

02249

Журнал Філософів Слов'янських Країн

Часопис Філософаїв Славянських Країн

Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich

Σ Ο Φ Ι Α

Časopis Filozofov Slovanských Krajín

Журнал Философов Славянских Стран

Časopis Filozofu Slovanských Zemi

ISSN 1642 - 1248

NR 3//2003

Artykuły
Rozprawy
Przekłady
Recenzje, Noty
Dyskusje, Polemiki

Cz. Głombik (Polska)
S. Jedynak (Polska)
N. S. Kostić (Serbia)
М. Д. Култаева (Ukraina)
В. П. Макаренко (Rosja)
M. Marković (Serbia)
M. Szulakiewicz (Polska)
M. Velikonja (Słowenia)

Refleksje
Prezentacje
Sprawozdania, Komunikaty
Kronika wydarzeń
Memorabilia

Журнал Філософів Слов'янських Країн

Часопис Філософаў Славянскіх Краін

Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich

Σ Ο Φ Ι Α

Časopis Filozofov Slovanských Krajín

Журнал Философов Славянских Стран

Časopis Filozofu Slovanských Zemí

ISSN 1642-1248

NR 3/2003



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO
RZESZÓW 2003

Rada Naukowa i Kolegium Recenzentów

„Σ Ο Φ Ι Α”:

T. Buksiński (Poznań), R. Dupkala (Preszów), Cz. Głombik (Katowice),
S. Jedynek (Lublin), K. Jodkowski (Zielona Góra), Wł. Koniew (Samara),
W. Makarenko (Rostów nad Donem), F. Mihina (Preszów), A. Ondrejková (Bańska Bystrzyca),
W. Salejew (Mińsk), M. Popowicz (Kijów), J. Sołomin (Sankt Petersburg),
S. Symotiuk (Lublin), M. Szyszkowska (Warszawa), M. Wiernikow (Lwów / Odessa),
W. Skotnyj (Drohobycz), A. L. Zachariasz (Rzeszów), J. Zouhar (Brno)

Zespół Redakcyjny:

A. Mołczanow, A. Mordka,
A. L. Zachariasz (redaktor naczelny)
Katarzyna M. Cwynar (sekretarz)



Opracowanie redakcyjne:

A. L. Zachariasz

Projekt okładki i opracowanie graficzne:

Katarzyna M. Cwynar

Adres Redakcji:

Instytut Filozofii UR
ul. Rejtana 16 C
35-959 Rzeszów
tel. (017)8522104

e-mail: sekinfil@univ.rzeszow.pl

Korekta:

Anna Szydło

Redaktor techniczny:

Krystyna Baran

ISSN 1642-1248

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU RZESZOWSKIEGO
35-310 Rzeszów, ul. Ćwiklińskiej 2, skr. poczt. 155, tel. 857 42 55

Wydanie I	Format B5	Ark. wyd. 23,30
Ark. druk. 23,25		Zam. 226/2003

WYKONANO W Drukarni UR w Rzeszowie

0.2/04

c/26781 c/26781 81

Spis treści

Содержание	6
Contents	9
Filozofům slovanských zemí	12
Filozofom slovanskih dežel	14
To philosophers of Slav countries	16
Artykuły, Rozprawy	19
ANDRZEJ L. ZACHARIASZ Klasyczna koncepcja prawdy: warunki jej możliwości i granice zasadności	19
MITJA VELIKONJA Słoweńskie i polskie mitologie religijno-narodowe. Analiza porównawcza. Część I	35
MARIA D. KULTAJEWA Semantyczne rozpoznanie antropologii politycznej świata postkomunistycznego	59
MIHAILO MARKOVIĆ Stosunki wzajemne między różnymi cywilizacjami na Bałkanach.....	69
WIKTOR P. MAKARENKO Rozpad imperium: wojny w systemie «centrum-obszary». Część I.....	77
CZESŁAW GŁOMBIK Franc Grivec i słowiańska myśl zjednoczeniowa	101
STANISŁAW JEDYNAK Walerian Murawjow – kosmizm uduchowiony w rzeczywistości sowieckiej	121
MAREK SZULAKIEWICZ Mikołaj Bierdiajew i filozofia krytyczna	131
CEZARY MORDKA Bóg i dobro. Ewolucja etycznych poglądów Leszka Kołakowskiego	147
GRAŻYNA ŻURKOWSKA Jak jest możliwa epistemologia. Epistemiczna teoria możliwości poznania Jana Śrzed- nickiego.....	159
RYSZARD WÓJTOWICZ Człowiek i wspólnota w ujęciu Karola Wojtyły.....	185

Przekłady	203
TOMASZ G. MASARYK	
Ideały humanizmu	203
ARTUR MORDKA	
Istnienie – sposób istnienia – momenty bytowe	239
AMIE L. THOMASSON	
Ingarden i teoria zależności bytowej	243
Recenzje, Noty	263
KS. KRZYSZTOF BOCHENEK	
Bliżej prawdy o średniowieczu	263
WOJCIECH SŁOMSKI	
Hegel a Słowianie	269
PETRO M. KRALUK	
Cenna monografia wybitnego kijowskiego historyka filozofii Walerii Niczyk	271
DOROTA KIELAR	
Polska recepcja myśli Franza Rosenzweiga	274
ANNA KONIEWA	
Wyobrażenia świata	278
ELŻBIETA ŻURAWSKA	
Dylematy relacji polityki i moralności	285
WŁODZIMIERZ ZIĘBA	
Nauka i dążenie do prawdy	290
RYSZARD SITEK	
Transfer idei	295
IRENA J. MATKOWSKA	
O problemie współczesnych trendów badań nad człowiekiem	300
KATARZYNA M. Cwynar	
Pamięć – źródło kształtowania rzeczywistości	301
JANA UDIČOVÁ	
Fenomen mesjanizmu II	307
RYSZARD WÓJTOWICZ	
Człowiek jako wartość personalna	311
Dyskusje, Polemiki	319
WŁODZIMIERZ ZIĘBA	
Człowiek wobec współczesności	319
Refleksje	327
NICOLA S. KOSTIĆ	
O zniweczonym umyśle	327
STEFAN SYMOTIUK	
Kierunki remontu cywilizacji	332

Prezentacje	337
MARAT M. WIERNIKOW	
O ukazaniu się pierwszego tomu prac S. Baleja	337
Sprawozdania i Komunikaty. Kronika wydarzeń	341
KATARZYNA M. Cwynar	
III Międzynarodowa Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich: <i>Byt i możliwość jego ujęcia pojęciowego</i> (23–25.11.2001 r.)	341
TATIANA. G. LESZKIEWICZ	
Trzeci Rosyjski Kongres Filozoficzny w Rostowie nad Donem (16–18.09.2002 r.)	347
BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA	
Konferencja: <i>Filozofia wobec XXI wieku</i> (23–24.09.2002 r.)	354
ANNA ROSSMANITH	
Konferencja: <i>Dzisiejsze znaczenie zapoznanych wartości polskiej kultury</i> (16–18.11.2002 r.) ..	359
Memorabilia	361
WIKTOR PEPLIŃSKI, LUDWIK KOSTRO	
Wspomnienie o Henryku Szabale	361
Do Autorów	369
Pokyny pro Autory	369
Navodila za Avtorje	370
Instructions for Authors	370

Содержание

Spis trešci	3
Contents	9
Filozofům slovanských zemí	12
Filozofom slovanskih dežel	14
To philosophers of Slav countries	16
Статьи, доклады	19
АНДЖЕЙ Л. ЗАХАРИАШ Классическая концепция истины: условия её возможности и пределы обоснованности	19
МИТЯ ВЕЛИКОНЫЯ Словенская и польская религиозно-национальная мифология. Сравнительный анализ. Часть I	35
МАРИЯ Д. КУЛЬТАЕВА Семантический экскурс в политическую антропологию посткоммунистического мира.....	59
МИХАЙЛО МАРКОВИЧ Взаимоотношения между различными цивилизациями на Балканах	69
ВИКТОР П. МАКАРЕНКО Распад империй: войны в системе «центр-периферия». Часть I.....	77
ЧЕСЛАВ ГЛОМБИК Франц Гривец и славянская объединительная мысль	101
СТАНИСЛАВ ЕДЫНАК Валериан Муравьев – одухотворенный космизм в советской действительности	121
МАРЕК ШУЛЯКЕВИЧ Николай Бердяев и критическая философия	131
ЦЕЗАРЫ МОРДКА Бог и добро. Эволюция этических взглядов Лешка Колаковского	147

ГРАЖИНА ЖУРКОВСКА

- Как возможна эпистемология. Эпистемическая теория возможности познания Яна
Сжедницкого 159

РЫШАРД ВУЙТОВИЧ

- Человек и сообщество в концепции Кароля Войтылы 185

Переводы 203**ТОМАШ Г. МАСАРЫК**

- Идеалы гуманизма 203

АРТУР МОРДКА

- Существование – способ существования – бытийные моменты 239

ЭЙМИ Л. ТОМАССОН

- Ингарден и теория экзистенциальной зависимости 243

Рецензии, заметки 263**КСЁНДЗ КШИШТОФ БОХЕНЕК**

- Ближе к истине о средневековье 263

ВОЙЦЕХ СЛОМСКИ

- Гегель и славяне 269

ПЕТРО М. КРАЛЮК

- Ценная монография выдающегося киевского историка философии Валерии Ничик 271

ДОРОТА КЕЛЯР

- Польское восприятие мысли Франца Розенцвейга 274

АННА КОНЕВА

- Во-ображение мира 278

ЭЛЬЖБЕТА ЖУРАВСКА

- Дилеммы отношения политики и морали 285

ВЛОДЗИМЕЖ ЗЕМБА

- Наука и стремление к истине 290

РЫШАРД СИТЕК

- Трансфер идеи 295

ИРИНА Я. МАТКОВСКА

- До проблеми сучасних тенденцій дослідження людини 300

КАТАЖИНА М. ЦВЫНАР

- Память – источник формирования действительности 301

ЯНА УДИЧЁВА

- Феномен мессианизма II 307

РЫШАРД ВУЙТОВИЧ

- Человек как личная ценность 311

Дискуссион, полемика 319**ВЛОДЗИМЕЖ ЗЕМБА**

- Человек в облики современности 319

Раздумия	327
НИКОЛА С. КОСТИЧ	
О сокрушенном разуме	327
СТЕФАН САМОТЮК	
Направления ремонта цивилизации	332
Презентации	337
МАРАТ М. ВЕРНИКОВ	
К выходу в свет первого тома Собрания сочинений академика С. Балея	337
Отчёты и сообщения. Хроника событий	341
КАТАЖИНА М. ЦВЫНАР	
III Международная Конференция Философов Славянских Стран: <i>Бытие и возможность его концептуализации</i> (23–25.11.2001 г.)	341
ТАТЬЯНА Г. ЛЕШКЕВИЧ	
Третий Российский Философский Конгресс в Ростове-на-Дону (16–18.09.2002 г.)	347
БОГУМИЛА ТРУХЛИНЬСКА	
Конференция: <i>Философия в облики XXI века</i> (23–24.09.2002 г.)	354
АННА РОССМАНИТ	
Конференция: <i>Сегодняшнее значение глубоких ценностей польской культуры</i> (16–18.11.2002 г.)	359
Воспоминания	361
ВИКТОР ПЕПЛИНЬСКИ, ЛЮДВИК КОСТРО	
Воспоминания о Хенрике Шабале	361
Do Autorów	369
Pokyny pro Autory	369
Navodila za Avtorje	370
Instructions for Authors	370

Contents

Spis treści	3
Содержание	6
Filozofům slovanských zemí.....	12
Filozofom slovanskih dežel	14
To philosophers of Slav countries	16
Articles, Papers	19
ANDRZEJ L. ZACHARIASZ	
The classical conception of truth: the conditions of its possibility and the limits of its sustainability	19
MITJA VELIKONJA	
Slovenian and Polish national religious mythologies. The comparative analysis. Part I	35
MARIA D. KULTAJEWA	
Semantic investigations of the political anthropology of the post-communist world	59
MIHAİLO MARKOVIĆ	
Mutual relations between various civilizations on the Balkans	69
WIKTOR P. MAKARENKO	
The collapse of empires: wars in the system of «center – periphery» (Part 1)	77
CZESŁAW GŁOMBIK	
Franc Grivec and the Slavic unificational idea	101
STANISŁAW JEDYNAK	
Valerian Muraviov – the spiritual cosmism in the Soviet reality	121
MAREK SZULAKIEWICZ	
Nikolaj Berdiajev and critical philosophy.....	131
CEZARY MORDKA	
God and Virtue. The evolution of Leszek Kołakowski's ethical views	147
GRAŻYNA ŻURKOWSKA	
How is epistemology possible? The epistemic theory of Jan Szrednicki of the possibility of knowledge.....	159
RYSZARD WÓJTOWICZ	
Man and community in the conception of Karol Wojtyła	185

Translations	203
TOMASZ G. MASARYK	
The ideals of humanism	203
ARTUR MORDKA	
Existence – Mode of Existence – Moments of Being	239
AMIE L. THOMASSON	
Ingarden and the theory of existential dependence	243
Book Reviews, Notes	263
KS. KRZYSZTOF BOCHENEK	
Closer to the truth regarding The Middle Ages.....	263
WOJCIECH SŁOMSKI	
Hegel and the Slavs	269
PETRO M. KRALUK	
A valuable monograph by an outstanding Kiev historian of philosophy Valeria Nitchuk	271
DOROTA KIELAR	
Polish comprehension of the ideas of Franz Rosenzweig	274
ANNA KONEVA	
Imagination of the world	278
ELŻBIETA ŻURAWSKA	
The Dilemmas of the Relationship between Political Principles and Morality	285
WŁODZIMIERZ ZIĘBA	
Science and the strive for truth	290
RYSZARD SITEK	
The transfer of ideas	295
IRENA J. MATKOWSKA	
On the problem of the modern trends in the investigation of man	300
KATARZYNA M. CWYNAR	
Memory – the source of the formation of reality.....	301
JANA UDIČOVÁ	
The phenomenon of messianism II	307
RYSZARD WÓJTOWICZ	
Man as personal value	311
Discussion, Polemics	319
WŁODZIMIERZ ZIĘBA	
Man in the face of the contemporaneity.....	319
Reflections	327
NICOLA S. KOSTIĆ	
On a frustrated mind	327
STEFAN SYMOTIUK	
The directions of civilizations' repair work	332

Presentations	337
MARAT M. VERNIKOV	
The first volume of the Collected Papers of the member of the Academy of Science S. Balej	337
Reports and Announcements. A Chronicle of Events	341
KATARZYNA M. CWYNAR	
The Third International Conference of the Philosophers of Slav Countries: <i>Being and the possibility of its conceptualization</i> (23–25.11.2001)	341
TATIANA G. LESHKEVITCH	
The Third Russian Congress of Philosophy in Rostov-on-Don (16–18.09.2002)	347
BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA	
Conference: <i>Philosophy in the face of the 21st century</i> (23–24.09.2002)	354
ANNA ROSSMANITH	
Conference: <i>Today's meaning of the fundamental values of Polish culture</i> (16–18.11.2002)	359
Memorabilia	361
WIKTOR PEPLIŃSKI, LUDWIK KOSTRO	
Reminiscences of Henryk Szabala	361
Do Autorów	369
Pokyny pro Autory	369
Navodila za Avtorje	370
Instructions for Authors	370

Filozofům slovanských zemí*

27–29 května 1999 se v Rzeszowě konala filozofická konference, kterou organizoval Institut filozofie WSP ve Rzeszowě ve spolupráci s Kijevsko-mohylanskou akademií v Kyjevě a Katedrou filozofie a sociologie UMCS v Lublani. Tématem této konference byly Evropské modely tolerance. Během diskuse nad tématem „Slovanské národy na přelomu třetího tisíciletí: společně nebo samostatně“ navrhl profesor Marat Vernikov (Ukrajina) zahájení činnosti, která by vedla k vytvoření Hnutí filozofů slovanských zemí. Tento návrh podpořil profesor Rudolf Mirski (Ukrajina). Setkal se s velkým ohlasem ze strany filozofů z Běloruska, České republiky, Polska, Slovenska, Ruska a Ukrajiny. Nakonec se během setkání po konferenci objevila myšlenka vytvořit žurnál pro filozofy ze slovanských zemí, který by nesl název „ΣΟΦΙΑ“. Za činnosti vedoucí k založení tohoto žurnálu převzal odpovědnost profesor Andrzej L. Zachariasz. Na základě jeho úsilí a díky vřelému přijetí jeho iniciativy Jeho Magnificencí rektorem WSP v Rzeszowě prof. Włodzimierzem Bonusiakiem vám nyní můžeme představit první vydání.

Jakým žurnálem by měl „ΣΟΦΙΑ“ být? Komu a pro jaké účely by měl jako žurnál pro filozofy slovanských zemí sloužit? Chtěli bychom, aby to byl první žurnál, který by byl k dispozici všem myslitelům slovanských zemí a který by jim umožnil publikovat mimo jejich národních filozofických sfér. Měl by pro ně znamenat možnost vzájemné prezentace svých výsledků a slovanské filozofické produkce, a také možnost prezentace individuálních filozofických stanovisek.

* Tekst w j. polskim, rosyjskim i angielskim” wydrukowany został w 1 nr ΣΟΦΙΑ, w j. ukraińskim, słowackim i angielskim w 2 nr ΣΟΦΙΑ. Obecnie drukujemy tłumaczenie w j. czeskim, słoweńskim i angielskim.

Текст на польском, русском и английском языках напечатан в 1-м номере ΣΟΦΙΑ, на украинском, словацком и английском — во 2-м номере ΣΟΦΙΑ. В этом номере печатаем перевод на чешский, словенский и английский языки.

The Polish, Russian and English versions of this text were printed in the 1st issue of ΣΟΦΙΑ, the Ukrainian, Slovak and English, in the 2nd issue of ΣΟΦΙΑ. The translations into, Czech, Slovenian and English are printed in the current issue.

Jinými slovy by mělo jít o žurnál podporující národní filozofické skupiny v kruzích slovanských národních kultur. „ΣΟΦΙΑ” tedy chce být žurnálem filozofů slovanských zemí a chce sloužit jejich potřebám a zájmům.

Ediční rada žurnálu je tedy připravena přijmout články, které řeší problémy filozofie v zemích této kulturní oblasti, a zejména ty, které představují originální řešení filozofických problémů. Věříme, že tato výměna myšlenek nepovede jen k bližšímu seznámení, ale že to bude také faktor ovlivňující vznik nových myšlenek, zvláště v oblasti vzájemné koexistence slovanských zemí tváří v tvář procesům civilizační a kulturní globalizace.

První číslo Žurnálu pro filozofy slovanských zemí „ΣΟΦΙΑ” vychází nejen na začátku nového roku nového století, ale také na začátku nového tisíciletí. Již v minulosti vstoupil člověk na cestu zrychlování procesu rozvoje. Tento rozvoj s sebou nese nejen velká očekávání, ale také hrozby. Nelze předpovědět, jak bude svět vypadat, včetně civilizační a kulturní podoby slovanských zemí, na konci tohoto, stále ještě nového století a ještě méně na začátku příštího, čtvrtého tisíciletí. Nicméně bychom byli rádi, kdyby se toto nové tisíciletí, stejně jako to následující, formovalo za spoluúčasti slovanských zemí. Doufáme, že tyto dvě tisíciletí nebudou obdobím slovanského kulturního rozdělení nebo formování nepřátelských a protichůdných civilizací.

Necht' je toto století i tisíciletí časem vzájemného obohacení národních kultur, obohacení prostřednictvím vzájemné inspirace z vlastní a jiných národních tradic. Pro slovanské země, jejichž dějiny a národní identita se odvozují z tradic společného původu, by byla velká škoda, kdyby při formování kultury budoucnosti scházela vzájemná intelektuální inspirace. Je tomu tak, že lidé konají tak, jak myslí. Ideály se formulují prostřednictvím myšlenek a tyto ideály pak vytvářejí cíle pro naši činnost. Je to filozofie, která byla důležitým faktorem podmiňujícím vznik evropské kultury. Z tohoto důvodu nemůže filozofie chybět ani při formování našich národních kultur. Právě ve filozofii jde o racionalizaci skutečnosti, ve které žijeme a tvoříme. Proto žijme moudře a tvořme racionálně. Vytvořme svět, ve kterém různorodost systémů hodnot a myšlenek slouží k obohacení našich národů a zlepšení člověka.

