosunki muszą mieć proste oznaczenia, nie wynika jednak, że zostają utworzone oderwane od rzeczy przedstawienia tych własności i stosunków. Powstają one wraz z pierwszym sądem, który przypisuje je rzeczom (widać tu wyraźnie analizę sądu przeprowadzoną jeszcze w kategoriach przedstawień). Stąd ich oznaczenia w piśmie pojęciowym nie występują odosobnio-

³ G. Frege, *Kleine Schriften*, Herausgegeben von Ignacio Angelelli, Hildesheim 1967, s. 342.

⁴ G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 225. W oryginale występuje rzeczownik *die Scheidekunst*.

⁵ G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, Unter Mitwirkung von Gottfried Gabriel und Walburga Rödding bearbeitet, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Friedrich Kaulbach, Zweite, revidierte Auflage, erweitert um einen Anhang, Nachschrift einer Vorlesung und Protokolle mathematischer Vorträge Freges eingeleitet von Lothar Kreiser unter Mitwirkung von Günter Grosche, Hamburg 1983, s. 18.

ne, lecz w związkach wyrażających treści osądzielne. W tym kontekście pojawia się interesujące nas odwołanie do chemii:

Chciałbym porównać to z zachowaniem się atomów, o których się przyjmuje, że nigdy jeden sam nie występuje, lecz tylko w związku z innym, który on opuszcza tylko, by natychmiast wejść w inny⁶.

Znak własności nie pojawia się bez zaznaczenia rzeczy, której przysługiwałaby owa własność, a znak stosunku – bez zaznaczenia pozostających w nim rzeczy.

Idea chemicznej czystości, pojawiająca się u Lichtenberga w sformułowaniu, że filozof ofiaruje nam twierdzenia oczyszczone, miała dla Fregego znaczenie wręcz fundamentalne:

Rozróżnienie tego, co w przypadku zdania należy do wyrażanej myśli i tego, co się do niej przylepiło, ma dla logiki najwyższą wagę. Czystość tego, co się bada, ma znaczenie nie tylko dla chemika. Jak miałyby tenże móc z całą pewnością poznać, że różnymi drogami doszedł do tego samego rezultatu, gdyby występująca różność miała swą przyczynę w zanieczyszczeniach użytych substancji?⁷

Jest to tym istotniejsze, że za najważniejsze odkrycia w nauce – także w logice – uznawał Frege ponowne rozpoznania tego samego przedmiotu.

To zaś wiąże się z ideą w istocie arystotelesowską⁸, która znowu zilustrowana jest przykładem chemicznym:

W tej samej mierze chodzi o to, by nie rozróżniać tego, co jest tym samym, jak uznać odmienności tam, gdzie nie rzucają się one w oczy. Jest więc całkiem opaczne mniemanie, jakoby nie można wcale rozróżniać dość subtelnie. Przynosi jedynie złe skutki akcentowanie różnic tam, gdzie nie odgrywają one żadnej roli. I tak w mechanice ogólnej będziemy się wystrzegać mówienia o chemicznej różnorodności substancji i przykładowo wypowiadania dla każdego pierwiastka chemicznego oddzielnie zasady bezwładności. Będziemy raczej brać pod uwagę tylko odmienności, które są istotne dla prawidłowości, którą się właśnie zajmujemy. W żadnym razie nie wolno dać się zanieczyszczeniom przywierającym [do rzeczy – przyp. A.R.] skłonić do tego, by widzieć różnice tam, gdzie żadnych nie ma⁹.

Warto z kolei zauważyć, że ta myśl bliska była także Lichtenbergowi, skoro *Bruiliony* otwiera następujące zdanie:

Wielka sztuka uznawania drobnych odstępstw od prawdy za samą prawdę, będąca ostoją całego rachunku różniczkowego, jest zarazem fundamentem naszych przemysłowych idei, które często w całości by się rozpadły, gdybyśmy owe odstępstwa potraktowali z filozoficzną ścisłością [A 1]¹⁰.

⁶ *Idem*, *Nachgelassene...*, s. 19.

⁷ *Ibidem*, s. 153.

⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1094b, przeł., oprac. i wstępem poprzedziła D. Gromska, PWN, Warszawa 1956, s. 6.

⁹ G. Frege, *Nachgelassene...*, s. 154.

¹⁰ G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 37.

Kolejnym ważnym kontekstem, w którym Frege odwołał się do paradygmatu analizy chemicznej, jest definiowanie:

Nie można także wymagać, żeby wszystko zostało zdefiniowane, jak też nie można wymagać od chemika, żeby rozłożył wszystkie substancje. Co jest proste, nie może zostać rozłożone, a co jest logicznie proste, nie może zostać właściwie zdefiniowane. To, co logicznie proste, jest więc dane od razu w równie niewielkim stopniu jak większość pierwiastków chemicznych, lecz zostaje uzyskane dopiero przez pracę naukową¹¹.

Jeżeli więc znalezione zostanie coś, co jest proste, albo na razie musi uchodzić za proste, to trzeba utworzyć nazwę, ponieważ w języku nie będzie odpowiedniego wyrażenia. Nie można definicją wprowadzić nazwy dla tego, co proste logicznie. Pozostaje nakierowanie wskazówkami na zrozumienie tego, co mamy na myśli w przypadku tej nazwy.

Logik nie potrzebuje się zajmować procesem myślenia (uchwytywania myśli), ponieważ jest on natury psychicznej, chociaż w grę przy nim wchodzi myśl, która nie jest natury psychicznej i dlatego proces ten leży już na granicy tego, co psychiczne, nie może też być całkowicie zrozumiany z czysto psychologicznego punktu widzenia. I tutaj logik porównał się do chemika:

Także chemikowi wystarcza przecież to, że może on widzieć, wąchać i smakować; i jego zadaniem nie jest to, by badać, jak to się dzieje¹².

Last but not least chemicznej proweniencji jest określenie funkcji jako nienasyconej.

KRYTYKA JĘZYKA

Rozważając wątek analizy i krytyki języka zauważmy, że nawet z pozoru tak banalny fragment *Brulionów* zwiastuje niebanalne idee, które okazały się warte rozwinięcia:

Wielu lat potrzebujemy, by się nauczyć rozumieć rzeczywiste znaczenie jakiegoś słowa w naszym języku ojczystym. Mam przez to na myśli także znaczenia, które może mu nadać ton głosu. Rozumienie słowa wyraża się, by użyć pojęć matematycznych, wzorem, w którym ton jest wielkością zmienną, słowo zaś stałą. Tu otwiera się droga do nieskończonego wzbogacania języków bez mnożenia wyrazów. Odkryłem, że zwrot „to dobre” wymawiany jest przez nas na pięć różnych sposobów, za każdym razem w innym znaczeniu, które wszakże określane bywa często jeszcze przez trzecią zmienną, a mianowicie przez minę [A 93]¹³.

¹¹ G. Frege, *Kleine...*, s. 167.

¹² *Idem*, *Nachgelassene...*, s. 157.

¹³ G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 42.

We fragmencie tym rzucają się w oczy dwie kwestie: zastosowanie pojęć matematycznych do analizy języka oraz zwrócenie uwagi, że wpływ na znaczenie mogą mieć takie zjawiska jak ton głosu. Obydwa te zagadnienia rozwinął później Frege.

Przy pierwszych próbach tworzenia swojego języka formalnego za przykładem języka naturalnego skłonny był składać sąd z podmiotu i orzeczenia, co przeszkadzało przyjętemu celom i tylko prowadziło do niepotrzebnych trudności. Za przykładem formalnego języka matematyki, w którym podmiot od orzeczenia można odróżnić tylko na siłę, zrezygnował z ich wyróżniania a mimo to zaproponowany język formalny w pełni wyrażał wszystko to, co potrzebne jest do poprawnego wnioskowania, ale to, co jest zbędne, nie było zaznaczone. Nic nie było pozostawione zgadywaniu. Frege słusznie podkreślał wagę swojego rozwiązania:

Sądzę zwłaszcza, że zastąpienie pojęć *podmiot* i *orzeczenie* przez *argument* i *funkcja* okazało się dobre na dłuższą. Łatwo rozpoznaje się, jak ujęcie treści jako funkcji argumentu działa pojęciotwórczo¹⁴.

Odnosnie zaś do rozróżnienia obiektywnego sensu i subiektywnego zabarwienia i oświetlenia, czytamy:

Możemy teraz poznać trzy stopnie różności słów, wyrażeń i całych zdań. Albo różnica dotyczy najwyższej przedstawień, albo sensu, ale nie denotacji, albo w końcu także denotacji. Co do pierwszego stopnia, należy zauważyć, że z powodu niepewnego połączenia przedstawień ze słowami, dla jednego może istnieć różność, której inny nie znajduje. Różnica przekładu od oryginału nie powinna właściwie przekraczać tego pierwszego stopnia. Do tutaj jeszcze możliwych różnic należą zabarwienia i oświetlenia, które sztuka poetycka [i – przyp. A.R.] retoryka usiłują nadać sensowi. Te zabarwienia i oświetlenia nie są obiektywne, lecz każdy słuchacz i czytelnik musi je sobie sam utworzyć według wskazań poety albo mówcy. Bez jakiegoś pokrewieństwa ludzkiego przedstawiania sztuka nie byłaby co prawda możliwa; w jakiej mierze jednak odpowiada się zamiarom poety, [tego – przyp. A.R.] nigdy nie można w pełni dociec¹⁵.

Z pewnością nie tylko psychologię postaci, ale także zasadę kontekstualności zapowiada kolejny zapis Lichtenberga:

Gdy odczytuje się niewyraźne pismo, odgaduje się litery, rozpoznając słowa. Podobnie sens zdania prowadzi ku prawdziwemu znaczeniu poszczególnych wyrazów, a wreszcie i sens rozdziału do sensu pojedynczych zdań [J 540]¹⁶.

Drugą zasadą podstawową, którą kierował się Frege w *Die Grundlagen der Arithmetik*, była bowiem zasada kontekstualności, zgodnie z którą:

[...] o znaczenie [Bedeutung – przyp. A.R.] słów trzeba pytać w kontekście zdania, nie w ich izolacji¹⁷.

¹⁴ G. Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Zweite Auflage, Mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen herausgegeben von Ignacio Angelelli, Hildesheim, Zürich, New York 1998, s. XIII.

¹⁵ *Idem*, *Kleine...*, s. 147.

¹⁶ G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 98.

¹⁷ G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik, Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Auf der Grundlage der Centenar Ausgabe herausgegeben von Christian Thiel, Hamburg 1988, s. 10.

Dostrzegłszy podobieństwa w tak ważnych kwestiach szczegółowych, można się pokusić o bardziej generalne porównanie krytyki języka przeprowadzonej przez obu myślicieli. Lichtenberg zwrócił uwagę na wynikający z istoty fakt uzależnienia myślenia (a więc w szczególności filozofii) od języka¹⁸ i związany z nim, a umożliwiający powstanie filozofii, fakt natury historycznej, że wynalezienie języka poprzedziło filozofię. Zauważył paradoks polegający na tym, że to, co umożliwiło powstanie filozofii, utrudnia zarazem jej uprawianie.

Przeciwwstawił przy tym sobie filozofię prawdziwą (nazwaną także uniwersytecką albo po prostu filozofią) filozofii fałszywej (określonej także jako ludowa, najbardziej rozpowszechniona, pospolita albo wręcz nie-filozofia). Filozofia fałszywa wcielona jest w język w ten sposób, że mówienie już jest pewną filozofią.

Jeżeli w ramach filozofii prawdziwej przeprowadzamy jakieś rozumowanie, a myślimy zawsze w jakimś języku, to musimy rozumować fałszywie. Uprzywilejowana pozycja filozofii fałszywej wynika po pierwsze z wspomnianego faktu natury historycznej – wynalezienie języka (w który wcielona jest filozofia fałszywa) poprzedziło filozofię prawdziwą. Filozofia prawdziwa zdana jest więc na filozofię fałszywą:

Filozofia, gdy zabiera głos zmuszona jest zawsze przemawiać językiem niefilozofii¹⁹.

Zwłaszcza filozofii prawdziwej zawsze nauczamy za pomocą języka fałszywej.

Przewaga filozofii fałszywej polega po drugie na tym, że język ma pewną gramatykę:

[...] owa pospolita filozofia ma tę przewagę, iż posiada deklinacje i koniugacje.

[...] Wyjaśnienie słów nie pomaga w niczym, albowiem wyjaśnieniami takimi zmieniamy jedynie zaimki, nie zmieniając przez to jeszcze ich deklinacji²⁰.

Nie wiadomo, dlaczego Lichtenberg pisze akurat tylko o deklinacjach i koniugacjach. Czy to ograniczenie jest zamierzone, czy ma jedynie symbolizować ogólnie reguły gramatyki? Podobnie niejasne jest skoncentrowanie się akurat na roli zaimków przy objaśnianiu. Akurat ich rola wydaje się niewielka i przychodzi na myśl tylko definicja ostensywna: *to jest tym a tym*. Chyba że Lichtenberg miał na myśli jedynie schemat wyjaśniania: *to jest tym a tym*, wówczas mielibyśmy faktycznie prawie wyłącznie zaimki, które można zmieniać, nie zmieniając rządzącej nimi deklinacji. Jeżeli natomiast chcielibyśmy zinterpretować to ogólniej, można by powiedzieć, że język opanowany jest przez gramatykę, która jest narzędziem filozofii fałszywej, albo wręcz samą ową filozofią fałszywą powstałą przed filozofią prawdziwą. Próba poprawienia języka przez wyjaśnienie słów niewiele daje, bowiem objaśnienia owe (na przykład definicje) formułowane są w języku opanowanym przez tę samą gramatykę.

W zaistniałej sytuacji uprawianie filozofii prawdziwej polega na narzucaniu ograniczeń filozofii fałszywej, a w obliczu wcielenia filozofii fałszywej we wspólny język:

¹⁸ Lichtenberg podkreślił również, że w języku zakodowana jest pewna mądrość. Por. [F 474] [w:] G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 106.

¹⁹ *Ibidem*, s. 172.

²⁰ *Ibidem*, s. 169.

Cała nasza filozofia jest poprawianiem sposobu używania języka²¹.

Wśród zjawisk występujących w języku, które są niekorzystne dla myślenia wymienił Lichtenberg słowa wyrażające całe klasy albo wszystkie stopnie całej drabiny, które są używane jak jednostopniowe, jako indywidua.

W obliczu uzależnienia myślenia od jakiegoś języka i szkodliwego wpływu owego języka na myślenie, Lichtenberg zgodził się z tym, iż *pewne błędne sądy prostowane są dzięki różności języków*, proponując ponadto *rozważenie, w jakiej mierze poznanie obcych języków rozjaśnia nam pojęcia naszego własnego*. Wprawdzie uznawał, że wszystko da się przetłumaczyć dobrze, ale przeciwstawiał się tłumaczeniom dosłownym. Podkreślał też wagę kontekstu kulturowego dla znajomości języka.

Lichtenberg znał ponadto z pism Leibniza ideę *characteristica universalis* i zawarły w niej pomysł alfabetu myśli ludzkich.

Wszystkie wymienione idee obecne są również w pismach Fregego. Także Frege był przekonany, że:

Nasze myślenie jest [...] ściśle połączone z językiem²²

– a język jest dla myślenia tyleż konieczny, co niebezpieczny:

Albowiem jakkolwiek musimy uznać, że to dopiero język umożliwił nam myślenie, przynajmniej w wyższych jego formach, to przecież musimy się bardzo pilnować, by nie popaść w zależność od języka; albowiem bardzo wiele błędów myślowych ma swoją przyczynę w logicznych niedoskonałościach języka²³.

Język jest bowiem, co podkreślał także Frege, niedoskonały – nie jest nawet jednoznaczny:

Język jednak okazuje się wadliwy, jeżeli chodzi o to, by myślenie ustrzec od błędów. Nie spełnia już pierwszego wymogu, który należy mu pod tym względem postawić, [wymogu – przyp. A.R.] bycia jednoznacznym. Najniebezpieczniejsze są przypadki, w których znaczenia słowa są tylko trochę odmienne, lekkie a jednak nieobojętne wahania²⁴.

Z wielu przykładów wybrał Frege wszechobecne zjawisko polegające na tym, że:

[...] to samo słowo służy do oznaczenia pojęcia i jednego poszczególnego przedmiotu podpadającego pod to pojęcie. Nie ma w ogóle żadnej różnicy wykształconej między pojęciem a poszczególnym [przedmiotem – przyp. A.R.]²⁵.

Dla przykładu podał rzeczownik „koń”, który może oznaczać indywiduum, rodzaj albo pojęcie.

W szczególności podobieństwo Fregego do Lichtenberga widoczne jest w odniesieniu do filozofii:

²¹ *Ibidem*.

²² G. Frege, *Nachgelassene...*, s. 288.

²³ *Ibidem*, s. 155.

²⁴ *Ibidem, Begriffsschrift...*, s. 108.

²⁵ *Ibidem*, s. 108.

Największą trudność filozofii widzę właśnie w tym, że dla swych prac zastaje ona mało odpowiednie narzędzie, mianowicie język [używany w – przyp. A.R.] życiu, w którego wykształceniu współdecydujące były inne potrzeby, niż [potrzeby – przyp. A.R.] filozofii. W ten sposób także logika jest zmuszona wyszlifować sobie jakieś użyteczne narzędzie z tego, co zostaje. Także do tej pracy zastaje ona, początkowo tylko nieliczne pożyteczne narzędzia²⁶.

Język jest tworem człowieka powstałym spontanicznie na wczesnym etapie rozwoju, zdecydowanie wcześniej niż filozofia. Frege hipotetycznie tłumaczy takie a nie inne właściwości języka w sposób następujący:

Język jest tworem człowieka; człowiek miał więc, jak się wydaje, możliwość ukształtować go według swej predyspozycji logicznej. Z pewnością także ta logiczna predyspozycja człowieka miała wpływ na kształtowanie języka, zapewne jednak obok niej [miały taki wpływ] także niektóre inne predyspozycje, np. także predyspozycja poety[cka]. Stąd język nie jest zrobiony według liniiki logicznej²⁷.

Z takiej genezy języka wynikają określone jego własności. Te zaś wyznaczają zadania logiki:

Zadaniem logiki nie może być zajmowanie się językiem i ustalanie, co tkwi w wyrażeniach językowych. Ktoś, kto chce się uczyć logiki z języka, jest jak dorosły, który chce się uczyć myślenia od dziecka. Gdy ludzie tworzyli język, znajdowali się w stanie myślenia dziecięcego, obrazowego. Języki nie są zrobione według liniiki logicznej. Także to, co logiczne, pojawia się w języku ukryte pod obrazami, które nie zawsze są trafne. We wcześniejszej fazie tworzenia języka doszło, jak się zdaje, do nadmiernej wybujałości form językowych. Późniejsz[e] czas[y] musiały – przyp. A.R.] znowu wiele usunąć i uprościć. Główne zadanie logiki polega na wyzwoleniu od języka i na uproszczeniu. Logika powinna być sędzią nad językami²⁸.

Niedoskonałości języka jako wehikułu myślenia zidentyfikował Frege jako niedoskonałości o charakterze logicznym. Stąd wypływa znaczenie logiki i zadania przed nią stojące:

Gdybyśmy mieli logicznie doskonalszy język, to nie potrzebowalibyśmy, być może, żadnej dalszej logiki albo moglibyśmy odczytać ją z języka. Ale od tego jesteśmy bardzo oddaleni. Praca logiczna jest właśnie w wielkiej części walką z logicznymi niedostatkami języka, który znowuż jest jednak niezbędnym nam narzędziem. Dopiero po zakończeniu naszej pracy logicznej będziemy mieli doskonalsze narzędzie²⁹.

Język nie jest opanowany przez prawa logiczne w ten sposób, żeby przestrzeganie gramatyki gwarantowało już formalną poprawność ruchu myśli³⁰. Reguły logiki są przy tym jak sznurek ciesielski przykładane z zewnątrz, ponieważ w istocie samego pisma słów nie tkwi żadna wystarczająca gwarancja³¹.

²⁶ *Idem, Kleine...*, s. 387.

²⁷ *Idem, Nachgelassene...*, s. 288.

²⁸ *Idem, Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Herausgegeben, bearbeitet, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gottfried Gabriel, Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Christian Thiel, Albert Veraart, Hamburg 1976, s. 102–103.

²⁹ *Idem, Nachgelassene...*, s. 272.

³⁰ *Idem, Begriffsschrift...*, s. 108.

³¹ *Ibidem*, s. 109.

Odpowiednikiem Lichtenbergowskiej idei filozofii jako poprawiania sposobu używania języka jest więc wielokrotnie wspomniane przez Fregego zadanie logiki polegające na wskazywaniu siideł zastawianych na myślenie przez język, który jest logicznie niedoskonały, i określenie celu logiki jako uwalnianie nas z więzów języka:

[...] języki są w kwestiach logicznych zawodne. Nie jest to jednak jedno z najmniejszych zadań logika, wskazywanie na siidła, które na myślące zastawia język³².
Zamiast ślepo postępować za gramatyką, logik powinien raczej widzieć swoje zadanie w tym, by uwolnić nas od więzów języka³³.

Frege nie różnicuje przy tym zadań filozofa i logika:

Trudno jest uniknąć jakiegoś powszechnie przyjętego wyrażenia, jeżeli się jeszcze nie poznało błędów, które stąd mogą wynikać. Jest bardzo trudne, być może niemożliwe, zbadać każde wyrażenie, które ofiaruje nam język, pod kątem jego logicznej niepodchwytliwości. Tak więc większa część pracy filozofów polega – albo co najmniej powinna polegać – na walce z językiem. Ale, być może, tylko nieliczni są tej konieczności świadomi³⁴.

Oczywiście nie tylko język, ale także czynniki natury psychicznej współwystępujące z koniecznością z myśleniem zakłócają, zdaniem Fregego, przebieg myślenia. Stawia to przed logiką kolejne zadanie:

Pierwotnie myślenie jest u człowieka przemieszane z przedstawianiem i czuciem. Logika ma za zadanie czyste wyodrębnienie [tego, co – przyp. A.R.] logiczne, nie tak co prawda, abyśmy mogli myśleć, nie przestawiając [sobie – przyp. A.R.], co chyba jest niemożliwe, lecz tak, abyśmy [to, co – przyp. A.R.] logiczne, świadomie odróżnili od tego, co przywierają do niego z przedstawień i uczuć³⁵.

Są to zresztą sprawy ściśle z sobą powiązane:

Trudność polega na tym, iż myślimy w jakimś języku i że gramatyka, która dla języka ma podobne znaczenie jak logika dla sądenia, miesza [to, co – przyp. A.R.] psychologiczne, z [tym, co – przyp. A.R.] logiczne. Inaczej wszystkie języki musiałyby mieć tę samą gramatykę³⁶.

Jest więc, by to krótko streścić, sprawą logika ciągła walka przeciwko psychologicznemu i po części przeciwko językowi i gramatyce, o ile nie wyrażają one tego, co czysto logiczne³⁷.

Nadzieję dla myślenia, które zdane jest na jakiś język, widział Frege – podobnie jak Lichtenberg – właśnie w wielości i różnorodności języków, dostrzegając korzyści wynikające z nauki języków obcych dla wykształcenia logicznego:

Można wprawdzie te same myśli wyrazić w różnych językach, ale dodatek psychologiczny, przyodzianie myśli, wielokroć będzie przy tym różne. Widać stąd wartość uczenia się

³² *Idem, Kleine...*, s. 370.

³³ *Idem, Nachgelassene...*, s. 155.

³⁴ *Ibidem*, s. 289.

³⁵ *Ibidem*, s. 154.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 7.

języków obcych dla wykształcenia logicznego. Przez to, że przyodzianie myśli okazuje się różne, uczymy się wyraźnie odróżniać je od rdzenia, z którym wydaje się ono zrośnięte w poszczególnym języku. W taki sposób przez odmienność języków ułatwione zostaje uchwycenie [tego, co – przyp. A.R.] logiczne³⁸.

Skoro na marginesie pojawiła się kwestia tłumaczenia, odnotujmy, że w *Brulionach* czytamy:

Czyż nie jest osobliwe, że tłumaczenie dosłowne prawie zawsze jest tłumaczeniem najgorszym? A przecież wszystko da się dobrze przetłumaczyć. Widać stąd, jak to wiele znaczy, gdy się mówi: znać język w całej jego pełni. A znaczy to tyle, co znać naród, który nim mówi [G 135]³⁹.

Frege zwraca z kolei uwagę na to, że:

Przy tłumaczeniu z jednego języka na inny jest się niekiedy zmuszonym całkiem wywrócić konstrukcję gramatyczną. Mimo to myśl może powstać ta sama i musi, jeżeli tłumaczenie ma być poprawne. Natomiast wskazówki odnoszące się do wyobrażania sobie i nastroju trzeba niekiedy poświęcić⁴⁰.

Podobnie jak Lichtenberg, Frege zwraca uwagę na szersze rozumienie języka jako narzędzia myślenia i uznaje, że *można myśleć także za pośrednictwem znaków matematycznych*⁴¹.

W odróżnieniu od Lichtenberga Frege nie zadowolili się jednak porównaniem różnych języków dla ograniczenia wpływu języka na myślenie, lecz w ślad za Leibnizem próbował stworzyć na wzór matematyki język pozbawiony tych wad:

Ale trudności nie zostają dzięki temu jeszcze całkiem usunięte, a nasze książki logiczne wloką za sobą wciąż jeszcze niejedno np. podmiot i orzeczenie – co właściwie nie należy do logiki. Dlatego też pożyteczna jest znajomość całkiem inaczej uformowanego środka wyrażania myśli, jakim jest arytmetyczny język formuł albo moje pismo pojęciowe⁴².

Jeżeli zadaniem filozofii jest to, by odkrywając złudzenia, przełamać panowanie słowa nad umysłem ludzkim, które powstają prawie nieuchronnie przez zastosowanie języka ponad stosunkami pojęć, uwalniając myśl od tego, czym ją obciąża sama jakość językowego środka wyrażenia, to moje pismo pojęciowe będzie dalej rozwijane dla tych celów, aby mogło stać się przydatnym narzędziem filozofom⁴³.

Wykorzystując to, że *gramatyka [...] dla języka ma podobne znaczenie jak logika dla sądzienia*, oraz fakt, że *można myśleć także w znakach matematycznych*, Frege pisał:

Chcę nieliczne znaki, które wprowadzam, stopić z już istniejącymi znakami matematyki w jeden jedyny język formuł. Przy tym istniejące znaki odpowiadają w przybliżeniu rdzeniom języka słów, podczas gdy znaki dołączone przeze mnie można porównać z koń-

³⁸ *Ibidem*, s. 154.

³⁹ G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 146.

⁴⁰ G. Frege, *Nachgelassene Schriften, op. cit.*, s. 153.

⁴¹ *Ibidem*, s. 288.

⁴² *Ibidem*, s. 154.

⁴³ *Idem, Begriffsschrift...*, s. XII–XIII.

cówkami i przymkami, które treści znajdujące się w rdzeniach umieszczają w stosunkach logicznych⁴⁴.

Skoro według Lichtenberga *falszywa filozofia wcielona jest w cały język*, to wobec uzależnienia myślenia od języka *nie możemy rozumować, nie rozumując fałszywie*, a owa fałszywa filozofia *ma tę przewagę, iż posiada deklinacje i koniugacje*. Jeżeli przekład na inne języki sytuację zaledwie zmienia, ale jej nie poprawia, to Frege w ślad za Leibnizem stworzył nowy język, w którym *wszystko, co jest potrzebne dla poprawnego wnioskowania, jest w pełni wyrażone*. Zamiast rdzeni słów występują w nim istniejące znaki matematyki, a w miejsce odgrywających rolę w koniugacji i deklinacji końcówek i słów posiłkowych wprowadził nowe znaki, które umieszczają w stosunkach logicznych treści znajdujące się w odpowiadających rdzeniom słów znakach matematycznych. W ten sposób stanowiące przewagę filozofii fałszywej deklinacja i koniugacja zastąpione zostały przez logikę, która dla sążdenia ma podobne znaczenie jak gramatyka dla języka.

Pismo pojęciowe Fregego miało być z równym naciskiem *lingua characterica* i *calculus ratiocinator*⁴⁵:

Faktycznie chciałem stworzyć nie „*calculus ratiocinator*”, lecz „*lingua characterica*” w sensie leibnizjańskim, przy czym tamten rachunek wnioskowy uznaję w każdym razie za konieczną część składową pisma pojęciowego⁴⁶.

Krytyka języka ukazując jego konieczny a zarazem zgubny wpływ na myślenie wyznaczyła zadanie logice, a przez stworzenie pisma pojęciowego dostarczyła jej narzędzia jego realizacji:

Z [nie-]psychicznej natury myśli wynika, że każde psychologiczne traktowanie logiki jest złe. Ta nauka ma raczej zadanie, [by to, co – przyp. A.R.] logiczne, oczyścić z wszystkiego [tego, co – przyp. A.R.] obce, więc także [z tego, co – przyp. A.R.] psychologiczne, i uwolnić myślenie z okowów języka, wykazując tegoż logiczne niedoskonałości. W logice chodzi o prawa bycia prawdziwym, nie o [prawą] uważania za prawdziwe, nie o pytanie, jak przebiega myślenie u człowieka, lecz o to, jak musi ono zachodzić, aby nie mijać się z prawdziwością⁴⁷.