Editor

Filozofom slovanskih dežel*

Med 27 in 29 majem 1999 je bila v Rzeszowu na Poljskem filozofska konferenca, ki jo je organiziral Inštitut za filozofijo WSP iz Rzeszowa skupaj s Kijevsko-mohilansko akademijo in Oddelkom za filozofijo in sociologijo Univerze Marije Curie-Sklodowskie iz Lublina. Odvijala se je pod naslovom »Evropski modeli strpnosti«. Med panelno diskusijo na temo »Slovanski narodi na meji tretjega tisočletja: skupaj ali narazen« je ukrajinski profesor Marat Vernikov predlagal začetek aktivnosti za ustanovitev Gibanja filozofov iz slovanskih dežel. Pobudo je podprl njegov rojak, profesor Rudolf Mirski, drugi udeleženci – filozofi iz Belorusije, Češke, Poljske, Slovaške, Rusije in Ukrajine – pa so jo sprejeli z aplavzom. Tako se je na srečanju po zaključku konference pojavila ideja o oblikovanju revije za filozofe iz slovanskih dežel z imenom „ΣΟΦΙΑ“. Profesor Andrzej L. Zachariasz je prevzel organizacijske dejavnosti njene ustanovitve. Pričujoča številka revije je rezultat teh prizadevanj in pa tudi prijazne podpore tej iniciativi s strani rektorja WSP iz Rzeszowa, profesorja Włodzimierza Bonusiaka.

Kakšne vrste revija naj bi bila „ΣΟΦΙΑ“? Komu in kakšnim ciljem naj – kot filozofska revija slovanskih dežel – služi? Želimo, da bi to bila prva revija, odprta mislecm vseh slovanskih dežel, ki bi jim ponujala možnost objavljanja izven njihovih domačih filozofskih krogov. Omogočala naj bi tudi medsebojno predstavljanje filozofskih dosežkov posameznih narodov, pa tudi stališč posameznih filozofov. Drugače rečeno, to naj bi bila revija, ki naj bi spodbujala de-

* Tekst w j. polskim, rosyjskim i angielskim wydrukowany został w 1 nr ΣΟΦΙΑ, w j. ukraińskim, słowackim i angielskim w 2 nr ΣΟΦΙΑ. Obecnie drukujemy tłumaczenie w j. czeskim, słoweńskim i angielskim.

Текст на польском, русском и английском языках напечатан в 1-м номере ΣΟΦΙΑ, на украинском, словацком и английском – во 2-м номере ΣΟΦΙΑ. В этом номере печатаем перевод на чешский, словенский и английский языки.

The Polish, Russian and English versions of this text were printed in the 1st issue of ΣΟΦΙΑ, the Ukrainian, Slovak and English, in the 2nd issue of ΣΟΦΙΑ. The translations into, Czech, Slovenian and English are printed in the current issue.

lovanje skupin filozofov znotraj narodov, ki pripadajo slovanskemu kulturnemu krogu. „ΣΟΦΙΑ” torej želi biti revija filozofov iz slovanskih dežel in želi služiti njihovim interesom in potrebam.

Uredniški odbor te revije torej sprejema članke, ki zadevajo probleme, ki se pojavljajo na področju filozofije v deželah tega kulturnega kroga, posebej pa še tiste prispevke, ki predstavljajo izvirne rešitve filozofskih problemov. Verjame-mo, da ta izmenjava idej ne bo vodila le k boljšemu poznavanju, ampak da bo tudi navdihovala oblikovanje novih idej, posebej še tiste o sožitju slovanskih narodov v pogojih procesov civilizacijske in kulturne globalizacije.

Prva številka Filozofske revije slovanskih dežel „ΣΟΦΙΑ” se ne pojavlja le v prvem letu novega stoletja, ampak tudi novega tisočletja. V preteklih stoletjih je človeštvo že stopilo na pot pospešenega razvojnega procesa, ta pa s seboj ne prinaša le velikih pričakovanj, ampak tudi grožnje. Ne moremo predvideti niti tega, kako bo izgledal svet, kako civilizacijske in kulturne oblike slovanskih dežel čez sto let, kaj šele, kakšen in kakšne bodo na začetku četrtega tisočletja. Vsakakor pa želimo, da bi to novo tisočletje, kot tudi tisto za njim, tvorno, mod-ro in dognano sooblikovali tudi slovanski narodi. Prav tako upamo, da prihodno-sti slovanskih narodov ne bo zaznamovala kulturno ločevanje ali delitev med sovražne ali nasprotujoče si civilizacije.

Naj bo to stoletje in tudi tisočletje čas medsebojne bogatitve nacionalnih kultur skozi izmenjevanje navdihov iz tradicij lastnega in drugih narodov. Bila bi velika škoda za slovanske narode, katerih zgodovina in nacionalna identiteta izhajata iz skupnega, čeprav oddaljenega porekla, če bi v širšem procesu obli-kovanja kultur v prihodnosti umanjkala njihova skupna intelektualna pobuda. Ideali nastajajo na področju idej in ideali postavljajo cilje dejavnostim. Prav zato, ker je filozofija spet določujoč dejavnik razvoja evropske kulture, filozofi in filozofija ne smejo manjkati v procesu oblikovanja naših nacionalnih kultur. Filozofija osmišlja resničnost, v kateri lahko obstajamo in ustvarjamo. Torej, naj ustvarimo umen svet in naj živimo v njem! Ustvarimo svet, v katerem bo razl-ičnost vrednostnih in miselnih sistemov služila medsebojnemu bogatenju naro-dov in izboljševanju položaja človeštva.

Urednik

To philosophers of Slav countries*

A philosophical conference was held between the 27th – 29th of May 1999 in Rzeszow, organized by the Institute of Philosophy of WSP in Rzeszow in association with the Kiev-Mohylan Academy and the Department of Philosophy and Sociology of UMCS in Lublin. Its theme was „European Models of Tolerance”. During the panel talk on the topic of „Slav Nations at the Threshold of the Third Millennium: Together or Separately”, prof. Marat Vernikov (Ukraine) proposed the initiation of activities leading to the creation of the Movement for Philosophers from Slavic Countries. The initiative was upheld by prof. Rudolf Mirski (Ukraine). The suggestion was met with applause from the philosophers gathered from Byelorussia, Czech Republic, Poland, Slovakia, Russia and Ukraine. Eventually, during a meeting after the conference, an idea emerged to create a journal for philosophers from Slav countries under the title „ΣΟΦΙΑ”. Professor Andrzej L. Zachariasz was put in charge of the organizational activities leading to the creation of this journal. As a result of these efforts and thanks to a friendly acceptance of this initiative by His Magnificence Rector of WSP in Rzeszow professor Włodzimierz Bonusiak, we can now present you its first issue.

What sort of journal should „ΣΟΦΙΑ” be? To whom and for what purposes should it serve as a journal of the philosophers from Slav countries? We want it to be the first journal that, being at the disposal of thinkers of every Slav country, gives them a chance of publishing outside their own national philosophic circles. A chance at the mutual presentation of their own accomplishments and

* Tekst w j. polskim, rosyjskim i angielskim wydrukowany został w 1 nr ΣΟΦΙΑ, w j. ukraińskim, słowackim i angielskim w 2 nr ΣΟΦΙΑ. Obecnie drukujemy tłumaczenie w j. czeskim, słowackim i angielskim.

Текст на польском, русском и английском языках напечатан в 1-м номере ΣΟΦΙΑ, на украинском, словацком и английском – во 2-м номере ΣΟΦΙΑ. В этом номере печатаем перевод на чешский, словенский и английский языки.

The Polish, Russian and English versions of this text were printed in the 1st issue of ΣΟΦΙΑ, the Ukrainian, Slovak and English, in the 2nd issue of ΣΟΦΙΑ. The translations into, Czech, Slovenian and English are printed in the current issue.

their Slav national philosophical output as well as a chance at presenting their own philosophical standpoints. In other words, it should be a journal promoting national philosophical groups in the circle of Slav nations' cultures. Thus, „ΣΟΦΙΑ” wants to be a journal of the philosophers from Slav countries and wants to serve their interests and needs.

The editorial board of the journal is therefore open to the acceptance of article submissions that raise the problems of philosophy in the countries of this cultural area and especially to those that present original solutions to philosophical problems. We believe that this exchange of ideas will not only lead to closer acquaintance, but that it will also be a factor inspiring the formation of new ideas, especially the idea of mutual Slav nations coexistence in the face of the processes of civilizational and cultural globalization.

The first issue of the Journal for Philosophers from Slav countries „ΣΟΦΙΑ” is appearing not only in the first year of a new century, but also of a new millennium. In past centuries, mankind had already entered a path of accelerating the process of development. This development carries with it not only great expectations but also threats. How will the world look, including the civilizational and cultural shape of Slav countries at the end of this, still new today, century and, even more so, at the end of or at the beginning of the next, fourth millennium, we cannot foresee. However, we would like this new millennium, as well as the following one, to be formed with the significant, wise and thoughtful participation of Slav nations. We also hope that this millennium and the following one will not be a time of Slav nations' cultural division or the formation of hostile or opposing civilizations.

Let this century as well as the millennium be a time for mutual enrichment of national cultures, enrichment through mutual inspirations from own and other nations' traditions. It would be a great waste to Slav nations, whose own history and national identity derive from the traditions of common origins, if in the molding of the culture of the future there would be a lack of mutual intellectual inspiration. It so happens, that people act as they think. The ideals are formulated in the realm of ideas and the ideals set the objectives for activities. Again it's philosophy that was a factor in determining the development of European culture. For this reason, the philosophers and philosophy cannot be absent from the shaping of our national cultures. It is in philosophy that the rationalization of the reality, in which we have to exist and create, takes place. Therefore, let us exist in the world wisely and let us create rationally. Let us create a world in which the variety of different systems of values and thoughts serves the mutual enrichment of our nations and the improvement of man.

The Editor

Artykuły, Rozprawy

Статъи, Доклады

Andrzej L. Zachariasz

UR Rzeszów

Klasyczna koncepcja prawdy: warunki jej możliwości i granice zasadności

*Классическая концепция истины: условия её возможности и пределы
обоснованности*

1. Uwagi wstępne

Pojęcie prawdy należy do tych, które są szczególnie często używane zarówno w mowie potocznej, jak i w poznaniu teoretycznym, wypowiedziach religijnych, moralnych, światopoglądowych a nawet artystycznych. Co więcej, prawda jest tą kategorią, która wydaje się pozostawać u podstaw wszelkiej działalności człowieka. Jeśli bowiem kulturę pojmować jako formułę wymiany informacji w wyniku realizacji działalności ludzkiej, jak i to, co jest rezultatem tej działalności, to jest ona tą, która tę komunikację nie tylko umożliwia, ale wręcz wydaje się być jej warunkiem koniecznym. W tej sytuacji pojawia się jednak pytanie, czy używając pojęcia „prawda”, bądź też wypowiadając słowo „prawda” zawsze myślimy to samo, czy też w każdym przypadku, a przynajmniej w przypadku poszczególnych dziedzin pojęcie to wskazuje na inną „rzeczywistość”. A zatem mówimy o innym znaczeniu prawdy. Jest to, jeszcze inaczej mówiąc, pytanie o to: czy prawda jako kategoria teoretyczna jest tym samym, czym jest np. pojęcie prawdy odnoszące się do Boga w wypowiedzi o charakterze religijnym? Choć należałoby dodać: że także i w tym przypadku, pojęcie prawdy, jak zresztą cała wypowiedź w zależności od kontekstu, a więc określonej całości (*resp.* – systemu), może przybierać zarówno formę wypowiedzi religijnej, światopogląd-

dowej, czy też filozoficznej. W tym ostatnim przypadku byłaby to kwestia charakteru (teoretycznego, religijnego, artystycznego itp.) samej prawdziwości zdania, iż: „Bóg jest prawdą”.

Jednocześnie niejednokrotnie twierdzi się, iż pojęcie „prawda” jak mało które jest oczywiste, i tak „naprawdę” każdy wie, a co najmniej intuicyjnie „czuje”, czym „prawda” jest. Można by powiedzieć, że prawdę pojmuje się tu jako pojęcie pierwotne, niejako „zrozumiałe same z siebie”. Oznaczałoby to, że nie istnieje potrzeba definiowania prawdy, a formułowane definicje nie tyle służą porządkowaniu, ile są wprowadzaniem niepotrzebnego zamętu. Jeśli jednak tak, to można by zapytać: skąd biorą się, czy też co jest przyczyną niekończących się rozważań i analiz tego pojęcia? Prób jego definiowania? Czy zatem próby określenia treści pojęcia „prawda” i formułowane jej definicje są jedynie wyrazem fundamentalnego w tym względzie nieporozumienia, a rezultatem tego nieporozumienia jest bezproduktywne „bicie piany”? Czy zatem nie oznacza to, że także w poznaniu teoretycznym winno powrócić się do tych „pierwotnych odczuć i intuicji prawdy”?

Odpowiadając na te pytania należałoby w pierwszej kolejności rozstrzygnąć: czy to, co jest obowiązujące i oczywiste w potoczności, w życiu codziennym, a więc także w języku codzienności, czy też jak można by jeszcze inaczej powiedzieć: w języku i myśleniu potocznym, może stanowić uzasadnienie dla – w tym przypadku – kategorii poznania teoretycznego¹. Problem jednak w tym, że o ile w poznaniu potocznym świat w istocie jawi się jako sam w sobie oczywisty: „jaki świat jest, każdy widzi” i można by dodać: „każdy wie”, to w poznaniu teoretycznym, a w szczególności w filozoficznym, ta oczywistość zostaje podważona. A więc, można by stwierdzić, jest to wiedza, która wprawdzie wyłoniła się z poznania potocznego, ale ukonstytuowała się w odrębną dziedzinę działań kulturowych człowieka. Odrębność w tym znaczeniu oznacza nie tylko wypracowanie odrębnych procedur realizacji aktywności w tej dziedzinie, ale także i odrębnych kategorii pojęciowych. To w ramach tej dziedziny podstawowym kryterium zasadności jej rezultatów jest ich uzasadnienie, czyli w tym przypadku uzasadnienie teoretyczne formułowanych w jej ramach sądów. W tej sytuacji odwołanie się do oczywistości poznania potocznego byłoby jednoznaczne nie tylko z próbą uzasadnienia w wiedzy pozateoretycznej, ale wręcz negacją autonomii tego ostatniego, swoistym zanegowaniem wartości, a więc i zasadności samego poznania teoretycznego. Co więcej, akceptacja pojęcia prawdy jako kategorii teoretycznej poprzez odwołanie się do potoczności byłaby jednoznaczna z akceptacją wszelkich „przedsądów”, czy „presądów” i wieloznaczności języka potocznego. A więc także i akceptacją zawartych w tym języku uprosz-

¹ Należałoby w związku z tym zauważyć, że stanowisko to poznaniu teoretycznemu nie jest bynajmniej obce. Znajduje ono wyraz w tych koncepcjach, które podstaw poznania teoretycznego upatrują w tzw. zdrowym rozsądku, czy też poznaniu zdroworozsądkowym.

czeń, błędów i uprzedzeń. Jeśli zatem przyjmuje się, iż poznanie teoretyczne jest odrębną dziedziną działań kulturowych, a zarazem poszukuje się teoretycznego uzasadnienia formułowanych w niej sądów, to należałoby także stwierdzić, że uzasadnienia teoretycznego, a nie jedynie faktycznego dla tak rozumianego poznania należy poszukiwać w samym tym poznaniu.

Należałoby przy tym dodać, że także i prawda jako kategoria teoretyczna nie jest bynajmniej w swoich treściach pojęciem jednoznacznym. Pojęcie to w filozofii i w nauce funkcjonuje w różnych kontekstach i różnych znaczeniach. W filozofii bywa utożsamiana z samym bytem, z tym co „jest”. Sprowadzana do wymiaru bytów, tak jak one istnieją, nabiera charakteru ontologicznego. Tak ją pojmuje św. Augustyn². Ale bywa także utożsamiana z samoistną rzeczywistością, która jako taka byłaby niezależna od wszelkich uwarunkowań empirycznych i tym samym niesprowadzalna do jakiejkolwiek empirycznej rzeczywistości. W tym znaczeniu utożsamiana jest raczej z pewnym bytem idealnym, jeśli nie wręcz z ideą platońską, i w tej swej formule nabiera charakteru absolutnego. Prawda bywa także sprowadzana do sądu o rzeczywistości, myśli bądź też do zdania, które z tą rzeczywistością jest tożsame, czy też jedynie wobec niej adekwatne. Co więcej, prawda bywa także utożsamiana z samą adekwatnością, czy też relacją prawdziwości. Przy tym należałoby dodać, że nie jedynie w samej adekwatności dostrzega się kryteria prawdy, czy też prawdziwości. Sprowadza się je do oczywistości, koherencji, a nawet powszechnej zgody, konwencji, czy też użyteczności formułowanych sądów. Już zatem choćby te uwagi w wystarczający sposób wskazują na niejednoznaczność pojęcia prawdy także w poznaniu teoretycznym. Oczywiście w wypowiedzi tej nie sposób poddać analizie przytoczonych tu znaczeń wiązanych z pojęciem prawdy. Kwestię tę szerzej omawiałem zresztą już wcześniej³. Pomijając zatem poszczególne z nich należałoby stwierdzić, że prawdę jako kategorię teoretyczną, uwzględniając właściwe w każdym przypadku założenia ontologiczne, należałoby rozpatrywać co najmniej w trzech znaczeniach, a mianowicie: 1) jako ideę regulatywną poznania teoretycznego, a więc wartość absolutną pozostającą poza jakąkolwiek konkretyzacją empiryczną; 2) jako wartość przysługującą pojęciom teoretycznym, a tym samym także myślom i zdaniom. W tym przypadku mamy do czynienia z utożsamieniem prawdy z formami znaczeń⁴; oraz 3) jako sąd o rzeczywistości. Każde z tych znaczeń łączy zatem sobą różne treści i tym samym wyznacza inne rozumienie pojęcia prawdy.

² W *Solilokwiach* św. Augustyn pisze: *Prawdą jest każda rzecz; która jest w rzeczywistości taka, jaką się wydaje temu, kto chce i może ją poznawać*. Św. Augustyn, *Solilokwia*, tłum. Anna Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 2 Warszawa 1953, s. 47.

³ Por. A. L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, Lublin 1990, wyd. II Rzeszów 1999, s. 225–272.

⁴ Na ten temat pisałem m.in. w: A. L. Zachariasz, *Kultura. Jej status i poznanie*, Lublin 1999, s. 38–45.

Oznacza to jednak także, że wszelkie wypowiedzi o prawdzie w pierwszej kolejności granice swojej zasadności znajdują w samym znaczeniu pojęcia prawdy. Stąd też wskazanie na znaczenie rozważanego pojęcia prawdy jest tu zarazem wyznaczeniem granic zasadności samych rozważań o prawdzie. Jednocześnie jednak należy dodać i podkreślić, że aż nazbyt często wypowiedzi o prawdzie cechuje wykorzystanie tego rodzaju wieloznaczności i w rezultacie swoistego rodzaju słowne żonglowanie pojęciem, czy też właściwie pojęciami prawdy. Aby zatem uniknąć takiej sytuacji, przedmiotem tych rozważań jest tzw. klasyczne pojęcie (*resp.* – koncepcja) prawdy, a więc prawda jako kategoria teoretyczna. Oznacza to zatem, że uwagi te nie będą dotyczyć pojęcia prawdy jako kategorii religijnej, moralnej, czy też jakkolwiek inaczej rozumianej, nie będą także swoim zakresem obejmować tych jego znaczeń, które wykraczają poza klasyczną koncepcję prawdy. Co więcej, w formułowanych tu rozważaniach ograniczę się do analizy pojęcia prawdy **tak jak ta funkcjonuje w naukach empirycznych**. Należałoby bowiem zauważyć, że warunkiem zasadności tej ostatniej jest nie tylko jej aksjomatyczne, równościowe sformułowanie, ale także odwołanie się do rzeczywistości.

2. Klasyczna koncepcja prawdy a problem założeń metafizycznych

Niejednokrotnie pojęcie prawdy wydaje się być tak rozważane, jak gdyby w swoich treściach było nie tylko oczywiste, ale wręcz wolne od jakichkolwiek uwikłań, czy też wręcz rozstrzygnięć metafizycznych. Należałoby jednak zauważyć, że nawet w tego rodzaju sytuacjach nie tylko czynione są (choć być może nie zawsze przez teoretyków uświadamiane), ale także funkcjonują tego rodzaju założenia. Co najmniej w przypadku przyjęcia tzw. klasycznej koncepcji prawdy, tak jak ona została sformułowana przez Izaaka Izraeli i powtórzona przez św. Tomasza z Akwinu, przyjmuje się tutaj, że byt, rzeczywistość jest poznawalna, i co więcej, że rezultaty tego poznania mogą zostać adekwatnie wyrażone (ujęte) w strukturze pojęciowej.

Pojawia się tu oczywiście kwestia, jak zawsze w przypadku rozważania zasadności klasycznej koncepcji prawdy, co w tym przypadku oznacza adekwacja, czy też adekwatność, na czym polega i jaki jest jej status, a zatem, czy podlega ona jakiegokolwiek relatywizacji, czy też nie? Pomijając jednak w tym momencie dyskusję na ten temat, jako że ta rozstrzygnięta może być jedynie w przypadku określenia warunków tej adekwatności, przyjmę tu, niejako odwołując się do oczywistości, że **mamy z nią do czynienia w sytuacji, gdy jakiegokolwiek sąd stwierdza o rzeczywistości jako przedmiocie poznania, iż jest ona „taką, a taką” i faktycznie, tzn. rzeczywistość ta jest taką, jak to zostało stwier-**

dzzone w tym sądzie. Dodam, że zaproponowane tu pojmowanie adekwatności, a tym samym i prawdy wyklucza wszelkie jej rozumienie, w którym przyjmuje się, że adekwatność między pojęciem a rzeczywistością może być jedynie częściowa, względna, czy też w jakikolwiek inny sposób relatywna. Inaczej mówiąc, w rozważaniach tych odwołuję się do radykalnego jej rozumienia, odrzucając niejako *a priori* wszelkie jej pojmowanie relatywne. Takie jej pojmowanie pozwala zarazem niejako na modelowe rozważanie zarówno koncepcji prawdy, jak i samego poznania teoretycznego.

Przyjmując zaproponowane tu rozumienie adekwatności, należy zarazem zauważyć, że już samo to rozumienie prawdy, a tym samym i poznania, oznacza, że wszelkie poznanie tego rodzaju, czyli poznanie teoretyczne może realizować się jedynie w ramach tzw. podstawowej relacji poznawczej, jaką jest relacja podmiotowo-przedmiotowa⁵. Krótko mówiąc: warunkiem realizacji klasycznej koncepcji prawdy jest co najmniej możliwość pojęciowego ujęcia rzeczywistości jako przedmiotu poznania poprzez podmiot tegoż poznania. Nie bez znaczenia jest tu także metoda, przyjęta procedura poznawcza jako forma tej relacji. Podmiot i przedmiot oraz metoda, a mówiąc dokładniej: właściwe im określenia są jego warunkami koniecznymi. Nie oznacza to jednak, że tym samym takie określenie warunków realizacji prawdy można uznać za wystarczające. Pojawia się bowiem pytanie o to, co konstytuuje sam podmiot poznania, przedmiot poznania, jak i metodę. A zatem, konieczność ich bliższego określenia, czyli bliższego określenia podstawowej relacji poznawczej. Przy tym w uwagach tych ograniczę się jedynie do dwóch warunków, tj. podmiotu i przedmiotu poznania.

Należałoby zatem zapytać, jakie warunki winny być spełniane zarówno po stronie podmiotu, jak i przedmiotu, aby mogła być spełniana klasyczna koncepcja prawdy? I dalej, czy warunki te w przypadku realnych aktów poznawczych faktycznie są spełniane? Jeśli nie, to należałoby co najwyżej postawić pytanie o granice zasadności klasycznej koncepcji prawdy i faktyczny status jej prawomocności, a tym samym i prawomocności poznania teoretycznego. Rozważmy zatem pierwszą z postawionych kwestii.

Czym zatem jest podmiot poznania teoretycznego jako jeden z koniecznych warunków spełniania klasycznej koncepcji prawdy w jej radykalnym rozumieniu? Dodam przy tym, że z zasady dowodzi się, że wszelki relatywizm jest konsekwencją podmiotowego uzasadniania prawomocności poznania teoretycznego. Inaczej mówiąc, teza, iż podmiot w jakikolwiek sposób konstruuje przedmiot poznania, a w konsekwencji także jego rezultaty, jest jednoznaczna, jeśli nie

⁵ E. Gilson pisze: „Zasadniczym warunkiem adekwatności jest to, ażeby w jakiś sposób *res* i *intellectus* stanowiły jedno, zachowując jednakże odrębność. To właśnie wyraża klasyczna definicja prawdy”. Tenże, *Byt i istota*, przekład: P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 1963, s. 256.

z negacją poznania, to co najmniej z jego relatywizacją. Tym samym, podmiotowe uzasadnienie prawomocności poznania wykluczałoby możliwość adekwatności. Ten sposób myślenia, którego początków w filozofii nowożytnej nie bez racji dopatruje się w myśli Descartesa, pełny i radykalny swój wyraz znalazł w filozofii I. Kanta. W konsekwencji filozof ten zerwał w uzasadnianiu poznania teoretycznego z tezą o tożsamości bytu i myśli i jego prawomocność uzasadniał poprzez odwołanie się do apriorycznych i transcendentálnych kategorii intelektu. Powracając jednak myślą do uwarunkowań podmiotowych poznania teoretycznego, przy założeniu zasadności tezy o tożsamości bytu i myśli, należałoby zauważyć, że ta wydaje się być możliwa w przypadku spełniania przez podmiot następujących warunków:

1. eliminacji uwarunkowań o charakterze psychologicznym. Konsekwencją bowiem tego sposobu myślenia jest psychologizm, który jednoznaczny jest z relatywizmem. Podmiot poznania teoretycznego winien sytuować się poza wpływem na przebieg samego poznania jakichkolwiek procesów o charakterze psychologicznym, a tym bardziej fizjologicznym. W przypadku teorii podmiotu oznacza to odrzucenie tezy, iż procesy psychiczne wpływają na same rezultaty poznawcze. Przykładem tego rodzaju rozwiązania są choćby konsekwencje wynikające z ewolucjonizmu, ale także pojmowanie podmiotu m.in. przez W. Diltheya, G. Simmela.
2. eliminacji wszelkich uwarunkowań o charakterze społecznym, kulturowym, bądź też historycznym. W tym przypadku konsekwencją jest socjologizm, relatywizm kulturowy, czy też historyzm. Oznacza to, że analogicznie jak poprzednio, podmiot poznania teoretycznego winien pozostawać poza tego rodzaju uwarunkowaniami.
3. eliminacji wszelkich uwarunkowań o charakterze apriorycznym, które nie znajdują swojego potwierdzenia w strukturze tzw. istnienia przedmiotowego, Przy tym należałoby dodać, że apiryzm tego rodzaju może wprawdzie uzasadniać apodyktyczność sądów teoretycznych, niemniej prowadzi on do uzasadnienia samej prawomocności poznania teoretycznego poza tezą o tożsamości bytu i myśli, a tym samym znosi klasyczną koncepcję prawdy jako formułę zasadności poznania teoretycznego.

Inaczej mówiąc, uzasadnienie adekwatności jest tu jednoznaczne z przełamaniem wszelkich uwarunkowań po stronie podmiotu, które w jakimkolwiek stopniu prowadzą do narzucania struktur podmiotowych (*resp.* struktur doświadczania i pojęciowego (myślowego) ujmowania rzeczywistości) i ich konsekwencją jest relatywizm, bądź też wręcz, tak jak to ma miejsce w przypadku apiryzmu Kanta, odrzucenia klasycznej koncepcji prawdy.

Problem jednak w tym, jak to już poprzednio stwierdziłem, a jak sądzi się, warunki spełniania klasycznej koncepcji prawdy nie sprowadzają się jedynie do podmiotu. O tego rodzaju prawdzie możemy mówić nawet przy założeniu,

że warunki tej koncepcji są spełniane po stronie podmiotu, jedynie w przypadku, gdy rzeczywistość przedmiotowa, tzn. przedmiot poznania w swej strukturze będzie spełniał możliwości jego adekwatnego pojęciowego ujęcia. W sytuacji modelowej, tzn. odpowiadającej strukturze myślenia teoretycznego, a więc realizującego się w pojęciach ogólnych i koniecznych, oznaczałoby to:

- 1) przyjęcie, iż sama rzeczywistość jako przedmiot poznania co najmniej w swojej strukturze (*resp.* – istocie) jest uporządkowana i ogólna. W praktyce teoretycznej oznaczało to przyjęcie, iż świat jest kosmosem, czyli porządkiem, a porządek ten w myśleniu filozoficznym znajduje wyraz w esencjalnej koncepcji bytu, w naukach szczegółowych w przyjęciu nomologicznej struktury rzeczywistości. W innym przypadku, a więc przy założeniu, że świat jest chaosem, a także w sytuacji odrzucenia esencjalnej⁶, bądź też nomologicznej struktury rzeczywistości trudno byłoby dowodzić, że poznanie teoretyczne jest adekwatnym, tzn. zgodnym z samą rzeczywistością jej pojęciowym ujęciem.
- 2) struktura tak pojętej rzeczywistości musi być konieczna, czy też inaczej mówiąc: niezmienna. Jej zmienność oznacza bowiem, iż nie może ona być trwałą, a jedynie relatywną podstawą adekwatności sądów teoretycznych. Zmienność rzeczywistości jako przesłanka relatywności poznania była uświadamiana już przez myślicieli starożytnych. W świecie, w którym wszystko jest płynne i wszystko się zmienia, nie sposób mówić o koniecznych i absolutnych sądach. Stąd też starożytni utożsamili byt z niezmiennością, z trwaniem (atomy Demokryta, idee Platona).

3. Faktyczne warunki poznania teoretycznego

Już zatem choćby te momenty wskazują na ograniczenia, przy których klasyczna koncepcja prawdy, zwłaszcza w tradycyjnej jej wersji, może być spełniana. Wskazują one także, że relatywizm nie jest jedynie konsekwencją podmiotowego uzasadniania prawomocności poznania teoretycznego, ale także funkcją pojmowania samej rzeczywistości jako przedmiotu tego poznania. W tej sytuacji

⁶ Przeciwno esencjonalnemu uzasadnieniu klasycznej definicji prawdy wydaje się wypowiadać E. Gilson. Pozostając na pozycjach tomizmu egzystencjalnego, opowiada się on za tzw. ujęciem neotycznym. Píše: „Zupełnie inaczej rzecz się przedstawia w neotyce, w której poznanie istoty przez intelekt polega na powstaniu istoty istniejącej w pewnym podmiocie poznającym, który również istnieje”. Por. tamże, s. 257. Niemniej, tego rodzaju ujęcie sprowadza się do swobodnego rodzaju kreacjonizmu i niewiele wydaje się mieć wspólnego z adekwatnością wobec samego bytu. Raczej mamy tu do czynienia ze zgodnością myśli z myślą, czyli swoistym samopotwierdzeniem. Potwierdzeniem przyjętej koncepcji bytu.

powstaje jednak pytanie: czy w ogóle tego rodzaju warunki są lub też choćby mogą zostać spełnione w realnym poznaniu?

Podejmując tę kwestię, należałoby stwierdzić, że próby ufundowania takiego poznania teoretycznego były podejmowane właściwie przez całą historię filozofii, która prawomocność poznania teoretycznego wiązała z klasyczną koncepcją prawdy. I choć niewątpliwie było tak, że w pierwszym okresie większą wagę przywiązywano do rzeczywistości jako przedmiotu poznania, podmiotowi wyznaczając rolę bierną, to w czasach nowożytnych, po wystąpieniu Descartesa, a zwłaszcza Kanta i przyznaniu podmiotowi roli aktywnej w uzasadnianiu poznania, wysiłki zwolenników klasycznej koncepcji prawdy koncentrowały się na wypracowaniu idei podmiotu spełniającej jej zasadność. O ile w przypadku przedmiotu za wzorcowe należałoby uznać rozwiązanie zaproponowane jeszcze przez Platona, to dla podmiotu, po kantyzmie próbę sformułowania takiej propozycji podjął E. Husserl. Problem jedynie w tym, czy tego rodzaju propozycje faktycznie wskazują na realny podmiot i przedmiot poznania, czy też jedynie pozostają modelowymi konstrukcjami teoretycznymi, które określają jedynie wymogi, jakie winny być spełniane po obu stronach podstawowej relacji poznawczej, w przypadku definicji prawdy *adeaquatio rei et intellectus*? Czy zatem, jeśli tego rodzaju warunki nie są spełniane, w ogóle można jeszcze mówić o zasadności klasycznej koncepcji prawdy?

Nie jest to jednak tylko pytanie o jedną z definicji prawdy, ale należałoby podkreślić, że jest to pytanie o możliwość poznania teoretycznego w ogóle, o to, czy poznanie teoretyczne jako pojęciowe ujęcie rzeczywistości jako przedmiotu poznania jest w ogóle jeszcze możliwe? Podejmując tę kwestię, należałoby przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie o to: czym w poznaniu jest sama rzeczywistość jako przedmiot poznania, oraz czym jest podmiot poznania teoretycznego?

Już dotychczasowe uwagi pozwalają nam stwierdzić, że w przypadku rzeczywistości jako przedmiotu poznania, tak jak on był formułowany w poszczególnych koncepcjach, za każdym razem (czy też raczej: w przypadku kolejnych koncepcji filozoficznych) mamy do czynienia *de facto* nie z jakąkolwiek rzeczywistością w sobie, ale pewną jej koncepcją. Koncepcją, która przypisuje tej rzeczywistości jako ewentualnemu przedmiotowi poznania teoretycznego określoną strukturę. Tak działo się w przypadku świata idei Platona, jak i pojmowania bytu przez Arystotelesa, Epikura, Descartesa, czy też N. Hartmanna. Oczywiście wszystkim tym koncepcjom, niezależnie od proponowanych rozwiązań, wspólne jest pojmowanie bytu, a w konsekwencji także i rzeczywistości jako pewnego porządku, kosmosu istnienia. Niemniej, należałoby dodać, że współczesne koncepcje nie tylko dopuszczają, ale wręcz formułują pogląd, zgodny z którym świat to różnorodność niepowtarzalnych i przypadkowych momentów istnienia. O ile jednak w pierwszym przypadku kosmos, czy też logos istnienia wydaje się być dość oczywistym warunkiem możliwości jego ujęcia pojęciowego, to w drugim przypadku, tzn. utożsamienia istnienia z chaosem, możliwość

jego adekwatnego, pojęciowego ujęcia w strukturach logicznych wydaje się być co najmniej problematyczna. Jednocześnie jednak wskazuje ona, że oporność istnienia będąca przedmiotem aktywności człowieka może być nie tylko różnie doświadczana, ale daje się formułować w różnorodnych konstrukcjach pojęciowych (*resp.* – myślowych). Tego rodzaju stan należałoby interpretować co najwyżej jako plastyczność samego istnienia i jego momentów wobec realizacji aktywności bytu ludzkiego. Pomijając tu jednak ewentualne trudności w przypadku utożsamiania rzeczywistości jako przedmiotu poznania z chaosem, należy podkreślić, że w obu przypadkach rzeczywistość jako przedmiot poznania teoretycznego funkcjonuje w pewnych strukturach pojęciowych. Oznacza to tym samym, że faktycznym przedmiotem poznania teoretycznego nie jest bynajmniej jakakolwiek „rzecz sama w sobie”, ale każdorazowo rzeczywistość zapośredniczona w pewnych strukturach znaczeniowych, w pewnym systemie znaczeń. Konkludując, można by stwierdzić, że w tego rodzaju sytuacji poznanie sprowadza się w swoich rezultatach do potwierdzenia założeń koncepcji rzeczywistości, która okazywała się być jego przedmiotem.

Należałoby w związku z tym także dodać, że również trudno byłoby mówić o podmiocie jako *czystym Ja*. Taki podmiot nie tyle jest warunkiem, ile raczej stanowi negację jakiegokolwiek pojęciowego ujęcia, jak i myślenia o rzeczywistości. Podmiot zatem także każdorazowo funkcjonuje w określonym systemie znaczeń. Trudno go wyizolować z kontekstu kulturowego, w którym ukształtowana została jego zdolność postrzegania, doświadczania i myślenia o otaczającym go świecie. W tej sytuacji problem adekwatności *de facto* każdorazowo sprowadza się do relacji między rzeczywistością jako przedmiotem poznania i podmiotem funkcjonujących w określonym systemach znaczeń. Można by powiedzieć, że problem klasycznej koncepcji prawdy to zagadnienie zgodności znaczeń podmiotowych i przedmiotowych, czyli kwestia systemu znaczeń, w którym adekwatność jest stwierdzana. W konsekwencji też, w klasycznej koncepcji prawdy mielibyśmy do czynienia z sytuacją, w której poznanie polegałoby na wydobywaniu z rzeczywistości tego, co wcześniej zostało w nią włożone. Tak więc, jeśli zakładano, iż świat jest porządkiem wyznaczanym przez esencjalną strukturę istnienia, rezultatem adekwatnego poznania było określenie, w przypadku konkretnych bytów, ich istoty; gdy zakładano, iż struktura istnienia jest wyznaczana poprzez konieczne i ogóle związki, jakimi są relacje przyczynowo-skutkowe, konsekwencją adekwatnego poznania były formułowane prawa. Można by dodać, jedynie w związku z tym, że także współcześni zwolennicy przypadkowości i chaosu dla formułowanej przez siebie koncepcji przedmiotu poznania potwierdzenie znajdują w rezultatach badanej przez siebie rzeczywistości. Oczywiście w tej sytuacji nasuwa się pytanie, do czego daje się sprowadzić rzeczywistość jako przedmiot poznania? Czym jest podmiot poznania teoretycznego oraz będący konsekwencją tego poznania obraz przedstawiającej rzeczywistości czyli rezultat poznania?

Czy aby nie mamy tu do czynienia z klasyczną sytuacją koła hermeneutycznego, tzn. sytuacją, w której w tym przypadku rezultat poznania jest potwierdzeniem założeń wyjściowych? Oznaczałoby to jednak także, że przeciwstawianie poznania teoretycznego, czy też teorii poznania rozumieniu (hermeneutyce), czy też teorii rozumienia (hermeneutyki) nie znajduje uzasadnienia teoretycznego. Co więcej, różnica między tymi dziedzinami dotyczy nie tyle samej formuły poznania teoretycznego, czy też rozumienia hermeneutycznego, ile statusu ontologicznego rzeczywistości przedmiotowej. O ile bowiem w pierwszym przypadku przedmiotem jest rzeczywistość, na którą składają się pozaznaczeniowe momenty istnienia (*resp.* – byt materialny, tzn. dostępny zmysłowo) ujęte w system znaczeń, to w drugim przypadku przedmiotem poznania hermeneutycznego jest byt znaczący (inrealny), dostępny i możliwy do poznania w aktach rozumienia. Niemniej w każdym z nich rzeczywistość jako przedmiot do poznania jest, jeśli nie wyznaczana, to co najmniej współokreślana poprzez znaczenia. Jest rzeczywistością znaczącą.

Czy jednak w tej sytuacji można jeszcze mówić o prawdzie jako zgodności myśli z rzeczywistością? A w konsekwencji w ogóle o poznaniu? Czy bowiem można jeszcze mówić o poznaniu, w sytuacji gdy pojęciowe ujęcie istnienia i jego momentów nie jest żadnym ich ujęciem, tak jak wydaje się zakładać tradycyjne rozumienie poznania teoretycznego, w ich czystym istnieniu (w ich strukturze bytowej), ale poprzez określającą je strukturę znaczeń, która co więcej, konstytuuje je jako rzeczywistość będąca przedmiotem działań, a w tym przypadku działań poznawczych? Czy jedynie mamy do czynienia z sytuacją, o której, jak pisze R. Rorty, to co określamy poznaniem jest ciągłym układaniem konstrukcji pojęciowych i w swoim pragmatycznym wymiarze sprowadza się do wzajemnej wymiany myśli, będącej jedynie narracją o naszych odczuciach istnienia?

4. Warunki możliwości i granice zasadności klasycznej koncepcji prawdy (uwagi końcowe)

Postawione w poprzednim paragrafie pytania dotyczą kwestii fundamentalnych. Odnoszą się bowiem do samej możliwości poznania teoretycznego. Czym zatem jest działalność teoretyczna? Poznawaniem rzeczywistości? Czy też porządkowaniem materiału będącego przedmiotem doświadczenia według pewnych kryteriów⁷ apriorycznych (podmiotowych), bądź też metodologicznych? Nie negując bynajmniej prób uzasadnienia prawomocności poznania teoretycz-

⁷ Oczywiście, historia poznania teoretycznego zna próby uzasadnienia jego prawomocności poza tezą o tożsamości bytu i myśli. Przykładem tego jest choćby koncepcja transcendentalizmu I. Kanta oraz idea jego metodologicznego uzasadnienia M. Schlicka. Por. A. L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, Lublin 1990, wyd. II, Rzeszów 1999.

nego poza zasadą tożsamości bytu i myśli, podkreślę, że trudno byłoby mówić o poznaniu poza możliwością adekwatnego ujęcia rzeczywistości w pojęcia. Jest to zatem pytanie o to: czy jest możliwe uzasadnienie poznania teoretycznego pozostające w zgodzie z klasyczną koncepcją prawdy i na ile jest ono zasadne? Dodam, że także krytyka poznania teoretycznego dokonana przez R. Rorty'ego, w tym także formułowana przez niego teza o jego niemożliwości, zasadza się na założeniu, że koniecznym a zarazem konstytutywnym warunkiem zasadności poznania teoretycznego jest klasyczna koncepcja prawdy. Okazuje się bowiem, że jeśli nie jest możliwa klasyczna koncepcja prawdy, to tym samym nie jest możliwe poznanie teoretyczne. Czy zatem jest w ogóle możliwe poznanie teoretyczne? Czy też to, co określamy poznaniem, nie sprowadza się jedynie do pewnych konstrukcji pojęciowych?