Znając Fregeańskie rozumienie logiki i jej zadań względem myślenia, można przejść do omówienia kluczowego zagadnienia.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 100.

⁴⁵ *Idem, Kleine...*, s. 227.

⁴⁶ *Idem, Begriffsschrift...*, s. 98.

⁴⁷ *Idem, Nachgelassene...*, s. 160–161.

ARGUMENT LICHTENBERGOWSKI

Choć Lichtenberg rozumiał myśl w sposób bardziej psychologiczny niż Frege, to spotykamy w jego pismach zapowiedzi intersubiektywnej koncepcji myśli – choćby taką:

Ktoś spładza myśl, ktoś drugi trzyma ją do chrztu, trzeci płodzi z nią dzieci, czwarty odwiecza ją na łożu śmierci, piąty wyprawia jej pogrzeb [H 107]⁴⁸.

U Fregego natomiast spotykamy następujące rozważania dotyczące sensu wyrazów odnoszących się do myśli:

Porównania, które leżą u podstaw językowych wrażeń chwytania myśli, ujmowania, uchwycenia, pojmwania, wejrzenia, Capere, Percipere, Comprehendere, Intelligere, oddają stan rzeczy w istocie prawidłowo. To, co pojęte, ogarnięte – jest już obecne i poddaje się je tylko swej władzy. Podobnie to, w co dokonuje się wglądu lub to, co wydobywa się z pewnej mieszaniny, jest już obecne i nie powstaje dopiero za sprawą tych czynności. Co prawda wszystkie porównania jakoś kuleją. Jesteśmy skłonni [by to, co – przyp. A.R.] niezależne od naszego życia psychicznego uważać za coś przestrzennego, materialnego, a słowa dopiero co przytoczone sprawiają, że myśl faktycznie taką się wydaje. W tym nie należy jednak widzieć podstawy porównania. [To, co – przyp. A.R.] niezależne od naszego życia psychicznego, obiektywne – wcale nie potrzebuje być przestrzennym, materialnym, rzeczywistym⁴⁹.

Mianem argumentu Lichtenbergowskiego określane bywa najśłynniejszy fragment *Brulionów*:

Świadomi jesteśmy pewnych przedstawień, które są od nas niezależne. Inni sądzą, że przynajmniej my sami zależyśmy od siebie; gdzie przebiega granica? Znamy jedynie istnienie naszych doznań, przedstawień i myśli. Należałoby mówić „myśli”, tak jak mówi się „grzmi”. Powiedzieć *cogito* oznacza powiedzieć już za wiele, jeśli tylko tłumaczy się to słowo przez „ja myślę”. Założenie, postulat Ja jest potrzebą praktyczną [K 76]⁵⁰.

Odnosząc koncepcję Fregego do argumentu Lichtenbergowskiego, rozważyć trzeba dwa przypadki i w każdym z nich odpowiedź wypadnie inaczej. Lichtenberg pisze bowiem o niezależnych od nas *przedstawieniach*, wymieniając później istnienie naszych *doznań, przedstawień i myśli*. Można więc wysunąć przypuszczenie (choć nie będziemy na nim nic opierać), że przedstawienie uważa za kategorię nadrzędną, zawierającą doznania, przedstawienia w sensie właściwym i myśli. W przypadku Fregego przedstawienie jest taką ogólną kategorią wprowadzoną dla wygody, ale przedstawienia, które są zawsze subiektywne, przeciwstawia Frege zawsze obiektywnym myślom. O ile Fregeańska koncepcja przedstawień ma wymowę zdecydowanie antylichtenbergowską, to pomiędzy Fregeańskim i Lichtenbergowskim rozumieniem myśli znajdujemy ciekawe podobieństwa.

⁴⁸ G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 164.

⁴⁹ G. Frege, *Nachgelassene...*, s. 149.

⁵⁰ G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 239.

Zdaniem Fregego, każdy musi uznać:

[...] świat wewnętrzny, świat wrażeń zmysłowych, tworów jego wyobraźni, doznań, uczuć i nastrojów, świat skłonności i postanowień⁵¹.

Z wyjątkiem postanowień wszystko to określał Frege mianem przedstawień. Przedstawienie charakteryzowało się między innymi tym, że:

Przedstawienie, które ktoś ma, należy do treści jego świadomości⁵².

Przedstawienia są niesamodzielne. Jak określił to Frege: *przedstawienia potrzebują nosiciela*⁵³. Przedstawienia są subiektywne:

Być treścią mojej świadomości należy tak do istoty każdego z moich przedstawień, że każde przedstawienie kogoś innego, właśnie jako takie jest różne od mojego.

[...] Każde przedstawienie ma tylko jednego nosiciela; dwaj ludzie nie mają tego samego przedstawienia⁵⁴.

Przyjęcie *Ja* ze względu na przedstawienia nie jest więc *potrzebą praktyczną*, lecz *konicznością ontologiczną*.

Jeżeli chodzi o przedstawienia, to koncepcja Fregego w przeciwieństwie do stanowiska Lichtenberga nie ma wymowy antykartezjańskiej, wręcz przeciwnie – Frege pyta retorycznie:

Czy może istnieć jakieś przeżywanie bez kogoś, kto je przeżywa? Czym byłoby to całe widowisko bez jakiegoś widza? Czy może istnieć jakiś ból bez kogoś, kto go doznaje? Bycie doznawanym należy koniecznie do bólu, a do bycia doznawanym należy znowu ktoś, kto doznaje. Wtedy istnieje jednak coś, co nie jest przedstawieniem, a jednak może być przedmiotem mojego rozważania, mojego myślenia i ja jestem czymś tego rodzaju⁵⁵.

Argumentując z kolei nie wprost przeciwko twierdzeniu, że możemy orzekać tylko o swoich przedstawieniach i odrzucając regres w nieskończoność kolejnych *Ja*, Frege – w przeciwieństwie do Lichtenberga⁵⁶ – byłby raczej przeciwny wszelkiemu odróżnianiu różnych *Ja*:

Czy mogę być częścią treści mojej świadomości, podczas gdy inną częścią jest może przedstawienie Księżycy? Czy zachodzi to przykładowo, gdy sądzę, że oglądam Księżyc? Wtedy ta pierwsza część miałaby jakąś świadomość i jakąś częścią treści tej świadomości byłbym znowu ja. I tak dalej. Jest jednak chyba nie do pomyślenia, żebym był tak w nieskończoność włożony w siebie, ponieważ wtedy istniałoby przecież nie tylko jedno ja, lecz nieskończenie wiele. Nie jestem moim własnym przedstawieniem, a jeżeli coś o sobie twierdzę, np. że chwilowo nie odczuwam żadnego bólu, to mój sąd dotyczy

⁵¹ G. Frege, *Kleine...*, s. 351.

⁵² *Ibidem*, s. 351.

⁵³ *Ibidem*, s. 351.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 352.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 357.

⁵⁶ Por. G.Ch. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, Herausgegeben von Wolfgang Promies, Erster Band, *Sudelbücher I*, Zweitausendeins Frankfurt am Main 1994, s. 349; *idem*, *Pochwała...*, s. 230.

czegoś, co nie jest treścią mojej świadomości, nie [jest – przyp. A.R.] moim przedstawieniem, mianowicie mnie samego. Zatem to, o czym coś orzekam, nie koniecznie jest moim przedstawieniem⁵⁷.

Wreszcie, omawiając graniczny przypadek myśli, którą może ująć tylko jedna osoba, a więc myśli, która zbliża się do granicy przedstawień, Frege pisał:

[...] każdy jest dany sobie samemu w jakiś szczególny i pierwotny sposób, jak nie jest dany nikomu innemu. Jeżeli teraz Dr Lauben myśli, że został zraniony, to przy tym prawdopodobnie u podstaw umieści ten pierwotny sposób, w jaki dany jest on sobie samemu. I tak określoną myśl może ująć tylko sam Dr Lauben⁵⁸.

Myśli, którą można ująć tylko samemu, nie można zakomunikować. Chcąc przekazać innym komunikat: *ja zostałem zraniony*, musi się:

[...] [tego – przyp. A.R.] „ja” użyć w jakimś sensie, który także dla innych jest uchwytne, przykładowo w sensie: „ten, kto w tym momencie do was mówi”, przy czym okoliczności towarzyszące jego mówieniu oddaje do dyspozycji wyrażeniu myśli⁵⁹.

Chcąc opisać różnicę zachodzącą pomiędzy Fregem a Lichtenbergiem, przekroczylśmy granicę pomiędzy przedstawieniem a myślą. Przejdźmy więc do omówienia myśli, rozpoczynając od opisu procesu myślenia:

Pierwotne myślenie jest u człowieka przemieszane z przedstawianiem i czuciem. Logika ma za zadanie czyste wyodrębnienie [tego, co] logiczne, nie tak co prawda, abyśmy mieli myśleć, nie przedstawiając [sobie], co jest chyba niemożliwe, lecz tak, abyśmy [to, co] logiczne, świadomie odróżniali od tego, co przywiera do niego z przedstawień i uczuć⁶⁰.

Myśleniu (podobnie zresztą jak procesowi przedstawiania sobie) poświęcił Frege relatywnie niewiele uwagi, co miało uzasadnienie. Wprawdzie ujęcie myśli (myślenie) jest procesem psychicznym:

[...] ale procesem, który leży już na granicy [tego, co] psychiczne i który dlatego nie będzie mógł zostać całkowicie zrozumiany z czysto psychologicznego punktu widzenia, ponieważ w grę wchodzi przy tym w istotny sposób coś, co we właściwym sensie nie jest już psychiczne: myśl – i być może proces ten jest najbardziej tajemniczy ze wszystkiego. Ale właśnie ponieważ jest on natury psychicznej, nie potrzebujemy się w logice o to troszczyć. Nam wystarczy, że myśli możemy ujmować i rozpoznać jako prawdziwe, zaś jak to się dzieje, jest kwestią odrębną⁶¹.

Fragment ten uzupełnił Frege zwróceniem uwagi na to, że nie uchwycono jeszcze trudności tej kwestii, zadowalając się wprowadzeniem myślenia tylnymi drzwiami do czynności przedstawiania sobie w taki sposób, że nie wiadomo jak się właściwie tam znalazło.

⁵⁷ G. Frege, *Kleine...*, s. 357.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 350.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 350.

⁶⁰ *Idem*, *Nachgelassene...*, s. 154.

⁶¹ *Ibidem*, s. 157.

Ważniejszym od procesów myślenia i przedstawiania sobie było dla Fregego odróżnienie i opis samych myśli i przedstawień. Myślą nazywał Frege sens zdania oznajmującego:

Myślami są np. prawa natury, prawa matematyki, fakty historyczne; wszystkie one znajdują wyraz w zdaniach twierdzących⁶².

Myśl nie jest przedstawieniem, ani nie składa się z przedstawień:

Myśli i przedstawienia są zasadniczo różne⁶³.

Odwołał się tutaj Frege do przykładu przedstawienia czerwonej róży, które jest czymś innym niż myśl, że ta róża jest czerwona. Różnicę pomiędzy myślą a przedstawieniem ukazuje sposób zakomunikowania. Właściwym środkiem wyrazu dla myśli jest zdanie. Natomiast zdanie nie jest odpowiednie do oddania przedstawienia. Z drugiej strony, obrazy i pozbawione słów utwory muzyczne nie są stosowne do wyrażenia myśli.

W przeciwieństwie do przedstawień myśli są niezależne od ludzi:

Prawa natury są odkrywane (nie wymyślane).

[...] Myśli są niezależne od naszego myślenia. Myśl nie jest tak szczególną własnością myślących, jak przedstawienie [własnością] przedstawiających, lecz stoi jako ta sama naprzeciwko myślących w podobny sposób. W przeciwnym razie dwaj ludzie nie wiązaliby nigdy tej samej myśli z tym samym zdaniem, sprzeczność między twierdzeniami różnych ludzi byłaby niemożliwa. Spór o prawdziwość byłby próżny. Brakowałoby wspólnego pola walki.

[...] Myśl jest czymś nieosobowym.

[...] Myślenie nie jest wytwarzaniem, lecz chwytniem myśli⁶⁴.

Myśli (na przykład prawa natury czy prawa matematyczne) nie są przez ludzi wymyślane, lecz odkrywane. Odwołał się Frege do przykładu bezludnej wyspy, która znajdowała się na oceanie, zanim została zobaczona przez ludzi. Tak samo prawa natury i prawa matematyczne obowiązują od zawsze, a nie od momentu odkrycia. Wnioskuje stąd Frege nie tylko, że myśli jeżeli są prawdziwe, prawdziwe są niezależnie od naszego uznania, ale również:

[...] że myśli [...] są [w ogóle niezależne] [...] od naszego myślenia. Myśl nie jest w tak szczególny [sposób] własnością myślących, jak przedstawienie przedstawiających [sobie], lecz staje naprzeciwko wszystkim, którzy ją ujmują, w ten sam sposób i jako ta sama⁶⁵.

W przeciwieństwie do przedstawień, które są *bez określonego ograniczenia płynne i w proteuszowy sposób zmienne*, myśli są stałe oraz w istocie nieczasowe i nieprzestrzenne⁶⁶.

⁶² *Ibidem*, s. 142.

⁶³ *Ibidem*, s. 137.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 138.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 144–145.

⁶⁶ Por. *ibidem*, s. 146.

Myślenie nie jest wytwarzaniem myśli, myśl nie jest aktem myślenia i nie ma się do myślenia tak jak skok do skakania. Takie ujęcie pozostaje w zgodzie z takimi zwrotami językowymi jak: *ta sama myśl jest uchwycona przez tego i tamtego czy: ktoś pomyślał tę samą myśl powtórnie*:

Gdyby teraz myśl powstawała dopiero przez myślenie albo polegała na myśleniu, to ta sama myśl mogłaby powstać, zginąć i znowu powstać, co jest niedorzeczne⁶⁷.

Tak jak nie wytwarzam drzewa przez to, że je widzę, i nie tworzę ołówka przez to, że go chwytam, nie wytwarzam myśli przez myślenie, ani tym bardziej nie wydziela myśli mózg tak, jak wątroba wydziela żółć. Podsumowując swoje rozważania, przedstawił Frege myśli zarówno ciałom fizycznym, jak i przedstawieniom:

Myśli nie należą, jak przedstawienia, do poszczególnych duszy (nie są subiektywne), lecz są niezależne od myślenia, stają naprzeciw każdego w taki sam sposób (obiektywnie); nie zostają zrobione przez myślenie, lecz tylko ujęte. W tym podobne są ciałom fizycznym. Różnią się one od nich tym, że są nieprzestrzenne i co do istoty nieczasowe, być może można także powiedzieć: [nie]rzeczywiste, o ile przynajmniej nie ulegają żadnym działaniom zmieniającym ich właściwą istotę. Przez swoją nieprzestrzenność są one podobne przedstawieniom⁶⁸.

Jednak kwestia rzeczywistości w odniesieniu do myśli wymaga dalszych wyjaśnień, które dają zarazem możliwość przedstawienia kolejnego podobieństwa koncepcji Lichtenberga i Fregego.

RZECZYWISTOŚĆ MYŚLI

U Lichtenberga rzeczywistość myśli ma dwa znaczenia – pierwsze można by nazwać psychofizycznym:

Moje ciało jest tą częścią świata, którą myśli moje mogą odmienić. Nawet urojone choroby mogą stać się prawdziwymi. Na obszarze reszty świata moje hipotezy nie są w stanie zakłócić biegu rzeczy [J 1208]⁶⁹.

Drugie znaczenie ma charakter teologiczny [A 123, J 531]⁷⁰ i nie będzie nas tutaj interesować.

Frege pisał o rzeczywistości myśli tylko w tym sensie, że wiedza, dla przykładu, o jakimś prawie natury oddziałuje na czyjeś decyzje, które z kolei mogą mieć określone następstwa:

⁶⁷ *Ibidem*, s. 149.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 160.

⁶⁹ G.Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, s. 217.

⁷⁰ Por. *ibidem*, s. 43, 198.

Poznanie jakiegoś prawa byłoby w tym przypadku pojmowane jako oddziaływanie tegoż na poznającego⁷¹.

– przez analogię do traktowania widzenia kwiatu za pośrednie działanie kwiatu na widzącego.

Człowiek może pozostawić myśli niezauważone, a może nimi zawładnąć, co mogłoby być pojęte za działanie człowieka na myśl i, jak się zdaje, przemawiałoby przeciw beczasowości myśli. Nie dokonuje się jednak istotnej zmiany w myślach, podobnie jak Księżyca nie trapi się raczej tym, czy zwracamy nań uwagę, czy nie:

Jeżeli przeto nawet [...] jest możliwe, by mówić o działaniu myśli na człowieka, to jednak nie może być mowy o działaniu człowieka na myśli⁷².

Myśl działa dzięki temu, że zostaje ujęta i uznana za prawdziwą. Proces ten przebiega w świecie wewnętrznym myślącego i może mieć dalsze następstwa, które, wkraczając na obszar woli, stają się dostępne w świecie zewnętrznym. Następstwem ujęcia myśli wyrażonej na przykład w twierdzeniu Pitagorasa może być uznanie jej za prawdziwą i zastosowanie jej przy podejmowaniu decyzji, która powoduje dalsze skutki:

Tak oto nasze czyny zostają przygotowane przez myślenie i sądenie. I tak myśli mogą mieć wpływ pośrednio na ruchy mas. Działanie człowieka na człowieka zostaje przeważnie zapośredniczone przez myśli⁷³.

Podsumowując zagadnienie rzeczywistości myśli, możemy powtórzyć za Fregem:

Myśli nie są całkiem nierzeczywiste, ale ich rzeczywistość jest całkiem innego rodzaju niż ta [rzeczywistość – przyp. A.R.] rzeczy. I ich działanie zostaje wyzwolone przez jakieś czyny myślących, bez których byłyby one pozbawione możliwości działania, przynajmniej o ile możemy to zobaczyć. A jednak myślący nie tworzy myśli, lecz musi je brać takimi, jakimi one są. Mogą one być prawdziwe, nie zostając ujęte przez żadnego myślącego, i także wtedy nie są całkiem nierzeczywiste, przynajmniej, jeżeli mogą zostać ujęte i przez to zyskać możliwość oddziaływania⁷⁴.

ZAKOŃCZENIE

Kto wie, czy Frege nie jest najbliższy Lichtenbergowi w kwestii natury ludzkiej, a dokładniej takiego jej ujęcia, które polega na wyobrażeniu sobie istot mających naturę pod pewnymi względami przeciwną ludzkiej albo na skutek kalectwa odmiennej od człowieka zdrowego. Owo sprobematyzowanie natury ludzkiej, pozwalające

⁷¹ G. Frege, *Nachgelassene...*, s. 149–150.

⁷² *Ibidem*, s. 150.

⁷³ *Idem, Kleine...*, s. 362.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 362.

na dokładniejsze przyjrzenie się jej, jest ciekawym wątkiem łączącym omawianych myślicieli. Dlatego u Lichtenberga pojawiają się osoby niewidome od urodzenia, które pozwalają postawić problem, czy naciśnięciu zamkniętej gałki ocznej obok bólu towarzyszy, analogiczne do występującego w przypadku widzących, doznanie widzenia rzeczy zewnętrznych⁷⁵. Z kolei Frege nieporównywalność wrażeń omawia na przykładzie zestawienia wrażeń daltonisty z wrażeniami człowieka niecierpiącego na tę chorobę⁷⁶. Natomiast argumentując, że posiadanie wrażeń wzrokowych jest warunkiem koniecznym, acz niewystarczającym, widzenia rzeczy, Frege rozważał możliwość istot mających wrażenia zmysłowe, a niepostrzegających rzeczy⁷⁷. Obydwaj zastanawiali się też nad głuchoniemymi⁷⁸. Lichtenberg rozważa nawet mieszkańców obcych planet mających inne zmysły⁷⁹. Dla wykazania, że z istoty myśli nie wynika konieczność jej powiązania z jakimś zdaniem, lecz z istoty człowieka wynika konieczność połączenia uświadomionej myśli z jakimś zdaniem, Frege zwrócił uwagę na możliwość przyjęcia bez sprzeczności istot, które w przeciwieństwie do ludzi mogą ujmować te same myśli, nie potrzebując przyoblekać ich w formy zmysłowe⁸⁰. Lichtenberg przywołuje w rozważaniach anioły, w filozofii których możliwe jest zdanie: „dwa razy dwa równa się trzynaście”; a Frege zastanawia się nad możliwością, w której na skutek ewolucji coś podobnego twierdziliby wszyscy ludzie. Choć przykłady Lichtenberga i Fregego służą rozważaniu różnych problemów i często prowadzą do odmiennych konkluzji, to podobieństwa rozumowań bywają warte podkreślenia.

Przywołane przykłady świadczą o bujnej fantazji Lichtenberga i Fregego, a pojawienie się podobnych obrazów świadczy dodatkowo o pokrewieństwie wyobraźni⁸¹. O ile jednak Lichtenberg bez ograniczeń popuszczał wodze fantazji⁸², o tyle Frege raczej świadomie bogatą swą wyobraźnię poskramiał⁸³.

Lichtenberg był mimo to myślicielem mniej radykalnym od Fregego, uznał bowiem, że *sens to porządek, a porządek to ostatecznie zgodność z naszą naturą* oraz że zaledwie usiłujemy wnieść sens w świat materialny. Natomiast według Fregego sensami zdań twierdzących są ujmowalne przez nas myśli – a myśli prawdziwe to po prostu fakty, które jedynie odkrywamy.

⁷⁵ Por. G.Ch. Lichtenberg, *Pochwała...*, s. 65–66.

⁷⁶ Por. G. Frege, *Kleine...*, s. 351–352.

⁷⁷ Por. *ibidem*, s. 360.

⁷⁸ Por. G.Ch. Lichtenberg, *Pochwała...*, s. 102, 194; G. Frege, *Nachgelassene...*, s. 280–281.

⁷⁹ Por. G.Ch. Lichtenberg, *Pochwała...*, s. 66.

⁸⁰ Por. G. Frege, *Nachgelassene...*, s. 288.

⁸¹ Por. G.Ch. Lichtenberg, *Pochwała...*, s. 110, 241, G. Frege, *Nachgelassene...*, s. 145–146.

⁸² Por. G.Ch. Lichtenberg, *Pochwała...*, s. 41, 169

⁸³ Por. G. Frege, *Kleine...*, s. 152.

AUFKLÄRERISCHE QUELLEN DER ANALYTISCHEN PHILOSOPHIE Georg Christoph Lichtenberg und Gottlob Frege

Der von Lichtenberg betonte Zusammenhang zwischen Sinn und menschlicher Natur legt es nahe, eine gewisse Ähnlichkeit im Denken von Lichtenberg und Frege zu vermuten, insbesondere im Hinblick auf den Begriff der menschlichen Natur. Eine solche Ähnlichkeit wäre umso bemerkenswerter, als keinerlei Zeugnisse für einen direkten Einfluss der Lichtenbergschen Schriften auf Frege vorliegen. So verstand Lichtenberg die Chemie als Paradigma der Philosophie, und auch Frege griff gern zu Vergleichen mit dieser Wissenschaft: er unterzog Urteile einer „Analyse“, betonte die „Reinheit“ des jeweils untersuchten Gegenstandes, setzte sich mit der Frage des Definierens auseinander, sprach von „ungesättigten Funktion“ und „Denkprozessen“. Erstaunliche Ähnlichkeiten bestehen auch in den Ansichten Lichtenbergs und Freges zur Rolle der Sprache im Denken, in ihren Versuchen zur philosophischen Sprachkritik, in der Anwendung mathematischer Begriffe bei der Sprachanalyse und in ihren Auffassungen zum Prinzip der Kontextualität. Frege bleibt allerdings bei der Sprachkritik nicht stehen, wie seine Ansätze zu einer Begriffsschrift belegen. Hinsichtlich der „Vorstellung“ steht Frege dem sogenannten „Lichtenbergischen Argument“ klar ablehnend gegenüber. In der Frage des „Gedankenfassens“ lassen sich wiederum interessante Affinitäten erkennen. *Auffällig sind auch Analogien in ihrer Betrachtungsweise der menschlichen Natur; der eine hypothetische Vorstellung von ganz andersartig gestalteten Wesen zu Grunde liegt – gerade eine solche Problematisierung jener Natur ist es, die deren eingehendere Untersuchung ermöglicht.*

Czesław Wróbel

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA STASZICA I KOŁŁĄTAJA JAKO WYRAZ SPRZECIWU WOBEC KONCEPCJI CZŁOWIEKA – „DZIECKA OPATRZNOŚCI”

Koncepcja człowieka w filozofii Stanisława Staszica i Hugona Kołłątaja kształtowała się pod wpływem rozszerzającej się wiedzy o świecie, zwłaszcza pod wpływem osiągnięć nauk ścisłych: biologii oraz fizyki. Idea przewodnia, która przyświecała wspomnianym myślicielom, to ujęcie obiektywnego porządku naturalnego z człowiekiem jako koniecznym ogniwem. Problematyka teoriopoznawcza i ontologiczna (zwłaszcza w odniesieniu do jednostki ludzkiej) była traktowana przez obu myślicieli polskiego oświecenia marginalnie i zajmowała ich o tyle, o ile miała wymiar praktyczny, a więc na przykład mogła pomóc człowiekowi w lepszym poznaniu i zaspokajaniu jego potrzeb egzystencjalnych. Nie udało się zatem owym autorom całkowicie odrzucić rozważań dotyczących na przykład struktury człowieka i wynikających stąd możliwości. Potrzeby poznania ludzkiego ciała i ducha były żywo analizowane w czasach oświecenia, a opinie w tej kwestii formułowali filozofowie, którzy wywarli znaczny wpływ na polskich myślicieli.

Kim jest człowiek, jakie jest jego przeznaczenie oraz jaki jest świat stanowiący sferę jego istnienia i działania? Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytanie wyznaczyło centralny krąg problematyki filozoficznej Staszica i Kołłątaja. Istnieje kilka powodów, dla których uprawnione jest zestawienie i porównanie z sobą poglądów tych autorów: pierwszym jest epoka, w której tworzyli swe koncepcje; drugim są źródła inspiracji filozoficznej, których poszukiwali w rozwiązaniach myślicieli głównie francuskich¹; trzeci i najważniejszy stanowią pokrewne problemy, wokół

¹ Największy wpływ na kształtowanie się koncepcji człowieka u obu polskich myślicieli wywarły dzieła G.L.L. Buffona, zwłaszcza trzydziestosześcioletnia *Historia naturalna* oraz *Epoki natury*. Myśliciel francuski przeciwstawia się poglądom o stworzeniu świata i człowieka przez Boga oraz teorii o niezmienności gatunków. Tę ostatnią zastępuje ideą ewolucji, dowodząc, że w przyrodzie istnieje wiele form pośrednich, że jedne formy życia przechodzą w inne. Pod wpływem Buffona kształtują się

których koncentrowały się dociekania filozoficzne obu myślicieli. Centralnym ich punktem był człowiek oraz jego natura ulegająca zmianom w procesie dziejowym. Inne ważne kwestie pojawiające się w dyskusji filozoficznej wspomnianych autorów to: potrzeby człowieka decydujące o źródłach eudajmonii oraz zagadnienie wolnej woli, a także wolności – zwłaszcza w aspekcie prawno-społecznym. Tym kwestiom chciałbym poświęcić niniejsze opracowanie. Błędem byłoby sądzić, że podobne źródła inspiracji czy wspólnota zagadnień poddawanych analizie determinują zbliżone rozwiązania, choć i w tej mierze można dostrzec intelektualne pokrewieństwo omawianych koncepcji Staszica i Kołłątaja.

Koncepcja człowieka w przekonaniu polskich myślicieli wynika z ogólnej koncepcji świata, który podlega koniecznym i niezmiennym prawom fizycznym i moralnym. Od pierwszych jest ona uzależniona w swej części organicznej, od drugich zaś – w aspekcie duchowym, moralnym, wynikającym z prawa Natury i bytu społecznego. Prawa moralne i porządek społeczny jest równie konieczny jak prawa fizyki. Podstawą refleksji obu myślicieli nad człowiekiem stała się idea „porządku fizyczno-moralnego”, która ujmuje człowieka jako ogniwo „łańcucha jestestw” związane w sposób konieczny z porządkiem całego świata². Obok ewolucji, której podlegają wszystkie istoty, inną zasadą, w sposób szczególny dotyczącą człowieka, jest proces jego doskonalenia.