Odpowiadając zauważę, że wszelkie poznanie jakiegokolwiek ono było, musiało uwzględniać wskazane wcześniej warunki podmiotu i przedmiotu. Można by zatem co najmniej zapytać, nawet w przypadku odwołania się do kryterium pragmatycznego, na jakie powołuje się R. Rorty uzasadniając swoją koncepcję filozofii jako ironii, czy wiedza, która jest rezultatem dotychczasowego poznania, nie znalazła swojego potwierdzenia w skuteczności działań ludzkich. W tym sensie spełnia ona także kryterium zasadności formułowane przez jej krytyka. Problem zatem w tym, czy ujęcie w pojęcia rzeczywistości już znaczącej jest jednoznaczne, czy też może być uznane za jednoznaczne z jej poznaniem?

Aby w tym przypadku móc udzielić pełnej odpowiedzi, rozważania na ten temat winny sięgać fundamentów samych działań ludzkich, a w tym także i statusu znaczeń i formułowanej w ich ramach myśli teoretycznej. I choć nie miejsce tu aby omawiać związane z tym kwestie⁸, należałoby co najmniej zauważyć, że wszelkie znaczenia, a więc także i te, które wyznaczają rzeczywistość przedmiotową, konstytuują się w wyniku mediatyzacji przez podmiot odczuć, poprzez zmysłowość jestestwa ludzkiego, oporności momentów istnienia. W tym też sensie, już na poziomie samych znaczeń, możemy mówić o ich adekwatnym, bądź nieadekwatnym, choć zawsze w perspektywie istnienia ludzkiego, uprzedmiotowieniu, czyli ujęciu myślowym. Znaczenia zatem, jako przedmioty myśli, są w swoich treściach każdorazowo zapośredniczone w samym bycie, tzn. w istnieniu i w momentach jego przejawiania się. O tyle też określając rzeczywistość jako przedmiot działań, a w tym przypadku przedmiot poznania teoretycznego, wiążą z nim tym samym pierwotne doświadczenie oraz intuicje uświadamianego istnienia. Znaczenia zatem nie są czymś zewnętrznym wobec doświadczanych w działaniu odczuć oporności momentów istnienia. To w znaczeniach, wiązanych z rzeczywistością jako przedmiotem poznania, zawarta jest pierwotna wiedza o oporności istnienia. Uwzględniając ten wymiar znaczeń,

⁸ Szerzej na ten temat piszę w cyt. uprzednio książce. *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*.

należałoby stwierdzić, że już na poziomie rzeczywistości jako przedmiotu określonego działania sama ta rzeczywistość jako tego rodzaju przedmiot jest wyrazem dotychczas osiągniętej o niej wiedzy. Nie tyle zatem fakt, iż rzeczywistość jako przedmiot działania jest ujęta w system znaczeń jest przeszkodą w jej adekwatnym ujęciu pojęciowym, ile wręcz przeciwnie, jego funkcjonowanie w znaczeniach jest warunkiem koniecznym jej poznania. Rzecz sama w sobie, tak samo zresztą jak i czysta świadomość, nie tyle nie jest warunkiem adekwatnego poznania, ile wręcz przeciwnie – takie poznanie wręcz uniemożliwia. Co najwyżej, w związku z poznaniem teoretycznym należałoby stwierdzić, że ujęcie rzeczywistości jako przedmiotu tego działania w kategorii ogólnej jest jedynie wyrazem nagromadzonego w wyniku tych działań nie tylko doświadczenia zmysłowego, ale i wiedzy nagromadzonej w operacjach intelektualnych realizowanych w działaniach poznawczych. A więc także ten status rzeczywistości jest w przypadku poznania teoretycznego potwierdzeniem możliwości jego ujęcia teoretycznego.

To ujęcie jest możliwe w sytuacji, gdy także podmiot poznania funkcjonuje w wypracowanych w wyniku działań teoretycznych kategoriach ujmowania rzeczywistości. A więc jeszcze inaczej mówiąc, spełnia warunki teoretycznego doświadczenia i myślenia o rzeczywistości. Uwzględniając zatem choćby ten moment, należałoby stwierdzić, że warunkiem teoretycznego ujęcia rzeczywistości jest funkcjonowanie podmiotowości bytu ludzkiego we właściwych dla tego działania strukturach. Oznacza to, że aby móc poznawać w sposób naukowy lub filozoficzny, należy, najprościej mówiąc, umieć to robić. Tak zresztą jak, aby budować domy, czy też kierować samochodem należy także posiadać odpowiednie w tych przypadkach kwalifikacje.

Należałoby zatem stwierdzić, że aby poznanie było możliwe, muszą zostać spełnione określone warunki, zarówno po stronie podmiotu, jak i przedmiotu. Jednymi z nich są właśnie znaczenia, które określają warunki podstawowej relacji poznawczej czyli podmiot i przedmiot poznania teoretycznego. Oznaczałoby to zatem, że określenie przez znaczenia nie tylko nie uniemożliwia poznania teoretycznego, ale co więcej, jest jego warunkiem koniecznym i konstytutywnym. Pozwala nam to także stwierdzić, odwołując się do klasycznej koncepcji prawdy – choć jednocześnie nawiązując w pewnym sensie do przytaczanej już wyżej w przypisie definicji św. Augustyna w *Solilokwiach*, gdzie tenże pisał: „Prawdą jest każda rzecz; która jest w rzeczywistości taka, jaką się wydaje temu, kto chce i może ją poznawać”⁹ – iż, **prawdą jest każdy sąd o rzeczywistości, w którym zostaje ona przedstawiona taka, jak ją doświadcza i rozpoznaje ten, kto chce i może ją poznać**”¹⁰.

⁹ Św. Augustyn, *Solilokwia*, s. 47.

¹⁰ Szerzej na ten temat pisałem w: *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, wyd. II, s. 245 i nn.

Oczywiście, pojawia się tu kwestia zasadnicza. Co oznacza w tym przypadku stwierdzenie: „w którym zostaje ona przedstawiona taką, jak ją doświadcza i rozpoznaje ten, kto chce i może ją poznać”? Podejmując próbę uszczegółowienia tej wypowiedzi, w pierwszej kolejności rozważę ostatnią część tego wyrażenia, a więc **„kto chce i może ją poznać?”** Kim jest zatem ten: „kto chce i może ją poznać”? Odpowiadając należałoby stwierdzić, że w przypadku poznania teoretycznego każdorazowo jest nim określony podmiot teoretyczny, a więc subiektywność bytu ludzkiego funkcjonująca w kategoriach teoretycznych. Problem jedynie w tym, że poza podstawowymi zasadami formułowania sądów tego poznania, a więc: prawem tożsamości i niesprzeczności, nie sposób nie uwzględniać także specyficznych – wynikających zarówno z poszczególnych systemów filozoficznych, jak i specyfiki poszczególnych dyscyplin naukowych, a także formułowanych w nich teorii – determinacji podmiotu. Oznacza to, że wraz z działaniami poznawczymi i wzrostem wiedzy teoretycznej kształtują się także znaczenia konstytuujące samo poznanie teoretyczne, a tym samym i wyznaczające podmiot poznania teoretycznego. Konkludując, należałoby stwierdzić, że tym: **„kto chce i może poznawać” jest każdorazowo człowiek, który jako podmiot funkcjonuje w aktualnej strukturze myślenia teoretycznego filozofii lub określonej dyscypliny nauki.**

Dla jasności tego ujęcia prawdy nie jest jednak także bez znaczenia uściślenie sformułowania innej części tej definicji, a mianowicie: **„w którym zostaje ona przedstawiona taką, jak ją doświadcza i rozpoznaje”**, a więc określenie samego doświadczenia jako kryterium prawdy. Co zatem oznacza samo sformułowanie **„jak ją doświadcza”**? Zauważę bowiem, że samo doświadczenie każdorazowo jest wyznaczane w istotnym wymiarze zarówno naturalnymi, jak i technicznymi możliwościami wynikającymi ze zmysłowości jestestwa ludzkiego. Nie sposób zatem wykluczyć i takich sytuacji, w których tzw. naturalne doświadczenie człowieka w istotny sposób odbiega od doświadczeń wspomaganych określonymi narzędziami badawczymi. Problem zatem w tym, że w zależności od możliwości doświadczenia rzeczywistości jako przedmiotu działań poznawczych, może być i będzie ona różnie rozpoznawana i doświadczana przez poznający podmiot. Oznacza to jednak także, że **to jak jest rozpoznawana i doświadczana rzeczywistość jako przedmiot poznania nie jest bynajmniej obojętne dla określenia jej adekwatności z formułowanym sądem**¹¹.

¹¹ Można by w związku z tym postawić pytanie o to, które w przypadku dwóch różnych „rozpoznanie i doświadczenie rzeczywistości” należy uznać za kryterium adekwatności. Odpowiedź jest stosunkowo prosta w sytuacji, gdy w pierwszym mamy do czynienia jedynie z doświadczeniem naturalnym, tj. odwołującym się do możliwości samych zmysłów, a w drugim zmysłów uzupełnionych aparaturą. Uwzględniając praktykę badawczą należałoby stwierdzić, że wydaje się ona potwierdzać drugie z wymienionych doświadczeń. Niemniej także i w tym przypadku można by postawić pytanie o to: czy aby tak nie jest, że aparatura badawcza wpływa na kształt i treści odbieranych wrażeń, a więc tym samym wyznacza rozpoznawanie, czy też doświadczenie rzeczy-

Jednocześnie jednak należy zauważyć, że zarówno znaczenia podmiotowe, jak i przedmiotowe w każdym przypadku zamykają się w jakiejś dziedzinie poznania teoretycznego, czy też konkretnych teoriach. Stąd też o adekwatności między rzeczywistością przedmiotową a jej podmiotowym i pojęciowym ujęciem, ze względu na określające ją znaczenia, możemy mówić właściwie jedynie w ramach określonych systemów znaczeniowych. Tak pojęta prawda, tzn. ujęcie rzeczywistości w ramach określonego systemu znaczeniowego, ma charakter absolutny. Inną natomiast już kwestią jest, że w różnych systemach znaczeniowych, czy też ze względu na różne systemy znaczeń, możliwe są różne „adekwatne” ujęcia rzeczywistości jako przedmiotu poznania. Tak zatem, w geometrii Euklidesa suma kątów w trójkącie zawsze i wszędzie wynosi 180° , choć w geometrii Łobaczewskiego, czy też Riemanna suma ta jest inna. Oznaczałoby to zatem, że **absolutność prawdy jest każdorazowo wyznaczana systemem, w ramach którego został sformułowany sąd o rzeczywistości, a sama prawda jako kategoria teoretyczna ma zawsze charakter systemowy**. W tym też sensie możemy mówić o absolutności prawdy w ramach systemu i wzajemnej relatywności systemów wobec siebie. To stanowisko w kwestii prawdy określałam tu pojęciem **relatywności poznawczej**.

Предметом настоящей статьи является истинность как теоретическая категория. Обращаясь к так называемой классической дефиниции, выделяются три основные её понимания: 1) как регулятивной идеи, 2) ценности, и 3) суждения. Учитывая объективные и субъективные условия формулирования истины, в последнем случае она определяется как: суждение о действительности, в котором она представлена такой, какой её воспринимает и узнаёт тот, кто хочет и может её познать. При этом приводится доказательство того, что абсолютность истинности определяется системой значений, в рамках которой было сформулировано суждение о действительности. Истинность как теоретическая категория имеет, следовательно, системный характер. Эта позиция характеризуется понятием когнитивного релятивизма.

The subject matter of this article is Truth as a theoretical category. Referring to the so-called classic definition one distinguishes three basic interpreta-

wistości. Odwołując się do pewnego eksperymentu myślowego można by w związku z tym postawić pytanie o to: które z dwóch różnych doświadczeń rzeczywistości należy uznać za determinujące adekwatność formułowanych o rzeczywistości sądów? Zwłaszcza w sytuacji, gdyby to doświadczenie było trwałe i wyznaczane niejako „naturą”, tj. predyspozycjami samych doświadczających. Przykładem takiej sytuacji mogliby być uczeni z krainy Liliputów i Olbrzymów Jonathana Swifta. Każdy z tych światów w ich wymiarze pojęciowym zapewne byłby inny, choć zarazem w odczuciu i przekonaniu uczonych każdej ze społeczności adekwatny wobec doświadczanej rzeczywistości.

tions: 1) as a regulative idea, 2) a value, and 3) a judgment. Taking into account objective and subjective conditions of the formulation of Truth, in this latter case it is defined as: **judgment concerning reality, in which it is represented in the way it is experienced and recognized by the one who wants to know it and can do it.** This is accompanied by proving that the absoluteness of Truth is defined by the system of meanings, in the framework of which the judgment about reality was formulated. Truth as a theoretical category has thus a systemic character. This position is defined as that of **cognitive relativism.**

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Mitja Velikonja

Uniwersytet w Lublanie

Słoweńskie i polskie mitologie religijno-narodowe Analiza porównawcza Część I

*Словенская и польская религиозно-национальная мифология.
Сравнительный анализ. Часть I*

1. Religijno-narodowa mitologia: teoretyczne rozważania

Procesy budowania narodu w Europie Centralnej i Wschodniej znacząco się różnią od tych charakterystycznych dla Zachodu: kulturowe, językowe i religijne elementy miały tu żywotne znaczenie. W artykule tym przeprowadzam analizę porównawczą słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych oraz ujmuję roli takich instytucji jak *Kościół rzymskokatolicki*, *Rimsko-Katoliška Cerkev* w ich tworzeniu, rozwoju i transformacji. Analizy rozpocznę ujęciem podobieństw oraz znaczących różnic między historycznymi tłami obu narodów, następnie przeprowadzę porównanie słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych.

Metodologię, którą tu zastosowałem, rozwinął amerykański socjolog religii Michael Sells w analizach „Chrysto-słowiańskich” (Chrystoslavlic) mitologii religijno-narodowej Południowych Słowian uczestniczących w ostatnich wojnach na Bałkanach (w szczególności Serbów). Sells rozważa ją jako dominującą formę religijno-narodowego mitologicznego samotworzenia (self-construction) i postrzegania siebie samych (self-preception). Sądzę, że metoda ta może być skutecznie zastosowana do analiz mitologii religijno-narodowych innych sło-

wiańskich narodów, które – historycznie biorąc – znajdowały się pod silnym wpływem, a nawet dominacją, chrześcijaństwa i różnych kościołów chrześcijańskich¹. Każdemu z tych narodów właściwa jest specyficzna forma religijno-narodowej mitologii, której istotę stanowią dwa przekonania:

1. że Słowianie są z natury chrześcijanami (katolickie, prawosławne czy też dowolne inne wyznanie: tzn. *być Słowianinem* znaczy *być chrześcijaninem*. *Słowianie są rasowymi chrześcijanami, chrześcijaństwo – jako wiara ich praojców – jest dla nich jedyną prawdziwą religią*);
2. że każdy zarzut wobec chrześcijaństwa jest zdradą rasy słowiańskiej (tzn. *ci, którzy czynią te zarzuty, nie są prawdziwymi Słowianami, coś złego dzieje się z nimi i z ich narodową tożsamością, oni zdradzili swych przodków*) i coś trzeba uczynić, by to przezwyciężyć (tj. wygnanie, nawrócenie, tolerancja itp.) (Sells 1996, 36, 47, 51).

Religijno-narodowi apologety często odnoszą się do biblijnych przykładów procesów budowania narodu. Hasting pisze (1997, 18): „Co więcej, Biblia przedstawia w samym Izraelu normatywny model tego, co to znaczy być narodem – jedność ludzi, języka, religii, terytorium, rządu (...) stanowi aż nazbyt oczywisty przykład dla czytelników Biblii, czym każdy naród ma być, jest lustrem dla narodowego obrazowania siebie”. Jest zatem jasne, że ich ostatecznym celem jest monowyznaniowe, narodowo (a najlepiej i politycznie) ujednolicone państwo. Jednakże takie narodowo-nacjonalistyczne wizje pewnych integrystycznych elit i grup interesów nie były i nie są podzielane przez wszystkie nurty i grupy wierzących tak wewnątrz, jak i na zewnątrz Kościoła.

Rozważam zatem mitologię religijno-narodową jako zorganizowany, spójny i dynamiczny system czy też zbiór różnych mitów, przekonań, stereotypów, symboli i obrazów tworzonych o nas samych i o innych, w szczególności związany z narodowymi i religijnymi obszarami. Tak jak każda inna socjocentryczna mitologia, również i mitologia religijno-narodowa mówi wieloaspektowo o tym, jak my widzimy innych (to jest budowanie i percepcja rzeczywistości) i jak widzimy samych siebie (to jest również samotworzenie i postrzeganie samych siebie)².

Sądzę, że mitologia odgrywa pewne praktyczne role i ma do spełnienia w społeczeństwie rzeczywiste cele; jest „kluczowym elementem w kreacji bliskości i budowy kolektywności” (Schöpflin 1997, 20). W pewnym sensie jest to zawsze dyskurs polityczny, aczkolwiek ujęty poetyckim sposobem. Spełnia on jako taki trzy zasadnicze funkcje, a każda z nich jest widoczna w społeczeństwach współczesnych: funkcje integracyjną (która jest we-

¹ Sugar (1994, 34) podkreśla, że w Polsce powiązanie kościoła i narodowości „było nawet bardziej ścisłe niż na Bałkanach”.

² W tekście, mitologiczna retoryka, syntagma, powiedzenia, hasła są cytowane w kursywie.

wnętrze złączna a zewnętrznie rozłączna); funkcje poznawczą (która interpretuje najbardziej znaczącą przeszłość i zdarzenia współczesne oraz przepowiada zdarzenia przyszłe) i funkcje komunikatywną (która dostarcza specyficznej mitycznej retoryki i syntagmy)³. Następnie, mitologia religijno-narodowa zasadniczo składa się z dwóch typów mitów, które istnieją w ścisłym dialektycznym powiązaniu:

- a) mity tradycyjne – zorientowane na przeszłość i przyswajane przez znaczącą większość grup i członków. Są konserwatywne oraz stanowią niedokończone opowiadania, „in-terminable”⁴ używając wyrażania Lévi-Straussa;
- b) mity ideologiczne – zorientowane na przyszłość i kierowane przez małe grupy naciskowe. Są innowacyjne, dostarczają szczegółowego uzupełnienia „otwartości” mitów tradycyjnych (Velikonja 1996, 19–30, 1998, 14–16).

2. Historyczne tło rozwoju słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych

Ogólnie rzecz ujmując, oba kraje znajdują się w „religijno-kulturowym obszarze łacińskim (czy też katolickim)”, którego rysami charakterystycznymi są: po pierwsze, katolicka większość i dominująca pozycja Kościoła katolickiego; pod drugie, ścisły religijny monopolizm i niski poziom religijnej tolerancji (Smrke, 1996a, 50–56). Jednakże analiza historycznego tła tworzenia, rozwoju, istnienia i transformacji słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych z jednej strony, z drugiej zaś – ich struktury, jasno pokazuje, że istnieje między nimi więcej różnic niż podobieństw⁵. W moim zamiarze leży zaprezentowanie w tej części najbardziej znaczących historycznych różnic i podobieństw (diachroniczne podejście), które to przygotuje nas do zrozumienia strukturalnej specyficzności (synchroniczne podejście) współczesnych słoweńskich i polskich mitologii religijno-narodowych. Te zaś zostaną omówione w części trzeciej.

³ Według Schöpfliana (1997, 20), „mit jest efektywny w ustanawianiu zgodności, tworzeniu ujęcia świata, które jest jasne i logiczne, w utrzymaniu dyskursu i ogólnie w tworzeniu kosmosu istniejącego poza chaosem”.

⁴ We Wstępie do swej zredagowanej książki *The Raw and the Cooked*, stwierdza on: „Ponieważ mit nie dąży do określenia swego początku i końca, to samo mitologiczne myślenie nigdy nie rozstrzyga ostatecznie dowolnego tematu; zawsze coś pozostaje niedokończone” (Lévi-Strauss, 1994, 6).

⁵ Smrke i Uhan (1999, 214) przedstawiają to tak, że te dwa kraje prezentują różne warianty tego wzorca: podczas gdy Polska znajduje siebie niejako pomiędzy wzorcem tradycyjnym i reaktywnym, tak Słowenia między wzorcem reaktywnym a postłacińskim, religijnym.