CZŁOWIECZEŃSTWO WEDŁUG STASZICA

Człowiek wydaje się Staszicowi bytem tyleż zwykłym, co tajemniczym: „nie ma rzeczy, o których byśmy więcej mieli wiadomości jak o człowieku, ale też nie ma rze-

poglądy francuskiego oświecenia, zwłaszcza zaś przedstawicieli kierunku materializmu. Holbach czy Diderot uważają człowieka za nierozdzielalną część przyrody podlegającą jej koniecznym prawom. Diderot określa człowieka jako istotę stojącą na czele innych zwierząt: „człowiek rozważany, jako zwierzę, przedstawia trzy rodzaje odmian: pierwsza to kolor; druga – to wzrost i kształt; trzecia – to wrodzone cechy różnych ludów” (zob. D. Diderot, *Człowiek i ludzki (rodzaj)* [w:] *Encyklopedia, albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł*, Warszawa 1957, s. 101, 104–105). Dla Kołłątaja źródło inspiracji, obok Buffona, stanowią poglądy francuskich fizjokratów, zwłaszcza zaś Quesnaya. Poglądy Buffona oddziaływały równie mocno na materialistów francuskich, jak na polskich myślicieli epoki oświecenia. Staszic, będąc w Paryżu, uczęszczał na wykłady Buffona, a po powrocie w 1788 r. dokonał przekładu na język polski jego *Epok natury*. W *Rodzie ludzkim*, ostatnim jego *opus magnum*, znajdujemy wiele odwołań do Buffona, takich jak choćby idea ewolucji. Kołłątaj natomiast, w pracy *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, ustosunkował się raczej krytycznie do wywodów francuskiego filozofa, a zwłaszcza do fragmentów zawierających odwołania do Biblii lub teologii (zob. H. Kołłątaj, *Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów*, Warszawa 1972, s. 708). Kołłątaj przyjmuje pogląd Buffona, zgodnie z którym prawo fizyczne jest niezmienną i powszechną zasadą istnienia bytów oraz przebiegu procesów fizycznych. Buffon zasady te nazywa „skutkami powszechnymi”, odróżniając je od „skutków partykularnych”, czyli jednostkowych zdarzeń i zjawisk. Nauka powinna traktować te dwie kategorie skutków jako przyczyny procesów fizycznych. Kołłątaj podkreśla, że jestestwa same nie mogły nadać sobie praw, gdyż wymagałoby to ich uprzedniego istnienia (zob. H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955, s. 158–159, 20).

² Por. H. Hinz, *Filozofia Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1973, s. 246.

czy, którą byśmy mniej znali jak człowieka”³. Jest najbardziej ekspansywną częścią przyrody, bez niego bowiem „cała ziemia i wszystkie na niej rzeczy są ślepe”⁴. Człowiek nie tylko dobrze przystosowuje się do rzeczywistości, lecz potrafi ją przekształcać – może żyć pod każdą szerokością geograficzną i dzięki swej energii nadaje ziemi „nowy kształt i postać: góry zniża, skały kruszy, albo żyzną ziemią okrywa, wody osusza, rzekom drogi wyznacza, morzu granice kładzie”⁵. Człowiek jest „panem stworzenia”, działa rozumnie i w sposób wolny. W opozycji do Monteskiusza Staszic twierdzi, że ludy pod różnymi szerokościami geograficznymi podlegają tym samym prawom Natury oraz tym samym zasadom procesu dziejowego, gdyż „jeden stały znajduje się w nich systemat, jedne zasady i jednakowe od wszystkich zasad zбочzenia zdarzają się: jednakowe z nimi widać przeciwieństwa, jednakowe zamieszania i błędy”⁶. Przyjęcie takich założeń pozwala mu scharakteryzować naturę człowieka, wspólną wszystkim ludziom, przez co zyskującą walor praw uniwersalnych⁷. Autor wyraża przekonanie, że człowiek w swej istocie jest zawsze i wszędzie ten sam, choć zmienia się natura ludzi w zależności od czasów, w których przyszło im żyć⁸.

Według Staszica autonomia człowieka jest ograniczona przez jego wrażliwość na wartości związane z życiem społecznym i przypisanie mu nakazu aktywnego realizowania tych wartości⁹. Co prawda wszelkie działania człowieka wypływają z jego autonomii i wolności, lecz jeśli pozostają w sprzeczności z planem Natury – są przez nią korygowane¹⁰. Filozof trzyma się tradycyjnej koncepcji, wedle której „istota”

³ *Idem*, Wstęp do tłumaczenia G.L.L Buffon *Epoki natury*, Kraków 1803, s. XXVII.

⁴ *Idem*, *Ród ludzki* (wersja brulionowa), oprac. Z. Daszkowski, przedm. B. Suchodolski, Warszawa 1959, t. I, s. 49–51.

⁵ *Ibidem*, s. 51.

⁶ S. Staszic, *Uwagi do Rodu ludzkiego* [w:] *Pisma filozoficzne i społeczne*, oprac. B. Suchodolski, Warszawa 1954, t. II, s. 204.

⁷ B. Baczeko we Wstępie do tomu *Filozofia francuskiego oświecenia* zauważył, że w epoce oświecenia filozofowie operowali schematem polegającym na utożsamieniu indywidualnego podmiotu poznawczego pod względem rozumności z rodzajem ludzkim (zob. *Filozofia francuskiego Oświecenia*, oprac. B. Baczeko, Warszawa 1961).

⁸ B. Szacka, *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965, s. 50 i n. O naturze ludzkiej pisał wcześniej również Machiavelli w traktacie *Książę*, wyprowadzając jej cechy z analizy czynów człowieka na podstawie historii (N. Machiavelli, *Książę*, przeł. W. Rzymowski, Warszawa 1993). Autor *Rodu ludzkiego* wysuwa jednak tezę, zgodnie z którą nad rozwojem dziejów czuwa Natura w takim samym stopniu, w każdym zakątku ziemi, by podążały one w prawidłowym kierunku. W takim ujęciu dziejów historia ma wymiar linearny (M.N. Jakubowski, *Stanisław Staszic* [w:] *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Toruń 2004, s. 43).

⁹ S. Staszic, *Uwagi do Rodu ludzkiego* [w:] *idem*, *Pisma...*, t. II, s. 235 i n.

¹⁰ *Ibidem*, s. 82, 133. Koncepcja Staszica w tej kwestii staje się radykalniejsza, poddając człowieka porządkowi fizyczno-moralnemu w sensie deterministyczno-przyrodniczym oraz ontologiczno-teleologicznym, podczas gdy Kołłątaj podporządkowuje człowieka prawu Natury w sensie aksjologiczno-moralnym (korzystanie z praw i wypełnianie obowiązków). Co prawda obaj myśliciele nakładają na jednostkę ludzką obowiązek podlegania procesom fizycznym, o ile jednak Kołłątaj przyznaje człowiekowi możliwość postępowania zgodnie z jego wolną wolą oraz rozumem, o tyle Staszic w pewnym stopniu ogranicza wolność wyboru człowieka, determinując jego działanie wolą Natury, a więc zrozumieniem konieczności. Mimo to człowiek może postępować wbrew planom Natury, lecz zawsze musi się wtedy liczyć z niekorzystnymi konsekwencjami własnych wyborów. Posiada on dość mocno ograniczoną zdolność autoteliczną, skoro doniosłą rolę odgrywa Natura prowadząca go do wyznaczonego celu. Staszic nie przyznaje człowiekowi pełnych możliwości samorozwoju bytowego i moralnego, które inni

człowieka wyznaczona jest w sposób zasadniczy i trwały i poprzedza jego egzystencję. Dzięki temu potrafi ukazać zarówno humanistyczny konflikt tej istoty z jej istnieniem, jak i konieczność takiej przemiany stosunków społecznych, by nie deformowały „prawdziwego” człowieka¹¹.

myśliciele wyprowadzają z ludzkiej natury. Zaś w znaczeniu aksjologiczno-moralnym prawo Natury oznacza w jego teorii zdolność człowieka do reagowania na wartości wyższe, takie jak dobro wspólne czy wartości moralne (T. Kostkiewiczowa, *Idea natury i idea „towarzystwa”*. *Myśl, uczucie, wyobraźnia w piśarstwie Stanisława Staszica*, „Wiek Oświecenia” (Stanisław Staszic – myśliciel, pisarz, uczyony) 2006, nr 22, s. 159–160). Chociaż człowiek nie jest w stanie w pełni uwolnić się od determinant prawa Natury, to jednak dzięki rozwojowi nauki i techniki powiększa sferę swojej niezależności. Prawo Natury nie jest więc tylko niezmienną, metafizyczną konstrukcją służącą za punkt odniesienia dla istniejącej złej rzeczywistości. W koncepcji Staszica staje się ono prawem dziejowym mającym realny wpływ na rzeczywistość, zaś w koncepcji Kołłątaja łądem fizyczno-moralnym, którego istnienie poprzedza moment początku dziejów. Obaj autorzy uważają, że prawo to działa z konieczności i stymuluje rozwój przyrody oraz gatunku ludzkiego, ich przechodzenie ku stanom doskonalszym.

¹¹ Staszic, choć wiele czerpie z filozofii J.G. Herdera (zwłaszcza w problematyce dotyczącej dziejów), to jednak nie podziela jego poglądu, zgodnie z którym „człowieczeństwo” jest niemożliwym do ustalenia wzorem wyrażającym ideał spełnionego i urzeczywistnionego bycia człowiekiem w całokształcie historii. Obaj mogliby się jednak zgodzić w kwestii tego, że owo „człowieczeństwo” jest wykładnią ludzkości, jakiej ona sama dokonuje w otwartej perspektywie dziejów i która objawia się w coraz to nowych postaciach. Każda epoka jest w stanie wzbogacić spektrum wzorców człowieczeństwa oraz różnorodne historyczne formy jego interpretowania dzięki poszczególnym narodom w kolejnych epokach dziejowych. Podczas jednak gdy dla Staszica podmiotem człowieczeństwa jest gatunek ludzki, dla Herdera jest nim indywidualny człowiek, istota ukształtowana w swych najgłębszych pokładach przez specyficzne uwarunkowania czasoprzestrzenne. Filozof niemiecki uznaje każdego człowieka za kogoś historycznie osobowego, tzn. jednorazowego oraz nieporównywalnego z niczym innym i posiadającego własny punkt widzenia służący kształtowaniu świata i natury. Mógłby się z tym zgodzić Staszic, lecz na tym kończą się podobieństwa ich poglądów na historię oraz miejsce, jakie zajmuje w niej indywidualny człowiek. Herder nie szuka celu historii ludzkiej u jej kresu, lecz w samym jej toku. Inaczej uważa Staszic, wedle którego dzieje prowadzą ludzkość do określonego celu. Skoro bowiem prawdę postrzega się w sposób indywidualny, to każda realizacja indywidualności jest już celem samym w sobie. Z drugiej strony, ze względu na skończoność jednostki, nie jest ona w stanie ogarnąć całych dziejów ludzkości, nikt też nie potrafi używać wszystkich wynalazków. Herder, inaczej niż Staszic, nie przyjmuje, by to, co uczyniła ręka ludzka, mogło mieć znamiona doskonałości. Myśliciel niemiecki ponadto traktuje wszystkich ludzi jako istoty równorzędne i równoprawne, przynajmniej co do swych naturalnych predyspozycji. Wszyscy ludzie na przestrzeni dziejów uczestniczą w rozwikływaniu zagadki naturalnego porządku, wszyscy wnoszą swój wkład w rozwój historii i krzewienie człowieczeństwa. Jednostka, jako siła indywidualna i zarazem prawda dziejowa, może w związku z tym służyć budowaniu równowagi w historii tylko wtedy, gdy realizuje swoją własną indywidualność, czyli sama się kształci. Samokształcenie oznacza tu zrozumienie, realizację i doskonalenie siebie samego; stałe, coraz pełniejsze wyrażanie własnej indywidualności, które zawiera w sobie także możliwości swojej epoki. Tylko w kontekście historii powszechnej ludzkiej „ja”, jako element „łańcucha istot” i indywidualne odzwierciedlenie świata, jest w stanie siebie zrozumieć. Wewnętrzne siły tkwiące w człowieku mogą się uaktywnić i wzmocnić jedynie w odniesieniu do przedmiotów świata zewnętrznego. Wraz z możliwością swobodnego interpretowania siebie i świata na prawach ustalonych przez Naturę i historię, jednostka otrzymuje sposobność formowania dziejów, a co za tym idzie, rozwijania swojego gatunkowego charakteru i wyłaniania nowych światów będących dlań płaszczyzną samorefleksji. Im bardziej jednostka jest zaawansowana w procesie samokształcenia, tym doskonale wypełnia zadanie bycia podmiotem historii. Kształtowanie samego siebie i kształtowanie historii w filozofii Herdera stają się tożsame (R. Wisbert, *Historia i edukacja w koncepcjach Johanna Gottfrieda Herdera* [w:] *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, red. nauk. M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński, Warszawa 2004, s. 157–158).

Człowiek ma rozum, dzięki któremu wykracza poza świat przyrody. Rozum jest ogniwem łączącym człowieka z Bogiem¹². Posługiwać się rozumem we właściwy sposób to umieć dostrzec prawa rządzące światem i pojąć całą dostępną mu prawdę. Rozum działa podobnie jak Bóg – niewidzialnie, a jego dzieła mają status niezmienny¹³. Wyjątkowość człowieka jako jednej z wielu istot polega na tym, że dzięki rozumowi tylko on pojmuje świat i samego siebie; może odkrywać prawa przyrody, ma poczucie nieskończoności i pragnie żyć wiecznie¹⁴. Jest to optymistyczne spojrzenie na rolę rozumu, dzięki któremu to, co użyteczne i dobre, osiągnie nieśmiertelność oraz przyniesie człowiekowi szczęście¹⁵. Polski myśliciel, podobnie jak Helvetius, widzi możliwość bliskiej przemiany człowieka, jednak uzależnia ją od postępu całej ludzkości, ten zaś zależy od wychowania. Indywidualne różnice w wychowaniu są wyrazem stopnia kultury. Człowiek może się doskonalić dzięki rozumowi, a postęp rozumu jest konieczny i nieunikniony. Zadaniem człowieka jest odkrywanie rozumu wiecznego. W tym celu może mu pomóc nauka, której powinna przyświecać idea dotarcia do prawdy¹⁶.

Kategoria wiecznej i niezmiennej prawdy pozwala uczestniczyć w nieśmiertelności. Prawda jest odkrywana poprzez wysiłki poznawcze jednostek¹⁷. Wszystko, co nie ma udziału w rozumie wiecznym, istnieje tylko przez jakiś czas, by potem zginąć¹⁸. Taki los spotkał społeczeństwa, które upadły, bo nie partycypowały w prawdzie. Nie mogły mieć w niej udziału, gdyż zbudowane były na fałszywym obrazie człowieka i towarzyszyło im zło wynikające z pogwałcenia zasady społecznej sprawiedliwości. Jeśli ludzie są równi z natury, jeśli cechują ich podobne właściwości, to powinni także być równi w życiu społecznym. Zasada równości jest fundamentalna w kształtowaniu i budowaniu wszystkich innych zasad życia społecznego, a jej obecność w teorii Staszica sprawia, iż staje się ona argumentem przeciw zarzutom o zaniedbanie przez autora praw jednostki na rzecz praw kolektywu.

W ujęciu autora *Rodu ludzkiego* człowiek jest osobą dzięki wolności i rozumności – atrybutów sfery duchowej. Co prawda Staszic pisze o tym, że wszelka wiedza człowieka pochodzi z doświadczenia, ale z pewnością jest on czymś więcej niż tylko sumą doświadczeń, przeżyć, decyzji i odczuć¹⁹. Osoba ludzka nie byłaby więc tylko

¹² S. Staszic, *Ród ludzki* [w:] *Pisma...*, t. II, s. 33–34.

¹³ *Ibidem*, s. 139.

¹⁴ *Ibidem*, s. 138, 139.

¹⁵ *Ibidem*, s. 143.

¹⁶ T. Grabowski, *Stanisław Staszic jako pisarz społeczny*, Warszawa 1916, s. 1.

¹⁷ S. Staszic, *Ród ludzki* [w:] *Dzieła*, Warszawa 1816–1820, t. IX, s. 83 i n.

¹⁸ *Idem*, *Ród ludzki* [w:] *Pisma...*, t. II, s. 140.

¹⁹ Takie przekonanie odróżnia stanowisko Staszica od poglądów Buffona, według którego człowiek uświadamia sobie własną egzystencję tym wyraźniej, im bardziej dzięki pamięci sięga w przeszłość: „świadomość własnego istnienia, owo wewnętrzne uczucie, które stanowi nasze «ja», składa się z poczucia naszej aktualnej egzystencji i ze wspomnienia naszej egzystencji minionej. To wspomnienie jest doznaniem tak samo obecnym jak pierwsze, niekiedy nawet obecnym jest mocniej i dotyczy nas bardziej niż aktualne doznania, a ponieważ te dwa rodzaje doznań są inne, a nasza dusza posiada możliwość ich porównywania i zamiany w ideę, nasze poczucie istnienia jest tym pewniejsze i tym szersze, im częściej i bardziej przedstawimy sobie rzeczy przeszłe” (G.L.L. Buffon, *Euvres completes*, red. Flourens, Garnier, Paris b.d.w., t. II, s. 336–337). Wedle Buffona zwierzę postrzega siebie w teraźniejszości, co

syntezą momentów czasowych, lecz podmiotem, gdyż posiada sferę umysłowo-duchową: pamięć, świadomość, rozum, wolę, dzięki czemu jest bytem samodzielnym zarówno w ujęciu strukturalnym, jak i funkcjonalnym, będąc jednocześnie ściśle powiązaną z życiem społecznym²⁰.

Człowiek, choć nie zawsze korzysta w sposób właściwy ze swych przyrodzonych zdolności, to jednak jest najdoskonalszym ze wszystkich stworzeń – posiada instynkt moralny, dzięki któremu zbiegają się w nim główne „linie świata”, a więc pierwiastki: przyrody, moralności oraz rozumu²¹. Staszic nie przeciwstawia człowieka i świata przyrody. W tym względzie wiele łączy go z Diderotem, czy Kołłątajem, choć do fizjokratyzmu ma stosunek raczej ostrożny. Akceptuje pogląd, zgodnie z którym źródłem praw moralnych człowieka są zasady przyrody i społeczne więzi ludzkie, a nie na przykład byt transcendentny, jakim mógłby być Bóg. Człowiek – byt moralny, czujący, myślący jest najbardziej złożonym i zaawansowanym elementem przyrody. Od zwierząt różni go nie tylko ciało, lecz chęć doskonalenia się, poczucie wolności, zdolność do miłości, podległość zasadom moralnym.

Staszic nie podważa wizji człowieka jako bytu niepowtarzalnego. Jednak punkt ciężkości kładzie nie na jednostkę, lecz na zbiorowość²². To ze względu na społec-

wskazuje na niedoskonałą i ograniczoną formę jego świadomości (*ibidem*, s. 337–338). Dla Rousseau zaś świadomość człowieka wiąże się z aktywną pamięcią, która łączy go z przeszłością i zakłada przewidywanie przyszłości. Rousseau uważa – w przeciwieństwie do Buffona – że człowiek stanu natury nie potrzebował pojąć, aby mieć poczucie własnego istnienia, gdyż odczuwał on prawdę tym lepiej, im mniej wiedział, albo im mniej powściągał działanie refleksji – dusza dzikusa, której wszelki niepokój był obcy, oddawała się cała „poczuciu swego istnienia w teraźniejszości, nie myśląc o przyszłości nawet najbliższej” (J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 158). Dla Rousseau natomiast aktywny powrót do przeszłości, troska o przyszłość czy przewidywanie odrywają nas od naszej natury i sprawiają, że nie żyjemy w zgodzie z własną istotą, a sama refleksja, w której dochodzi do porównywania przedmiotów lub też różnych momentów naszego doświadczenia, jest także zachętą do przeciwstawiania się innym, wyobcowuje nas. Rousseau stwierdza więc: „dzikus żyje niejako sam w sobie; człowiek uspołeczniony, zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii innych i z ich oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie istnienia”. Żyć teraźniejszością znaczy żyć sobą. Zgubne skutki namiętności wynikają z nieszczęsnej refleksji, która każe nam pragnąć, nie licząc się z naturalnymi potrzebami ludzkiej istoty. (J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy...*, s. 229).

²⁰ S. Staszic, *Ród ludzki* [w:] *idem*, Pisma..., t. II, s. 65 i n., 132 i n. W tej kwestii Staszic również nie pozostaje pod wpływem koncepcji Buffona, nawet kiedy pisze, iż „żadne jestestwo nie jest oddzielone od drugich. Wszystko się łączy, wszystko ukazuje jedności znamię. Między stworzeniem a stworzeniem nie ma przedziału. Mniej w jednych, więcej własności w drugich – to jest całą różnicą” (*idem*, *Przestrogi dla Polski*, oprac. S. Czarnowski, Wrocław 2003, s. 16).

²¹ Człowiek jako istota moralna, czująca, myśląca, posiadająca pragnienia, jest najbardziej zaawansowaną i ekspansywną częścią przyrody (S. Staszic, *Przestrogi...*, s. 17). Jest to pogląd nie tylko Staszica, gdyż podziela go również Kołłątaj. Prawda i dobro mają dla myślicieli wymiar społeczny. W realizacji tych wartości dostrzegają oni możliwość nie tylko prawidłowego rozwoju społecznego, lecz również właściwego rozwoju jednostki. Co prawda człowiek jest bytem autonomicznym, lecz jego autonomia jest ograniczona obowiązkiem rozpoznania sytuacji życiowej społeczeństwa i wyborem celów oraz środków określonych najpierw potrzebami życia zbiorowego, a w dalszej kolejności potrzebami jednostki – i to pod warunkiem, że nie stoją one w konflikcie z dobrem ogółu. Człowiek jest więc istotą zdolną do autokreacji i samorealizacji dzięki własnemu wysiłkowi, choć lepiej byłoby powiedzieć, że jest aktem finalnym stwórczego dzieła Natury: „ród ludzki jest [...] odwiecznej nieustannie działającej mocy koniecznym skutkiem” (S. Staszic, *Uwagi do Rodu ludzkiego* [w:] *idem*, Pisma..., t. II, s. 186, 203 i n.; por. także: *idem*, *Ród ludzki* [w:] *idem*, Pisma..., t. II, s. 36, 132 i n.).

²² *Ibidem*, s. 36, 132 i n.

czeństwo układa hierarchię wartości i ujmuje jednostkę ludzką bardziej w języku aksjologicznym niż ontologicznym. Człowiek jest bytem cielesno-duchowym działającym w sposób rozumny i wolny dla dobra społeczności, w której żyje²³. Myśliciel formułuje koncepcję człowieka jako bytu składającego się z części materialno-duchowej²⁴. Powiedzieć o człowieku, że jest doskonałą maszyną lub też najwyżej rozwiniętym zwierzęciem, to za mało, dzięki myśleniu bowiem jest on człowiekiem, a dzięki aktom wolitatywnym – również bytem moralnym. Wbrew Kartezjuszowi Staszic twierdzi, że człowiek jest jednością duszy i ciała: ludzkie ciało poprzez wrażenia zmysłowe działa na duszę, ta zaś poprzez „czucie”, „myślenie” oraz akty wolitatywne wpływa na ciało²⁵. Problem psychofizyczny zostaje rozstrzygnięty przez autora wedle zasady interakcjonizmu – w czym filozof nie różni się zasadniczo od większości francuskich myślicieli epoki Oświecenia. Według niego dusza ludzka – utożsamiana z psychiką – jest pobudzana do działania w procesie wychowawczym, edukacyjnym oraz przez społeczne relacje człowieka. Dusza jest integralnym elementem osoby ludzkiej kształtowanym w procesie socjalizacji²⁶.

CZŁOWIECZEŃSTWO WEDŁUG KOŁŁĄTAJA

Próba zdefiniowania, czym jest „człowieczeństwo”, zajmuje również Hugona Kołłątaja, wedle którego człowiek, pomimo swej wyjątkowości, należy do świata zwierzęcego. Jego zaś specyfika polega na tym, że myśli, mówi, tworzy pojęcia i wyobrażenia, odczuwa, posiada wrażenia – znajdujące swe źródło w świecie zewnętrznym oraz w jego własnej psychice – zgodnie z teorią sensualizmu. Pod nazwą osoby

²³ Autor nie traktuje człowieka jako bytu wyłącznie materialnego, jak chcieliby T. Nowacki czy B. Suchodolski, którzy twierdzą, że Staszic uznaje procesy psychiczne jako przejawy działania świata zewnętrznego. Wedle Nowackiego życie psychiczne człowieka formuje się pod wpływem czynników zewnętrznych. Zgodnie z tą interpretacją Staszic widzi psychikę człowieka jako proces narastający historycznie, w miarę nawarstwiania się zewnętrznych oddziaływań na człowieka. Nie są to jednak argumenty wystarczające, aby podważyć fakt istnienia duszy ludzkiej (T. Nowacki, „Wstęp” [w:] S. Staszic, *Pisma i wypowiedzi pedagogiczne Staszica*, Wrocław 1956, s. XXVIII; B. Suchodolski, *Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej*, Wrocław 1958, s. 382).

²⁴ S. Staszic, *Przestrogi...*, s. 18–25.

²⁵ *Idem*, *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego* [w:] *Pisma filozoficzne i społeczne*, oprac. B. Suchodolski, Warszawa 1954, t. I, s. 26–27.

²⁶ Twierdząc, że świat jest jednością wielości, Staszic nie może zanegować ontologicznej samodzielności części. Daleki jest więc od poglądów Diderota uznającego istnienie tylko jednego bytu, którym jest „całość”. (B. Baczeko, *op. cit.*, s. 209). Dla polskiego myśliciela nie do przyjęcia jest twierdzenie, że byt jednostkowy – zwłaszcza człowiek – traci odrębność ontyczną. Stoi on na stanowisku, że pomimo przemian nieustannie zachodzących w świecie zbyt jednostkowy pozostaje jednością. Staszic uważa, że „żadne jestestwo nie jest oddzielone od drugich. Wszystko się łączy, wszystko ukazuje jedności znamię. Między stworzeniem a stworzeniem nie ma przedziału. Mniej w jednych, więcej własności w drugich – to jest całą różnicą” (S. Staszic, *Przestrogi...*, s. 16), zaś we „Wstępie” do przekładu *Epok natury* Buffona Staszic pisze, iż „człowiek, który by umiał objąć ten cały świat jednym okiem, podobno by ujrzał tylko jeden skutek” (*idem*, „Wstęp” [w:] G.L.L. Buffon, *Epoki...*, s. XI); następnie w *Rodzie ludzkim* powtarza: „świat jednym niezmiennym jest skutkiem” (*idem*, *Ród...*, t. VII, s. 13).

Kołątaj rozumie – podobnie zresztą jak Staszic – ludzkie „wrażenia potrzeby, siły, zdolności organiczne ciała i intelektualne władze duszy”²⁷. Nie oddziela zatem czynnika fizycznego od duchowego. Kołątaj nie zajmuje też zdecydowanego stanowiska w kwestii podmiotu myślenia. W *Prawach i obowiązkach* pisze, że istnieje w nas siła, która jest „w stanie pobudzać nasz wrażenia. Kiedy siła aktywna w nas działa, to ponieważ działa, właśnie ona czuje. Niezależnie od tego, czy nazwiemy tę siłę aktywną duchem, duszą, myślą, której istota jest nam całkowicie nieznana”²⁸. Jednak w dalszej części tego traktatu Kołątaj wyraźnie stwierdza, że człowiek dysponuje w sobie dwiema siłami: „zdolnością organiczną” ciała oraz „zdolnościami intelektualnymi” duszy²⁹. Stanowisko myśliciela jest dość chwiejne i niejednoznaczne, gdyż w innym traktacie stwierdza on lakonicznie, że „władza myślenia różna jest od mózgu i systemu nerwów”³⁰. Wbrew Helvetiusowi i Condillacowi, otwarcie wyrażającym pogląd materialistyczny w kwestii podmiotu poznania, Kołątaj nie jest przekonany, że myślenie to jedna z właściwości materii, i twierdzi, że w teorii materii nie można odkryć „ruchu samowolnego”, nie można więc „ciału przypisać ruchu takowego, tym bardziej przyznawania, rozeznawania, tworzenia wyobrażeń, pamiętania i chcenia”³¹. Podmiotem poznania jest oczywiście jednostka, ale nie jest ona bytem bezwzględnie izolowanym, dlatego duże znaczenie w poznaniu odgrywa jej społeczne i historyczne uwikłanie³². Jednocześnie myśliciel przyjmuje pogląd o jednorodności świata materialnego, z którego zbudowany jest cały wszechświat, istnieją bowiem właściwości wspólne wszystkim kategoriom istot, nie wyłączając człowieka. Człowiek, należąc do świata zwierzęcego, posiada wiele właściwości świata roślin. Jego odrębność w świecie zwierzęcym polega jednak na zdolności „doskonalenia sił własnych” i na istnieniu swoistych prawidłowości moralnych wynikających ze stosunków między ludźmi³³.

Pomimo że Staszic i Kołątaj – podobnie jak we Francji Holbach – nie oddzielają zjawisk fizycznych od psychicznych, duszy od umysłu, a tego od ciała, i traktują organizm jako jedność psychofizyczną – autorzy ci nie wyciągają daleko idących wniosków, jak czynią to francuscy materialści, i nie uznają mózgu będącego podstawą procesów fizycznych i psychicznych za wysoko zorganizowaną materię organiczną³⁴. Przyjmują zaś istnienie osobnej siły, duszy, będącej co prawda czynnikiem niematerialnym, lecz nie stanowiącym odrębnego bytu i odpowiadającym za

²⁷ H. Kołątaj, *Prawa i obowiązki naturalne człowieka*, oprac. i przeł. M. Skrzypek, Warszawa 2006, s. 54.

²⁸ *Ibidem*, s. 29–30.

²⁹ Kołątaj definiuje człowieczeństwo w następujący sposób: „mamy więc definicję naszych sił; gdyż jasne jest dla nas, że są one jedynie zdolnościami organicznymi naszego ciała i zdolnościami intelektualnymi naszej duszy. I oto wszystko, co w sobie znajdujemy, by zaspokoić nasze potrzeby” (*ibidem*, s. 35).

³⁰ *Idem*, *Nad snami, czyli nad marzeniami sennymi moje uwagi*, Rękopis 229 Biblioteki PAN w Krakowie (dalej jako *Rękopis*).

³¹ *Ibidem*, s. 232.

³² *Ibidem*, s. 297.

³³ H. Hinz, *op. cit.*, s. 246–247.

³⁴ Kołątaj – podobnie jak Staszic – nie akceptuje poglądów Holbacha czy La Mettriego, że myślenie jest jedną z własności materii, a dusza ludzka jest szczególnie subtelnym rodzajem materii.

zjawiska przyczynowo-skutkowe³⁵. Nie pojmują jej jednak jako duszy w rozumieniu teologicznym, a więc jako czynnika wchodzącego w relacje z Bogiem³⁶. Dusza jest zasadą ruchu ciała materialnego.

W twórczości Kołłątaja ujawnia się przekonanie, że zachodzących procesów społecznych i politycznych nie można kształtować w sposób dowolny, gdyż stosunki społeczne oparte są na prawach Natury. Taki punkt widzenia zbliża jego autora do stanowiska Staszica. Jednym z głównych celów rozmyślań filozoficznych obu myślicieli jest bowiem nie tylko ugruntowanie miejsca człowieka w rzeczywistości, lecz również ściśle złączenie go z całym otaczającym go światem fizycznym jako jego części. Jednostka ludzka w tych koncepcjach nie jest „dzieckiem Opatrzności”. Poszukują one wyjaśnienia miejsca człowieka na ziemi bez odniesienia do sił nadprzyrodzonych i na skutek tego pozostają w sprzeczności z tradycyjnym ujęciem religijnym. Przedmiotem zainteresowań obu myślicieli jest nie tylko rodzaj ludzki jako gatunek. Nie zapominają oni, że zanim postęp dokona się w obrębie całości, musi on dokonać się w poszczególnych częściach. Stąd zrozumiałe jest ich stanowisko, zgodnie z którym, gdyby doszło do zatrzymania postępu na poziomie bytu jednostkowego, bez przeniesienia wpływu na całość, działałoby się to ze szkodą dla wszystkich³⁷. Tymczasem postęp dokonujący się za sprawą jednostki ludzkiej w perspektywie gatunkowej oznacza proces stałego doskonalenia ludzkości.

PROCES DOSKONALENIA CZŁOWIEKA, CZYLI ROZWÓJ SAMOŚWIADOMOŚCI

Zdaniem Staszica doskonalenie gatunku polega na uświadomieniu sobie przez ludzi, że prawa stojące w sprzeczności z ideą równości, sprawiedliwości, odpowiedzialności, wolności i wyrażające się w panowaniu jednych nad drugimi lub w dominacji narodów należą do mijającej epoki, pozostają bowiem w sprzeczności z wolą Natury:

Natura znajdzie powód wielbożeństw upadku
Rzuci nowe nasiona towarzystw postępu³⁸.

³⁵ Według Kołłątaja „człowiek składa się z ciała i siły aktywnej, którą pospolicie nazywa się duszą, duchem, myślą [...]; nasze ciało jest maszyną organiczną, którym dusza posługuje się, by odbierać i odtwarzać nieskończoną liczbę wrażeń i innych idei [...]. Dysponujemy w sobie dwiema siłami, a mianowicie, zdolnością organiczną naszego ciała i zdolnościami intelektualnymi naszej duszy. Mamy więc definicję naszych sił; gdyż jasne jest dla nas, że są one jedynie zdolnościami organicznymi naszego ciała i zdolnościami intelektualnymi naszej duszy” (H. Kołłątaj, *Prawa...*, s. 35).

³⁶ Objawienie nie może być przedmiotem nauki, lecz wiary. Nauka zaś powinna badać wszystko to, co doświadczalne zmysłowo.

³⁷ *Idem, Ród ludzki* [w:] *idem, Pisma...*, t. II, s. 36, 132; H. Kołłątaj, *Porządek...*, s. 26 i n.

³⁸ S. Staszic, *Ród ludzki* [w:] *idem, Dzieła*, t. VIII, s. 39.

Proces doskonalenia polega na niszczeniu tego, co mniej doskonałe. W społeczności ludzi jest to proces zyskiwania większej samoświadomości³⁹. Ma on wymiar obiektywnie uchwytny i dokonuje się w warunkach konkretnych, realnych, w których ujawniają się określone dane mogące być analizowane przez odpowiednio do tego przygotowane osoby. Człowiek jest powołany nie tylko do korzystania z darów Natury, lecz również do współpracy z nią w jej twórczym, nieustannym przekształcaniu i doskonaleniu świata. Rola Natury w procesie doskonalenia ludzi ujawnia się w potrzebach, które natura w nich rozbudza.

Również Kołłątaj uważa, że doskonałość człowieka, inaczej niż choroby, które go dotykają, nie jest dziedziczona przez następne pokolenia, nie można jej wypracować raz na zawsze i na tym poprzestać. Każdy człowiek w dowolnej epoce zobowiązany jest decyzją Natury do doskonalenia siebie, by mógł przyczynić się do postępu gatunku ludzkiego. Odrębność człowieka w świecie zwierzęcym polega właśnie na zdolności „doskonalenia sił własnych” zgodnie z prawidłowościami moralnymi istniejącymi w świecie ludzkim⁴⁰.

Koncepcje obu myślicieli są optymistyczne, gdyż traktują kwestię doskonalenia się człowieka jako proces uwieńczony powstaniem idealnej organizacji życia społecznego. Wedle obu autorów rozwojowi i zmianom podlega cały wszechświat – zarówno świat przyrody, jak i zbiorowości ludzkich. Zmiany te prowadzą byty od stanów niższych ku wyższym. Przejawem tego porządku jest istnienie w świecie nieprzerwanego łańcucha bytów, w którym zajmują one miejsce ze względu na stopień doskonałości. Rośliny posiadają jedynie organizację żywotną, zwierzęta oprócz tych właściwości poruszają się i odbierają wrażenia, ludzie zaś posiadają świadomość i dzięki niej mogą zdążyć ku doskonałości. Byty te połączone są wspólnymi ogniwami. Człowiek nie stanowi pod tym względem żadnego wyjątku⁴¹. Ważną ce-

³⁹ Dzięki temu rozwój człowieka w dziejach staje się pełniejszy i doskonalszy. Ten rozwój, doskonalenie się jego sił fizycznych i umysłowych, jakie odbywa się najpierw w procesie walki o byt, a następnie w przemianach społecznych, Staszic opisuje w *Rodzie ludzkim*:

Wszystko na świecie w pewnym zmienia się porządku
I postępuje ciągle do swego zamiaru.
Nic nie dzieje się ślepo: natura ma cele;
Do nich musi koniecznie wsze dążyć stworzenie [...]
Powszechnie rodu dzieje zdają się tajemny
Mieć jakowys się ciągle zamiar spełniający
Widzieć dążenie pewne ludzkiego rodzaju,
Do ludzkich społeczności, doskonaleń związku,
Do wprowadzeń ustawy zrzeseń ludów zewnątrz,
Udokładnienia towarzystw ludzkich potem wewnątrz
By każdy mógł dopełnić swoje obowiązki
I jak najszerzej użyć przyrodnych własności (*idem, Ród ludzki [w:] idem, Dzieła*, t. IX, s. 58–59).

⁴⁰ H. Kołłątaj, *Prawa...*, s. 36–40.

⁴¹ *Ibidem*, s. 12–16. Staszic uważa wręcz, że zmiany dokonujące się w świecie mają charakter progresywny, gdyż nie tylko wszystko się zmienia i „rusza”, lecz wszystko dąży ku doskonałości (S. Staszic, *Ród ludzki [w:] idem, Pisma...*, t. II, s. 23, 24; *idem, O ziemioródtwie Karpatów i innych gór i równin Polski*, Warszawa 1955, s. 15, 54–58).

chę człowieka wyróżniającą go spośród innych istot żywych jest – według Staszica i Kołłątaja – szeroko rozbudowany system potrzeb⁴².

POTRZEBY CZŁOWIEKA OKREŚLAJĄ KIERUNEK POSTĘPU

Źródłem potrzeb jest Natura. Istnieją koniecznie, zaś fakt ich zaspokajania przez człowieka jest możliwy tylko dzięki istnieniu cywilizacji, która jest źródłem ludzkiej eudajmonii⁴³.

Staszic podkreśla rolę potrzeb niewywołujących konfliktu z wolą Natury. Zaspokajanie ich przyczynia się do postępu cywilizacji. Jednakże mogą też występować inne potrzeby, właściwe ludziom usiłującym postęp powstrzymać, choć nie jest jasne, jakie jest pochodzenie potrzeb tego drugiego rodzaju. Postęp jest więc wynikiem potrzeby:

Każdy w doskonaleniu ludów postępowy
Nigdy z zamysłu, zawsze robi się z potrzeby⁴⁴.

To potrzeby zmuszają ludzi do szukania nowych sposobów zdobywania środków do życia, a wraz z nimi do rozwijania zdolności fizycznych i umysłowych. Życiu człowieka może towarzyszyć niepokój o zapewnienie wygodnego i dostatniego życia lub też marzenie o czynach, których wielkość sięgnie „całych wieków czucia”, zapewniając ich autorom wieczne trwanie. Pragnieniom pierwszego typu nie ma końca, co Staszic ocenia negatywnie, konstatując, że ulegający im człowiek „wśród dostatku czuć tylko niedostatek umiał”⁴⁵. Pożądliwości rodzą w człowieku potrzebę posiadania czegoś na wyłączność, niszczą w nim szczęśliwość, którą wyprowadzają z jego wnętrza i eksterioryzują⁴⁶. Potrzeby stały się jednak nieodłącznym elementem życia człowieka niezależnie od epoki historycznej. Kształt i sposoby zaspokajania potrzeb stanowią o sile napędowej i kierunkach dokonującego się postępu, gdyż człowiek:

[...] tylko z potrzeb działa wszystkie zmiany,
Gdzie w życiu stąpi, tam go potrzeba powiedzie.

⁴² Według Kołłątaja „nie możemy się tych potrzeb wyzbycić, czy też zmniejszyć ich liczby. Wszystkie te potrzeby rodzą się z nami, trwają przez całe nasze życie, a kończą się dopiero wraz z nami. Nikt nie może ich odczuwać za nas samych, nikt nie może ich zaspokajać za innego” (H. Kołłątaj, *Prawa...*, s. 33). Natura, dając potrzeby człowiekowi, wyposażyła go również w możliwości ich zaspokajania i otoczyła go przedmiotami „zdolnymi zaspokoić jego potrzeby. Tym sposobem uczyniła go panem rozkoszowania się jej dobrodziejstwami. Czuje on swe potrzeby, widzi, że otaczają go przedmioty zdolne je zaspokoić; znajduje w samym sobie siły wystarczające dla ich rozpoznawania i zdobywania. Jest więc w stanie zaspokoić swe potrzeby, gdyż dysponuje wszelkimi środkami do tego niezbędnymi” (*ibidem*, s. 35).

⁴³ Przeciwnie uważa J.J. Rousseau, dla którego życie społeczne stało się źródłem zła i degeneracji jednostki.

⁴⁴ S. Staszic, *Ród ludzki* [w:] *Dziela*, t. VIII, s. 39, 55.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 39.

Potrzeba mu się wszędzie stanie przewodnikiem,
I potrzeba najlepszym w życiu nauczycielem⁴⁷.

Nie sposób kwestionować, że ludzkość w trakcie procesu dziejowego podlegała pewnym przeobrażeniom, w następstwie których osiągnęła swój aktualny stan. Natura prowadzi ludzi ku właściwemu ustrojowi społecznemu opartemu na: równości, miłości, odpowiedzialności i ugruntowanej na nich sprawiedliwości. Osiągając go, ludzkość zyska prawdziwe szczęście. Stanowi to kolejny czynnik stymulujący postęp. Składają się na niego potrzeby i pragnienia ludzi ulegające rozwojowi. Nie należy bagatelizować tego faktu będącego jedną z kluczowych przyczyn wyjścia dzikusy ze stanu natury. Pragnienia wywołują chęć ich zaspokojenia i stają się fundamentalnym czynnikiem postępu⁴⁸.

Według Hugona Kołłątaja pragnienia i potrzeby kształtują naturę człowieka. Są one fundamentem naturalnych związków i stosunków człowieka z całością świata, który musi owe pragnienia i potrzeby zaspokajać. Kwestia „potrzeb człowieka” staje się jedną z najważniejszych kategorii w filozofii tego myśliciela. Podejmuje on próbę wyodrębnienia czynników, dzięki którym zachodzi związek człowieka z całą materialną strukturą świata i uznaje owe czynniki za materialne potrzeby człowieka⁴⁹. Na płaszczyźnie społecznej Kołłątaj zakłada, że byt każdego człowieka zależy od sposobów zaspokajania jego potrzeb. Życie jednostkowe i społeczne wynika z praw nadanych mu przez Naturę, gdyż „człowiek ma prawo do rzeczy koniecznych dla zachowania bytu i cieszenia się życiem”⁵⁰.

Autor *Porządku fizyczno-moralnego* dostrzega dwa typy potrzeb: pierwszą grupę stanowią potrzeby przyrodzone oraz wynikające z różnych zależności życia społecznego; na drugą grupę składają się potrzeby elementarne, od których zależy istnienie całego rodzaju ludzkiego⁵¹. Kołłątaj nie jest w swych poglądach oryginalny, trawestując bardzo popularny oświeceniowy pogląd dzielący potrzeby ludzkie na dwie grupy: podstawowe i naturalne, czyli biologiczno-przyrodnicze, będące potrzebami koniecznymi, oraz cywilizacyjne, związane z rozwiniętą kulturą człowieka. Filozof, choć rozdziela potrzeby, czyni to jednak ze świadomością sztuczności takiego zabiegu, separując to, co pozostaje w nierozzerwalnym związku i stanowi ontyczną więź człowieka z otaczającym go światem – zarówno przyrodniczym, jak i społecznym. Podstawowe i obiektywne potrzeby człowieka są zarazem fundamentem wynikających z jego natury „należytości”. Prawo zaspokajania potrzeb jest najistotniejszą „na-

⁴⁷ S. Staszic, *Obraz wszczywania się pierwszych uczuć i wyobraźni (Rozprawa czytana na posiedzeniu publicznym K.W.T.P.N. 21.I 1811)*, Roczniki T.P.N., t. IX.

⁴⁸ Staszic nie krytykuje postępu i daleki jest od obarczania właśnie postępu winą za degenerację pierwotnej natury człowieka.

⁴⁹ Według Kołłątaja „żaden byt w świecie nie byłby tak nieszczęśliwy jak człowiek, gdyby natura po narzuceniu mu potrzeb tak koniecznych, tak istotnych dla jego egzystencji i rozkoszy, odmówiłaby środków niezbędnych do ich zaspokojenia. Naciskany nieustannie przez wspomniane potrzeby z jednej strony, a nie mogąc ich zadowolić z drugiej, jego życie przedstawiałoby smutny obraz nieprzerwanego cierpienia; przeciwnie, nie mógłby w ogóle żyć” (H. Kołłątaj, *Prawa...*, s. 34).

⁵⁰ *Ibidem*, s. 54.

⁵¹ Wśród nich myśliciel wylicza potrzeby: pożywienia, odzieży, mieszkania, narzędzi, małżeństwa, życia społecznego.

leżytością” każdego człowieka. Wskazują one również na powinności ludzi względem siebie. Kołłątaj układa systematycznie „należytości” i „obowiązki” człowieka, przypisując każdemu uprawnieniu odpowiedni obowiązek. Można więc dostrzec ścisły związek zachodzący między uprawnieniami i powinnościami. Jednostka ludzka jako część całości świata, którym rządzą niezmiennie i konieczne prawa, podlega im w równym stopniu i wchodzi w określone relacje z przyrodą⁵². Prawom tym podporządkowany jest każdy byt⁵³. „Należytości” i powinności wyprowadza autor z praw fizycznych, którym podlega człowiek. Praw tych człowiek nie jest w stanie ani zmienić, ani usunąć. Łamanie norm zawartych w prawach porządku fizyczno-moralnego obraca się na szkodę człowieka, sprowadzając na niego cierpienie i śmierć, niedostatek i rozliczne niepowodzenia.

Opis aspektów przyczynowych zachodzących pomiędzy porządkami ludzkiego bytu Kołłątaj charakteryzuje w następujący sposób: „człowiek poprzez poznanie, czym jest, jedynie odkryć może prawa swoje”⁵⁴. Samoświadomość w sposób istotny łączy się w człowieku z odkrywaniem potrzeb i ukierunkowaniem na ich zaspokajanie. Definiowanie potrzeb jest zbyteczne, gdyż są one „tak widoczne, tak namacalne [...] po prostu je odczuwamy i to wystarczy, aby je poznać”⁵⁵.

Istota człowieka, podobnie jak i struktura świata, jest przyczynowa i celowa. Celowo człowiek jest zaopatrzonego w siły umożliwiające mu zaspokojenie potrzeb. Naturalna celowość praw rządzących światem jest jednym z uzasadnień optymizmu autora. Stanowi ona wewnętrzną, naturalną cechę prawidłowej i przyczynowej struktury świata, gdyż cel nie jest światu arbitralnie narzucony z zewnątrz. Człowiek jest jednym z ogniw bytu fizycznego, jako istota potrzebująca materialnych rzeczy zewnętrznych. Posiada on również zmysły stanowiące źródło poznania i wiedzy. Przez to wszystko należy on do „porządku fizycznego”. Natomiast dzięki wrażliwości zmysłowej posiada świadomość swoich potrzeb oraz potrafi je zaspokajać, co zawdzięcza właściwej mu energii. W ten sposób staje się częścią „porządku moralnego”, którego elementarnymi prawami są: chęć zachowania własnej osoby i zapewnienia sobie bezpieczeństwa, nabywanie i posiadanie rzeczy materialnych, a także zdolności bezinteresowne, jak na przykład altruizm czy heroizm.

Reasumując: kategorie potrzeb i przyjęte sposoby ich zaspokajania wyznaczają człowiekowi wiele norm moralnych. Zaspokajanie potrzeb w pewnym sensie determinuje działania człowieka, przez co określa kierunek postępu. Dwa rodzaje

⁵² Takim gwarantem jedności świata są prawa Natury i ona sama, działając jako siła immanentna: Wszystko się zmienia, jeszcze wszystko zmieniać będzie, Tylko ustawy świata są stałe, niezmiennie (*idem, Ród ludzki [w:] Pisma...*, t. II, s. 131).

⁵³ Zgodnie z koncepcją myśliciela prawa te działają w nas, ale bez nas, gdyż są „zdolnościami, siłami, wrodzonymi zasadami, których nie możemy się wyzbyć, jeśli nie chcemy zniszczyć naszej osobowości częściowo lub całkowicie. Należytości są jak gdyby wyłącznymi przywilejami, które zostały nam nadane przez prawo Natury i od nas zależy, czy z niego skorzystamy. Obowiązki są zobowiązaniem wobec przeciwnych przez Naturę praw, jeśli chcemy ich przestrzegać. Słowem, prawa Natury są nienaruszalne, prawa człowieka mogą zaś być naruszane, a obowiązki zaniedbywane lub pomijane” (H. Kołłątaj, *Prawa...*, s. 20).

⁵⁴ *Idem, Rękopis*, s. 209, 219.

⁵⁵ *Idem, Prawa...*, s. 33.

porządków – „fizyczny” i „moralny”, którym podlegają ludzie, wymagają zaspokajania odpowiadających im typów potrzeb. Konieczność ich występowania pozornie ogranicza wolność człowieka w tym sensie, że nikt nie można od nich uciec. Dopiero w tej perspektywie rola potrzeb nabiera charakteru antropologicznego, ograniczenie wolności człowieka zaś staje się tylko złudzeniem, jako że realizacja potrzeb wpisana jest w jego naturę – podobnie jak i jego wolność.

ZAGADNIENIE WOLNOŚCI

Główną cechą gatunku ludzkiego niezależnie od kontekstu dziejowego jest dążenie do wolności. Nikt i nic nie jest w stanie tego zahamować. Proces dążenia do wolności przybiera różne formy: od wolności wewnętrznej będącej przejawem samoświadomości oraz wolności od przesądów i zabobonów, aż po wolność zewnętrzną oznaczającą likwidację jakichkolwiek przywilejów w życiu społecznym i politycznym. Posiadając przyrodzone prawa, człowiek powinien stale dążyć do poszerzania osobistej sfery wolności. Wolność stanowi kolejną istotną kategorię w refleksjach filozoficznych Staszica i Kołłątaja. Zagadnienie to rozpatrują oni w dwóch aspektach: psychologiczno-antropologicznym – jako wolną wolę oraz prawno-społecznym – jako wolność czynu. Wolność woli obaj autorzy rozumieją jako swobodę podmiotów decydowania o swoim postępowaniu. Problematykę kwestii wolności wiążą z kategoriami konieczności i odpowiedzialności, uzasadniając, że podmioty ludzkie działają zgodnie z zasadą konieczności jedynie wtedy, gdy ją sobie uświadamiają. Wolność została postawiona przez obu autorów przed trybunałem rozumu, który zaleca podporządkowanie się obiektywnie istniejącym prawom Natury i życia społecznego. Niemniej jednak konieczność nie wyklucza wolności, choć stanowi jej pewne ograniczenie. Zasada konieczności nie jest równoznaczna z przymusem.

Według Staszica wolność polega na uświadomieniu sobie przez człowieka konieczności jego postępowania – pewnych determinant przyrody i społeczeństwa⁵⁶. Będąc bytem rozumnym, ma on możliwość poznania praw rządzących rzeczywistością przyrodniczą i społeczną. Zrozumienie tych praw może mu przynieść więcej swobód w działaniu. Skoro tak, to ciosem zadany człowieczeństwu byłoby postępować wbrew uświadomionym prawom rządzącym zarówno przyrodą, jak i życiem społecznym. Błędem byłoby więc demonstrować wolność poprzez okazywanie buntu i działanie wbrew wspomnianym prawom, bowiem wolność oznacza praktyczne z nich korzystanie. Człowiek, będąc istotą rozumną, powinien mieć świadomość zarówno praw rządzących światem, jak i swojej względem nich podległości⁵⁷.

⁵⁶ Wolność jako uświadomioną konieczność definiował w XVII wieku Baruch Spinoza.

⁵⁷ Staszic zwraca się do człowieka: „jako stworzenie masz związek z twoim Stwórcą, jako człowiek jesteś nieoddzielną częścią tego świata. Więc podlegasz ustawom, pod którymi ten świat stworzony” (S. Staszic, *Ród ludzki* (wersja...), t. I, s. 53).

Prawdziwa wolność nie polega więc na samowoli. Filozof jest przeciwnikiem absolutyzowania wolności.

W aspekcie prawno-społecznym autor *Rodu ludzkiego* rozumie wolność jako brak przymusu ze strony innych podmiotów. W życiu społecznym ma ona sens tylko wtedy, gdy współistnieje wraz z innymi wartościami, takimi jak sprawiedliwość czy równość⁵⁸. Jeśli jednostka chce uchodzić za moralną, musi swoje zamiary dostosować do celów innych ludzi. Człowiek jest bytem moralnym nie tylko z racji przynależności gatunkowej, lecz również z racji swoich uwarunkowań ontycznych. Autor wiąże moralność z ludzkimi potrzebami i podobnie jak Kołłątaj wychodzi w swej koncepcji poza jednostkowe jej uwarunkowania. To stosunki społeczne wpływają w sposób decydujący na kształtowanie moralności, a w nich kluczową rolę odgrywa nie tyle kwestia występowania potrzeb, ile sposoby ich zaspokajania.

Hugo Kołłątaj podejmuje zagadnienie wolności, mając na uwadze przede wszystkim jego znaczenie dla wypracowania świeckiej moralności. Myśliciel, konstruując system norm moralnych, opiera je na znajomości porządku fizycznego. Dystansuje się więc od problemów ekonomicznych i politycznych, a koncentruje się na prawie Natury, z którego wynika nauka moralna, w szczególności zaś zestaw praw i obowiązków człowieka⁵⁹. Nauka moralna operuje kategorią czynu poddawanego ocenie z perspektywy niezmiennych praw Natury⁶⁰. Czyn zależy od woli człowieka, która choć jest wolna, to jednak nie może wpływać na porządek fizyczny, ani tym bardziej moralny, gdyby bowiem „wolna wola człowieka mogła rozciągać się aż na prawa przyrody, człowiek byłby zdolny naruszać ład całego świata albo podporządkować go własnym zachciankom. Jednak jego wolna wola nie wykracza poza obszar korzystania z praw i wypełniania obowiązków, a na tym właśnie polega cała jego moralność”⁶¹. Co prawda człowiekowi przysługuje wolność będąca koniecznością działania według jego woli, lecz nie wynika z tego w żadnym wypadku dowolność jego postępowania⁶². Wolność człowieka doznaje tylu ograniczeń, że nie może on robić tego, co chce, lecz raczej chce tego, co czyni. Podstawowym ograniczeniem wolności człowieka jest panujący w świecie system norm i prawidłowości, będący

⁵⁸ Według Staszica „postępowanie w doskonaleniu i w obywatelnieniu towarzystw, [prowadzi – przyp. Cz.W.] do ustanowienia i uratowania powszechnej, i dla wszystkich równej sprawiedliwości. [...] Bez niej wolność obłąkaniem” (*idem, Uwagi do Rodu ludzkiego* [w:] *idem, Dzieła*, t. IX, s. 227).

⁵⁹ H. Kołłątaj, *Porządek...* oraz *idem, Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955, s. 14–15.

⁶⁰ Dla Kołłątaja „czyn moralny jest takim czynem, w którym chodzi o pogwałcenie lub niepogwałcenie pewnego prawa, o dopełnienie lub niedopełnienie pewnego obowiązku, ale z determinacją naszej woli i z przyzwoleniem naszego rozumu; bez tego wszystkiego czyn nie byłby moralny. Oto dlaczego mamy rację kładąc nacisk na to, że nasza wolność nie jest samym i jedynym rezultatem woli, ale jest również owocem rozumu” (*idem, Prawa...*, s. 73).

⁶¹ Kołłątaj uważa też, iż Natura dostarcza człowiekowi „wszelkich niezbędnych środków żeby się nimi posłużył w swych prawach i przestrzegał zobowiązań, które się z nimi wiąże [...] to od niego zależy czy będzie czynił dobro, a unikał zła” (*ibidem*, s. 20).

⁶² Zdaniem Kołłątaja wolność „nakłada na nas absolutną konieczność działania wedle naszej woli, naszego wyboru, naszego przyzwolenia, naszej mocy sprawiania uczynku moralnego. Wyklucza ona jednocześnie wszelką moralność tam, gdzie coś dokonuje się dzięki samym naszym siłom fizycznym bez tych warunków albo co zdarza się na skutek działania jakichś sił obcych” (*ibidem*, s. 56).

fundamentem ładu fizyczno-moralnego, a więc uniwersalnego porządku – ogólnoludzkiego prawa, któremu podlegają wszyscy ludzie⁶³.

Według Kołłątaja naturalnym prawem człowieka jest moc całkowicie wolna i niezależna, udzielona mu przez prawo Natury, „aby zdobywać, posiadać, dysponować i posługiwać się wszystkim, co jest mu konieczne dla zachowania życia i cieszenia się nim; udzielona jednak pod warunkiem wypełnienia obowiązków, które są z nimi związane. Tak samo nazywamy naturalnym obowiązkiem człowieka warunki związane z jego prawami, które winien uwzględniać i je wypełniać, jeśli chce cieszyć się pełnią korzystania z nich”⁶⁴. Wszędzie tam, gdzie działanie ludzkie krzyżuje się z prawami Natury, z konieczności musi im człowiek ulec. Wtedy wolność człowieka pozostaje bierną. Staje się ona czynna dopiero w stosunku do naszych „należytości” i powinności. Tak rozumiana wolność jest niezbywalnym prawem przyrodzonym człowiekowi i zrzec się jej nie można.