2.1. Polityczna i narodowa historia Słowenów i Polaków

2.1.1. Etnogeneza

Nazwa Polacy (*Polaci*) pochodzi z zamierzchłej przeszłości: podczas rządów Mieszka I, Polanie (ludzi otwartych pól) byli jednym z kilku zachodniosłowiańskich plemion osiedlonych między Odrą a Wisłą⁶. Znaczenie Polaków jako jednego z najstarszych narodów europejskich zostaje wzmocnienie przez ich wyróżniającą historię i tradycję państwowości. Z drugiej strony, przodkowie współczesnych Słowenów osiedlali się na swym terytorium (które rozciągało się przez południowe prowincje dzisiejszej Austrii) aż do końca VI wieku. Jednakże wyraźne dowody ich indywidualnej etnicznej tożsamości pochodzą ze Średniowiecza (pastoralne manuskrypty Fresing, Stična i Celovec (Klagenfurt), zaś nazwa Słowenicy (*Slovinci*) została ukuta w połowie XVI wieku przez protestanckiego pisarza Primoža Trubara i znaczyła „Słowianie regionu”. Użycie nazwy Słowenicy czy też Słowenia zostało rozpowszechnione na początku XIX wieku. Regionalne i lokalne zbiorowości (Karniolanie, Karantanie, Styrianie, mieszkańcy Niższej Karniolii, Littoral etc.) uchodziły jednak za bardziej znaczące.

2.1.2. Historia polityczna

Przypadek Polski charakteryzuje wielkość i chwała. Współczesne państwo polskie jest spadkobiercą Królestwa Piastów (około 850–1370/1386) i Polsko-Litewskiej Unii (1386–1793), znanej jako *Rzeczpospolita Obojga Narodów*. Za Piastów i Jagiellonów, a później pod monarchiami elekcyjnymi z różnych części Europy, Polska stała się jednym z największych i najsilniejszych państw w Europie Średniowiecznej i wczesnej Europie Nowożytnej, a w połowie wieku XVII największym jednostkowym państwem na kontynencie. Pamięć tej wspólniejszej politycznej i militarnej przeszłości jest u Polaków kultywowana, przyczyniła się do powstania mitu o utraconym królestwie i do usilnego zabiegania o odbudowę wcześniejszej chwały (*Renovatio Imperii*)⁷.

Jeśli Polski hymn narodowy *Mazurek* zaczyna się słowami *Jeszcze Polska nie zginęła*, to Słowenia, jako państwo niepodległe, zaistniała w czerwcu 1991 roku (aczkolwiek uzyskała znaczącą wewnętrzną autonomię po 1945 roku

⁶ Innymi plemionami były: Wiślanie, Mazowszanie, Pomorzanie i Ślężanie.

⁷ Istotną konsekwencją długiego okresu polskiej niepodległości, wysokiego poziomu samoświadomości narodowej i ekonomicznej prosperity szlachty był rozwój różnych instytucji, nauk i sztuk przyczyniających się do wzmocnienia tradycji. Polscy naukowcy mogli studiować i pracować w swoim własnym języku i w swoim kraju, co znacząco wpływało na polskie dziedzictwo kulturowe.

jako republika socjalistyczna w obrębie jugosłowiańskiej federacji). Słoweńcy nie mają takiej politycznej i militarnej przeszłości, jaką mają Polacy, ale zarazem nie są obciążeni mitem utraconego imperium. Pierwsze państwo stworzone przez poprzedników Słoweńców był znane jako Karantania i było położone na terenie dzisiejszego południowego, austriackiego federalnego państwa Karyntia. Karantania powstała na początku VII wieku, ale w połowie wieku VIII musiała uznać przewagę najpierw Bawarczyków, następnie Franków. Słoweńcy i ich pradziadowie przetrwali pod (nie)bezpiecznym patronatem wielonarodowych państw: pod patronatem Niemieckiego i Austriackiego Cesarstwa aż do końca I wojny światowej, pod patronatem Jugosławii od roku 1918 do 1941 i ponownie od 1945 do 1991. Większość Słoweńców nie postrzega współczesnego państwa Słowenii jako *Odrodzonej Karantanii*, lecz jako rezultat narodowych, wolnościowych procesów występujących w wiekach wcześniejszych, które nasiliły się szczególnie w wieku XX.

2.1.3. Demokratyczna tradycja polityczna i klasy rządzące

Polska, jako heterogenne państwo, cieszyła się relatywnie długą tradycją demokracji (system „demokracji szlachty” znany jako *złota wolność*). W 1573 roku, Polska stała się monarchią elekcyjną z legislatywną rolą szlachty. Natomiast słoweńskie ziemie były zawsze częścią większego i przez długi czas autorytarnego państwa. Podczas gdy Polska miała swoją własną szlachtę, arystokrację, wyższe i niższe duchowieństwo, mieszczaństwo i burżuazję (włączywszy ludzi z innych grup etnicznych takich jak Niemcy i Żydzi), Słoweńcy pozostawali bez szlachty. Do XIX wieku, szlachta i burżuazja w krajach słoweńskich miały w przeważającej mierze pochodzenie niemieckie lub włoskie.

2.1.4. Życie w zaborach i stosunek do obcego rządu

Przez ponad prawie 100 lat po rozbiórce swego królestwa pod koniec XVIII wieku, *lud polski* żył jako narodowa i religijna mniejszość pod protektanckimi rządami pruskimi/niemieckimi oraz prawosławnymi rządami rosyjskimi, które traktowały polską narodową i religijną odrębność z otwartą podejrzliwością. Sytuacja była inna pod rządami Habsburgów. Tam żadna narodowość nie uzyskała absolutnej przewagi, a rządy pozostawały katolickie. Za Habsburgów oraz w czasie, kiedy Słowenia stanowiła część Jugosławii, Słoweńcy byli zawsze mniejszością narodową, ale nie religijną (w Jugosławii, Kościół katolicki był drugim największym kościołem, zaraz po Serbskim Kościele Prawosławnym).

Podczas gdy konflikty zbrojne, powstania, brutalne represje były w tym okresie (1794, 1830–31, 1846, 1848–49, 1863–64, 1905) w Polsce powszechne, Słoweńcy pozostawali lojalni Cesarstwu Habsburskiemu i Jugosławii, aczkolwiek byli również wobec nich krytyczni. Ich ostatecznym celem było bardziej sprawne organizowanie obu państw, które zostało po raz pierwszy wyartykułowane w politycznym programie z 1848 roku „Zjednoczona Słowenia”. Za Habsburgów, Słoweńcy domagali się kulturowej i administracyjnej unifikacji ziem słoweńskich, a w czasie trwania Jugosławii, najsilniejsze słoweńskie siły polityczne walczyły o decentralizację państwa. Idee całkowitej niezależności narodowej uzyskały popularność dopiero z końcem lat 80. i zostały urzeczywistnione na początku lat 90.

2.1.5. Nacjonalizm

W obu przypadkach historię nacjonalizmu określał fakt, że narody te otaczali sąsiedzi, którzy byli przeważnie hegemonistyczni i których rządy zmierzały do wynarodowienia. Jednakże taki nacjonalizm zwrócił się przeciwko Polakom i Słoweńcom po uzyskaniu niepodległości. W porównaniu z ich bogatą wielonarodową historią, oba kraje są teraz prawie zupełnie jednolite etnicznie. To nie przypadek, że pewne bardzo do siebie podobne hasła pojawiły się w czasie krótko poprzedzającym odzyskanie niepodległości: *Polska dla Polaków*, *zwrócić Polakom wszystko co polskie* pojawiały się także po 1918 roku i były kierowane przeciwko Ukraińcom, Żydom, Niemcom, Litwinom i Rosjanom; hasło *Słowenia dla Słoweńców*!⁸ kierowano przeciwko nie-Słoweńcom, tj. przeciwko emigrantom z republik byłej Jugosławii.

Sytuacja jest zupełnie inna w odniesieniu do antysemityzmu. Królestwo Polsko-Litewskie słynęło ze swej religijnej tolerancji wobec Żydów (czasami było określane jako *raj dla Żydów* czy też *Druga Palestyna*). W 1931 roku żydowska wspólnota liczyła w Polsce 2,7 miliona i 3,35 miliona w 1939 roku. Antysemickie uczucia, działania i pogromy nasiliły się w okresie międzywojennym: druga połowa lat trzydziestych świadczyła o wzroście antysemityzmu, który zyskał poparcie państwa (narzucającego *numerus clausus*) i katolickich autorytetów⁹. Prawicowy polityk – Roman Dmowski był jednym z takich właśnie ideologów (zob. Modras, 1994, 23–24, Brock, 1994, 364, Crampton, 1995,

⁸ Hasło to było używane na początku lat 90. przez prawicową Słoweńską Partię Narodową. Analizę słoweńskich przemówień szowinistycznych przeprowadza Kuzmanić (1999).

⁹ O antysemickim stanowisku i antysemickich wypowiedziach prymasa Augusta Hlonda i innych wysoko postawionych katolickich urzędników pisze Modras (1994, 35, 346–47); o antysemickiej retoryce (kończyna objęta gangreną, niesprawiedliwi agresorzy) niektórych polskich księży katolickich. Zob. tamże 283–84.

172–76). W tych kręgach Żydzi byli kojarzeni z komunizmem, masonerią, liberalizmem, sekularyzmem, internacjonalizmem i innymi *immanentnie antynarodowymi i antykatolickimi ideologiami*. Jeden z najbardziej złowrogich pogromów, który niedawno stał się powodem gorących debat¹⁰, miał miejsce w wiosce Jedwabne w lipcu 1941 roku. Miejscowi Polacy spalili 1600 Żydów* z powodu ich domniemanej kolaboracji podczas krótkiej okupacji sowieckiej. *Raj dla Żydów* przekształcił się w *czyściec*, a następnie w *piekło*.

Los Żydów polskich podczas nazistowskiej okupacji jest dobrze udokumentowany: przeżyło tylko 11% (370 000). Przez następne dekady ich liczba zmniejszała się stale z powodu emigracji do Izraela i krajów zachodnich, antysemickiej presji i pogromów (najbardziej znane przypadki tych pogromów zdarzyły się zaraz po wojnie w Kielcach (42 zabitych), Krakowie, Radomiu i Sosnowcu; do tego dochodzą antysemickie niepokoje w 1956 roku oraz antysemicka propaganda i kampania w 1968 roku, kiedy tysiące polskich Żydów opuściło kraj)¹¹. Postso-cjalistyczna Polska charakteryzuje się zadziwiającym fenomenem, mianowicie „antysemityzmem bez Żydów” (Mojzes 1992, 305); mity o żydowskiej konspiracji są jednak powszechne wśród prawicowych partii i organizacji oraz wykorzystywane w czasie kampanii wyborczej¹², a także pośród części rzymskokatolickiego duchowieństwa (spór roztoczony wokół krzyża, który potajemnie został postawiony w Auschwitz w 1989 roku¹³, przypadek Jankowskiego¹⁴ itp.).

* Ostatecznie ustalenia Instytutu Pamięci Narodowej wskazują na liczbę około 300 spalonych Żydów. Zob. *Wokół Jedwabnego*, red. P. Machcewicz, K. Persak, wyd. IPN, Warszawa 2002 (przyp. tłumacza).

¹⁰ Kościół katolicki najpierw stanął po stronie tych, którzy odrzucili propozycję Aleksandra Kwaśniewskiego, by publicznie oczyścić Żydów z takich zarzutów (zamiast tego Kardynał Józef Glemp zaproponował roku wspólną modlitwę Katolików i Żydów). Episkopat w maju 2001 wyraził żal za to zdarzenie w czasie uroczystej mszy w Warszawie. Jednakże, ani reprezentanci Kościoła katolickiego w Polsce, ani Europejski Kongres Żydów nie uczestniczyli w uroczystości w lipcu 2002 roku (zob. na przykład *La Pologne demande pardon aux juifs de Jedwabne* „Le Monde”, Paris. July 12th 2001).

¹¹ 56 000 Żydów mieszkało w Polsce w 1950 roku; 16 000 w roku 1968; 8 000 w 1982.

¹² Antysemici ujawniali żydowskie pochodzenie niektórych polskich polityków: Bronisława Geremka, Jacek Kuronia, Aleksandra Kwaśniewskiego, a nawet Karola Wojtyły czy Lecha Wałęsy. Zarzucali takie pochodzenie 30% polskiego duchowieństwa katolickiego, większości biskupów i wszystkim trzem kardynałom. (Tismaneanu, 1998, 85, 104, 105).

¹³ Zob. Frontier, Keston Institute; Oxford, No. 5/1998. s. 6–7.

¹⁴ Najbardziej negatywny przykład ostatnich lat dotyczy Henryka Jankowskiego, prałata gdańskiej katedry św. Brygidy, który wspierał ruch solidarnościowy i który został zawieszony za antysemickie wypowiedzi (Polacy nie mogą dłużej tolerować rządów tworzonych przez ludzi, którzy nie zadeklarowali się, czy pochodzą z Moskwy czy z Izraela; Gwiazda Dawida jest wpleciona w swastykę równie dobrze jak sierp i młot) czy też wypowiedzi odnoszące się do żydowskiej odpowiedzialności za II wojnę światową formułowane przez arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego w listopadzie 1997 roku. Zob. na przykład Tismaneanu, 1998, 104, 105).

Pod koniec XV i na początku XVI wieku cesarz Maksymilian wydał szereg dekretów poświęconych Żydom z ziem słoweńskich. Wówczas żyło na tym terytorium tylko kilkaset Żydów. Większość znajdowała się w Prekumurje, najbardziej położonej na wschód części Słowenii (a historycznie części Królestwa Węgierskiego), w takich większych miastach jak: Lublana, Maribor, Triest i Gorycja). Pomimo tego antysemickie stereotypy i uwagi czynione przez prawicowych słoweńskich polityków i prasę o tej orientacji były powszechne aż do końca II wojny światowej. Prawie wszyscy pozostający przy życiu Żydzi zostali zlikwidowani w ostatnich miesiącach wojny, do czego przyczyniła się kolaborująca policja słoweńska.

2.1.6. II wojna światowa i kolaboracja

Stosowanie do doktryny nazistów i ich strategii ekspansji na wschód i południe aż do Morza Śródziemnego, oba narody słowiańskich podludzi, a dodatkowo także Żydzi i Cyganie, byli na pierwszym miejscu listy przeznaczonych do unicestwienia. Podczas gdy praktycznie nie istniała polska kolaboracja z okupantami¹⁵, wielu Słoweńców kolaborowało z siłami włoskimi i niemieckimi, w efekcie czego znajdowali się w bratobójczej wojnie z partyzanckim ruchem oporu. Istniały dwa typy tego rodzaju militarnych jednostek: między wiosną 1942 a wrześniem 1943 – Dobrowolna Antykomunistyczna Milicja, podlegająca włoskim siłom zbrojnym; między jesienią 1943 a majem 1945 – Straż Krajowa (*Domobranci*), podlegająca wojskom niemieckim.

Polskie jednostki walczyły na różnych frontach: od kampanii wrześniowej po bitwę o Anglię, od Powstania Warszawskiego po Monte Cassino, służyły w Armii Krajowej i Armii Ludowej. W Słowenii opór przeciwko okupacji był podtrzymywany przez większość narodu: między 26 kwietnia 1941 roku a początkiem marca 1943 roku, kiedy to komuniści przejęli dowodzenie, Front Wyzwolenia był pluralistyczną organizacją (obejmował komunistów, chrześcijańskich socjalistów, patriotyczną inteligencję, organizację „Sokół” i inne). Opór wojsk partyzanckich był w obu krajach bardzo silny; jednakże gdy Polska została wyzwolona przez Armię Sowiecką, Słowenia wyzwoliła się prawie wyłącznie siłami słoweńskich partyzantów, choć przy udziale jednostek z innych części Jugosławii.

2.1.7. Socjalistyczny rząd

Po wojnie socjalizm przyszedł do Polski ze strony sąsiadującego Związku Radzieckiego, jednakże nie był akceptowany przez większość narodu. Aczkolwiek określano go w czasie rządów Bolesława Bieruta (1947–56) jako *narodowy komunizm*, to jednak sam polski rząd socjalistyczny uchodził za

¹⁵ O rzadkich próbach polskiej kolaboracji, które nigdy faktycznie się nie rozwinęły zob. Woods, 1968, 18–19.

„importowany”, a w pewnych przypadkach uciekał się do użycia siły (tak jak w Poznaniu w 1956 roku i w Gdańsku w 1970 roku)¹⁶. Z tego powodu wiodąca siła polityczna – Polska Zjednoczona Partia Robotnicza – nie cieszyła się szczególnym szacunkiem.

Narodowe wyzwolenie w Słowenii zbiegło się z socjalistyczną rewolucją. Socjalistyczny rząd w Słowenii (i ogólnie w Jugosławii) w latach 60. zmienił swój styl rządzenia z totalitarnego na autorytarny i był ogólnie wyżej ceniony przez ludzi niż ten w Polsce. Powody były następujące: odejście w 1948 roku od Stalina i bloku wschodniego, socjalistyczne zarządzanie, względnie liberalnej natury, większa otwartość na wpływy Zachodu, znacząco większy poziom życia w porównaniu z innymi krajami socjalistycznymi.

2.1.8. Proces demokratyzacji w latach 80.

Najistotniejszymi czynnikami prowadzącymi do demokratyzacji polskiego społeczeństwa w latach 80. były związki zawodowe, a później szerszy ruch solidarnościowy (*Solidarność* i jej poprzednik Komitet Obrony Robotników KOR, założony w 1976 roku) oraz Kościół katolicki. Kościół katolicki był często pośrednikiem w napiętym dialogu między ruchem *Solidarność* a rządem; wypowiadał się w imieniu robotników i domagał się wolności politycznej. Aczkolwiek nowy prymas polski kardynał Józef Glemp czynił zastrzeżenia, że Kościół katolicki nie ma intencji bycia „trzecią siłą”, lecz chce po prostu służyć (Chrypiński, 1989, 256) i że powinien unikać polityki (Monticone, 1986, 185), to jednak jego mocna pozycja między obiema stronami była oczywista. Tak chociażby w lecie 1980 roku, wejście do Stoczni Gdańskiej im. Lenina było udekorowane napisem *Robotnicy wszystkich zakładów, łączcie się* i kolorowym zdjęciem papieża Jana Pawła II (Stefanowicz, 1980, 45). Pierwszy ogólnonarodowy Kongres *Solidarność* w Gdańsku we wrześniu 1981 roku został otwarty mszą celebrowaną przez kardynała Glempa. W Artykule I programu *Solidarność* z 1985 roku znajdujemy, że *Solidarność jako związek zawodowy jest dziedzictwem etycznych zasad chrześcijaństwa, a w szczególności społecznego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego*, podczas gdy Artykuł 13 tego programu odnosi się do Kościoła jako *najwyższego moralnego autorytetu w Polsce* (Lisicka, 1992, 162–63). Jak podkreśla Monticone (1986, 112–114), rola Kościoła katolickiego w *Solidarność* była dwójaka: dostarczał tła religijnego i służył jako polityczny doradca. Sytuacja w Słowenii w latach 80. znaczenie się różniła. Protagonistami procesu demokratyzacji były świeckie ruchy społeczne: czasopisma¹⁷, wpływowe stowarzyszenia (Stowarzyszenie Słoweńskich Pisarzy), niezależni intelektuali-

¹⁶ Wyrażając to słowami Michnika, podstawą polskiego marksizmu-leninizmu był „Związek Sowiecki i jego wojująca Armia Czerwona” (1997, 232).

¹⁷ „Mladina”, „Tribuna”, „Katedra” i „Nowa Revija”.

ści, ruchy młodzieżowe, punki itp. Kościół katolicki, z wyjątkiem nielicznych teologów, nie odgrywał znaczącej roli (jak to przyznał teolog Anton Stres; Kerševan 1996, 43–44).

2.2. Historia religijna Słoweńców i Polaków

2.2.1. Chrystianizacja i wczesne ośrodki chrześcijaństwa

Chrystianizacja przodków współczesnych Polaków dokonała się relatywnie późno: chrzest Mieszka I w 966 roku był w następnych, pomyślnych stuleciach interpretowany jako *chrystianizacja Polski*, aczkolwiek chrześcijaństwo przybyło do tych obszarów znacznie wcześniej¹⁸. Przodkowie Słoweńców zostali nawróceni na chrześcijaństwo w VIII wieku przez misjonarzy z Salzburga i Akwilei¹⁹. Podczas gdy od początku eklezjastycznymi ośrodkami chrześcijaństwa w Polsce była archidiecezja w Gnieźnie (kolebka polskiego chrześcijaństwa, założona w 1000 roku) i diecezje w Poznaniu (966) i Krakowie (1000), to przodkowie Słoweńców musieli poszukiwać swych wczesnych ośrodków chrześcijaństwa w sąsiadujących krajach (Salzburg i Akwileja). Przez następne wieki Kościół katolicki stał się jednym z największych właścicieli ziemskich w obu krajach.