Według Kołłątaja wolna wola człowieka nie wpływa w sposób determinujący na wartość moralną jego czynów. Wolność jest absolutną koniecznością działania człowieka zgodnie z jego wolą, wyborem oraz przyzwoleniem, które są regułami ustanowionymi przez prawo Natury⁶⁵. Wolność jest niezbędna również dla zachowania ludzkiej godności. Teoria ta uwzględnia problematykę wolności w relacji z ro-

⁶³ H. Kołłątaj w *Porządku fizyczno-moralnym* wskazuje, kto jest prawodawcą. To – podobnie jak u Staszica – Natura, która poddała człowieka pod swe prawo moralne obowiązujące go tak samo mocno i niezmiennie jak prawa fizyczne. Fizyczne bodźce wywołują w człowieku odpowiednie czucia, z których biorą się potrzeby. Przyroda, dając człowiekowi potrzeby, sprawiła również, że posiadał on prawo nabywania rzeczy, a wraz z nimi należności i jego powinności. Prawo Natury zabezpiecza człowiekowi: własność siebie samego oraz wszystkich nabytych przez niego rzeczy, a ponadto należności stąd wynikające oraz jego powinności. Natura nadała również sankcję prawom moralnym, karząc surowo zarówno jednostki, jak i całe zbiorowości za ich łamanie. Kołłątaj uzależnia więc porządek moralny i społeczny od fizycznego, które wszystkie razem tworzą wielkie *opus magnum* Natury. Jak dochodzi do tego, że rzeczywistość znacznie odbiega od praw, które nią kierują? Z pewnością sprawia to wolna wola człowieka, która w filozofii Kołłątaja zyskała miano pierwszego prawa moralnego. Natura zatem u samego początku rezygnuje z konieczności, zamienia ją w dowolność i przypadkowość, gdyż jej prawa (w tym prawa moralne) przestają działać prawidłowo i koniecznie. W koncepcjach obu polskich myślicieli człowiek nigdy nie uwalnia się spod opieki Natury. Nie jest ona mocą stwórczą, gdyż przekształca to, co zostało stworzone przez Boga. Byłaby zdolna do wszystkiego, gdyby mogła stwarzać i niszczyć, jednak Bóg zachował te możliwości dla siebie, nadając prawom Natury przywilej konieczności. Jest to stanowisko fatalistyczne, gdyż jak zauważył B. Suchodolski, prawa Natury są niezmiennymi prawami świata, są prawami rozwoju. Zbliżone poglądy prezentuje Volney, uważając, że „ta sama siła [...] przywłaszczyła ogniewi moc i dzielność, powietrzu sprężystość, ciężkość i miąższość ciałom, zrobiła powietrze lżejsze od wody, a kruszec cięższym od ziemi, drzewo rzadszym od stali, nakazała płomieniowi, aby się uniół [...] człowiekowi zaś, chcąc go na tyłu jestestw napaści wystawić, a wszelako niedołężne jego życie zachować, nadała moc uczucia” (C.F. Volney, *Rozwialiny czyli uwagi nad rewolucjami narodów*, Warszawa 1794, s. 31–32).

⁶⁴ H. Kołłątaj, *Prawa...*, s. 42.

⁶⁵ W tej materii Kołłątaj zajmuje dość wyraziste stanowisko, uważając, że moralność czynów człowieka ma swe źródło w jego duszy, która posiada „zdolność chcenia” oraz „zdolność rozumienia”: „oczywiste jest zaś to, że nie może ona chcieć nie rozumiejąc tego, czego chce; że nie może ona wybierać niczego poza przedmiotami, które bierze pod uwagę, że nie może ona zezwolić na żaden czyn, póki go nie wybrała między wziętymi pod uwagę przedmiotami a środkami do czynu prowadzącymi. Wynika stąd, że sama wola nie wystarcza dla spowodowania moralnego czynu, a w konsekwencji nie może ona być uważana za jedyną regułę naszej wolności, ale za towarzyszkę naszego wyboru, naszego przyzwolenia, które zależą od refleksji oraz innych operacji naszej zdolności pojmowania” (*ibidem*, s. 62–63).

zumnością człowieka. Wolna wola i rozum mają fundamentalne znaczenie w procesie podejmowania decyzji – oznaczają bowiem zdolność podmiotów do kierowania własnym postępowaniem oraz ich samoświadomość. Wolność woli bez związania jej z rozumnością człowieka w postulowanej przez autora moralności nie miałyby sensu⁶⁶. Sfera wolności w sposób konieczny powiększa się wraz z rozwojem racjonalności.

Kołłątaj stwierdza niemożliwość uchylenia konieczności wynikającej z działania praw Natury. Nawet Stwórca nie jest w stanie uchylić prawidłowego i koniecznego biegu rzeczy. Każdy byt podporządkowany jest prawom Natury i człowiek, jeśli chce być prawdziwie wolny, powinien sobie uświadomić wynikające stąd ograniczenia⁶⁷. Prawa te stanowi określony porządek, począwszy od ciał nieorganicznych, poprzez zwierzęta, a skończywszy na człowieku. Miejsce człowieka w tym porządku wyznaczają przynależne mu pewne prawa fizyczne oraz moralne, ponieważ „stosunki, które zachodzą między jednym a drugim człowiekiem, są fizyczne i moralne”⁶⁸. Ze względu na charakter oddziaływania prawa fizyczne nie różnią się niczym od moralnych, są bowiem niezmiennie i konieczne. Różnica między nimi sprowadza się do skutków, które z sobą niosą: jedne są fizyczne, a drugie moralne⁶⁹. Tym niemniej ludzkie czyny nie mogą być rozpatrywane wyłącznie pod względem skutków fizycznych, gdyż takie ujęcie zatraciłoby ich swoisty charakter. Działania ludzi zawsze są uwikłane w treści moralne. Moralność jest podstawą stosunków między ludźmi, lecz jest również nauką o społeczeństwie⁷⁰. Jej przedmiotem są więc wszystkie międzyludzkie relacje i prawidłowości życia społecznego, które nie należą do świata *stricte* biologicznego czy fizycznego. Kondycja moralna społeczeństwa zależna jest od istniejącej sytuacji historycznej. Jednak przed oskarżeniem autora o relatywizm historyczny w ocenie procesów i zjawisk chroni tę koncepcję wprowadzenie do niej trwałych zasad i wartości gwarantowanych oddziaływaniem Natury⁷¹. Człowiek, jako świadoma i wolna istota, może współtworzyć zarówno dobro, jak i zło – oto najważniejsza nauka czerpana z dziejów przez Staszica i Kołłątaja.

Człowiek może też dokonywać moralnych wartościowań – wybierać między dobrem a złem, co wiąże się z jego odpowiedzialnością. Moralnym dobrem jest wszelka aktywność na rzecz społeczeństwa, złem zaś wszystko to, co wynika z egoizmu

⁶⁶ Podobny pogląd prezentuje Staszic, twierdząc, że gdy człowiek „wybija się na rozum”, zyskuje wolność (S. Staszic, *Ród ludzki* [w:] *idem, Pisma...*, t. II, s. 22 i n.).

⁶⁷ H. Kołłątaj, *Porządek...*, s. 26 i n.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Idem, Prawa...*, s. 19.

⁷⁰ *Idem, Porządek...*, s. 172.

⁷¹ Autor poszukuje tego, co uniwersalne, nie tylko w dziełach Natury, lecz również w prowadzonych analizach historycznych, w czym ujawnia się jego podobieństwo do Condorceta, który pisze: „skoro użyteczne jest obserwować różne społeczeństwa istniejące w tym samym czasie i badać ich wzajemne stosunki, dlaczego nie miałyby być użyteczne obserwować je w dziejach [...]. Trzeba zastosować te prawdy w praktyce i z nauki wyprowadzać umiejętność postępowania, która powinna być jej użytecznym rezultatem” (A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartley, Kraków 1957, s. 14).

i egocentryzmu; co stoi w sprzeczności z aktywną postawą na rzecz społeczności. Życiowym powołaniem człowieka jest realizacja ideału dobra wspólnego.

KILKA UWAG KOŃCOWYCH

Stanisław Staszic i Hugo Kołłątaj przywiązują dużą wagę do pozyskiwania wiedzy pewnej o człowieku, którą czerpią przede wszystkim z badań historycznych oraz z ogólnej refleksji nad światem. Postulat empiryzmu warunkuje skupienie uwagi na zjawiskach dziejowych będących przejawami ludzkiej egzystencji. Obaj autorzy dostrzegają jednakże obecność praw Natury stanowiących osnowę i gwarancję harmonii oraz ładu w życiu jednostki i społeczeństwa. Odrzucają w równej mierze średnio-wieczny pogląd, zgodnie z którym w dziejach dokonują się czyny nadprzyrodzone, jak i pogląd antyčno-renesansowy, według którego historia zyskała status „nauczycielki życia”. Podejmując próbę opisu rzeczywistości oraz miejsca, jakie zajmuje w niej człowiek, cenią to, co uniwersalne, ponadczasowe. Niemniej, zwracając się ku dziejom, podkreślają, że w ich rozwoju ważny jest również kontekst⁷².

Autorzy przejawiają optymizm, uważając, że ludzkość wraz z następującymi kolejno etapami dziejowymi staje się coraz doskonalsza i lepsza. Człowiek jest idealnie dopasowany do świata, a świat do niego. Potrzeby człowieka nie są przeszkodą między nim a światem, lecz stają się okazją do realizowania harmonijnej jego więzi z ogólnym porządkiem Natury. Również rozumienie sytuacji człowieka w świecie nosi znamiona antropologicznego optymizmu. Nawet poglądy deistyczne w koncepcjach obu polskich myślicieli stają się wyrazem filozofii zorientowanej antropocentrycznie. Świat idealnie zaprojektowany przez „doskonałego inżyniera” przestaje być koniecznym elementem chroniącym przed złem, skoro ma ono swe źródło w niewiedzy człowieka. Możliwość jej niwelowania wynika ze stałego rozwoju badań naukowych nad tajemnicami rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Same wydarzenia narzucają materiał empiryczny i czas, jako ważne elementy świata ludzkiego. Takie stanowisko uzasadnia potrzebę prowadzenia badań historycznych, z tym że obaj autorzy uwypuklają szczególnie antropologiczny cel tego typu dociekań.

⁷² Jest tak wbrew poglądom niektórych badaczy oświecenia (zwłaszcza Mannheima), którzy szczególnie uwypuklają w filozofii tej epoki dominującą rolę stanowiska ahistorycznego, jako w gruncie rzeczy nieudanej próby rozwikłania wielu ważkich zagadnień filozoficznych. Metoda historyczna Staszica przewyższa swym zasięgiem osiągnięcia Woltera czy Monteskiusza w tej mierze. W wielu koncepcjach historiozoficznych – zwłaszcza francuskiego oświecenia – dominuje przekonanie, że ewolucji podlega tylko człowiek, zaś zjawiska przyrody powtarzają się – są cykliczne, a więc w istocie niezmiennie. Według Staszica rozwój jest zasadą całego bytu. Stąd też ewolucja ludzkości jest fragmentem ewolucji całego Świata. Poglądy Kołłątaja natomiast różnią się od stanowiska fizjokratów francuskich, którzy z założenia odrzucają badania historyczne, jako niezwiązane z prawdziwym ludzkim bytem. Co prawda, problematykę antropologiczną wysuwają w swych dociekaniach na plan pierwszy, lecz pozbawiają człowieka kontekstu historycznego, samo zaś badanie dziejów uznają nawet za istotną przeszkodę na drodze poznania prawdy o człowieku.

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
OF STANISŁAW STASZIC AND HUGO KOŁŁĄTAJ:
AGAINST THE „CHILD OF PROVIDENCE” CONCEPTION OF MAN

Both Stanisław Staszic (1755–1826) and Hugo Kołłątaj (1750–1812) attached a lot of weight to having reliable knowledge about man, which they believed could be found primarily through historical research and general reflection. Their demand for empiricism was what directed their attention towards historical phenomena, which they interpreted as manifestations of human existence. Both philosophers also noted the existence of the laws of Nature, which remained for them a guarantee of harmony and order in the life of an individual and of the society at large. They rejected the medieval idea that supernatural events can be traced in history, as well as the idea of history as the „teacher of life”, characteristic of Ancient Greece and the Renaissance. They attempted to describe reality and the place of man within it; they valued what is universal and everlasting. Nonetheless, they focused their attention on history and stressed the importance of the context for its unfolding. They were optimistic, believing that mankind is becoming better and more perfect as it progresses through different stages of history. Man ideally fits the world and the world ideally fits man. The needs of man are not an obstacle that separates man from the world, but become an opportunity to introduce a harmonious relation between man and the order of Nature.

Their understanding of man's situation in the world seems to be anthropologically optimistic. Even the deistic notions in the thought of both these Polish philosophers were an expression of an anthropocentrically oriented philosophy. The world, perfectly designed by the „perfect engineer,” ceases to be a necessary element of protection against evil, since evil is rooted in man's ignorance. Thus, it is possible to reduce evil through the constant development of scientific research, deepening human knowledge about both the natural and the social world. It is the phenomena *per se* that impose empirical data and time as the crucial elements of the human world. These opinions justify the need for continuing historical research, but it must be stressed that both Staszic and Kołłątaj underlined the specifically anthropological purpose of such research.

Anna Borowicz

Uniwersytet Gdański

OBECNOŚĆ IDEALISTYCZNEJ FILOZOFII NIEMIECKIEJ W ANTROPOLOGII JÓZEFA TISCHNERA

Obecność tradycji idealizmu niemieckiego w twórczości Józefa Tischnera bywa rzadko przedmiotem badań. Warto przypomnieć tu uwagi Ryszarda Panasiuka, który w pochodzącym z 2001 roku artykule pt. *Książka Tischner czyta Hegla*¹ zwrócił uwagę na głębokie związki między Tischnerowską antropologią i myślą społeczną a *Fenomenologią ducha*. Nie ma w tym niczego dziwnego, biorąc pod uwagę widoczne, nawet dla oka nieuzbrojonego, odwołania do tego dzieła w *Spowiedzi rewolucjonisty*, w której stanowisko wielkiego jenajczyka kieruje odczytaniem Marksa i zaprezentowaną tam fenomenologią rewolucji. Zainteresowanie takie jest też w pełni uzasadnione, jeśli pamiętamy, że właśnie Tischner we współczesnej, polskiej myśli filozoficznej uwolnił interpretacje Hegla od marksistowskiego kontekstu, a przez to zrehabilitował niejako jego twórczość w oczach intelektualistów, nieskłonnych do myślenia w kategoriach tego typu historiozofii. Panasiuk zwraca uwagę właśnie na tę historiozoficzną warstwę heglowskich inspiracji agatologa z Łopusznej, wymieniając zwłaszcza fascynację podrozdziałem *Fenomenologii* pt. *Samoistność i niesamoistność samowiedzy. Panowanie i niewola*. Panasiuk analizuje też stosunek Tischnera do heglowskiego ujęcia relacji międzyludzkich, Boga jako esencji wolności i wreszcie – jego oceny znaczenia niemieckiego historiozofa dla współczesności. Zagadką pozostaje natomiast dla badacza Hegla powód, dla którego uczeń Ingardena zwrócił się do tej właśnie historiozofii i antropologii.

W inny kontekst filozofii transcendentnej wprowadza nas obszerna monografia A. Bobko pt. *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar w filozofii Kanta i Tischnera*². Autor zajmuje się w niej wyczerpująco filozofią moralną Kanta z jego historiozofią i *Religią w obrębie samego rozumu* pod kątem podstawowych zagad-

¹ R. Panasiuk, *Książka Tischner czyta Hegla* [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, pod red. ks. Wł. Zuziaka, Wyd. Znak i Wydział Filozoficzny PAT, Kraków 2001, s. 33 – 42.

² A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera i Uniwersytet Rzeszowski, Kraków–Rzeszów 2007.

nień dobra i zła, wątków utopijnych i antyutopijnych, wreszcie – tematyki *condition humaine* w aspekcie Kantowskiej interpretacji koncepcji grzechu pierwotnego, cennej także z punktu widzenia filozofii podmiotu Paula Ricoeura. Kantowskie zmagania służą tu wyeksponowaniu oryginalności Tischnerowskiej odpowiedzi na pytania postawione przez królewieckiego myśliciela.

W artykule tym zamierzam zwrócić uwagę na nieco odmienne aspekty recepcji idealistów niemieckich dla antropologii Tischnerowskiej. Ograniczę się do prezentacji znaczenia myśli Fichteańskiej i – częściowo Hegłowskiej, którą dla Tischnera filozofii podmiotu, według typologii Wilhelma Dilthey'a, należy uznać za przykład idealizmu wolności. Wybór ten uzasadniony jest podstawowym znaczeniem problematyki podmiotu i osoby w antropologii Tischnera, co rzutuje na inne, omawiane częściej jego ujęcia natury ludzkiej. Filozofia podmiotu określa również stosunek krakowskiego myśliciela do transcendentalistycznego nurtu w filozofii. Rzadko omawianym w aspekcie myśli Kanta wątkiem Tischnerowskich rozważań jest związana z koncepcją dialogu teoria metafory. Odślania ona drugie, ważne źródło recepcji myśli Kanta, Schellinga i Hegla obecne u polskiego autora – myśl Paula Ricoeura. Wzmianki o filozofii pracy pozwalają wskazać na trzeci sposób tej recepcji – myśl polskiego romantyzmu.

Filozofia Tischnerowska ma wszystkie cechy idealizmu wolności. Po pierwsze: charakterystyczne jest dla niej przeciwstawienie ludzkiego świata wolności i przyczynowości fizycznej, które przybiera tu postać przeciwstawienia bytu i aksjologii. Wolne, samowładne podmioty wiążą się tu z sobą na podstawie agatologicznej. Wolność jest tu zatem związana ściśle z odpowiedzialnością, ożywa również dawne pojęcie królestwa osób. W idealizmie wolności „spontaniczna i wolna witalność uznaje się za siłę, która zdolna jest wpływać na wolność innych osób, jednocześnie jednak sama przeżywa, jak inne osoby stają się w niej siłą, która decyduje o niej samej odpowiednio do stopnia jej własnej spontaniczności”³. Typowe jest również przeniesienie tej wolicjonalności na całe uniwersum, czego wyrazem jest koncepcja chrześcijańskiego Boga, dokonującego *creatio ex nihilo*. Łatwo również rozpoznać w słynnym aksjologicznym Ja rysy człowieka schillerowskiego. Namiętny, emocjonalny personalizm z *Powolania człowieka* Fichtego przywodzi na myśl moralistykę Tischnera:

Chcę kochać, chcę współodczuwać aż do samozatrącenia, chcę się cieszyć i smucić. Najwyższym przedmiotem tego współodczuwania jestem dla siebie ja sam; tym zaś we mnie jedynym, czym trwale mogę nasycić potrzebę współodczuwania jest moje działanie. Chcę wszystko robić jak najlepiej, chcę cieszyć się sobą, jeżeli postąpiłem dobrze, chcę się sobą martwić, jeżeli postąpiłem źle – nawet to zmartwienie powinno dla mnie być słodkie, jest bowiem współodczuwaniem z samym sobą i poręką poprawy na przyszłość. – Tylko w miłości jest życie, bez niej jest śmierć i unicestwienie⁴.

Bliskie też Tischnerowi – transcendentaliście spod znaku Husserla – jest Fichteańskie ujęcie wiary jako zdolności tworzenia pojęć przez realne działanie. Pod-

³ W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987, s. 163.

⁴ J.G. Fichte, *Powolanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk, oprac. I. Krońska, PWN, Warszawa 1956, s. 40–41.

stawą, zarówno myślenia, jak i działania, są u Fichtego wartości, nieomylnie rozpoznawalne przez sumienie, charakteryzowane już nieomal jak Tischnerowskie Ja aksjologiczne, czyli jako źródło zarówno prawdziwego poznania, jak i prawdziwego działania. Koncepcja ja-*aksjos* czy, później, *Fenomenologia świadomości egotycznej* – ja osobowego – zawdzięcza bardzo wiele Fichteańskiemu *Powołaniu człowieka* – temu manifestowi metafizycznego antropocentryzmu. Warto przypomnieć tu zatem podstawowe tezy *Powołania człowieka*, zwłaszcza ważne dla autora *Świata ludzkiej nadziei* rozważania na temat wiary jako poręczenia realności rzeczywistości i prawdy.

Rezultatem rozważań Fichtego jest przeświadczenie, że ludzkość posiada dostęp do norm transcendentálnych, określających przede wszystkim jej zdolność działania w znaczeniu absolutnym. Jaźń rozumie się przy tym jako jedność przedmiotu i podmiotu, działającą jako istota samodzielna. Na istnienie pojęć celu wskazuje popęd do samodzielności, wsparty krytyką wiedzy, która pokazuje, że pojęcia poznawcze domagają się zakorzenienia w pojęciach celu. Nie prowadzi tam wiedza, lecz – wiara, niemająca znaczenia religijnego, ale polegająca na zaufaniu popędowi do autonomii i na gotowości do przyjęcia jego wszystkich konsekwencji. Do pojęć celu nawiązuje właśnie myślenie poznawcze, które, ze swymi pojęciami, ma charakter pośredniczący między Ja – podmiotem i wytwarzanym przez nie światem przedmiotowym. Świadomość wszelkiej realności opiera się zatem na realnej działalności, pojęciu celu i rzeczywistej zdolności do czynu, którą podmiot musi przypisać sobie na skutek tej działalności.

Uprawomocnienie wiedzy dokonuje się zatem, według Fichtego, wyłącznie dzięki działaniu i nakazom sumienia. Posłuszeństwo tym ostatnim stanowi pewnik, niewymagający dalszego sprawdzania, a miernikiem prawdy i pewności jest wiara, czyli „dobrowolne poleganie na poglądzie, który nasuwa się nam w sposób naturalny, ponieważ tylko przy takim poglądzie możemy wypełnić nasze powołanie”⁵. Wiara stanowi postanowienie woli, by przyznać lub nie przyznać jakimś wynikowi poznania walor wiedzy. Poznanie staje się tu bezwzględnie zależne od naszego popędu. Przyrodę kształtują prawa myślenia podmiotu i musi ona być z nimi zgodna – wyraża bowiem stosunki i związki podmiotu z samym sobą, stąd też nadzieja poznania samego siebie pozwala spodziewać się dogłębnego poznania przyrody.

Dla Tischnerowskiej myśli podstawowe znaczenie posiada samo oparcie poznania na popędzie o charakterze etycznym. Jego *Ja-aksjos z Impresji aksjologicznych* pozostaje czymś nieomal tożsamym z Fichteańskim sumieniem, tam zwłaszcza, gdy decyduje o przyznaniu realności przedstawieniom rozumu i określa ich status bytowy. Tak zatem głos sumienia nakazuje nam traktować innych ludzi jako istoty istniejące obiektywnie, wolne, samodzielne i całkowicie od nas niezależne. Nakazuje też szacunek dla ich celów. Realność pozaludzkich zjawisk zależy z kolei od potrzeb, pożądania i używania. W tym przypadku decydujące jest również powołanie moralne, które sankcjonuje, a zarazem ogranicza naturalny popęd.

Powinieneś [mówi mi ono – przyp. A.B.] siebie samego i swoją siłę zmysłową chronić, ćwiczyć i wzmacniać, albowiem w planie rozumu przewidziana jest także i ta siła. Ale siłę

⁵ *Ibidem*, s. 118.

tę możesz zachować tylko pod tym warunkiem, że będziesz jej używał w sposób celowy, zgodnie ze specyficznymi wewnętrznymi prawami owych rzeczy. A poza tobą jest jeszcze wiele innych istot do ciebie podobnych, na których siłę liczy się również tak samo jak na twoją, i ta ich siła może być zachowana jedynie w taki sam sposób, jak twoja⁶.

Tak wyprowadza Fichte prawo każdego człowieka do własności. Podobnie, z prawa do afirmacji własnej indywidualności w świecie Walki i Pracy wywodzi to prawo Hegel. Zatem świat istnieje dla Fichtego jedynie jako przedmiot i dziedzina obowiązków człowieka. Jest to świat jedyny, w obrębie którego wszystko ujmowane jest tylko jako ten stosunek. Istnieje również zgodność między przedstawieniem świata a charakterem praw i obowiązków człowieka. Dlatego rzeczywistość zmysłowa powstaje wyłącznie z tego powodu, że człowiek posiada pojęcie świata moralnego. Nawet ludzie niemający pojęcia o moralnym prawie i dążący wyłącznie do zaspokojenia swych egoistycznych zachcianek żądają ich zaspokojenia jako swego prawa, a zatem nieświadomie i w sposób niepełny obejmują zmysłowy świat poprzez pewne pojęcie etyczne. „A więc wszelka świadomość jakiejś rzeczywistości, istniejącej poza nami ma podstawę i uzasadnienie [...] w koniecznej wierze w naszą wolność i moc, w nasze realne działanie i w określone prawa kierujące działaniem ludzkim. Świadomość ta jest zresztą tylko wiarą, ponieważ opiera się na wierze – ale wiarą, która z tamtej wiary wynika z koniecznością”⁷.

W pewnych swych aspektach rzeczywistość ta stanowi „drugą stronę” natury ludzkiej, usytuowanej na pograniczu świata rozumu i świata zmysłów. Jednak życie doczesne nie da się pomyśleć jako jedyny cel ludzkiego rodu. Fichte idzie po części tropem Kanta postulującego nieśmiertelność duszy jako konieczny warunek pogodzenia imperatywu kategorycznego z dążeniem do szczęścia, zastępując jednak to wymaganie pogodzeniem celów heteronomicznych (na przykład zachowania własnego istnienia fizycznego) z autonomią dobrej woli, która, nawet nie przynosząc pożytku w egzystencji doczesnej, pozwala pracować dla przyszłości świata, a więc – realizować ideę nieskończonego postępu. Istotą tego nadzmysłowego życia jest prawo równoznaczne z absolutną i wieczną wolą wiążącą wszystkie rozumne i wolne istoty, w których realizuje się zindywidualizowane sumienie. Człowiek, istota z pogranicza świata duchowego i zmysłowego, poprzez własne działanie, którego rezultaty może postrzegać zmysłowo jako czyny i poddawać uprzedmiotowiającej refleksji poznawczej wpływa na tę wolę, natomiast głos sumienia – jej apel – wpływa z kolei na wiekuiste prawo. Jest to możliwe, bowiem rozum skończony – a więc człowieka z jego powołaniem – ujmuje Fichte jako byt zawarty w rozumie nieskończonym. Działanie jest zatem aktem absolutnie wolnej woli wprowadzającym ją z nieskończoności do świata czasu. Za pośrednictwem oglądu zmysłowego jednostka staje się indywiduum osobowym, wola zaś jawi się jej jako nakaz sumienia prowadzący do dokonania pewnego czynu. Pojawia się w tym miejscu problem o kapitalnym znaczeniu dla relacji między idealizmem Fichtego a filozofią dialogu: w jaki sposób autonomiczne indywidua przełamują barierę swego autarkicznego zamknięcia, a więc – jak możliwe jest w tej

⁶ *Ibidem*, s. 128.

⁷ *Ibidem*, s. 131.

filozofii pojawienie się Innego? Ponieważ świat zmysłowy w *Powołaniu człowieka* przedstawia się jako heteronomiczny, to pytanie przybiera postać pytania o to, w jaki sposób wolne duchy dowiadują się o sobie nawzajem. Możliwość taka istnieje dzięki partycypacji tych istot w wolnej woli, która je wiąże i zarazem ogranicza. Z tego uczestnictwa rodzi się zgodność uczuć, oglądu i myślenia, a także, pomimo zindywidualizowania poszczególnych powołań – jedność powołania ludzkości polegająca na postrzeganiu zmysłowym świata jako dziedziny obowiązku.

Pomimo rzucających się w oczy podobieństw między filozofiami podmiotu: Tischnera i Fichtego, bardziej istotne okazują się różnice między tymi dwiema koncepcjami. Autorowi *Świata ludzkiej nadziei* chodzi o wiarę w znaczeniu czysto religijnym, która szuka rozumienia i dlatego potrzebuje filozofii. Bóg w tej myśli jest transcendentny i osobowy, jest też Stwórcą obiektywnie istniejącej rzeczywistości, jakkolwiek wspólny świat doświadczenia kształtuje się według tej koncepcji w dialogicznej komunikacji międzyludzkiej, której metafizycznym i religijnym archetypem pozostaje intymny dialog z Innym – Chrystusem jako „wewnętrznym Nauczycielem”. Tischner bowiem, idąc za personalizmem Gabriela Marcela, podaje w wątpliwość Fichteańskie rozwiązanie relacji między absolutną wolą a psychofizycznymi indywiduami – te ostatnie nazbyt przypominają aspekty odpersonalizowanej Całości, wstawione w różne, życiowe sytuacje. Wedle Tischnera człowiek, obdarzony podobnym, wskazywanym przez Fichtego, dążeniem do samodzielności, pozostaje jednak bytem stworzonym, różnym od swego Stwórcy, a pośrednikiem między nimi jest Chrystus, absolutnie wiarygodny świadek, zewnętrzny wzorzec osobowy i wewnętrzne *pendant* każdego *Ja-aksjos*. W swej najwcześniejszej wersji posiadało ono absolutnie prostą strukturę, realizując się poprzez urzeczywistnianie przedmiotowych wartości w świecie otaczającym, odstawiając przy tym jego etyczną budowę zhierarchizowaną według Schelerowskiego schematu. Później, w miarę rozszerzenia fenomenologicznych badań na całościowo ujętą strukturę osoby, fenomenologiczny opis zaczyna się komplikować. Pojawia się wówczas – w *Fenomenologii świadomości egotycznej* – wpływ filozofii Hegla związany z kwestiami ściśle teoriopoznawczymi i aksjologicznymi. Tischner jest tam zafascynowany dialektyką twórcy *Fenomenologii ducha* jako najwcześniejszą próbą opisanego podmiotu realizującego się w drodze eksterioryzacji i przyswajającego sobie w ten sposób swe własne możliwości. Na przykładzie poznania stożka autor podkreśla rolę podmiotu poznającego jako źródła sensu danych doświadczenia przebiegającego poprzez Heglowską abstrakcję, czyli częściową negację danych doświadczenia, tzn. ich dekonkretyzację przyporządkowującą ogólności warunkowanej przez podmiot („którą niesie i o którą zabiega”). Odpowiednikiem eksterioryzacji Heglowskiej jest u omawianego autora zmiana postaw egotycznych, na przykład od postawy naukowej, intersubiektywnej, do praktycznej i skrajnie egotycznej. Tischner zauważa tu, że „w jednej z nich jest [podmiot – A.B.] bardziej „naprawdę”, a w innej tylko „prowizorycznie”⁸. Ta koncepcja jest sformułowana jeszcze bardziej klarownie w teorii *Ja poznającego*. *Ja poznające*, które jest

⁸ J. Tischner, *Studia z fenomenologii świadomości egotycznej*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 328.

zdekonkretyzowanym, czystym podmiotem, okazuje się wytworem osobowego Ja, które dokonuje tej ofiary z samego siebie, by osiągnąć obiektywną wiedzę o świecie, innych i o sobie. Ten świat obiektywny jest światem intersubiektywnych zapośredniczeń – Hegel wychodzi tu naprzeciw Husserlowi.

Jednak żaden z wymienionych filozofów nie ma dla Tischnera tak głębokiego znaczenia jak E. Levinas czytany przez pryzmat egzemplaryzmu św. Augustyna. Kontakt z „wewnętrznym Nauczycielem” ma tu charakter bardziej pierwotny niż samoodniesienie – jest wprowadzeniem w hierarchię transcendentálnych ideałów wartości kształtujących aksjologiczną strukturę rzeczywistości. Ideały te to: *piękno*, podporządkowane *prawdzie* i *Dobru* – ponad aksjologią i ponad bytem, dzięki któremu wartości i ich uporządkowanie zachowują swoją tożsamość. Pomimo że spotkanie wewnętrzne z Chrystusem kształtuje tożsamość Ja, Tischner nie przejmując w całości koncepcji Levinasa. Z Innym nie łączy mnie relacja przemocy, ale zaufania absolutnie wiarygodnemu świadkowi. W odróżnieniu od niemieckich idealistów Bóg-Człowiek nie jest dla Tischnera etapem w rozwoju samowiedzy Ducha, lecz wszechstronnym Pośrednikiem między człowiekiem a obiektywną Transcendencją. Jak u autora *Całości i Nieskończoności* podstawą tej relacji jest mowa – świat zatem utkany jest tu ze Słowa i wartości. W studium *Myślenie z wnętrza metafory* Tischner pięknie trawestuje koncepcje Ricoeura o symbolicznym, metaforycznym charakterze rzeczywistości.

W eseju tym Tischner powołuje się na Ricoeurowską koncepcję metafory⁹. Zatarcie różnicy między nią a symbolem, krytykowane u Ricoeura między innymi przez Hansa Ursa von Balthasara, ma tu konsekwencje ułatwiające pokonanie granicy między językiem religijnym i filozoficznym. Oba okazują się bowiem artykulacją sytuacji człowieka: oba rodzą się ze świadomości kontrastu między światem a jego tłem. W ten sposób świat i istnienie człowieka nabierają charakteru metaforycznego, odsyłającego do innego wymiaru rzeczywistości. Filozoficzne myślenie zachowuje jednak autonomię wobec poezji i religii, chociaż wypowiada coś „nadmysłowego, metafizycznego, nadprzyrodzonego”¹⁰. Zdaniem Tischnera, krytyka filozoficzna nie musi przybierać postaci restrykcji znanych z *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina.

W Tischnerowskiej i Ricoeurowskiej teorii metafory korzysta się z *Krytyki władzy sądzienia* Kanta, w której zostały wypracowane podstawy relacji między ideami estetycznymi a pojęciami. Te właśnie rozważania w myśli Goethego, Schillera, Fichtego i Schellinga stały się podłożem estetycznej utopii, w której Kantowski *intellectus archetypus*, rządzący światem wyobraźni mógłby wiązać się z ontologią i koncepcją czynnego przekształcania bytu przez człowieka (bądź z teorią tworzącej natury, która w człowieku i dzięki niemu uzyskuje świadomość, choć proces ten i jego wytwory nie mogą zostać wyartykułowane w sposób jasny i klarowny). W rozważaniach o metaforze i jej powiązaniach z aksjologicznymi wątkami rzeczywistości jest u Tischnera wiele reminiscencji romantycznych, w tym również typowo polskich. Należy jednak

⁹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wyd. Znak, Kraków 2002, s. 463.

¹⁰ *Ibidem*, s. 465

zacząć od prezentacji Kantowskiej koncepcji genialności, stanowiącej punkt wyjścia wszystkich wspomnianych powyżej teorii.

Krytyka władzy sądenia przedstawia genialność jako talent do sztuki pięknej, konieczny do wydania sądu o samym dziele sztuki. Sztuka zakłada zawsze pewien cel w przyczynie, a więc u swej podstawy; pojęcie o tym, czym rzecz powinna być. Piękne przedstawienie przedmiotu określa Kant jako formę unaoczniającego przedstawienia pewnego pojęcia, dzięki czemu pojęcie to może być przekazywane powszechnie. Wobec różnicy między pięknem przyrody a pięknem sztuki genialność może różnić się ze smakiem, ale nigdy nie może różnić się z polotem, czyli z zawartą w umyśle zdolnością unaoczniającej prezentacji idei estetycznych, a więc wytworzonych przez wyobraźnię przedstawień, które „dają dużo do myślenia” i nie są adekwatne do żadnej myśli, czyli pojęcia¹¹. Kant nazywa idee estetyczne drugą przyrodą, dzięki której twórca kreuje rzeczywistość artystyczną z materiału dostarczanego przez przyrodę na zasadzie prawa kojarzenia, samo to prawo nie krępuje go jednak w aktach wyobraźni. Poezja stanowi właśnie dziedzinę, w której zdolność tworzenia idei estetycznych objawia się w całej swej pełni. Podstawową rolę rozszerzającą znaczenie pojęć zaczerpniętych z transcendentalnej analityki jestestwa spełniają w *Krytyce władzy sądenia* estetyczne atrybuty wyobrazonego przedmiotu, „którego pojęcie, jako idea rozumowa, nie może być adekwatnie przedstawione”¹². Idee estetyczne mają również znaczenie poznawcze:

Wobec tego jednak, że przy używaniu wyobraźni dla poznania pozostaje ona pod przymusem intelektu i podlega takiemu ograniczeniu, że musi stosować się do jego pojęcia, natomiast [użyta – przyp. A.B.] w zamiarze estetycznym jest ona swobodna, by jeszcze ponad ową zgodność z pojęciem dostarczyć, chociaż w sposób niezamierzony, intelektowi bogatego, nierozwiniętego materiału, którego on w swoim pojęciu nie uwzględniał i który stosuje jednak nie tyle obiektywnie w celu poznania, ile subiektywnie w celu nadania życia władzom poznawczym, a zatem pośrednio przecież także w celu poznania; wobec tego wszystkiego genialność polega właściwie na pewnym szczęśliwym stosunku, jakiego żadna nauka nie może nauczyć, a żadna pilność się wyuczyć, a który pozwala [z jednej strony – przyp. A.B.] wynajdywać idee dla danego pojęcia, a z drugiej strony dla nich wyraz, dzięki któremu wywołany tym wszystkim subiektywny nastrój umysłu może, jako towarzyszący pewnemu pojęciu, być przekazany innym¹³.

Można ten związek tłumaczyć tak, jak czynił to w XIX wieku F.A. Lange w swej teorii ideału, oddzielając logicznie i epistemologicznie zdania należące do dziedziny poznania od zdań dotyczących motywacji i wartości, ale przypisując tym drugim zdolność pobudzania człowieka do wartościowania, a więc – do wyboru i angażowania się w jakiegokolwiek działanie, również poznawcze. Jeśli jednak połączy się teorię metafory i symbolu, po neoplatonisku, z koncepcją bytu, bądź uzna samą rzeczywistość empiryczną za symbol innej, metafizycznej rzeczywistości, to poznawcze znaczenie metafory i symbolu należy rozumieć bardziej dosłownie. Znajduje to potwierdzenie w samym tekście Kanta, gdy pisze on o rozszerzeniu, w estetycznych

¹¹ *Ibidem*, s. 242.

¹² *Ibidem*, s. 244.

¹³ *Ibidem*, s. 247.

atributach, znaczenia pojęć opartych na doświadczeniu. Można to sformułowanie zinterpretować w obrębie wspomnianych neoplatońskich poglądów jako wskazówkę co do hierarchicznej zależności między zasobem semantycznym pojęć opartych na doświadczeniu od znaczeniowego bogactwa języka metaforycznego i symbolicznego. W tym kierunku zmierza w swej teorii symbolu i metafory Paul Ricoeur, a pogląd ten bardzo wyraźnie występuje u Tischnera.

Wprawdzie sam trzon fenomenologii ejdetycznej ustalają reguły jednoznaczności, ale autor *Myślenia według wartości* postępuje tu za tradycją fenomenologii transcendentalnej i niemieckim idealizmem, które, ukazując świat jako ekspresję czystej świadomości, czyniły go, po neoplatońsku, jej metaforą. Do tego dochodzi cel teorii poznania Husserla: odróżnienie rzetelnych przejawów czegoś od złudzeń. Fenomeny, których sposób dania określa fenomenologia, okazują się o tyle rzetelnymi przejawami rzeczywistości, o ile są „znakami, symbolami, przejawami” tego, co radykalnie transcendentalne w świadomości, czyli samego myślenia. Podobnie jest w wypadku tradycyjnej teorii analogii i orzekań analogicznych. Tak zatem można ukształtować język ujmujący relacje między Bogiem a człowiekiem na zasadzie analogii proporcjonalności, „według której wcielają się w rzeczy trzy wartości podstawowe: dobro, prawda i piękno oraz ich szczegółowe pochodne”¹⁴. „Wtedy będzie można powiedzieć, że dobroć człowieka «daje do myślenia» o dobroci Boga, podobnie piękno przyrody, podobnie «wielkie milczenie przestworzy». [...] Język teodycei staje się językiem symbolicznym i zarazem dogłębnie aksjologicznym i agatologicznym”. Ten metaforyczny charakter różnych języków filozoficznych naprowadza na zagadnienie pluralizmu racjonalizmów. Tischner wyprowadza je właśnie z tomistycznej teorii analogii bytów i z fenomenologicznego poszukiwania źródłowej racjonalności, tzn. struktury istoty. Wykraczając poza filozofię, wspomina o miłości jako najwyższej racjonalności chrześcijaństwa. Wspomina też o niemożności stosowania terminu „racjonalność” w odniesieniu do nadziei będącej warunkiem rozpoznania jakiegokolwiek racjonalności i uczestniczenia w niej. Woli pisać nie o jej racjonalności, lecz mądrości. Jednocześnie Tischner, obok krytyki irracjonalizmu, przeciwstawia się separacji rozumu teoretycznego i praktycznego, czyli temu nurtowi filozofii kultury i człowieka, który podkreśla, za PASCalem i pewnymi interpretacjami Kanta, nieusuwalną antynomiczność *condition humaine* i odwołuje się do rozmaitych odmian tragicznej wizji świata¹⁵. Zdaniem krakowskiego filozofa istnieje heroizm myślenia mający walor moralny. Polega on na ciągłym odnawianiu źródeł myślenia przez samo myślenie. Jest to, oczywiście, nawiązanie do dawnego, arystotelesowskiego i przejętego przez filozofię transcendentalną programu „myślenia myślenia”, stanowiącego również podstawę rozumu naukotwórczego. Chodzi o krytykę w znaczeniu wypracowanym przez filozofię transcendentalną. Współcześnie to właśnie metody zaprezentowane przez P. Ricoeura są według Tischnera drogą do odzyskania utraconych oczywistości związanych z mitami ludzkości i symboliczną mową przodków. Ta praca transcendentalnego rozumu, odbywająca się też pod auspicjami

¹⁴ *Ibidem*, s. 471.

¹⁵ L. Goldmann, *Le Dieu caiche. Etude sur la vision tragique dans les "Pensees" de Pascal et dans le theatre de Racine*, Gallimard, Paris 1981.

Husserla i Heideggera, prowadzi do określenia miejsca techniki w relacji do bardziej źródłowych dziedzin myślenia. Tischner podziela częściowo pogląd Heideggera, że uznanie technicznego sukcesu za miernik wartości myślenia zrodziło się razem z postawą faustyczną, której początków należy szukać w tradycji sokratycznej. Zgodnie ze swą aksjologiczną orientacją obwinia za przeciwstawienie człowieka światu manipulacyjny stosunek do prawdy. Widać tu odniesienie do całościowej koncepcji prawdy w znaczeniu wczesnego Husserla, wzbogacone o Ricoeurowską teorię symbolu (francuski myśliciel pisze o związku symbolu z Życiem, Tischner jednoznacznie wiąże symbol z osobowym Absolutem) i metafory. Adaptacja Heideggerowskiej koncepcji *Verstehen* pozwala Tischnerowi wyeliminować problem mostu, by powiązać na poziomie przedrozumienia prawdę o człowieku z prawdą o świecie. Prowadzi to do ujęcia problemu prawdy w duchu bliskim encyklice *Redemptor hominis* Jana Pawła II. Droga do prawdy wiedzie przez ciągłe poddawanie rozumu przez siebie w wątpliwość, dokonywane jednak w horyzoncie nadziei na prawdę. Okazuje się, że Tischnerowska interpretacja Husserlowskiego projektu fenomenologii jako pluralizmu racjonalizmów stanowi strukturalny odpowiednik Ricoeurowskiego samookreślenia jako „poheglowskiego kantysty”. Takie ujęcie jego filozofii transcendentalnej prowadziło do zwrócenia uwagi na różnice między jego transcendentalizmem a metodą hermeneutyczno-transcendentalną Ricoeura. Nie byłoby to jednak ujęcie całkiem prawdziwe: Tischner wydaje się budować syntezę między ujęciem Husserlowskim a Ricoeurowskim, także w aspekcie metodologicznym. Ale odwołanie do Husserla narzuca bardziej harmonijny obraz istniejących obok siebie „ontologii regionalnych”, opartych na badaniach istotowych, niż dialektyczne napięcie między „filozofią granic” Kanta a systemem Hegla, które dopiero może wyzwolić nadzieję.

Podobnie jest w ujęciu relacji między rozumem a wiarą. Tischner docenia rolę paradoksu i antynomii w tej współzależności, ale akcentuje przede wszystkim zbieżność horyzontu obu dziedzin: nadziei na prawdę. Ukazują to choćby jego rozważania nad zróżnicowaniem metafor określających relację między Bogiem a światem zależnie od tego, czy przyjmie się emanacyjną teorię stworzenia, czy *creatio ex nihilo*.

Fenomenologia świadomości egotycznej ukazywała już myślenie jako funkcję egzystencjalnej postawy wobec rzeczywistości. W rozważaniach o metaforze wątek ten ulega jeszcze wzmocnieniu. Myślenie filozoficzne rodzi się, jak wiele innych odmian ludzkiej aktywności, z bólu, jest to jednak ból radykalnej niepewności, ześrodkowany nie tylko na dotarciu do prawdy absolutnej, ale, w jeszcze większym stopniu na odróżnieniu rzetelnych przejawów „rzeczy samych w sobie” od pozorów. Słowa te świadczą o dystansie Tischnera wobec odmian transcendentalizmu, obiecujących prometejskie urzeczywistnienie prawdy absolutnej w dziejach, czy też przy pomocy zabiegu filozoficznego w rodzaju „czwartej redukcji” Duméry’ego. Dziedziną myślenia nie jest bezpośrednia partycypacja w Absolutie poznawczym, ale nieskończone zbliżanie się do niego. Tischner podkreśla też, że myślenie zawsze ma heroiczny charakter, stanowi bowiem wolną odpowiedź na niepewność jako aspekt ludzkiego „rzucenia w byt”, gdzie wartości pozytywne przemieszane są z negatywnymi, a także pozostają z sobą w konflikcie w konkretnych sytuacjach. Na tle egologii z *Fenomenologii świadomości egotycznej* aktywność poznawcza stanowi tylko jeden z aspek-

tów realizacji wartości przez ja osobowe – prawda aktu wyprzedza tu prawdę sądu, stanowiąc zarazem jej konieczny warunek.

Nie znaczy to jednak, że Tischnerowskie uznanie dla adaptacji teorii metafory w filozofii transcendentalnej wyklucza wszelki krytycyzm wobec uznania rzeczywistości empiryczno-historycznej za metaforę wieczności, do której odsyła aksjologiczny i agatologiczny wymiar człowieczeństwa. Pouczające jest pod tym względem prześledzenie relacji między teologicznym a „ziemskim” zastosowaniem metafory rodzenia służącej św. Augustynowi do teologicznego opisu relacji między Ojcem a Synem, a w obrębie szerszej metaforyki, związanej z człowiekiem jako *Imago Dei*. Metafora ta służy także do charakterystyki ludzkiego poznania, ale zaadaptowana bezpośrednio z dziedziny teologii – pomija zawsze ludzkie cierpienie związane z poznaniem.

Poznanie daje już tylko szczęście: Ojciec jest szczęśliwy, gdy rodzi Syna, który jest równym mu Bogiem, człowiek jest szczęśliwy, gdy rodzi słowa prawdy, które zawierają dla niego to, co w rzeczach najcenniejsze. Apercpcja transcendentalna Kanta – owoc radykalnego krytycyzmu – ani nie cierpi, ani nie doznaje szczęścia. Podobnie Ja transcendentalne E. Husserla, które – przynajmniej według niektórych tekstów – jest „bezstronnym obserwatorem” dramatów świata. Cierpienie staje się jedynie tematem myślenia, ale nigdy immanentną mu treścią¹⁶.

Uwaga ta, pomimo zwodniczej prostoty nader wielowarstwowa, staje się w pełni zrozumiała na tle teorii poznania z *Fenomenologii świadomości egotycznej*. Teologiczne znaczenie metafory rodzenia odnosi Tischner do koncepcji Chrystusa jako Logosu, czyli samopoznania Boga. Analogiczną rolę spełnia w antropologii Ja poznające w relacji do Ja osobowego samorealizującego się przez urzeczywistnianie pozytywnych wartości, w tym przypadku – wartości prawdy. Ja poznające stanowi emanację Ja osobowego i powoduje jego dojrzewanie w czasie dzięki gromadzeniu wiedzy, jej epistemologicznej krytyce i wzrastającej samowiedzy i samorozumieniu, istnieje bowiem u Tischnera dialektyka poznania i samopoznania. To dojrzewanie w czasie dokonuje się po stronie „rzeczy samych w sobie” nawet wtedy, gdy naprawdę dane pozostają fenomeny będące rzetelnymi przejawami rzeczywistości. Dlatego postęp poznania dokonuje się dzięki coraz pełniejszej realizacji wartości prawdy w czasie dojrzewania Ja osobowego. Dla Tischnera adekwatnym modelem w tych poszukiwaniach okazuje się koncepcja dziejowego rozwoju ducha u Hegła, bowiem pełne uczasowienie tego rozwoju niesie za sobą konieczność wprowadzenia do niego cierpienia „nieszczęśliwej świadomości”. W przypadku Boga chodzi o cierpienie miłości, w przypadku człowieka – o cierpienie spowodowane współdziałaniem w dziele zbawienia poprzez wydobywanie się ze stanu grzechu pierworodnego. Hegłowska koncepcja immanentnego rozwoju ducha w dziejach zostaje jednak zinterpretowana w odniesieniu do antropologii i teologii św. Augustyna będącego też ważną inspiracją reinterpretacji myśli Levinasa przez Tischnera.

Jest jeszcze inna przyczyna wyeksponowania cierpienia przy rozważaniu znaczenia metafor w filozofii, tzn. w usuwaniu poczucia niepewności. Krakowski my-

¹⁶ *Ibidem*, s. 473.

śliciel zdaje sobie sprawę, że nie ma żadnego koniecznego z punktu widzenia logiki przejścia od dyskursu jednoznaczności do dyskursu zmetaforyzowanego. Metafory nie staną się nigdy aksjomatami, chociaż w hermeneutyce Ricoeura pełnią podobną rolę, co na przykład Rickertowskie normy transcendentale, niemożliwe do utrzymania wobec metalogicznego twierdzenia Gödla o niezupełności. Autor, za Ricoeurem, traktuje metaforę wprost jako „brakujące ogniwo” między dążącym do jednoznaczności językiem nauki, potocznego życia, „minimalistycznej” filozofii oraz metafizyki o proveniencji Arystotelesowskiej w zakresie charakterystyk świata „podksiężycowego” i człowieka o tyle, o ile do niego należy – a światem Absolutu. Ten ostatni, jak u Platona, stanowi źródło percypowanej rzeczywistości. Zarzuty metalogiki i filozofii analitycznej wobec transcendentalizmu okazują się czymś względnym, bowiem należy przyjąć za Nietzschem wtórność pojęć pretendujących do ścisłości wobec metafor, a nawet uznać je za martwe i zubożone metafory. Tischner wyprowadza z tej koncepcji daleko idące wnioski głęboko zgodne z tradycją chrześcijańską:

Myślenie hermeneutyczne wskazuje na przechodzenie w odwrotnym kierunku: byty są metaforami, metaforą jest to, co bezpośrednio, co wspólne, co fizyczne. [...] Metaforą tego, co jest naprawdę poza bytami. Istnienie, jakiego doświadczamy, cały obszar naszej *physis*, jest w swej naturze *quasi*-istnieniem. O *quasi*-istnieniu możliwe są jedynie *quasi*-sądy. Nauka o tym, co jest, jest jedynie nauką *als-ob*, jest „jakby nauką”, nauką o tym, co „jakby było”. Nie fizyka jest teraz królową nauk, lecz meta-fizyka, jest ona bowiem jedyną nauką, która pokazuje, że istnienie doświadczane jest jedynie metaforą prawdziwego istnienia¹⁷.

W ten sposób krakowski filozof wkracza na drogę nie tylko chrześcijańskiej tradycji, Nietzschego, Heideggera i Ricoeura, ale też Levinasa, czyniącego rzeczywistość doświadczenia, tzn. świat wspólnego doświadczenia i życia społecznego, zniekształconym wizerunkiem relacji etycznej. Czy oznacza to niedostrzeganie możliwości radykalnej separacji dwóch języków: języka praktyczno-technologicznego i języka skierowanego do osób i dającego wyraz nieużytecznym wartościom? Tym zagadnieniem Tischner nie zajmuje się szczegółowo, chociaż uwagi o zniekształceniu treści filozoficznych metafor w zderzeniu z rzeczywistością doświadczaną można rozumieć też jako ustosunkowanie się do tego problemu. Znamienne jednak, że występuje on na poziomie konfrontacji postaw egzystencjalnych, a nie epistemologicznych podstaw prawdziwości sądów.

Gdy metafory powracają na ziemię po odegraniu swych ról w niebie, mogą znaczyć coś innego niż przedtem i coś innego opisywać. Metafory stają się kapryśne, opisują świat wybiórczo, niekiedy mylą człowieka z Bogiem. [...] Zapomnieć to nie znaczy rozwiązać. Znaczą tylko: gdzie indziej skierować uwagę. Metafora uczyła, ale i znieczula¹⁸.

Sprawdzianem prawdy myśli filozoficznej staje się zdolność ujęcia cierpienia w horyzoncie nadziei na sposób myślenia *go*, a nie – myślenia *o nim*. U Tischnera prawda aktu warunkuje zawsze prawdę sądu. Radykalne oddzielenie od siebie wspo-

¹⁷ *Ibidem*, s. 475.

¹⁸ *Ibidem*, s. 473.

mnianych języków okazuje się aberracją możliwą do naprawienia, chociaż Tischner nie ukazuje sposobów usunięcia tego rozdarcia:

Można zrozumieć, dlaczego niektórzy wolą jednoznaczność i dlatego proszą o ołów do skrzydeł. Ale oni też są znieczuleni i uczuleni, tyle że na odwrót. Tamci na ziemię, ci na niebo. [...] Ostatecznie i jedno i drugie jest jakimś kalectwem¹⁹.

Przewycięzenie takie staje się możliwe, gdy metafora dostarcza myśleniu ostatecznych horyzontów.

Co metafora mówi o ludzkiej kondycji? Tischner skupia się na wątkach Platonicznych, sugerując dyskretnie ich przede wszystkim związek z chrześcijańską tradycją. Tak zatem metafora jaskini wyraża sytuację myślenia w ogóle: cierpienie niepewności świadczy o odbieraniu rzeczywistości doświadczalnej jako więzienia, to znaczy o obcości wobec niej, metafora słońca odsyła do wymiaru aksjologicznego leżącego u źródeł *Verstehen* (a także do nowego wymiaru agatologicznego, o którym niżej). To przywołanie Platonicznego wątku odpowiada dostrzeżonej już wcześniej tendencji do traktowania aksjologicznego podmiotu jako monolitu. Krytycy myśli Tischnera zazwyczaj nie dostrzegają tego, że ta jedność rodzi się dopiero w zetknięciu z niższym poziomem rzeczywistości, wymuszona jakby przez jego obcość i potrzebę realizacji wartości osobistej w odniesieniu do obecnych w niej obiektywnie pozytywnych wartości. Jest to równoznaczne z zadomowieniem się, które ma zawsze prowizoryczny charakter. Tischner, używając znów przestrzennej metafory, pisze o podwójnym ruchu myślenia: w głąb i wszcz. Znaczy to, że myślenie, urzeczywistniając wartość prawdy, zaznacza silniej, niż na przykład uczucie, swą przynależność do wymiaru aksjologicznego i agatologicznego. Nie oznacza to deprecjacji uczucia, poza którym nie może być mowy o uznaniu obligującej mocy wartości, lecz raczej o podporządkowaniu sfery emocjonalnej rozumowi. W sferze niższej od własnej wartości osobowej, a Ja odkrywa i ustanawia wartości. Jest ono wystawiane ciągle na próbę i zmuszane do samopotwierdzenia, czasem heroicznego, a czasem nawet – ofiarniczego. Ostatecznym sprawdzianem dla Ja jest zatem sytuacja graniczna, w której może ono osiągnąć jedność i całkowitą jedność z samym sobą. Wobec wyższych wymiarów rzeczywistości Ja występuje jako określające się przez odniesienie do wewnętrznego Nauczyciela i potrzebujące pomocy Łaski. Ten ostatni wątek ujawni się w *Sporze o istnienie człowieka* i chyba, wbrew niektórym komentatorom, będzie stanowił raczej dopełnienie wcześniejszej refleksji niż jej jakościową zmianę. Kwestia ta zostanie omówiona bardziej szczegółowo przy okazji nawiązań Tischnera do św. Augustyna.