2.2.2. Religijni przywódcy i osobistości religijne

W wiekach średnich oraz na początku nowożytności Polska miała silnych i (politycznie) wysoko postawionych dostojników religijnych²⁰. Słoweńcy natomiast aż do XIX wieku nie mieli praktycznie wysoko postawionego duchowieństwa: wyjątkiem jest tu biskup Tomaž Hren z Lublany, który przewodził Katolickiej Kontreformacji w Słowenii. Niżej postawionymi katolickimi duchownymi byli ludzie miejscowego pochodzenia, a pośród niewielu wykształconych Słoweńców znajdowali się poeci, nauczyciele, filolodzy, historycy itd.²¹ Słoweńscy na-

¹⁸ W typowej retoryce obejmującej mityczne pochodzenie, katolickie źródła wyjaśniają, że historia Polski zaczęła się wraz z chrztem (Davies, 1981/I, 21). W istocie, rok ten był punktem zwrotnym, który wprowadził masowo chrystianizację (zob. również Simpson, 2000, 11).

¹⁹ Chrystianizacja przodków Słoweńców wraz z trzema traumatycznymi bratobójczymi wojnami w VIII wieku, stanowi fabułę jednego z najbardziej popularnych poematów, zatytułowanego „Krest pri Savici”, którego twórcą był wielki słoweński poeta France Prešeren.

²⁰ Na przykład Jakub Świnka, Paweł Włodkowic, Mikołaj Trąba, Zbigniew Oleśnicki, Mikołaj Rej, Jan Łaski, Ignacy Krasicki, Hugo Kołłątaj i Stanisław Staszic (zob. Piekarski, 1978, 20–55; Davies 1981/I, 70, 125–26, 135, 138, 166, 183, 357–59, 530–31; 1981/II, 220–221).

²¹ Na przykład Marko Pohlin, nauczyciel gramatyki i pisarz końca XVIII wieku.

uczyciele protestanccy²² z drugiej połowy XVI wieku byli w szczególności w sposób ważni, gdyż jako pierwsi pisali, tłumaczyli i drukowali książki – włącznie z Biblią – w języku słoweńskim i próbowali ustanowić system edukacyjny w parafiach.

2.2.3. Religijny pluralizm i monizm

Przez pierwsze 150 lat Rzeczypospolitej, Polska stanowiła w Europie²³ niezwykły i wyjątkowy przykład religijnej wolności i tolerancji. Ta tradycja zaznaczała się w takich określeniach: Polska jest *Nową Babilonią* czy też *przystanią tolerancji*. To były wyjątkowe określenia w czasie, w którym klerykalny despotyzm dominował w większości krajów Europy, a wyłączna zasada *cuius regio eius religio* rządziła niepodzielnie. Jednakże Kościół katolicki nie uzyskał religijnego monopolu w polskim społeczeństwie, które było także zamieszkane przez Żydów, prawosławnych chrześcijan, unitów, luteranów, kalwinów, meonitów, Armeńczyków, muzułmańskich Tatarów i innych²⁴. Jedynym znaczącym przykładem wojny religijnej w Polsce była wojna przeciwko Husytom (taborytom), którzy osiedlili się w Polsce i zostali pokonani przez katolickie siły w 1439 roku. Katolicki kościół nie był wspierany przez świecką władzę, nie było ani religijnego prześladowania, ani religijnego fanatyzmu, a w szerokim zakresie unikano metod inkwizycji. Tylko nieliczni Polacy uczestniczyli w krucjatach. Polscy królowie – Zygmunt III Waza i jego syn Władysław IV (koniec XVI wieku i połowa XVII) byli przykładami tolerancji religijnej²⁵.

Na ziemiach słoweńskich wyjątkiem w monolitycznej hegemonii katolicyzmu i Kościoła katolickiego była krótko trwająca protestancka reformacja w latach między 1520 a końcem XVI stulecia, kiedy te dwa kościoły ze sobą współistniały. Podczas gdy protestanci próbowali ustanowić lokalną kościelną organizację „Kościół Słoweński” i powoli stawali się większością w miastach i pośród szlachty, to włościanie przeważnie pozostawali katolikami. Radykalne sekty protestanckie – anabaptyści, byli prześladowani zarówno przez luteran, jak i katolików. Jednakże Kościół katolicki w Słowenii

²² Trubar, Jurij Dalmatin, Adam Bohorič, Sebastjan Krelj i inni.

²³ Protestanckie i prawosławne mniejszości religijne były jednie po 1718 roku pozbawione pełni politycznych praw (Davies, 1981/I, 514).

²⁴ Katolicy reprezentowali w 1660 roku w przybliżeniu 45% populacji Królestwa Polsko-Litewskiego, a w 1772 – 43%.

²⁵ Kiedy legat papieski domagał się od króla Zygmunta Starego (pierwsza połowa XVI wieku) prześladowania religijnych mniejszości, ten odpowiedział: „Pozwól mi sprawować władzę tak nad kozami, jak i owcami” (Modras, 1994, 9). Czy też, wyrażając to mniej literalnie – *Sum rex populorum not conscienciarum*.

skutecznie atakował i przejął zdobycze Reformacji, choć uczynił to z pomocą dobrze zorganizowanych politycznie i militarnie kampanii habsburskich²⁶, jednakże w większości przypadków dokonało się to bezkrwawo. Religijna jednolitość została narzucona, ponieważ państwo miało względnie mocną władzę wykonawczą.

Podsumowując, decydującym czynnikiem religijnej dynamiki Słoweńców była świecka siła: Akt Tolerancji został tylko przyjęty w 1781 roku (w 1773 w Rzeczypospolitej) i minęły dziesięciolecia zanim znalazł swe praktyczne zastosowanie. Niektóre kręgi katolickie niezmiennie utrzymywały, że Słoweńcy zostaliby zgermanizowani, gdyby pozostali protestantami, i że rekatalizacja w istocie ocaliła ich „słoweńskość”. To jest oczywiście czysta spekulacja, jeśli nie zupełny nonsens²⁷. Jedyną grupą protestantów tego czasu jest mała społeczność żyjąca w najbardziej wysuniętej na wschód części Słowenii (licząca w przybliżeniu 20 000), znajdująca się w węgierskiej części Cesarstwa.

Podczas gdy klerykalny despotyzm Habsburgów narzucał „jedność ołtarza i tronu”, polscy władcy przed XIX wiekiem nie utożsamiali z katolicyzmem ani siebie, ani państwa. Odmienne niż na ziemiach słoweńskich: „Otoczenie biskupów nie było wspierane ani przez króla czy sejm, ani nie mogło wykorzystywać instytucji państwowych do realizacji swych pragnień (...), konflikty z protestantami były sporadyczne i rzadko gwałtowne” (Davies, 1981/I, 166–67). Jezuici zostali sprowadzeni do Polski w 1564 roku, lecz ich obecność miała mniejszą wagę niż w innych krajach: nie mieli nawet wyłączności w sprawach edukacyjnych. Według Daviesa (1981/I, 197–98), zwycięstwo kontrreformacji w Polsce było w znacznym stopniu spowodowane „przypadkowością i czynnikami zewnętrznymi”: utratą terytorium przez protestantów i prawosławnych, a kalwini i arianie podczas wojen szwedzkich w późnych latach 20. XVII wieku i latach 50. tego wieku nawracali się raczej na katolicyzm niż na luteranizm. Poza tym, protestanci byli atakowani przez Rosjan, Ukraińców i Kozaków itp. Zatem, „praca kontrreformatorów została w rzeczywistości wykonana przez ich oponentów”. Spierając się z tą tezą Ramet (1987, 58–59) podkreśla, że główne czynniki miały jednak charakter „wewnętrzny”. Zalicza do nich: brak organizacji i współpracy między protestanckimi kościołami, niezdolność do zakorzenienia protestantyzmu pośród chłopstwa, niezdolność do wytworzenia intelektualnych głosicieli, mających ten sam poziom, który reprezentowali intelektualiści katoliccy.

²⁶ Prawie wszystkie słoweńskie książki były systematycznie spalane. Protestanci prześladowani, ich kościoły i cmentarze niszczone.

²⁷ Absurdalność takich opinii staje się jasna, jeśli zwrócimy uwagę na to, że uczestnicy Kontrreformacji w rzeczywistości palili pierwsze słoweńskie książki (poza Biblią), które były wydawane przez słoweńskich protestantów.

2.2.4. Niejasne relacje ze Stolicą Apostolską

Podczas rozbiorów, kuria była opozycyjna, a czasami nawet wrogo nastawiona wobec „przypadku polskiego”. Papieże: Klemens XIV, Pius VI, Grzegorz XVI, Pius IX i Leon XIII utrzymywali skrajnie konserwatywne stanowiska: akceptowali rozbiory i potępiali polską insurekcję w 1794 roku, a także powstania w XIX wieku. Utrzymanie Świętego Przymierza było ich podstawowym priorytetem dyplomatycznym. Nakazywali zatem polskiemu duchowieństwu lojalność i współpracę z trzema różnymi zaborcami: ich nakaz był przeważnie skuteczny wobec duchowieństwa wyższego (zob. Piekarski, 1978, 45–55; Ramet, 1987, 62; Chrypiński, 1990, 118; Modras, 1994, 19–20, 340; Davies, 1981/II, 212–13). Kuria rzadko również protestowała przeciwko naciskom i gwałtowi wobec katolików i unitów na okupowanych terytoriach. Nie interweniowała również podczas II wojny światowej, pomimo licznych raportów otrzymywanych od polskiego duchowieństwa. Przeciwnie, papież wyznaczył kościelną administrację polskiego terytorium biskupom niemieckim. Z tych przyczyn, kuria wyraźnie działała przeciwko polskim interesom narodowym.

Słoweńcy, jako mały naród graniczący z Włochami i stanowiący niezmienne część większych państw, nie byli przedmiotem szczególnego zainteresowania ze strony Stolicy Apostolskiej. Jednakże później, w latach 80. Watykan wspierał demokratyczne przemiany w obu krajach. Był to zarazem jeden z pierwszych kroków do uznania niepodległej Słowenii.

2.2.5. Patriotyczne duchowieństwo w XIX i XX wieku

W obu przypadkach Kościół katolicki służył jako kościół narodowy, który opierał się rządzącej sile (Niemcom i Rosjanom, jeśli chodzi o Polaków²⁸, Niemcom i Włochom, jeśli chodzi o Słoweńców), a także, w przypadku polskim, i innym kościołom (prawosławnemu na terytoriach zajmowanych przez Rosję i protestanckiemu na terytoriach zajmowanych przez Prusy). Reprezentując jeden z kilku bastionów narodowej tożsamości, gdyż polska szlachta podupadała lub też została wyeliminowana, niższe stany duchowieństwa wyrażały swój patriotyzm, miały wysokie aspiracje narodowe i brały udział w powstaniach. Z tego powodu znajdowały się pod ścisłą kontrolą, a nawet były prześladowane. Tak między 1864 a 1914 ponad 1000 polskich księży zostało zesłanych

²⁸ Jak podkreśla Davies (1981/II, 19; zob. również Piekarski, 1978, 60), msze tradycyjnie kończyły się odśpiewaniem patriotycznego hymnu *Boże coś Polskę*, skomponowanego w 1816 roku przez Alojzego Felińskiego, w którym znajdujemy wers *Ojczyznę wolną racz nam zwrócić Panie*.

do ciężkiej pracy na Syberii (Modras, 1994, 19; Davies 1981/II, 86–87). Represjonowano katolików, a także i unitów. Unickie diecezje zostały zlikwidowane, ich kościoły przejęte przez prawosławnych. Również unickie dobra zostały skonfiskowane, ich książki spalone, a klasztory zamknięte (według Piekarskiego – 114 klasztorów, 1978, 60). W zaborze pruskim zniesiono zakonny obrządek, a majątki skonfiskowano. Wraz z początkiem *Kulturkampf* w roku 1870, katolicy duchowi byli ściśle nadzorowani, a pewna ich liczba uwięziona (Ramet, 1987, 61; Davies, 1981/II, 127).

Pośród księży słoweńskich, narodowymi aspiracjami wyróżniali się: biskup Anton Martin Slomšek z Maribor, autor maksymy: *zachowanie dwóch rzeczy jest dla Słoweńców najbardziej wartościowe: świętej katolickiej wiary i języka słoweńskiego*; Matija Majar Ziljski, jeden z twórców programu z 1848 roku „Zjednoczona Słowenia”; konserwatyści Anton Mahnič i Aleš Ušeničnik. Pierwsza słoweńska szkoła gramatyczna została założona w 1904 przez Kościół katolicki (przez biskupa Antona Bonaventura Jegliča z Lublany)²⁹. Większość tych duchownych wiązało słoweńską tożsamość narodową z katolicyzmem. W obu przypadkach – Polaków i Słoweńców, duchowieństwo wraz z innymi grupami patriotycznymi (świecką inteligencją, pisarzami i narodowo zorientowaną burżuazją), było zdolne pod obcą dominacją do zachowania, a nawet wzmocnienia narodowej tradycji i języka. Jednakże istniały również przypadki duchownych, którzy kolaborowali z okupantami³⁰.

2.2.6. Wpływ Kościoła na politykę w pierwszej dekadzie XX wieku

W tym czasie współistniały różne nurty w obrębie Kościoła katolickiego, najbardziej wpływowej religijnej instytucji w obu krajach³¹. Kręgi mające przewagę były nietolerancyjne wobec wyznań religijnych, będących w mniej-

²⁹ W słoweńskiej literaturze znajdujemy archetypiczną postać kapelana Martina Čedermaca, który opierał się naciskom italianizacji w czasach faszystowskich (autorem tego dzieła jest France Bevk, a zostało ono wydane po raz pierwszy w 1938 roku). Inspiracją dla Bevka był patriotyzm wielu ówczesnych słoweńskich księży katolickich, pochodzących z regionu Littoral.

³⁰ Niektórzy wyżej postawieni polscy katolicy dygnitarze nie tylko byli lojalni wobec okupantów, lecz także wspierali ich przy różnych okazjach: tak było w roku 1792, podczas insurekcji kościuszkowskiej w 1794, w 1830–31, 1846, 1848–49 i 1863–64 (zob. Piekarski, 1978, 45–60; Davies, 1981/I, 526). Niektórzy z nich zostali nawet straceni, na przykład trzech biskupów w 1794 (Piekarski, 1978, 47, Davies 1981/I, 539). Część słoweńskiego duchowieństwa katolickiego otwarcie kolaborowała z okupantami podczas II wojny światowej.

³¹ Według spisu przeprowadzonego w 1921 roku, 63,9% polskich obywateli było katolikami, 11,1% unitami, 10,5% prawosławnymi, 10,5% żydami, 3,7% protestantami (Bender, 1992, 514, 515); w 1931 roku 97,8% populacji w słoweńskim „Dravska banovia” (gubernatorstwie) w Jugosławii było katolikami, 2,2% protestantami i 0,6% prawosławnymi.

szości, wobec Żydów, liberalnych katolików, wolnomyślicieli, ateistów, lewicowców i także, w coraz większym stopniu, wobec parlamentarnej demokracji. Na przykład *schizmatycy* byli nękani w okresie międzywojennym, a niektóre z ich kościołów i klasztorów zostały zburzone lub też przejęte przez Kościół katolicki (w latach zaraz po wojnie³² oraz w pod koniec lat trzydziestych)³³. Antysemityzm (pojęcie to obejmuje również tych, którzy dążyli do wypędzenia Żydów z Polski; Modras, 1994, 283) i teorie *konspiracji żydo-masono-komunistów* były szeroko rozpowszechniane. Przez niektóre kręgi integrystyczne, sekularyzm był traktowany jako *dzuma naszych czasów*, by sparafrazować słowa papieża Piusa XI. Konstytucje z 1921 i 1935 roku gwarantowały Kościołowi katolickiemu, jako wierze *przytłaczającej większości ludzi, wiodącą pozycję* wśród religijnych wspólnot, przyjęcie zaś konkordatu w kwietniu 1925 roku (anulowanego w 1945) zapewniało mu dodatkowo przewagę. Z jednej strony istniały wyraźne racje tej uprzywilejowanej pozycji Kościoła katolickiego (po raz pierwszy w historii polskiej), z drugiej zaś występowała religijna dyskryminacja innych wyznań (Piekarski, 1978, 11–12, 62; również Monticone, 1986, 11; Chrypiński, 1990, 118; Davies, 1981/II, 419–20).

Sytuacja ta jest całkiem podobna do tej, jaka miała miejsce w międzywojennej Słowenii, w której – z uwagi na wyraźną polityczną i ideologiczną polaryzację – Kościół katolicki wzmocnił swą pozycję, korzystając z pomocy różnych organizacji, mediów, manifestacji itp. (zob. Pelikan, 1997; Dragoš, 1998). W szczególności komuniści i liberałowie stali się przedmiotem ataku, ponieważ postrzegano ich jako zagrożenie dla Kościoła katolickiego i narodu³⁴. Integrystyczne i konserwatywne kręgi stosowały presję również wobec liberalnych katolików – Edvarda Kocbecka i chrześcijańskich socjalistów, z powodu ich antydogmatyzmu, antykorporacjonizmu i sympatii wobec lewicy politycznej. Jednakże w Słowenii, tak jak i w Polsce, antyklerykalizm liberalnych socjalistów nie był antyreligijny ani antykatolicki.

³² Została na przykład zburzona prawosławna cerkiew w Warszawie.

³³ Istniało dobrze zorganizowane działanie, tzw. derusyfikacja, w której brały udział instytucje państwowe, armia, policja i pewna część duchowieństwa (aczkolwiek Kościół katolicki nie był oficjalnie w to zamieszany). W rezultacie w 1938 roku zamknięto lub zburzono wiele kościołów prawosławnych, kaplic i innych budynków kościelnych, zmieniono obrządek mszy i przeprowadzono polonizację prawosławnej ludności we wschodnich województwach. Działania te potępiła zagranica, kościoły prawosławne oraz polskie koła liberalne, jednakże zostały one prawie zupełnie zapomniane aż do 60. rocznicy tych tragicznych wydarzeń w 1998 roku.

³⁴ Radykalni katolicy sprzyjali katolickiemu totalitaryzmowi, który pojawił się w obu krajach w późnych latach 30. tego wieku. Skupiał się on w Polsce wokół czasopisma „Pro Christo” (prowadzonego przez Ojca Jerzego Pawskiego; Modras, 1994, 79–81), w Słowenii natomiast wokół czasopisma prawicowych ekstremistów „Straža v viharju” (w wydaniu z 28 kwietnia 1938 roku znajdujemy charakterystyczny passus: Tylko totalitaryzm, aktywny i obejmujący całego człowieka katolicyzm może ocalić ludzkość, ponieważ jest on zdolny ocalić całego człowieka, jego duszę i jego ciało przed złem i klęskami”).

Choć szacunek, wpływ i dominacja Kościoła katolickiego w Polsce okresu międzywojennego były nie do podważania, to jednak nie było praktycznie żadnych księży pośród liderów politycznych. W Słowenii w okresie między końcem XIX wieku a początkiem II wojny światowej, niektórzy katolicy księża należeli do grupy najbardziej znaczących politycznych osobistości. Byli liderami lub ważnymi członkami prokatolickiej Słoweńskiej Partii Chłopskiej (*Slovenska ljudska stranka*)³⁵. Ujmując to słowami Kerševana (1996, 167), był to czas „przekrelykalizowania polityki i upolitycznienia Kościoła”.

2.2.7. Postępowanie Kościoła katolickiego podczas II wojny światowej

Podczas wojny, Kościół katolicki w Polsce był ciężko represjonowany przez nazistowskie siły okupacyjne. Kilku biskupów i w przybliżeniu 2800 księży straciło swe życie, dwie trzecie duchowieństwa zostały uwięzione, zburzono niektóre kościoły lub też przekształcono je w wojskowe magazyny itp. Wielu księży brało udział w partyzanckim ruchu oporu oraz należało do polskich jednostek walczących w całej Europie. Niektórzy z nich zostali odznaczeni.

W Słowenii sytuacja była o wiele bardziej skomplikowana. Prześladowano katolickich księży w części okupowanej przez siły niemieckie i węgierskie. Patriotyczne duchowieństwo w regionie Littoral, który był przyznany Włochom w 1918 roku, opierało się faszyzacji i italianizacji. Wielu księży aktywnie pomagało partyzantom, przyłączało się do jednostek i sympatyzowało z ruchem wolnościowym. Jednakże w administrowanej przez Włochów prowincji Lublana, biskup Grigorij Rožman powitał najeźdźców w 1941 roku i zadeklarował pełną lojalność wobec wojsk. W latach następnych, on i część duchowieństwa sprzyjali antypartyzanckim siłom dowodzonym przez wojska okupacyjne i próbowali organizować je – jak to zostało ujęte – w *krucjatę przeciwko bezbożnemu komunizmowi i partyzantom* (antypartyzanckie wojska tytułowały się jako *Żołnierze Chrystusowi* i mówiły, że walczą w *imię Chrystusa i Krzyża* itp.) Pod koniec wojny, około 275 radykalnych i umiarkowanych antykomunistycznych księży i seminarzystów, wraz z Rožmanem (Dolinar, 1998, 224) opuściło kraj i schroniło się na Zachodzie (w Argentynie, Stanach Zjednoczonych, Italii itp.). Według źródeł katolickich, 273 księży, seminarzystów, mnichów i mniszek zostało zamordowanych między 1940 a 1962³⁶.

³⁵ Janez Evangelist Krek, Anton Korošec (obaj mieli charyzmę i byli popularni, Anton Korošec nawet zyskał przydomek Ojca Narodu) i Fran Kulovec.

³⁶ Większość padło ofiarą komunistycznej przemocy, ale wielu było również zabitych przez wojska niemieckie i włoskie oraz zdrajców serbskich i chorwackich (Pust et all., 1994, 445–47).

2.2.8. Kościół katolicki i rząd socjalistyczny

Powojenna pozycja Kościoła katolickiego w Słowenii i w Polsce różniła się diametralnie. W przypadku Polski, Kościół darzono dużym szacunkiem i zachował on status sędziego moralnego dla narodu i ośrodków opozycji. W latach 1945–47 pouczał swych wiernych jak głosować. Stale domagał się, by państwo szanowało zasady chrześcijańskie. Utrzymywał, że *Polska nie może być bezbożna, nie powinna być komunistyczna, lecz musi pozostać katolicka*. (Piekarski, 1978, 88–92; zob. również Monticone, 1986, 14; Mojzes, 1992, 281–82). Wobec komunistycznej władzy, Kościół złagodził drastyczne działania, ale zarazem stał się „zasadniczą, powszechną przeciwwagą wobec niepopularnego rządu” (Davies, 1981/II, 225).

Dokonane przez komunistów oddzielenie Kościoła i jego spraw od państwa było precedensem w historii obu narodów. Aczkolwiek państwo gwarantowało wolność wyznania i religii, to jednak w praktyce nastawienie wobec religijnych społeczności było w obu przypadkach nieprzychylnie, a początkowo także brutalne. Polegało na wywieraniu formalnej lub nieformalnej presji, cenzurze, inwigilacji, prześladowaniu i więzieniu antykomunistycznych księży³⁷, systematycznej antyreligijnej i antykościelnej propagandzie, nacjonalizacji własności i odbieraniu prawa własności do ziemi (w 1950 roku w Polsce, a w latach 1945, 1946 i 1958 w Słowenii). Nauczanie religijne zostało zniesione z polskiego programu nauczania w 1961 roku, a w 1953 ze słoweńskiego (usunięto Wydział Teologiczny z Uniwersytetu w Lublanie). Z jednej strony wzmacniała się sekularyzacja (przeprowadzana przez komunistyczny rząd), z drugiej jednakże stanowiła ona wynik modernizacji, urbanizacji, industrializacji oraz poprawy edukacyjnej struktury w obu krajach. Pomimo tego Kościół katolicki w socjalistycznej Polsce i Słowenii (Jugosławii) znajdował się pod mniejszą presją niż większość religii w Bułgarii, Związku Radzieckim, Albanii i w innych socjalistycznych krajach. (Zob. Davies 1981/II, 581; Chadwick 1992, 181). Należy być świadomym tego, że Polacy darzyli Kościół dużym szacunkiem, zaś komuniści pozwalali na funkcjonowanie niektórych przedwojennych instytucji, względnie pozwalali na utworzenie nowych grup i mediów, a także funkcjonowanie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (ponownie otwartego we wrześniu 1944 roku) i Katolickiej Akademii Teologicznej w Warszawie (1954); kapelani byli kierowani do armii, więzień i szpitali. Katolicki kościół dokonał pewnych wartościowych kroków, jak „List Polskich Biskupów do Narodu Niemieckiego” w 1965 roku.

Po kilku latach otwartego konfliktu, Kościół katolicki w Polsce znalazł *modus vivendi* wobec nowej władzy; obie strony uznały autonomię każdej w jej

³⁷ W Polsce aresztowano 900 księży, 8 biskupów i prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego (Mojzes, 1992, 286–87); w Słowenii aresztowano 250 księży (Pust et al., 1994, 10).

własnej sferze i zgodziły się w nią nie ingerować. Gwałtowny antagonizm między nimi trwał do 1956 roku, kiedy to został zastąpiony przez to, co Mojzes (1992, 289–93) trafnie określił jako „klatkową wolność”. Względna normalizacja stosunków miała miejsce w latach 70. (Piekarski, 1978, 104, 182; Monticone, 1986, 52–105). Nawet komuniści zaczęli publicznie uznawać ważną rolę Kościoła w polskiej historii i postrzegać go jako partnera w politycznych i społecznych debatach. Jednakże napięcie i podejrzliwość trwały. Wybór charyzmatycznego kardynała Karola Wojtyły z Krakowa na papieża w 1978 roku i jego triumfalna pięciodniowa pielgrzymka do Polski w czerwcu 1979³⁸ (ponownie w 1983 i 1987) wzmocniła i tak już przytłaczający prestiż Kościoła katolickiego i wzbudziła nadzieje na zmiany. W latach 1980–tych, Kościół wykroczył poza swą moralną i społeczną funkcję i stał się jednym z podstawowych ośrodków życia politycznego (Lisicka, 1992, 156).

W Słowenii Kościół katolicki utracił wiele ze swej estymy i popularności, a jego rola społeczna została znaczenie osłabiona. Przyczyną tego stanu rzeczy była przedwojenna dominująca pozycja kościoła, kolaboracja w czasie wojny pewnej części kleru i zażarta antykościelna propaganda w pierwszych powojennych latach. Jednakże czasy konfliktu zostały zastąpione, tak jak w Polsce, przez czasy kompromisu, a nawet współpracy (Roter, 1976, Dolinar, 1998, 227–30).

2.2.9. Kościół katolicki w postsocjalistycznym okresie

Sprzeczność tkwiąca w funkcji, jaką spełniała religia w Europie Środkowo-wschodniej, poległa na tym, że aczkolwiek przyczyniła się ona do procesu demokratyzacji, to zarazem działała jako siła antydemokratyczna, w szczególności w krajach katolickich (Schöpflin, 1993, 520–21). Jednakże jedna rzecz jest pewna: lata 90. świadczą o „odrodzeniu Kościoła jako publicznego fenomenu”, by zacytować Jarosława Gowina (1999), wydawcę liberalnego i modernistycznego katolickiego miesięcznika „Znak”. Dzisiaj w obu krajach istnieje wiele różnych nurtów i punktów widzenia w obrębie Kościoła: od modernistycznego po tradycyjny, od otwartego i kompromisowego po fundamentalistyczny. Według biskupa Tadeusza Pieronka, b. Generalnego Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski, Kościół katolicki w Polsce powinien unikać bezpośredniego zaangażowania politycznego. W rzeczywistości jednak sytuacja jest zupełnie odmienna: zaufanie i bezpieczeństwo sprawiają, że Kościół utrzymuje prawie monopolistyczną pozycję i ma duży wpływ na rozwój sceny politycznej i życie codzienne. Jest to jeden z powodów określenia przez Rameta (1998, 5) współczesnego społeczeństwa polskiego jako „demokra-

³⁸ Ta pielgrzymka zbiegła się z uroczystością 900. rocznicy męczeńskiej śmierci św. Stanisława ze Szczepanowa, patrona świętego Polski.

tycznego, ale nie liberalnego”³⁹. W 1989 roku duchowieństwo otwarcie poma-gało Solidarności w wygraniu wyborów. W trakcie wyborów w roku 1991 *explicite* instruowało swych wiernych, by głosować na partie prawicowe. Katolickie lobby w parlamencie osiągnęło pewne znaczące rezultaty, jak chociażby pozbawienie prawa do aborcji, zapewnienie *poszanowania dla wartości chrześcijańskich* w środkach masowego przekazu (1992), denacjonalizację własności Kościoła itp. W lipcu 1993 został podpisany przez ustępującą premier Hannę Suchocką konkordat między Polską i Watykanem, ale Sejm ratyfikował go w styczniu 1998.

Niektóre polityczne grupy i osoby otwarcie używają religijnej (katolickiej) argumentacji, religijnego wyznania do swych politycznych celów (na przykład czyni to Lech Wałęsa; Michel, 1994, 129; Borowik, 1999, 12; Pace 1994, 144). Fundamentalistyczne i często szowinistyczne stanowisko jest promowane przez popularne katolickie *Radio Maryja* (założone w 1992, o zasięgu 80% polskiego terytorium i mające w przybliżeniu 5 milionów słuchaczy)⁴⁰ oraz przez zwolenników biskupa Marcela Lefebvre („Lefebryści”). Istnieje w przybliżeniu około 60 lokalnych, katolickich stacji radiowych (włączając w to centralne Radio Porozumienie Plus, które ma w przybliżeniu 3 miliony słuchaczy i jest wspierane przez Kościół katolicki) oraz katolicka agencja prasowa, kanał telewizyjny (Niepokalanów) oraz pojedyncze publikacje i wydawnictwa.

Polityczna rola Kościoła nie może być jednak przeceniana, gdyż niepowodzeniem skończyły się niektóre jego działania. W czasie wyborów prezydenckich biskupi wystosowali list pastoralny, wzywając, by nie głosować na nikogo, kto sprawował władzę w komunistycznym rządzie. Te działania były bezpośrednio skierowane wobec jednego z kandydatów – Aleksandra Kwaśniewskiego⁴¹, który jednakże wygrał wybory (a jego popularność ciągle wzrasta)⁴². Biskupi opowiadali się również za odrzuceniem nowej konstytucji, która ostatecznie została przyjęta w referendum w 1997 roku. Polski papież musiał w końcu osobiście podjąć interwencję i wyraźnie nakazał polskim biskupom, by nie angażowali się w politykę.

³⁹ Według Rameta „Słowenia i Republika Czeska wykazują w regionie największą wrażliwość na wartości liberalne, ale nawet tu istnieją granice” (tamże, s. 6).

⁴⁰ Jego redaktor, charyzmatyczny o. Tadeusz Rydzyk, został publicznie upomniany wiosną 1998 roku przez kardynała Glempa za upolitycznienie i niesubordynację. W przeciwieństwie do oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego w Polsce, który popiera akcesję do Unii Europejskiej, Radio Maryja jest temu przeciwnie (sprzeciwia się ekonomii wolnorynkowej).

⁴¹ Istnieją sprawozdania, w których kardynał Glemp demaskuje go jako neopoganina, podczas gdy arcybiskup Ignacy Tokarczuk opisuje jego myślenie i zachowanie jako histeryczne i traumatyczne, rezultat kompleksu antyreligijnego, skierowanego przeciwko Bogu, jako mające korzenie w [teorii] Marksa i Lenina (Ramet, 1998, 15; zob. Borowik, 1999, 15).

⁴² Również były premier Jerzy Buzek jest członkiem niewielkiej luterkańskiej wspólnoty religijnej.

Jak podkreśla Gowin (1999), Polska ostatniej dekady nie jest ogarnięta kryzysem wiary, lecz kryzysem autorytetu Kościoła katolickiego jako instytucji. Jego wielkim błędem popełnionym w postsocjalistycznej Polsce było „polityczne zaangażowanie”. Gowin otwarcie określa Kościół jako „klerykalny”, podczas gdy Ramet (1998, 18) ujmuje jego hierarchię i duchowieństwo jako „przytłaczająco konserwatywne”. W pierwszych dwóch latach demokracji, zaufanie do Kościoła katolickiego spadło z 87,8% w 1989 roku i 73,5% w roku następnym, do 52,9% w roku 1991 (Borowik, 1994, 43–44). W ankiecie przeprowadzonej przez „Gazetę Wyborczą” w 1998 roku, 60% Polaków uważa, że wpływ kościoła na życie publiczne jest zbyt duży⁴³.

Z wyżej wyłożonych racji, rola Kościoła katolickiego we współczesnym słoweńskim życiu politycznym i społecznym jest mniej znacząca, aczkolwiek podejmowane są niedwuznaczne próby odzyskania wpływu, jaki miał on przed wojną. Przed wyborami przeprowadzonymi w 1990 i 1994 roku, Kościół otwarcie wyrażał swe polityczne preferencje i doradzał ludziom, jak mają głosować (Kerševan, 1996, 14, 44, 91–94)⁴⁴. Jednakże podobnie jak w Polsce, religijna przynależność nie przekłada się na polityczne decyzje, codzienne zwyczaje i poglądy⁴⁵ ludzi. Rezultaty wyborów w obu krajach jasno pokazują, że katolicy głosują za autonomią. Obecnie zasadnicze dyskusje w Słowenii dotyczą systemu edukacyjnego – wprowadzenia nauczania religii do szkół publicznych i przedszkoli oraz procesu denacjonalizacji. Podczas gdy Kościół katolicki w Polsce skutecznie wprowadził we wrześniu 1990 roku nauczanie religii do klas i zarazem, według Wiatra, system edukacyjny utrzymał swój priorytet⁴⁶, to kościół w Słowenii tego nie dokonał. Kościół katolicki przez 90. lata posiadał dobrze rozwiniętą prasę i media (włączywszy w to stację radiową *Ognjišče*, i kanał telewizyjny TV3, który stanowi częściową własność jednej z diecezji), zaś religijne programy są transmitowane przez publiczne radio i telewizję.

Z języka angielskiego przełożył Artur Mordka

⁴³ Frontier, Keston Institute, Oxford. No. 2/1998, p. 2.

⁴⁴ O obecności Kościoła w mediach podczas ostatnich wyborów jesienią 2000 roku. Zob. Dragoš, 2001.

⁴⁵ Dzisiaj w przybliżeniu około 96% Słowenów deklaruje się jako katolicy. Jednakże już znaczenie mniej wierzy w podstawowe dogmaty chrześcijańskie (zmartwychwstanie, zbawienie, niebo, piekło itp.), podczas gdy z drugiej strony rozmiar „nadprzyrodzonych” wierzeń (reinkarnacja, astrologia, przepowiadania przyszłości) jest znacząco wysoki (Smrke, 1966b; Uhan, 1999, 220; Gowin, 1999). Odsetek tych, którzy uczestniczą w mszy raz lub więcej w tygodniu wynosił w Słowenii 21,7% w 1968 roku, 11,8% w 1978, 12,4% w 1988 i 13,9% w 1998 (Toš, 1999, 164, 166).

⁴⁶ W wywiadzie dla gazety „Delo”, 24 grudnia 1998 roku.

Bibliografia

- Bender, Ryszard (1992): *I wojna światowa i Polska niepodległa (1914–1939)*; [w:] *Chrześcijaństwo w Polsce*; Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; Lublin
- Borowik, Irena (1999): *Religion and Politics in Central and Eastern Europe – Paradoxes of Transformation*; in: I. Borowik (ed.): *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*; Nomos; Cracow ; pp. 7–29
- Chadwick, Owen (1992): *The Christian Church in the Cold War*; Allen Lane; The Penguin Press
- Chrypinski, Vincent (1989): *Church and Nationality in Postwar Poland*; in: P. Ramet (ed.): *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*; Duke University Press; Durham, London; pp. 241–63
- Davies, Norman (1981/I and II): *God's Playground: A History of Poland*; Clarendon Press; Oxford
- Dolar, France (1998): *Katoliška Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni*; in: *Temna stran meseca – Kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji*; D. Jančar (ed.); NR; Ljubljana; pp. 222–33
- Dragoš, Srečo (2001): *Religion and Elections*; in: *The Victory of the Imaginary Left*; B. Petković (ed.); Peace Institute, mediawatch; Ljubljana; pp. 57–84
- Gowin, Jaroslav (1999): *V krizi cerkev, ne vera*; interviewed by Viljem Gogala; Delo; Ljubljana; Nov. 20th
- Hastings, Adrian (1997): *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*; Cambridge University Press; Cambridge, New York
- Kerševan, Marko (1996): *Cerkev, politika, Slovenci po letu 1990*; Enotnost; Ljubljana
- Lévi-Strauss, Claude (1994): *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*; Pimlico; London, Sydney, Auckland, Bergvlei
- Lisicka, Halina (1992): *The Role of the Roman Catholic Church in the Political System of the Polish People's Republic in the 1980's*; in: J. Hausner, T. Klementewicz (eds.): *The Protracted Death-Agony of Real Socialism – Political Mechanisms of Societal Life in Poland in the 1980's*; Institute of Political Studies, Polish Academy of Sciences; Warsaw; pp. 151–65
- Michel, Patrick (1994): *Religion, Communism, and Democracy in Central Europe: The Polish Case*; in: W. H. Swatos, Jr. (ed.): *Politics and Religion in Central and Eastern Europe: Traditions and Transitions*; Praeger Publishers; Westport; Connecticut; pp. 119–31
- Michnik, Adam (1997): *Skušnjavec našega časa*; MK; Ljubljana
- Modras, Ronald (1994): *The Catholic Church and Antisemitism in Poland, 1933–1939*; Harwood Academic Publishers
- Mojzes, Paul (1992): *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR – Before and After the Great Transformation*; East European Monographs, Boulder; Columbia University Press; New York
- Monticone, Ronald (1986): *Catholic Church in Communist Poland 1945–1985*; East European Monographs; Boulder; New York
- Pace, Enzo (1994): *The Crash of the Sacred Canopy in Polish Society: A System Theory Approach*; in: W. H. Swatos, Jr. (ed.): *Politics and Religion in Central and Eastern Europe: Traditions and Transitions*; Praeger Publishers; Westport; Connecticut; pp. 133–44
- Piekarski, Adam (1978): *The Church in Poland*; Interpress Publishers; Warsaw
- Pieronek, Tadeusz (1998): *Ne bojim se za prihodnost poljskega katolicizma*; interviewed by Viljem Gogala; Delo; Ljubljana; May 23rd
- Ramet, Pedro (1987): *Cross and Commissar: The Politics of Religion in Eastern Europe and the USSR*; Indiana University Press; Bloomington and Indianapolis

- Roter, Zdenko (1976): Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973; CZ; Ljubljana
- Sells, Michael (1996): The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia; University of California Press; Berkeley, LA, London
- Schöpflin, George (1993): Konservativna politika in konservativni dejavniki v postkomunističnih družbah; Nova revija; Ljubljana; No 133; pp. 515–24
- Schöpflin, George (1997): The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths; in: G. Hosking, G. Schöpflin (eds.): Myths and Nationhood; Hurst & Company, SSEES; London; pp. 19–35
- Simpson, Scott (2000): Native Faith: Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21st Century; Nomos; Cracow
- Smrke, Marjan, Uhan, Samo (1999): Skica religijske različnosti: Poljska in Slovenija; in: N. Toš (ed.): Podobe o cerkvi in religiji; Dokumenti FDV; Ljubljana; pp. 213–23
- Stefanović, Dragan (1980): Poljsko poletje 1980; Cankarjeva založba; Ljubljana
- Sugar, Peter F. (1994): External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism; in: P. Sugar, I. Lederer (eds.): Nationalism in Eastern Europe; University of Washington Press; Seattle, London; pp. 3–54
- Tismaneanu, Vladimir (1998): Fantasies of Salvation – Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe; Princeton University Press; Princeton
- Velikonja, Mitja (1996): Masade duha – Razpotja sodobnih mitologij; ZPS; Ljubljana
- Woods, William (1968): Poland: Eagle in the East; Hill and Wang; New York

Текст фокусируется на одном специфическом аспекте современной словенской и польской политической конструкции действительности: на их религиозно-национальной мифологии. Оба народа относятся к „латинскому (или католическому) культурно-религиозному канону“, как следствие можно отметить некоторую общую их особенность, но с другой стороны имеются также значительные различия. В первой части текста представлены некоторые теоретические соображения – такие как определение „христославизма“, после чего рассмотрению подвергается комплексная основа этого исторического образования в среде словенцев и поляков. Вторая часть текста посвящена анализу этой христославянской структуры и мифологических черт словенской и польской национально-религиозной мифологии: „имманентный католицизм“ обоих народов, религиозные отличия от соседей, национально-религиозное мессианство, мифическая интерпретация исторических событий, демонизация противника, широко распространенный культ св. Марии; и народная религиозность. В заключении суммируются некоторые основные сходства а также различия между этими двумя видами национально-религиозная мифологии.

The text focuses on one specific aspect of contemporary Slovenian and Polish political construction of reality: their religious-national mythologies. Both nations are placed in „Latin (or Catholic) religio-cultural pattern“, therefore some common characteristic can be observed, but on the other side also considerable differences. In first part of the text some theoretical considerations – like the definition of „Christoslavism“ – are presented, and after this

the complex background of its historical formation among Slovenes and Poles is discussed. In the second part of the text, this Christoslavic structure and mythological features of Slovenian and Polish religious-national mythologies are analysed: the „immanent Catholicism” of both nations, religious differences with the neighbours, religious-national messianism, mythic interpretation of historic events, demonisation of the adversaries, strong popular devotion to the Holy Virgin; and folk religiosity. In the conclusion, some main similarities as well as differences between the two religious-national mythologies are summarized.