Nie sposób wreszcie pominąć nawiązań Tischnera do idealizmu niemieckiego w jego filozofii pracy. Ogólna inspiracja polegająca na potraktowaniu tej działalności człowieka jako sposobu przyswajania wyeksterioryzowanego nie-Ja przez jaźń, poszukującą samowiedzy, jest wspólne Tischnerowi i ogólnej tendencji idealizmu niemieckiego. Występują tu również istotne wątki heglowskie i neoheglowskie. Niemniej rozwinięcie Tischnerowskiej koncepcji pracy najbliższe jest poglądom

¹⁹ *Ibidem*.

polskiego romantyzmu, toteż w tym miejscu warto rozwinąć problem stosunku autora, który sam o sobie twierdził, że chciałby być filozofem Sarmatów, do recepcji Fichtego, Schellinga i Hegla w polskiej refleksji z pierwszej połowy XIX wieku. Charakterystyczną cechą korzystania ze wspomnianego dorobku było nadawanie wszystkim jego treściom charakteru emancypacyjnego, także tym niepokrywającym się z „mapą” kierunków w filozofii niemieckiej. Jest to oczywiście generalizacja, nie obejmuje ona bowiem zjawisk takich, jak schellingianizm Józefa Kalasantego Szaniawskiego i tradycjonalizm czasopisma „Pielgrzym”, jest jednak uprawniona w odniesieniu do nurtu biegnącego od Józefa Gołuchowskiego, a przede wszystkim Maurycego Mochackiego, przez mesjanistów i filozofię narodową, aż po historiozofię Henryka Kamieńskiego i poetycką wizję powołania człowieka u Cypriana Kamila Norwida. Jednocześnie nurt ten starał się łączyć z sobą orientację antropocentryczną z teocentryzmem, nie rezygnując z radykalnie utopijnych, także egzystencjalnie – wątków na przykład palingenezy zespolonej z wiarą w reinkarnację i metapsychozę (Mickiewicz i Cieszkowski) czy nawet z wiary w indywidualną nieśmiertelność cielesną (Wroński). Zarazem to połączenie antropocentryzmu i teocentryzmu odsłaniało – czasem nawet wbrew intencjom autora – całkowitą niesprowadzalność wymiaru transcendentalnego do empiryczno-historycznego (rozum achrematyczny w zestawieniu z rozumem chrematycznym u Wrońskiego), bądź działało na rzecz koncyliacji między irracjonalizmem i tradycją z jednej strony a racjonalizmem i radykalizmem z drugiej (Cieszkowski, Trentowski, Libelt). Przystwojenie zarówno filozofii czynu, jak i schellingiańskiego wątku organicznej całości *naturae naturans* w wyłaniającej się z niej człowieka – pośredniczącego między Bogiem a przyrodą natchnionego twórcy, sprzyjało oddzieleniu od siebie narodu, uważanego za twór naturalny i spontaniczny, i państwa – zjawiska z dziedziny natury stworzonej, zracjonalizowanego i wyalienowanego. Zakorzenie we wspólnocie narodowej stanowiło przy tym niezbędny warunek uczestniczenia w powołaniu ludzkości. Tischnerowi bliższa od mesjanizmu, stanowiącego próbę osiągnięcia zbiorowego, ziemskiego zbawienia, jest filozofia narodowa, uwolniona, jakby pod wpływem Norwida, od panenteizmu Trentowskiego i panteizmu Libelta. Człowiek, zawieszony między rozumieniem siebie w świetle mitu Upadku i nadziei, zrodzonej przez Odkupienie, gdzie osobowość Boga stanowi warunek osobowej wartości jednostki, najlepiej mógłby wyrazić się przez pogląd Trentowskiego, optymistycznie interpretującego ludzką niedoskonałość: gdyby ludzkość była pod względem kreatywnej siły równa Bogu, musiałaby reprezentować zasadę zła, natomiast w swej obecnej sytuacji ontologicznej realizuje swój teomorfizm, nieskończenie przybliżając się do Dobra. Dwóch autorów romantycznych jest niewątpliwie najbliższych filozofii pracy Tischnera: Cyprian Kamil Norwid i Karol Libelt.

Streśmy pokrótce poglądy autora *Etyki Solidarności* na istotę i charakter pracy. Dla Tischnera, tak jak dla neoheglistów, proces wytwarzania jest „wnoszeniem tworzywa do poziomu mniej lub bardziej jednoznacznie sprecyzowanej myśli”²⁰. Produkt pracy staje się integralnym składnikiem społecznego języka, a sama pra-

²⁰ *Ibidem*, s.76.

ca na każdym etapie wykonania stanowi twórczy proces, związany z indywidualną odpowiedzialnością wykonawców na każdym stanowisku pracy. Można zastosować do wytworu społecznej pracy na każdym stanowisku pojęcie prawdy, gdy przedmiot nabiera znaczeń sytuujących go adekwatnie w kontekstach, właściwych dla danej kultury albo kreuje nowe konteksty. Jest to wewnętrzna prawda przedmiotu. Dzięki temu produkt staje się integralnym składnikiem społecznego języka. Wpływ idealizmu niemieckiego widać również tam, gdzie Tischner pisze o kryterium prawdy przedmiotu jako zgodności przedmiotu z włożoną weń myślą. Łatwo dostrzec, że rozważania te odnoszą się do działalności artystycznej, produkcyjnej, administracyjnej, badawczej i różnego rodzaju zapośredniczeń między tymi sferami. Tak jak w Fichteńskim ideale, prawda stanowi tu wartość etyczną, bowiem jej znaczenie poznawcze stanowi jeden z aspektów egzystencjalnego, dialogicznego i hermeneutycznego „życia w prawdzie”. W jego skład wchodzi też sukces wytworu w sferze jego funkcjonowania w konkretnych, społecznych sytuacjach. Jest on paralelny do „ontologicznej prawdy” świata jako jego zgodności z ideą w umyśle Stwórcy. Zewnętrznym kryterium prawdy przedmiotu jest moralne dobro człowieka.

Praca ma znaczenie soteryczne, to znaczy podobnie jak w przypadku myślenia i spotkania człowieka z człowiekiem, jej podstawowym znaczeniem jest świadectwo. „Warunkiem dialogu pracy jest prawda. [...] Istotą solidarności jest wzajemne świadectwo. Czyż i religia nie jest tym samym?”²¹. W ojczyźnie spełnia się swobodna wzajemność, wyrażalna formułą: „jestem sobą dzięki tobie”. Zasadą wzajemności pozostaje wierność niewykluczająca buntu. Ojczyzna staje się więc propozycją etyczną obejmującą też warsztat pracy. Ziemia staje się wartością etyczną, gdy odrywamy w niej ziemię archaicznej obietnicy

Jak widać, pomimo przejęcia z Hegłowskiej filozofii pracy tych wątków, które stanowiły jej Fichteński „nerw” zinterpretowany dialogicznie, poglądy Tischnera są dalekie od adaptacji Hegłowskiej dialektyki Pana i Niewolnika jako początku świata Walki i Pracy, natomiast bardzo przypominają poglądy Norwida na pokrewieństwo pracy i sztuki, „przepalających glob sumieniem” i przepracowujących go zgodnie z ludzkim przeznaczeniem oraz zadaniem doskonalenia i samodoskonalenia, a także z Libeltowskim łączeniem tych dwóch dziedzin w myśl naśladowania przez człowieka – egzystencję tworzącą i stworzoną – dzieł boskiej, absolutnej „obraźni” przez wyobraźnię – sztukę, czerpiącą z natchnienia i pracę, uzdolnioną do prezentowania idei w zmysłowych formach. Dzieła boskiej kreacji pełnią wobec nich rolę kantowskich rzeczy samych w sobie – do czego nawiązuje Tischner w swej koncepcji zarówno ontologicznej prawdy, jak i boskich ideałów wartości.

²¹ *Idem, Polska jest Ojczyzną*, Ed. du Dialogue, Paris 1985, s. 103.

THE PRESENCE OF GERMAN IDEALISM
IN THE PHILOSOPHY OF JÓZEF TISCHNER

The article comprises an analysis of the connection between the philosophy of personality, metaphor, and work as carried out by Józef Tischner and the idea of human nature developed by I. Kant, J.G. Fichte and W.F. Hegel. The author presents an interpretation suggesting that German Idealism influenced Tischnerian anthropology in three ways: through the original theses of these philosophers, through their presence in the hermeneutics of Paul Ricoeur, and through the philosophy of Polish Romanticism. The relation of Tischnerian anthropology to these currents in modern thought can be treated as a continuation of the transcendental philosophy which goes back to Augustinian sources.

Izabela Szyroka

Uniwersytet Jagielloński

CZŁOWIEK HISTORYCZNY ROBINA GEORGE'A COLLINGWOODA

„Znaczenie nauk humanistycznych i ich teorii może przede wszystkim polegać na tym, że są nam one pomocne w obcowaniu ze światem, w tym, co potrafimy zrobić z siebie, co potrafimy uczynić ze światem, a on z nami”¹ – pisał Dilthey w *Drugim projekcie budowy świata historycznego w naukach humanistycznych*. Powyższa uwaga znajduje się we fragmencie rozprawy zatytułowanym *Człowiek historyczny*. „Człowiek historyczny” to pojęcie odnoszące się u Diltheya do dziejowego sposobu życia empirycznych jednostek, wypełnionego *pamięcią całego rodzaju ludzkiego*, która zawsze pozostaje w nich żywa *w postaci skrótów*, do ich doświadczenia nieoddzielalności od świata dziejowego i rozpoznawania w nim działania *tej samej ludzkiej natury*, którą przeżywają one również w sobie². Pojęcie to wyraża sposób życia, w którym każdy problem, na jaki natrafia jednostka, prowadzi ją od razu *w bezmiar wspomnień ludzkości*. Człowiek historyczny od nauk humanistycznych spodziewa się uzyskać *pomocnicze środki orientacyjne*³, aby zrozumieć i prowadzić własne dziejowe życie. Poprzez humanistykę, *w tym, co przeżyte i zrozumiane*, w ludzkich ekspresjach i wytworach – człowiek historyczny poszukuje rozumu historycznego. I dopiero na tej okrężnej drodze – w humanistycznej refleksji – poznaje siebie oraz uświadamia sobie możliwości działania w swej historycznej sytuacji: rozpoznaje jej ograniczenia, ale też i zakres, w jakim da się w niej pójść naprzód i zrealizować nową formę własnego istnienia⁴. Człowiek historyczny u Diltheya podejmuje myślenie o dziejach (w naukach historycznych i filozoficznej refleksji nad rezultatami poznania historycznego) po to, aby rozumnie i odpowiedzialnie żyć w świecie – studia humanistyczne są dla niego szkołą życia etycznego, a filozofowanie o humanistyce – projektem etycznym.

¹ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 287.

² *Ibidem*, s. 287–289.

³ *Ibidem*, s. 255.

⁴ *Ibidem*, s. 244.

W dziele niemieckiego klasyka znajduje się źródło dwudziestowiecznej historycznej antropologii filozoficznej, ale nie sama wyłącznie chronologia jest powodem, dla którego pojawia się on w kontekście tego wystąpienia. Nie jest też przywołany tylko z uwagi na jego i Collingwooda przynależność do poheglowskiej historycznej epoki oraz łączący obu filozofów projekt krytyki historycznego rozumu, który zmierzał do zapewnienia naukom historycznym takiej podstawy, jakiej Kant dostarczył przyrodoznawstwu⁵ nie tylko ze względu na krytykę psychologii Diltheya w *The Idea of History*.

Dilthey, rozwijając koncepcję człowieka jako istoty dziejowej, ukazuje nierozwalny związek myślenia (w naukach historycznych, ale także w filozofii) oraz życia⁶ i pozwala historykowi filozofii odważyć się na pytanie, które nie mieści się już w ramach jego zawodowej specjalizacji⁷: które z ważnych dla nas problemów odnajdujemy w dziele filozoficznym i w jaki sposób oświetla nam ono także naszą sytuację? Badanie humanistyczne oraz namysł nad znaczeniem i aktualnością jego wyników jest wedle Diltheya roztropnością tego, kto jako istota dziejowa musi być roztropny; zainteresowanie filozoficznym problemem czy pytaniem, nie tylko w ramach dyscypliny, jest uprawnione.

Wydaje się, że w upartym dążeniu Collingwooda do *wzajemnego zbliżenia filozofii i historii* znalazł wyraz pewien sposób widzenia człowieka, który jest zdolny trafić także w nasze przeżywanie świata, sceptyczne wobec dawnego filozoficznego humanizmu, i który – aby posłużyć się słowami Simmela – daje nadzieję, że jest w porządku świata sfera, gdzie *wartość życia odnosi zwycięstwo nad instancjami negatywnymi*⁸. Toteż ten antropologiczny obraz ma dziś dla nas znaczenie nie tylko ze względu na miejsce w dziejach poheglowskiego idealistycznego myślenia. I podejrzanie, że możemy w nim znaleźć inspirację dla naszej współczesnej praktyki, jest powodem wyboru takiego właśnie tematu dzisiejszego wystąpienia.

Jak pisał sam Collingwood, poznanie historyczne nie jest:

*ani zbytkiem, ani wyłącznie rozrywką umysłu w chwili, gdy wolny jest on od pilniejszych zajęć, lecz pierwszorzędnym obowiązkiem, którego spełnienie pozostaje istotne dla zachowania rozumu, nie tylko jego pewnej formy czy rodzaju, ale jego samego*⁹.

Kiedy o historii myślimy wyłącznie jako o zawodzie, rzemiośle czy powołaniu, jesteśmy w kłopotcie, próbując usprawiedliwić nasze istnienie jako historyków. Cóż historyk może uczynić dla innych oprócz tego, że może uczynić z nich historyków takich jak on sam? I coź mielibyśmy w ten sposób osiągnąć?

⁵ Por. R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, Oxford 1939, s. 110.

⁶ Dokładniej, chodzi o ich obustronną zależność, gdzie myśl powstaje w jednostce w pewnym dziejowym horyzoncie jako reakcja na pewien problem życiowy, pomyślana zaś, okazuje się działającą w historii siłą.

⁷ Dilthey pozwala nam myśleć o humanistyce nie tylko jako o zawodzie.

⁸ G. Simmel, *Most i drzewi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 66.

⁹ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, revised edition, W.J. van der Dussen, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 288. Wszystkie cytaty z prac R.G. Collingwooda w tłumaczeniu autorki.

Tylko jeśli uznamy, że:

Zainteresowanie historią ma wymiar ogólnoludzki [i] tylu istnieje historyków, ilu jest ludzi [...] moje pytanie nie brzmi „Czy powinien zostać historykiem?”, ale „Jak dobrym historykiem się okażę?”¹⁰

Spojrzenie Collingwooda na znaczenie studiów humanistycznych ma jako założenie podobną do Diltheyowskiej historyczną antropologię, która należy do fichteńskiej tradycji myślenia o umyśle jako o *życiu, działaniu czy energii* i dla jego wyrażenia postuluje zbudowanie systemu *pojęć energetycznych*¹¹. Pojawia się ona już we wczesnej pracy Collingwooda: *Religion and Philosophy* (1916), w której umysł:

jest nie tyle tym, co myśli, ile raczej samym myśleniem; jest nie rzeczą działającą, ile raczej działaniem¹².

Jednak aktywność, o której tu mowa, nie jest czystym, pozbawionym określeń myśleniem:

nie istnieje myśl w ogóle, a jedynie konkretne myśli o konkretnych rzeczach. „Esse” umysłu to nie po prostu „cogitare”, ale „hac re cogitare¹³”. Charakter albo jaźń obiektu, to czym obiekt jest, nie daje się oddzielić od relacji, w jakich się znajduje¹⁴. Umysł jest tym, co czyni¹⁵.

Jaźń jest dla Collingwooda wszystkimi myślami, które powstały w przebiegu pewnego jednostkowego życia, z których podmiot, refleksyjnie nakierowując się na nie, buduje znaczącą całość. Jaźń okazuje się zatem tym, co zostało pomyślane i refleksyjnie uchwycone w przebiegu pewnego jednostkowego życiowego doświadczenia¹⁶. Ważne jest, że refleksja dokonuje się tu przy pomocy narzędzi kulturowego i historycznego świata, do którego przynależy jednostka. Nauki historyczne stanowią dla człowieka zwierciadło, w którym jego umysł może się przejrzeć – rozumie on siebie tylko pośrednio, posługując się ich kategoriami i przyjmując jako miarę dla siebie (w introspekcji bowiem doświadcza siebie jako niegotowego i wciąż będące w trakcie artykułowania związku własnego życia, i stąd wymaga zewnętrznej miary¹⁷) to, co poszczególne systemy kultury ustanowiły dla siebie jako prawdę – Boga, rzeczywistość fizyczną, dzieje. Filozofia za zmiennymi obrazami, które jaźń ustanawia jako określenia dla siebie: religijnym, naukowym, artystycznym, rozpoznaje natomiast działanie tego samego absolutnego umysłu, którego aspektem jest też umysł jednostkowy. W rozprawie *Religion and Philosophy* ten umysł był nazywany

¹⁰ R.G. Collingwood, *The Philosophy of History*, The Historical Association, London 1933, s. 3.

¹¹ W. Dilthey, *op. cit.*, s. 324.

¹² R.G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, London 1916, s. 100.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 112.

¹⁵ *Ibidem*, s. 34.

¹⁶ Doświadczenie dla Collingwooda to nie „bezpośrednia świadomość”, „wrażenia” czy „czyste uczucia”, ale pojęcie, które odnosi się do działania świadomości i obejmuje takie dziedziny jak sztuka, religia, nauka, historia, filozofia i in. W doświadczeniu, które jest poznaniem, zawarta jest zawsze pewna myśl.

¹⁷ R.G. Collingwood, *The Devil*, 1916, s. 474.

Absolutem, Bogiem i wskazany jako założenie wszelkiej nauki o naturze ludzkiej oraz warunek jedności poznania transcendentального. W późniejszej pracy, *Speculum Mentis*¹⁸ (1924), występuje on jako *umysł absolutny*. W *The Idea of History*¹⁹ jest on dziejowym myśleniem, które od początku odznacza się autorefleksyjnością:

*Historia nie zakłada umysłu, ona jest samym życiem umysłu, który jest umysłem tylko o tyle, o ile żyje w procesie historycznym i uświadamia to sobie*²⁰.

Dziejowość myślenia nie oznacza dla Collingwooda jedynie doznawania przez nie zmiany w czasie, ale ściśle wiąże się z autorefleksyjnością. Zmiana dokonuje się w wyniku namysłu nad tym, co do tej pory zostało poznawczo osiągnięte w kulturowych wykładniach gatunku: literaturze, sztuce, humanistyce, przyrodoznawstwie itd. W *Autobiografii* znajdujemy następującą uwagę:

*Odtwarzając w sobie myśl innego człowieka, historyk sam ją myśli. Uświadamiając sobie, że ktoś ją pomyślał, dowiaduje się też, że on sam zdolny jest ją żywić. A rozpoznając własne możliwości, odkrywa, jakim jest człowiekiem. Skoro ma on zrozumieć myśli tak wielu różnych ludzi poprzez ich odtwórcze myślenie, wynika z tego, że on sam nie jest jednym tylko typem człowieka. W istocie musi on być mikrokosmosem całej, dostępnej mu historii, którą poznaje. Tak oto jego samowiedza jest jednocześnie, jak się okazuje, poznawaniem ludzkiego świata*²¹.

Autorefleksja, jakiej myślenie dokonuje nad swoimi dziejowymi osiągnięciami, daje początek kolejnej i innej niż dotąd formie jego działania. Przemyślana krytycznie przeszłość

*wnika w konstytucję umysłu i staje się elementem perspektywy, z której umysł stawia swój nowy problem*²².

Człowiek buduje zatem siebie samego za pośrednictwem swego dziejowego świata i istniejących kulturowych wykładni. Z drugiej strony jednak, nie istnieje poznanie bez działania: jedynie w oparciu o to, czego do tej pory dokonał, człowiek dowiaduje się, kim jest, jak również, do czego zdolność posiada. Wszelka myśl istnieje jedynie z uwagi na działanie, a jej zwrotne nakierowanie na siebie w refleksji (w tej funkcji występuje filozofia) nie ma na celu kontemplacji własnej natury, ale jej realizowanie się w życiu praktycznym w sposób bardziej wolny i skuteczny.

Od tego ostatniego stwierdzenia rozpoczyna się też pierwsza dojrzała książka filozoficzna Collingwooda, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, wyda-

¹⁸ *Speculum mentis* – po raz pierwszy użył tego wyrażenia Kasjodor, mówiąc: „w rzeczywistości za krywasz zwierciadło twego umysłu, w którym każdy następny wiek będzie w stanie na ciebie spoglądać”. Por. także E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997. W średniowieczu pojawia się ono w tytułach encyklopedii, a także dzieł, które zamierzały szeroko omówić swój przedmiot. W Anglii łacińskie tytuły nadawali swoim dziełom: Ruskin, Carlyle, Milton. Obie tradycje mają znaczenie w tym przypadku.

¹⁹ Książka została wydana już po śmierci Collingwooda w roku 1946, najpierw w redakcji T.M. Knox, a potem W.J. van der Dussena, w wydaniu z roku 1993.

²⁰ R.G. Collingwood, *The Idea...*, s. 227.

²¹ *Idem*, *An Autobiography*, s. 114–115.

²² *Idem*, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford 1924, s. 317.

na w 1924 roku. W *Autobiografii*, która ukazała się w roku 1939, autor nazywa to dzieło *pod wieloma względami niedobrym*, a obrany tam punkt widzenia uważa za *nie do końca obmyślany*. Zaraz też jednak dodaje, że już po sformułowaniu tej oceny zdecydował się przeczytać ją ponownie, pierwszy raz od czasu jej opublikowania, i znalazł ją lepszą niż zapamiętał: wydaje mu się ona teraz dowodem *w dużej mierze uczciwego myślenia*. I niewiele z wyrażonych w niej myśli potrzebuje odwołać.

Przy tej książce, która w zamiśle autora miała być analizą ludzkiego doświadczenia, chciałabym się teraz zatrzymać. Collingwood podejmuje w niej próbę fenomenologii doświadczenia. Na tej drodze pragnie uzyskać nie *abstrakcyjną formułę*, w której dałoby się zamknąć ludzkie historyczne życie, lecz odpowiedź na pytanie o to, jak należy je rozumieć, aby mogło posłużyć za normę praktyce i pozwolić człowiekowi dwudziestego stulecia przewyciężyć jego wyspecjalizowanie, w konsekwencji prowadzące go do wyrażania i pojmowania siebie na podstawie tylko jednej formy aktywności. W projekcie, który zamierzał dostarczyć środków orientacyjnych praktyce, Collingwood postrzega siebie jako postępującego śladami niemieckiego ruchu Burzy i Naporu, Ruskina (on sam otrzymał od swego ojca ruskinowską edukację²³) oraz pokolenia oksfordzkich filozofów skupionych wokół postaci T.H. Greena, którzy uważali, że teoria i wychowanie pozostają ze sobą w związku, a myślenie jest odpowiedzialne za działanie z niego wynikające, nawet jeśli tej odpowiedzialności myślenie sobie nie uświadamia. Celem projektu – badania możliwych dróg poradzenia sobie z problemami praktyki – było badanie możliwych dróg rozumności.

U źródła Collingwooda fenomenologii doświadczenia leży pytanie o najbardziej właściwy dla człowieka sposób życia. Powstaje ono z etycznego niepokoju o dalszy kształt międzyludzkich stosunków w sytuacji, gdy specjalizacja myślenia i jego zamykanie się w poszczególnych dyscyplinach zajmujących się różnymi prowincjami rzeczywistości, sprawia, że myślenie traci poczucie odpowiedzialności za dziejowy świat, do którego powstania się przyczyniło (jedną z ostatnich kwestii diskutowanych w książce jest *absolutna etyka* – może ona pojawić się dopiero w konsekwencji wcześniejszych fenomenologicznych badań)²⁴. Interesująca jest obrona przez Collingwooda metoda prowadzenia antropologicznych rozważań: gdy pytamy o to, na czym polega najbardziej odpowiedni dla człowieka sposób życia – kryterium, na podstawie którego dokonujemy rozstrzygnięcia problemu, nie może być *odpowiedniość pewnej formy życia z uwagi na naszą ludzką naturę*. Nie możemy bowiem już na początku badań zakładać, że posiadamy odpowiedź do tego stopnia ugruntowaną, że możemy na niej budować cały nasz świat²⁵. Punktem wyjścia musi być analiza tego, co składa się na dotychczasowe doświadczenie człowieka. Collingwood wyróżnia pięć jego form: doświadczenie dziejowego życia, estetyczne, religijne, inte-

²³ Ruskin pojmował edukację jako dążenie do najbardziej wielostronnej egzystencji oraz jako proces trwający przez całe życie. Na „ruskinowską edukację” młodego Collingwooda składały się: rysunek, malarstwo, kartografia, gra na fortepianie, nauka śpiewu i kompozycji, języki starożytne oraz niemiecki, włoski, francuski, sztuka poetycka, historia, historia naturalna, archeologia, żeglarstwo.

²⁴ W *Autobiografii* Collingwood zauważył, że płaszczyzną, na której ostatecznie rodzą się wszystkie problemy jest płaszczyzna rzeczywistego życia. Por. R.G. Collingwood, *An Autobiography*, s. 114.

²⁵ R.G. Collingwood, *Speculum...*, s. 45.

lektualne lub naukowe oraz filozoficzne, o których mówi, że stanowią one postaci poznania (i same za poznanie się uznają, gdyż każda swój przedmiot traktuje jako klucz do rozwiązania zagadki świata)²⁶. Collingwood dodaje, że zajmuje się analizą tylko tych pięciu form, ponieważ odpowiadają tradycyjnym dziedzinom, w których skatalogowane są nasze problemy, stwierdza też, że jego podział nie ma ustalającego charakteru, ale jest podyktowany wygodą badania. Doświadczenie jest otwarte na możliwość pojawienia się nowych form i wyróżnionych tu rodzajów nie należy uważać za fazy, które miałyby mechanicznie powracać w życiu umysłu. Dopiero próba stworzenia mapy doświadczenia może przybliżyć nas do odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka, a następnie o najstosowniejszą dla niego formę życia. Jako kryterium wyboru *dobrego życia* Collingwood proponuje zatem uznać nie życie zgodne z naturą człowieka, ale to, które jest wewnętrznie zrównoważone (ono okaże się możliwe do osiągnięcia jedynie w egzystencji autorefleksyjnej i jako swoje zadanie rozpoznającej świadome budowanie siebie).

Doświadczenie ma u Collingwooda refleksyjny charakter – *wszelka historia jest historią myśli*, mówił, poszczególne formy doświadczenia są różnymi formami racjonalnego działania i typami refleksji. Filozofia pełni w obrębie doświadczenia funkcję szczególną, wydobywa bowiem znaczenie pozostałych dziedzin poznania. Koncepcja człowieka Collingwooda, która wyłania się z analizy doświadczenia, wskazuje na myślenie i zdolność rozumienia (która nie jest czymś raz na zawsze danym, lecz kształtuje się w dziejach i języku²⁷) jako na to, co najważniejsze w człowieku. *Człowieczeństwo* to ludzkie historyczne myślenie i autorefleksja, nie zaś pewna stała właściwość. Człowieczeństwo, czy autorefleksyjne myślenie, jest *historycznym faktem*²⁸, nie pewną z góry daną naturą. Koncepcji człowieka Collingwooda zarzucano intelektualizm²⁹, ale skupienie uwagi przez filozofa na tym, co rozumne w dziejach, staje się uzasadnione, jeśli pamiętamy o etycznej motywacji tego stanowiska: tylko dzięki rozumieniu (które jest czymś innym niż poznanie) istnieje możliwość etyczne-

²⁶ *Ibidem*, s. 40.

²⁷ Niepublikowany rękopis *Observations on Language*, 1930. *Idem*, R.G. Collingwood, *Principles of Art*, Oxford 1938, s. 291: „światem człowieka jest jego język, tylko poprzez język stajemy się świadomi siebie samych jako znajdujących się w relacjach z innymi osobami, jako mówiący, którzy są także słuchającymi”.

²⁸ *Idem*, *Speculum...*, s. 298.

²⁹ Wskazywano (m.in. M. Jay, Frank Ankersmit, Gadamer), że nie ma w niej miejsca na doświadczenia irracjonalne i że ignoruje ona znaczenie tego, co emocjonalne, irracjonalne, popędowe w ludzkim życiu. Jeśli jednak ten aspekt doświadczenia nie występuje, z pewnych względów, w fenomenologii doświadczenia w *Speculum Mentis...*, to nie znaczy jeszcze, że Collingwood uznaje go za nieważny. Obszerny zbiór notatek Collingwooda z lat trzydziestych, znanych jako *Fairy Tales* albo *Folk Tales*, które wyłoniły się z jego studiów w Bodleian Library nad etnograficznymi i antropologicznymi materiałami (z *Folklore*) – wskazuje, że w tamtym czasie Collingwood zwrócił uwagę na opowieść ustną, przekazywaną przez tradycję i na związane z nią tradycyjne rytuały – jako na nowe źródło wiedzy historycznej. Zamierzał też posłużyć się tymi najdawniejszymi świadectwami literackimi do wysledzenia związków w dziejach świadomości. I w tym kontekście pisał on o potrzebie odwołania się do emocjonalnej strony naszego życia, bez czego poznanie i doświadczenie, zawarte w żywym języku, które w ustnym przekazie przetrwały do współczesności, będą niezrozumiałe. I niezrozumiałe okażą się też, inspirujące się nimi, sztuka wraz z literaturą (wykładnie życia stanowiące podstawę dla refleksji filozoficznej): Yeats, Szekspir, Eliot, Walter Scott, Homer, Wordsworth, Tennyson.

go (odpowiedzialnego) życia z innymi. Rozum filozoficzny, który jest u Collingwooda rozumem historycznym, jest warunkiem możliwości etycznych międzyludzkich stosunków.

Fenomenologia doświadczenia Collingwooda jest więc przede wszystkim próbą wglądu w to, na czym polega rozumność człowieka – na podstawie tego, jak się do tej pory przejawiała i w celu znalezienia pewnej wytycznej dla praktyki.

W dziejowym doświadczeniu (w świadomym dziejowym życiu) znajdujemy sztukę, religię, historię, naukę, filozofię jako narzędzia poznania, za pomocą których człowiek dokonywał refleksji nad własnym życiem. Wydają się one stanowić autonomiczne obszary rzeczywistości. Każda z tych form poznania uważa, że wypowiada się całą prawdę na temat świata i swój przedmiot wskazuje jako klucz do rozwiązania jego zagadki. Rozum estetyczny, religijny, dziejowy, naukowy, filozoficzny rywalizują z sobą o prawdę i każdy z nich wyklucza ważność wyników pozostałych. Poszczególne formy poznania rozwijają się od wewnątrz w sposób określony przez ich własną problematykę.

Rozumowi filozoficznemu, który postępuje historycznie i jest wyższą formą świadomości w stosunku do filozoficznych systemów, przypada w doświadczeniu szczególna funkcja polegająca na wskazywaniu związków łączących z sobą odmienne typy racjonalności, na tropieniu ich różnic, na odkrywaniu porządku właściwego dla każdego z tych obszarów oraz ich wyłaniania się w reakcji na pozostałe – wskazuje on zatem miejsca „przejścia i zwrotów” pomiędzy wieloma sferami doświadczenia. Historyczny rozum filozoficzny „tłumaczy” poszczególne formy doświadczenia na język pozostałych i rozpoznaje w nich *ukryte* filozofie, czyli różne formy samowiedzy: pod pojęciami ich przedmiotów znajduje zawsze *umysł*. Dostrzega w nich typy filozofii dogmatycznych, to znaczy takich, za którymi leży decyzja woli pozostania w granicach określonej formy doświadczenia. Wreszcie, rozum uświadamia w nich samego siebie jako warunek ich istnienia (rozum nie rozpoznaje siebie w jednej tylko postaci doświadczenia czy w jednym wyłącznie określeniu i dlatego dąży do wyrażenia się w innym języku) oraz ich zrozumiałości. Odnajdując siebie w poszczególnych dziedzinach doświadczenia i w rozmaitych typach wiedzy, rozum studiuje własną zmienność i dowiadyuje się, że nie ma praw, których musi się trzymać – poza tymi, jakie sam sobie nadaje, gdy przejawia się jako szczególna forma doświadczenia. Z drugiej strony przekonuje się, że nadawanie sobie zasad działania jest dla niego koniecznością: oznacza dyscyplinę, bez której nie mógłby być twórczy. *Wyobrażenia, wiara, rozumowanie* oraz *rozum* okazują się tu kategoriami umysłu odpowiadającymi poszczególnym dziedzinom wiedzy, w których rozum znajduje dla wyrażenia siebie coraz bardziej adekwatny język. Ostatecznie, sporządzenie *mapy doświadczenia albo wiedzy* okazuje się, z perspektywy historycznego rozumu filozoficznego, niemożliwe. Poszczególne typy racjonalności same sporządzają dla siebie mapy. Nie powiodło się również naszkicowanie jego konturu – doświadczenie, które okazało się autorefleksyjnym dziejowym myśleniem człowieka, posiada taką mapę jedynie w myśleniu. W tym przypadku, pisał Collingwood:

*odkrywca, odkrywany kraj i mapa stanowią jedno i to samo*³⁰.

Historyczny rozum filozoficzny okazuje się dla Collingwooda *konkretną ogólnością* – jednością różnych typów doświadczenia i realizuje się tylko jako wielorakie formy wiedzy. Istnieje też zawsze dla myślenia możliwość stworzenia nowego obszaru doświadczenia.

Takim rozumem – według filozofa – jest człowiek:

*Każdemu dane jest takie [rozumne] życie i każdy niezmiennie w nim uczestniczy, lecz ci, którzy o tym nie wiedzą i błędnie objaśniają sobie własne doświadczenie, wypaczają je tak, że traci ono swe najwyższe jakości i rzeczywiście staje się całkiem podobne do tego, jak je myślą*³¹.

W uczestnictwie w tego rodzaju rozumności upatruje filozof możliwość życia etycznego. Bowiem tylko tak pojęta rozumność pozwala nam dostrzegać inny typ racjonalności jako racjonalność, a nie jako myślowy błąd, oraz widzieć jego konsekwencje. Dopiero z jej perspektywy ukazuje się otoczenie, w jakim występuje dana forma myślenia. Znosi ona konflikty odmiennych racjonalności, ponieważ jest w stanie przekładać język jednego obszaru doświadczenia na inne oraz dostrzega ich związki. A wreszcie – w poszczególnych dziedzinach doświadczenia rozpoznaje przestrzeń własnego działania, za które jest odpowiedzialna.

Jeśli byłoby prawdą, jak zdaje się sądzić wielu współczesnych autorów, że dziś – w sytuacji współzawodniczących ze sobą racjonalizmów – potrzebujemy takiego „mediującego” rozumu, warto odnotować, że Collingwood należał do tych, którzy jako pierwsi znaleźli się na jego tropie.

HISTORICAL MAN OF ROBIN GEORGE COLLINGWOOD

In a brief outline, this paper presents the philosophy of R.G. Collingwood in its anthropological aspect as successfully finding its way into our experience of the world, skeptical towards the positions of the old philosophical humanism. The paper points out the reasons which might prompt us to appreciate Collingwood's phenomenology of human experience as it was introduced in his *Speculum Mentis or the Map of Knowledge* – to perceive it as in fact a project whose aim it was to examine the possible paths of rationality and to become a place where man builds a foundation for himself to live reasonably with others.

³⁰ R.G. Collingwood, *Speculum...*, s. 309.

³¹ *Ibidem*, s. 295.

Katarzyna Salamon

Uniwersytet Jagielloński

CYWILIZACJA – GODNA CZŁOWIEKA, CZY WARTA UCIECZKI?

Cywilizacja, państwo, miasto – to wytwory człowieka, powstałe, aby przyczynić się do jego szczęścia. Czy jednak wielkie zbiorowości oraz wspólnoty ludzkie są odpowiednimi miejscami dla rozwoju człowieka, poczucia bezpieczeństwa i spełnienia? Czy nie lepiej żyć w samotności, kontemplować piękno przyrody? Takie kwestie rozważali filozofowie od zawsze.

Człowiek jest obywatelem dwóch światów: świata przyrody i rozumu. Świat ten jest dla niego światem dialektycznym. Żyjąc w środowisku całkowicie naturalnym, pragnie zdobyć cywilizacji, żyjąc zaś w mieście, tęskni za czystością wód i zapachem lasu.

Refleksja nad miejscem człowieka w świecie i wśród innych ludzi pojawia się wraz z początkiem filozofii. Próbę usystematyzowania tych poglądów i własne zdanie w tej sprawie wyraził Joachim Ritter w artykule *Wielkie miasto*¹. Nie widzi on zagrożenia dla człowieka w cywilizacji, w życiu miejskim.

Jednym z prekursorów takiego poglądu jest Protagoras z Abdery. Powiada on: „Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek”. Jednak jest to człowiek żyjący w zbiorowości, działający pośród innych ludzi, przynależący do konkretnej społeczności. Następnie Sokrates dowartościowuje miasto jako miejsce właściwe dla filozofa i człowieka w ogóle. Na zarzut Fajdrosa, że nie wychodzi poza mury miasta, odpowiada: „A okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć, tylko ludzie w mieście”².

Dla Platona państwo jest koniecznością. Powstaje z powodu podziału pracy i dokonuje się w nim wymiana dóbr i usług. Państwo ma być sprawiedliwe i musi w nim panować ład duszy. Nastąpi to, gdy każdy będzie czynił to, co z natury potrafi najlepiej. Inne zadania mają w państwie władcy, inne żołnierze, a jeszcze inne rolnicy i rzemieślnicy. Państwo Platona ma przede wszystkim wychowywać. Zatem w myśl koncepcji Platona miejsce właściwe dla człowieka to wspólnota ludzi, życie z innymi

¹ J. Ritter, *Wielkie miasto*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, t. XXII, z. 4, s. 113–120.

² Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

i dla innych. Człowiek w grupie ma być wychowywany, aby służyć dobru wspólnemu najlepiej jak umie. Cywilizacja, życie miejskie nie są zagrożeniem dla rozwoju człowieka, ale wyzwaniem dla niego, bodźcem do doskonalenia się.

Kolejną koncepcję podkreślającą zalety życia wspólnotowego przedstawia Arystoteles. Człowiek to istota polityczna, musi zatem żyć w strukturach politycznych. Tożsamość człowieka nie wyczerpuje się w jego cechach indywidualnych. Każdy z nas potrzebuje do pełnego rozwoju tych cech, które mogą powstać tylko w kontaktach z innymi. Człowiek ze swojej natury powinien żyć w państwie: „Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członkiem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”³.

Państwo dla Arystotelesa to nie tylko miejsce bezpieczne i ułatwiające wymianę towarów, ale jest ono: „wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującego rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania”⁴.

Człowiek rozwija się poprzez życie biologiczne, rodzinne, życie we wspólnocie i w *polis*. *Polis* jest kresem rozwoju tożsamości człowieka. *Polis* zbudowana jest na wolności i w niej człowiek może rozwijać swoją rozumną naturę.

„Urodziliśmy się po to, by łączyć się i zrzeszać z innymi ludźmi, by być w ramach naturalnego związku z nimi. Natura skłania nas, byśmy chętnie okazywali pomoc jak największej liczbie ludzi, a to głównie przez nauczanie i udzielanie im zdobytych wiadomości”⁵ – powiedzą w duchu arystotelesowskim stoicy.

W okresie renesansu powstają liczne utopie. Wśród utopistów też są piewcy cywilizacji. Franciszek Bacon uznał za sens życia ludzkiego opanowanie przyrody. W *Nowej Atlantydy* mówi o dobrym społeczeństwie podzielonym na uczone, inżynierów i polityków. Uczeni tworzą teorie, inżynierowie maszyny, a politycy wdrażają je w życie. Maszyny mają zmienić świat na lepszy pod każdym względem. W koncepcji Bacona widać podobieństwo do Rittera – uważał on bowiem, że jeśli będzie dużo maszyn, więcej czasu poświęcimy na myślenie. Tutaj wyłania się kwestia aktualna – czy myślenie, historia, kultura nie przestaną ludzi interesować, gdyż będą ich pasjonować tylko maszyny? Ritter odpowie na ten dylemat jednoznacznie przecząco.

Również Machiavelli pojmuje człowieka jako istotę polityczną. Polityka wynikająca ze struktur państwowych ma zapewnić bezpieczeństwo wewnętrzne, zewnętrzne oraz bogactwo ogółu. Aby państwo funkcjonowało prawidłowo, władca musi właściwie postępować. Machiavelli udziela wskazówek tego typu w swoistym podręczniku dla władców zatytułowanym *Książę*. Przez opisane tam wskazówki niektórzy nazwali autora „nauczycielem zła”. Poglądy autora są bardzo radykalne, zwłaszcza w stosunku do opozycji – należy ją zniszczyć. Machiavelli był zwolennikiem republiki, ale uważał, że realnie w praktyce najlepsza jest monarchia.

³ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1953, s. 3.

⁴ *Ibidem*, s. 45.

⁵ Ciceron, *De finibus*, III, 19, 62 [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 426.

Wszyscy wyżej wymienieni myśliciele pojmowali państwo, cywilizację jako konieczność. Konieczność rozumianą w sensie wyłącznie pozytywnym. Człowiek poza państwem nie jest w pełni człowiekiem, nie ma szans na osiągnięcie ziemskiej doskonałości. Państwo jest człowiekowi potrzebne, aby mógł zaspokajać i rozwijać swoje naturalne cechy i predyspozycje, filozofować oraz czuć się bezpiecznym. Zgodnie z tymi rozważaniami cywilizacja nie zagraża człowiekowi, przeciwnie, jest ona celem wszelkich jego działań oraz najlepszym ich rezultatem.

Również Joachim Ritter w artykule *Wielkie miasto* stwierdza, że miejscem człowieka jest *polis*, czyli miasto-państwo. Człowiek jest istotą miejską. Podobnie jak Sokrates, Ritter uważa, że tylko życie miejskie umożliwia filozofowanie, głębszą refleksję nad życiem ludzkim. Filozofia w żadnym razie nie może uciekać od realiów. Uprawianie jej w samotności na leśnych drogach grozi zafałszowaniem rzeczywistości: „Iluzoryczny i fikcyjny charakter schronienia wykazuje brak związku czynnika ratującego ze współczesną rzeczywistością społeczną człowieka”⁶. Ritter stoi twardo na stanowisku zbliżonym do politycznego realizmu Hegla. Zauważa także, że nasz świat został unaukowany wraz z pojawieniem się coraz to nowych ekspertów. Zostaliśmy pozbawieni decyzji w wielu sprawach, ale w zamian za to jesteśmy ludźmi cywilizowanymi.

Kontakty międzyludzkie zostały pozbawione spontaniczności. Z góry narzucono im scenariusze. To również cena za ucywilizowanie. Taka forma relacji międzyludzkich charakteryzuje się dystansem, który ma swoje wady i zalety. Pozwala na racjonalną ocenę sytuacji i innych ludzi, ale pozbawia nas czysto emocjonalnych związków. Czysto emocjonalne stosunki w codziennych interakcjach z innymi są właściwie niemożliwe. W wielu sytuacjach odczuwamy silne emocje, ale ich nie okazujemy. Człowiek żyjący w świecie zinstytucjonalizowanym musi kontrolować swoje stany emocjonalne i działać w sposób formalny, z góry narzucony. Jeżeli tak nie postępuje, uważany jest za „odmieńca”, jednostkę nieprzystosowaną, i jego funkcjonowanie w społeczeństwie jest bardzo utrudnione.

Ritter podkreśla, że ucywilizowanie przejawia się w unaukowieniu. Zwłaszcza nauki techniczne wiodą pod tym względem prym.

Co zatem z humanistyką? – pyta Ritter. Czy jej pozycja i funkcja nie jest poważnie zagrożona?

Ritter odpowiada na ten dylemat w sposób bardzo logiczny: im lepiej rozwijają się nauki ścisłe, tym gospodarka jest efektywniejsza. Wówczas podmioty gospodarcze tworzą utracony wymiar historyczny. Dopiero w takiej sytuacji ludzie mają czas na kontemplację przeszłości, na filozofowanie, w końcu – na rozwój uniwersytetów. Rozwój nauk ścisłych zrekompensował nam brak wymiaru historycznego. Widoczna tutaj pochwała unaukowania, racjonalizacji świata jest zakorzeniona w myśli Hegłowskiej. Hegel twierdzi, że w społeczeństwie mieszczańskim wypełniają się dzieje powszechne dawnej Europy, zapoczątkowane w Grecji, a do powszechnego urzeczywistnienia dochodzi rozum, że: „[...] utrzymanie i dobro jednostki oraz jej prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich, że na

⁶ J. Ritter, *Wielkie miasto*, s.159–160.

tym się ono opiera i że tylko w tym powiązaniu jest rzeczywiste i zapewnione. System ten można uważać przede wszystkim za państwo zewnętrzne, za państwo konieczności i rozsądku”⁷.

Ritter rozważa też problem wpływu cywilizacji na przyrodę, krajobraz. Czy cywilizacja nie odbiera nam naturalnego krajobrazu? Uważa, że wręcz przeciwnie – stwarza ona możliwości wyeksponowania piękna natury dzięki pielęgnacji, ogrodom, tworzeniu terenów ochronnych. Krajobraz jest możliwy do uchwycenia dopiero w wymiarze kulturowym. W przeszłości, zdaniem Rittera, traciliśmy krajobraz.

Ritter, rozważając problematykę cywilizacji, odnajduje związek między rozumnością a politycznością. Czy rozum można zachować tylko dla siebie, wykorzystywać go w samotnej ciszy, jak Kartezjusz piszący *Rozprawę o metodzie*? Język i rozum to sprawa wspólnoty. Dialog to wspólnota – tutaj widać akcent sokratejski. Instytucje czynią człowieka „prawdziwym” człowiekiem. W państwie realizuje się jego wolność. Tylko tam, gdzie panuje wolność, można mówić o zrealizowaniu praw człowieka. Zatem obawa, iż cywilizacja jest zagrożeniem dla *humanum*, jest według Rittera absurdalna. Dopiero w środowisku ucywilizowanym wszelkie wartości humanistyczne mogą się w pełni rozwijać i realizować. Niepokój jest raczej efektem trudności w przystosowaniu się do zmieniających warunków, nie stanowi rezultatu procesu cywilizacyjnego samego w sobie.

Stanowisko głoszące iż człowiek to istota samotnicza, cywilizacja zaś to przejaw zła, również sięga swoimi korzeniami starożytności. Koncepcja indywidualistyczna przyswiecała epikurejczykom: „Epikur mówił, że nie ma żadnej więzi społecznej między ludźmi; każdy myśli tylko o sobie samym”⁸. Człowiek jest istotą samotniczą. Epikurejczycy pojmowali społeczeństwo jako zbiór jednostek, a ideałem było dla nich życie samotnicze lub w grupie przyjaciół, nie zaś we wspólnotach politycznych: „Uciekaj w głąb samego siebie zwłaszcza wtedy, gdy będziesz miał przebywać wśród pospólstwa”⁹. Człowiek sam sobie stwarza wewnętrzną twierdzę świadomości, w której czuje się bezpieczny. Życie we wspólnotach to zakłamanie, postępowanie wbrew naturze ludzkiej: „Ludzie! Nie dajcie się otumanić, nie dajcie się sprowadzić na manowce, nie dajcie sobie oczu zamydlić. Nie ma żadnej naturalnej więzi społecznej między istotami rozumnymi! Ci natomiast, którzy nauczają inaczej, wprowadzają was w pole i wystroją na dudków”¹⁰.

W wiekach późniejszych John Locke zwrócił uwagę na pierwotną szczęśliwość człowieka w stanie natury. O stanie natury utożsamianej ze szczęśliwością wypowiedział się także Jean Jacques Rousseau. Człowiek w stanie natury jest szczęśliwy, gdyż ma ograniczone pragnienia i to dodatkowo chroni go przed konfliktami z innymi. Cywilizacja nas unieszczęśliwia, ponieważ ciągle udajemy, że jesteśmy inni niż w rzeczywistości, odgrywamy różne role. Brakuje nam autentyczności. Człowiek ucywilizowany cierpi, bo robi to, co musi, a nie to, czego pragnie. „Szlachetny

⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 188.

⁸ Laktancjusz, *Div. Instit.*, III, 17, 42 [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1995, s. 269.

⁹ Seneka, *Epist.*, 25, 6 [w:] G. Reale, *op. cit.*

¹⁰ Epiktet, *Diatriby*, II, 20, 6 [w:] G. Reale, *op. cit.*

dzikus” natomiast w stanie natury to istota prosta, łatwo zaspokajająca swoje pragnienia, więc szczęśliwa. Wystarczy mu strumyk, zagajnik, kobieta. Za czasów Rousseau zapanowała moda na powrót do natury. W specjalnych ogrodach przebierano się na przykład za pantery. W związku z koniecznością życia w strukturach politycznych Rousseau daje receptę, aby zachować znaczny stopień autentyczności, mianowicie – należy stworzyć instytucje polityczne zgodne z wolą społeczeństwa jako całości. To lud ma być ostatecznym, jedynym suwerenem: „Każdy z nas oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej, i traktujemy każdego członka jako część niepodzielnej całości”¹¹.

Skąd się wzięła u Rousseau krytyka cywilizacji, dworu i etykiety? Może trudy życia stanowiły przyczynę owej krytyki? Stracił matkę przy urodzeniu, wychowywał go ojciec – człowiek niezrównoważony. Ponadto Rousseau przewlekłe chorował – miał problemy z pęcherzem, co utrudniało mu życie na dworze. Cierpiał również psychicznie z powodu manii prześladowczej. Przełom stanowił rok 1749, kiedy Akademia w Dijon ogłosiła konkurs na temat: „Czy postęp nauki i sztuki przyczynia się do zepsucia, czy poprawy obyczajów”? Rousseau wyraził wówczas swoje zdanie, że stan pierwotny ludzkości, bez kultury naukowej i artystycznej był moralnie wyższym poziomem rozwoju ludzkości, *humanum*.

Ritter uważa, że stanowisko Rousseau wobec cywilizacji to próba ucieczki od rzeczywistości, a nie jej obiektywny ogląd i osąd. Filozof chciał stworzyć wymyślone, idealne miejsce, a nie odtwarzać otaczającą go rzeczywistość. Tymczasem filozofia ma stać bardzo mocno na gruncie realizmu.

W koncepcji Friedricha Nietzschego, będącego zwolennikiem natury, znajduje się wszystko, co stanowi o opozycji bytu ludzkiego cywilizacji zarówno przed Nietzschem, jak i po nim. Cywilizacja niszczy człowieka. Zwłaszcza demokracja – będąca wytworem resentymetu – jest wroga człowiekowi. Oczywiście mowa tutaj o człowieku szlachetnym, silnym, wyrażającym w pełni własne życie, nazwanym „orłem”¹². Natomiast „jagnięta”¹³ tworzą systemy demokratyczne i dla własnych potrzeb posługują się w nich pojęciami sprawiedliwości i równości. Równość pojmują w specyficzny sposób – nie jako wyrównywanie, ale ściąganie w dół, by nikt się nie wyróżniał. W myśl zasady sprawiedliwości należy zabrać temu, kto ma więcej. Zatem efektem cywilizacji, a w szczególności jej wytworu – demokracji, jest marny człowiek. Nietzsche wystąpił w imieniu człowieka wyższego: „O ludzie wyżsi, opuszczajcie rynki”¹⁴.

Rynek – to miejsce, które jednoznacznie kojarzy się z Sokratesem. Widać zatem zupełnie przeciwne sokratejskie rozumienie stosunków międzyludzkich. Nietzsche nie troszczy się o dobro każdego człowieka, lecz: „Nadczyłowiek leży mi na sercu, on jest mą pierwszą i jedyną rzeczą, nie zaś człowiek, nie bliźni, nie naj-

¹¹ J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. A. Peretiatkiewicz, Księgarnia Wydawnictw Prawniczych i Naukowych, Łódź 1944, s. 21.

¹² F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Idem, Tako rzecze Zaratustra*, Biuro Informacji Studenckiej ZSP, Warszawa 1990, s. 355.

biedniejsi, nie najbardziej cierpiący, nie najlepsi”¹⁵. Zaratustra w obliczu wielkiego miasta – będącego śmietniskiem tego co nadgniłe, podejrzane i pożądlive, dokonuje wyboru: „Obrzydłe jest mi to wielkie miasto i chciałbym już widzieć ognisty słup, w którym ono spłonie”¹⁶. Omija zatem wielkie miasto, w którym człowiek nie jest prawdziwy, a zdegradowany został do roli błazna.

Zarówno dla Nietzschego, jak i dla Rittera, ważne jest, aby filozofia zanurzona była w rzeczywistości i nie odrywała się od niej. Jednak dla Rittera prawda jest tutaj i teraz – wśród ludzi ucywilizowanych, zaś Nietzsche lokuje ją „w górach”. Ratunkiem dla człowieka żyjącego w „bagnie” cywilizacyjnym jest ponowne narodzenie – przewyciężenie samego siebie. Człowiek ma stanąć nie nad innymi ludźmi, ale nad sobą samym. Sam Nietzsche dwa razy urodził się i dwa razy umarł. Ponowne narodziny oznaczają narodziny człowieka wolnego. Ludzie egzystują w duchowej ciążności i mogą przejść przez życie martwi z samymi sobą.

Duchowe narodziny Nietzschego zakończyły się jego duchową śmiercią, czyli chorobą psychiczną. Czy była ona efektem dostrzegania fałszu, „brudu” i beznadziei czasów jemu współczesnych? Można to rozstrzygać na wiele sposobów. Jedno natomiast jest pewne – Nietzsche nigdy nie pogodził się z człowiekiem nowoczesnym, który: „wleczce ostatecznie z sobą ogromne mnóstwo niestrawnych kamieni wiedzy, które potem przy sposobności porządnie też w ciele stukoczą, jak mówi bajka”¹⁷ i pragnął zmienić bieg dziejów zmierzający do przepaści.

Podobnie jak Zaratustra Nietzschego, tak też Martin Heidegger uważa, że miejsce godne dla człowieka to drogi polne i leśne. Pomimo iż nie prowadzą do żadnego celu, pozwalają nam myśleć, kontemplować i na tym polega bezinteresowność filozofii. Heideggera drażnił przemysł turystyczny. Należy pozostać w bezcelowym i bezpośrednim kontakcie z przyrodą. Zwracał uwagę na powrót do źródeł człowieka, do myślicieli źródłowych. W związku z tym krytykował kulturę jako coś zbędnego w akademickiej filozofii. Nienawidził miasta, mimo iż pragnął zostać profesorem w Berlinie. Ochrzczył się nawet, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby uzyskać katedry uniwersyteckiej.

Z jednej strony, podobnie jak Rousseau, chciał zaistnieć w sferach publicznych, ale z drugiej strony – dobitnie krytykował współczesne mu społeczeństwo. Dokonał analizy sfery publicznej – to swoista ontologia codzienności. Nie docieramy do prawdy, gdyż rzeczy tak się przedstawiają, jak się o nich mówi. „Gadanina” stanowi jak gdyby dymną zasłonę pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością, nie opiera się na faktycznym stanie rzeczy. Porusza się po powierzchni rzeczy, a pobudza ją ciekawość. Ciekawość i „gadanina” podążają za tym, co pozornie interesujące. To wyraz znudzenia społeczeństwa. W społeczeństwie panuje dwuznaczność – nie można odróżnić autentyczności od nieautentyczności, gadaniny od prawdziwego zainteresowania. Wszystko wygląda jak rozumne, a takie nie jest. Antidotum na powyższą sytuację jest wsłuchanie się w rzeczy same w sobie.

¹⁵ *Ibidem*, s. 356.

¹⁶ *Ibidem*, s. 357.

¹⁷ *Idem*, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia* [w:] *idem*, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 80.

Heideggerowski opis to przecież nasza dzisiejsza rzeczywistość. Najwyraźniej mechanizmy postępowania i pojmowania świata na przestrzeni dwustu lat się nie zmieniły. My – ludzie XXI wieku, śmiało możemy określić swoje życie jako bycie samotnym, jako heideggerowskie bycie oderwanym *modusem* współbycia. Jak mogło dojść do takiego przewartościowania na drodze myśli od Sokratesa po egzystencjalistów? Czy cele naszej cywilizacji karzą nam uciec w samotność, by przeżyć? Otoczeni dobrami cywilizacji pędzimy i chyba nie wiemy, dokąd.

A może należy zwolnić tempo, by zadać sobie pytanie, czy cywilizacja nie jest dążeniem do dobra, do pełni, do prawdy człowieka, gdyż, jak zauważa Herman Lübbe:

Kryzys naszej cywilizacji nie jest kryzysem celów, lecz kryzysem sterowania i do metaforycznego uzmysłowienia tej różnicy nadaje się jazda samochodem. Błąd kogoś, kto bardzo szybko jechał i dlatego nie dotarł do celu, nie polegał na tym, że nie posiadał on żadnego rozsądnego celu jazdy, lecz na tym, że swojego zachowania jako kierowca nie dostosował wystarczająco i we właściwym momencie do danych możliwości sterowania¹⁸.

CIVILIZATION – SUITABLE FOR MAN OR SOMEWHERE TO ESCAPE FROM?

The article is a philosophical reflection on the place a human being occupies in the civilized world, as well as in the Great City. The author systematizes the views concerning this issue and contrasts them with the theses presented by Joachim Ritter in an article entitled „Great City.” While the author herself believes that city life does not pose any real danger to man, Ritter argues that individualist conceptions are an attempt to escape from reality, while philosophical thought is the outcome of discovering the truth about reality.

The article addresses the following questions: „Are civilization and the Great City suitable for man?” „Is city life likely to lead to total uniformity, as Jaspers feared?” „How could philosophical thought undergo such considerable reevaluation since the times of Socrates until today?” „Can human nature be defined as Heidegger’s being, a separate module of the collective being?”

The author claims that the civilizational crisis of modern times is not a crisis of goals, but it is rather the effect of the inadaptability of human behavior to the constantly changing reality.

¹⁸ H. Lübbe, *Ratunkiem jest cywilizacja*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Zdanie” 1987, nr 7–8, s. 24–26.

REDAKTOR PROWADZĄCY

Dorota Węgierska

ADIUSTACJA STYLISTYCZNO-JĘZYKOWA

Magdalena Filipezuk

KOREKTOR

Barbara Górka

SKŁAD I ŁAMANIE

Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-80, 12-631-18-81, fax 12-631-18-83