Artykuły, Rozprawy

Статті, Доклади

Мария Д. Кулгаева

Университет Харьков

Семантичні розвідки політичної антропології посткомуністичного світу

Semantyczne rozpoznanie antropologii politycznej świata postkomunistycznego

Все, що зростає, хворий вигляд має

Г. Тракль

На зламі тисячоліть політична філософія починає соромитись антропологічної проблематики. Зоряний час останньої начебто вже пробив з розпадом того політичного тіла, яке увійшло до запасників історії під назвою „соціалістичного табору”. Хоча свого часу ця назва замінювалась контекстуальними синонімами, саме вона, на нашу думку, спонукає до роздумів над внутрішньою логікою посттоталітарних перетворень які з повним правом можна підвести під гасло „від порядку до хаоса”. Отже не метафоріка ГУЛАГу буде домінувати у наведених нижче роздумах – її родовище хоча і є багатим на різноманітні корисні копалини, а значить, придатним для археологічних розвідок, однак воно експлуатується занадто інтенсивно, заслоняючи сучасну проблематику, що має свою символіку. Сьогодні європейській континент внаслідок посилення міграційних процесів, обумовлених різними чинниками, поступово набуває спільних рис із циганським табором. Людський вимір політики у такій ситуації, а саме вона починає вимальовувати політичний профіль нового тисячоліття, вже перестас бути джерелом натхнення для численних патетичних дороговказів у майбутнє. Політичне життя переходить

з карнавальної урочистості, експресія якої приваблювала суспільствознавців, до буденності з її монотонною хронософією, що лише час від часу дозволяє увімкнути маленький ліхтарик нетривалих свят, щоб освітити комори соціальної пам'яті. Але філософська антропологія власне і займається буденними справами. Її загальновідома і визнана програмна установка націлює на „осягнення людини у цілісності того, що існує”, у „звичайній повсякденності” (3, с. 330). Якщо розглядати політичну антропологію як тематичну конкретизацію філософсько-антропологічних досліджень, то саме вона має займатися антропологічною інтерпретацією буденного політичного життя „від суботи до суботи”. Тут також можуть розгортатись неабиякі авантюрні сюжети коїтися карколомні політичні вчинки, гуркотіти скандали. Усе це у надмірі присутньо у посткомуністичному світі.

Одразу ж хочу зауважити що для розгляду тих аспектів, які висуваються на передній план у даній статті, не має принципового значення відповідність дійсних соціальних формотворень ідеально-типовим побудовам. Залишимо в стороні питання про те, чи був той комунізм або соціалізм „справжнім”, чи мали місце розбіжності між соціальним проектом та його втіленням, які його перспективи, чи залишився порох у порохівницях тощо. Усі ці питання є, безумовно дуже важливими і принциповими, особливо для певних політичних еліт і самозваних правозахисників. Але надмірне й настирне запитування про втрачені можливості не сприяє їх реанімації, а лише заслоняє низку інших проблем що фіксують саме парадокси і суперечності перехідних станів.

Саме через них розкривається онтологічна специфіка посткомуністичного світу. Зауважимо що у понятті посткомунізм головне смислове навантаження припадає на префікс, бо йдеться про перехід від жорсткого світопорядку з чітко зафіксованим розподілом політичних ролей (статусних позицій) до зрушень, які за формою нагадують хаотичні завіхрення. Антропологічна інтерпретація посттоталітарних трансформацій а саме вони визначають ландшафтні контури посткомуністичного світу, є спробою описати становище людини у політично нестабільному світі. Забігаючи уперед, одразу хочу сказати, що для політичної антропології посткомуністичного світу поруч з її загально визнаними категоріальними схемами та моделями евристичного значення набувають дві метафори – циганський табір та політичний цирк. На нашу думку вони добре розкривають специфіку префіксального „пост” в онтології сучасного політичного мультиверсуму і сприятимуть розумінню трансформаційних процесів з парадоксальною логікою.

Проте така спроба начебто виходить за межі дисциплінарної визначеності політичної антропології, бо політика і людина у посткомуністичному світі. намагаючись подолати зону відчуження, тримаються на значній відстані друг від друга. Соціалістичний табір з його піо-

нерськими загонами і організаційними формами за останнє десятиліття своїм розпадом сприяв появі нових незалежних держав.

Але сам він не зник, а, здається, перетворився на циганські табори. Останні не можна розглядати тільки як продукти розпаду квазіімперії. Циганський табір (само собою, не справжній і не його літературна версія, а як герменевтичний конструкт, раптово з'явившихся і кочуючих у просторі і часі соціумів) виникає сам по собі, можна сказати, породжується свободою пересування і легітимацією самовизначення. Щоправда, наша метафора вказує на його спорідненість з улюбленим образом літературного романтизму – циганської свободи та самодостатності. Але це тільки провокує замислитись над тим, у якій мірі правомірно описати посткомуністичний світ у символах політичної романтики. Оскільки у вітчизняній традиції світоглядні та методологічні принципи романтичного політичного мислення подаються досить розмиті, доцільно звернутись до його екзистенціально-антропологічної інтерпретації, детально розробленої П. Тілліхом. Зупинимось стисло на її основних положеннях, які, на нашу думку, поширюють інтерпретаційні можливості реалій посткомуністичного світу.

За Тілліхом, суттєвою ознакою романтизації політичного мислення є звернення до міфу про походження, у якому ставиться питання „звідки”, принципове для самоідентифікації нових політичних тіл, що змушкні існувати за принципами циганського табору, мандруючи не тільки по геополітичним просторам, а й по історичним часам. Таке політичне мислення не хоче бути просто заговорювачем плюсквамперфекта. Воно відроджує міф про походження. Більшість ментальних смислів за якими здійснюється самоідентифікація народів (дійсна аба бажана) бере витоки з цього міфу, що досить легко піддається як деструкції так і реконструкції. Поява цього міфу з притаманними йому компонентами (земля, крив, група) є показником занепокоєного, зруйнованого пласту буття (6, с. 17–18). Питання „звідки” – це питання про закинутість людини у світ, в нашому випадку – у політичний. Та йдеться тут не про визначення історичних коренів чм набуття легітимації через історію. „Походження, – зауважує Тілліх, дає шанс вистрибнути з наявного. Завдяки стрибку виникає нове, якого ще не було воно є іншим самобутнім по відношенню до походження” (там же, с. 18). Буття, що покладається походженням, і буття, яке задається зверненням до витоків, утворюють напруження, яке знімається у циклічній повторюваності відпадиння та повернення через маніфестацію антеїзму. Холості обороти такого руху сприяють усвідомленню прихованої спорідненості консервативного і романтичного політичного мислення. Адже „усякий міф – це міф про походження, відповідь на питання „звідки”, а також прояв застою щодо самого походження і щодо причетності до його сили. Свідомість що визначається

міфом про походження, є корінням усякого консервативного і романтичного мислення у політиці” (там же).

Раціоналізація міфу про походження із збереженими смислами землі голосу крові у рідній мові, у етносі набуває поширення у різних спільнотах посткомуністичного світу. Метафізичні циганські табори мультикультурних спільнот здійснюють самоідентифікацію саме завдяки переживанню цього комплексу міфічних уявлень, які потім інструментально використовуються не в останню чергу для знищення іншомислення. Такі інтенції унеможливають демократичне мислення та демократичну поведінку. Отже, антропологічна інтерпретація нової табірності розкриває парадоксальність мрій і бажань тимчасових соціумів. заселених „новими” росіянами українцями, поляками тощо. Вони й насправді є новими, хоча б вже тому, що уникають ідентифікувати себе з реаліями повсякденної злиденності та недостатності.

Питання про походження, як зауважує Тілліх, це не тільки замкнута структура комплексу „звідки”, а й можливість прориву крізь неї, що здійснюється за допомогою проблематичного усвідомлення цілі. Таке „навіщо” знаходиться поза межами „звідки”. Воно є безумовно новим, що знаходиться по той бік ситуативно нового і старого у структурі простого розгортання. Саме завдяки людині має здійснитись щось безумовно нове” (там же, с. 18–19). Отже, постановка питання „навіщо” у будь-яких раціоналізаціях міфу про походження означатиме перехід від консервативного та романтичного політичного мислення до іншого, альтернативного типу. За спостереженнями Тілліха, прорив крізь міф про походження, поява принципово важливого „навіщо” одночасно вказує на коріння трьох типів політичного мислення, що є альтернативними, а саме: ліберального, демократичного та соціалістичного (там же, с. 19). Їх альтернативність визначається змістовним наповненням цього „навіщо”. Безперечно схему, запропоновану Тілліхом, неможна вважати універсальною та взірцевою. Проте вона добре працює у межах філософсько-антропологічного аналізу типів політичного мислення та його стилізацій. Спроба накласти модель Тілліха на реалії посткомуністичного світу відкриває парадоксальну особливість останнього, а саме: комплементарність альтернативних типів політичного мислення, які співіснують у політичній культурі. Міф про походження, безумовно, надає силу ініціативи у політико-правовій творчості і насамперед у державотворенні. Прагнення до незалежності і акт її здійснення потребує не будь-яких вольових зусиль. Енергію для цього генерує політична романтика.

Але у контексті трансформаційних процесів вона одночасно демонструє таку властивість, котру Кант називав вмінням мислити проти себе. Така політична культура є плюральною не в силу комунікативної компетентності політичного дискурсу. А скоріше внаслідок некомпетентності політичного дискурсу.

тентності. Яка легітимується зтяжною тимчасовістю. Політична романтика тут починає мислити вголос проти консерватизму, адже, питаючи про власне походження численні локалізовані і рухливі табори посткомуністичного світу прагнуть не реконструкції патріархальних відносин, а модернізації, що в значній мірі ускладнює соціально-антропологічну процедуру укладення договору між генераціями. Ажде при радикальному оновленні знецінюється досвід старшого покоління. Але ностальгічний консерватизм тих його представників, що втратили свій колишній статус, ставить питання про походження зовсім на іншому терені, ніж ті, хто прагне радикального оновлення. Останнє ж неможливо без усвідомлення інтенціонального навантаження смислового комплексу „навіщо” і „зادля чого”. Мислячи проти себе політична романтика у посткомуністичного світі може сприяти генеруванню національно-консервативних, національно-ліберальних, загальнодемократичних та тоталітарно-соціалістичних типів мислення. Однак такі прориви політичне мислення посткомуністичного світу здійснює спонтанно. Воно охоче залишається під гіпнозом міфів про походження з його оптикою ретроспективної перспективи. У цілому ж циганські табори посткомуністичного світу є деполітизованими, хоча й намагаються втиснутись у цивілізовані форми світової політики. Драматизм такої ситуації, а саме через неї висловлюються посткомуністична реальність, на нашу думку, обумовлюється тим, що колишня радянська людина, яка щиро мріяла про перетворення, про позитивні зміни свого соціально-політичного статусу навіть і не підозрювала що зможе опинитись у циганському таборі після критики тоталітарних практик Гулагу. Метафори обох таборів, на нашу думку, прояснюють антропологічні відмінності реального і потойбічного політичних світів (у їх історичному та метафізичному значенні). Закритий, але добре структурований, передбачуваний політичний світ недалекого минулого стає мутантом. Його структури, цінності, ідеали, важелі управління поховані під зламками власної деконструкції. Саме на цих руїнах збиваються циганські табори, що демонструють ексцентричність своєї онтологічної позиції у спробах віднайти, а то й захопити певне утопічне місце у втраченому космосі.

Посткомуністичний світ має специфічний хронотоп. Його простір, хоча і є рухливим, здатним передбачувано розширюватись або згортатись, має макро-мезота мікро-виміри. У макровимірі він здатний охоплювати увесь політичний універсум, де зміни торкнулися білатеральної структури світу, що здійснювала хитку рівновагу через протистояння політичних сил, симетрично ототожнених з силами добра і зла. Кожний з цих сторін притаманно самоотожнення с політичним універсальним розумом, у відсутності якого звинувачується суперник. Таке конфронтаційне мислення намагається висловити крізь призму власних інтересів глобальні

проблеми. Проблема консенсусу у білатеральній структурі політичного світу вирішується формально. Політичний надрозум бере на себе функції визнання критеріїв справедливого навіть поза нормами міжнародного права. Цей розум здійснює політичне виховання у світовому масштабі, дає уроки неслухняними державам, вчить їх правилам пристойної політичної поведінки тощо. Важливе місце для підтримки цієї білатеральної структури займає всім добре знайомий образ ворога. Його функціональне значення полягає не тільки у фундації та легітимації цієї білатеральної структури, але й у підтримці внутрішнього порядку у системах, у „доместикації та мобілізації мас” (див. 2, с. 15–16). Горбачовська концепція нового політичного мислення, як відомо, проголосила демонтаж образу ворога на макрорівні. Цей заклик мав стати провісником так званого „нового політичного мислення”, хоча фактично він був лише свідомством про смерть цього суперобrazу у даному граднаративі, констатацією ропадy білатеральної структури, яка визначалася співіснуванням супердержав. Метафізичне місце бувшого Радянського Союзу у цьому статусі залишилося вільним. Не зважаючи на втрату багатьох позицій у розкладі політичних сил, його тінь та збережені смисли ще довго впливатимуть на долю самостійних політичних паростків, що пробиваються з-під уламків споруд на яких тримався соціалістичний табір з риторікою співдружності. Йдеться не про імперські амбіції, а про ілюзії щодо високого політичного статусу країн з соціалістичним минулим на європейському або світовому просторі. Навіть комплекси меншовартості, притаманні окремим національним менталітетам не перешкоджують таким кружлянням політичної свідомості по стежкам бажаного де призначаються побачення втраченим можливостям.

Зауважимо, що існування попиту на такого роду привіди історичного духу не слід розцінювати негативно, а доцільно розглянути їх як наслідки роботи захисних механізмів „імунної системи соціумів”, що змушені навіть перед самими собою відстоювати право на трансформації (докладніше про це див. 4, с. 509–512).

Такі ілюзії є важливою передумовою виживання у хаотичних завореннях посткомуністичного світу, коли політична свідомість функціонує у модусі бажаного, конструкти якого переносяться на дійсність. Під їх впливом остання деформується, а значить, змінюється. Проте говорячи про макрорівень простору посткомуністичного світу ми мали на увазі не стільки долю окремих політичних новоутворень, а макросвіт у цілому який зазнав зрушень внаслідок розпаду системного характеру і появи нових планів та вимірів. Цю тенденцію унаочнює європейський континент. За спостереженням західних експертів Європа у 90-х роках внаслідок геополітичних змін і соціально-політичних переорієнтацій

перетворилася на кочовий континент, культурну долю якого визначатимуть міграційні процеси. Культурно-антропологічна інтерпретація ідеї Європи дає змогу розкрити інтеції політичної свідомості що працює у режимі бажаного.

Під знаком „повернення до Європи”, „входження до європейської культури”, врешті решт отримання ордеру на помешкання у Європейському багатоповерховому будинку, що також пропонує оселю у підвальних приміщеннях, висловлюються нерідко метафізичні бажання, які важко відокремити від дійсних та імперативних настанов. У посткомуністичній політичній свідомості вони накладаються одна на одну. Однак метафізичні бажання з притаманною їм щирістю почуттів та емоційним напруженням здатні гальмувати силу ініціативи що походить від інших настанов. Характеризуючи таке бажання як ностальгічне, що сумує за своїм поверненням. Е. Левінас розгортає його внутрішній зміст прихований від спостерігача: „метафізичне бажання не прагне до повернення, бо це сум за батьківщиною, де ми не народжувались. Це сум за країною що є чужою усій нашій природі яка ніколи не була нашою батьківщиною і до якої ми ніколи не потрапимо” (с. 55).

У контексті метафізичних бажань ідея Європи набуває специфічних контурів, які, до речі, проступають не тільки у залишках посткомуністичної свідомості, але й в усіх різновидах кризової духовності. Європа навіть для самих європейців вимальовується як міраж, що постійно зникає за обрієм”. Отже, покажіть мені того доброго європейця!” – прискипливо домагався Ф. Ніцше (5, с. 99). Такого європейця і взагалі європейськість інтелектуальна еліта Заходу ще у минулому столітті не без впливу романтиків починає шукати у подорожах (це так звані Bildungsreisen). Насолода від руху – пригадаємо наступну неокантіанську ейфорію від руху як свмоцлі в концепціях етичного соціалізму – витісняє дидактичний образ блудного сина, що колись буде змушений повернутись додому. Подорожування входило до стилю життя західноєвропейської людини що претендувала на високий, потім і на середній соціальний статус у Західній Європі. У другій половині ХХ він стає модою через яку здійснюється демонстрація соціального статусу. Проте подорожування як моделювання руху до трансцендетного не зникає. А набуває поширення у нових формах. Тут винакає питання: а яке значення усе це має для описів політичної реальності? Адже політтуризм наших співвітчизників, змушені шоп-тури суспільства дефіцититу та хронічної недостатності аж ніяк не вписуються до моделей метафізичного бажання.

Однак візьмо на себе сміливість припустити, що також і метафізичні бажання впливають на політичну карту світу, причому в усіх означених вище вимірах. Насамперед запитаємо, чи була би європейська орієнтація (і Європа як соціальна перспектива) такою привабливою для країн

постсоціалістичного минулого якби вона не постачала уяві розгубленої знедоленої свідомості образів чогось якісно кращого, за чим варто сумувати. Добробут західноєвропейських країн тільки посилює цю ностальгічну тягу. Імперативні модальності не знають такого емоційного напруження. Вони керуються не принципом утопічного місця, а принципом утопічної дії, що потребує вірного і неухильного курсу: „Не нужен нам берег турецкий чужая земля не нужна!” Це не тільки шлягерне гасло радянського патріотизму але й висловлювання самовпевненої і самодостаньої свідомості яка сама собі ставить межі або вибирає їх (порівн з іншим шлягером радянської доби „нам нет преград ни в море, ни на суше”).

Ідея Європи в імперативній модальності постає як повинне, як план, що треба здійснити незалежно від обставин саме у заданій формі без будь-яких відхилень. Європа-фортеця у планах ідеологів націоналсоціалізму може служити ілюстрацією такої смислової інтенції. У політичній свідомості посткомуністичного світу належне і бажане утворюють синтез, що в значній мірі ускладнює прощання з колишніми мрями та сподіваннями. Коментуючи цей процес з оптики екс-соціалістичного, а нині циганського табору, Г. Вагнер пише: „Ми так довго у захваті вдивлялися у контури західної Європи що й на помітили свого захоплення задом західних європейців, який ті нам охоче демонструють (7, с. 11). Сама ж Західна Європа входить у нове тисячоліття не тільки із здобутками інтегративних процесів але й з наслідками нового великого переселення народів. Цей хаотичний процес пошуків притулку та компенсації збитків „недостатньої людини” вже претендує на *perpetuum mobile* соціально-політичної дестабілізації не тільки на макрорівні, а й на національних і регіональних просторах. На нашу думку, тут не треба вдаватись до конкретизації у маркіровці означених просторів прагнучи назвати речі своїми іменами. Адже антропологічна специфіка сучасної ситуації, у якій власне і снує полісемантична визначеність посткомуністичного світу, полягає у спробах реінтерпретації геополітичних контурів та кордонів, культурних кодів, політичних ролей та іміджів, не дуже замислюючись над комунікативною компетентністю учасників дискурсу, склад яких постійно змінюється. Отже „своїх імен” у таких ситуаціях по-просту не існує. Колода закордонних паспортів П. Лазоренка може служити антропологічним символом політика пролонгованої тимчасовості, що ховатається або переховується у затишних кутках вимріяного політичного Ельдорадо.

Згадана вище фігура, що здійснила сальто-мортале з найвищого ешелону влади наводить на роздуми щодо другої метафори – цирку на який поступово перетворюється традиційний політичний театр. Техніка епа-тажу, клоунада, дресура, силові номери, не говорячи вже про жонглерів та еквілібрістів – усі ці прояви демонстративної поведінки

увійшли до повсякденного політичного життя посткомуністичної доби. Тут можна навести безліч прикладів на матеріалі парламентських сутичок на вітчизняному терені, у близькому і віддаленому зарубіжжі. Це з натхненням роблять мас-медіа У антропологічному плані заміна метафорики політичного театру на циркову може служити показником змін у фундаментальному відношенні „людина-політика”, що відбуваються по мірі здійснення трансформаційних процесів. Не важко помітити, що у політичне життя починає входити народна сміхова культура. На перший погляд, це може справити враження демократизації політичної свідомості, що починає розмовляти на сленгу пересічного громадянина, демонструє трюки і жарти. Однак внаслідок такої карнавалізації політики насправді посилюються відчуження від неї широких верств населення. У постко-муністичному світі саме внаслідок такої карнавалізації стає неможливою наавіть розв’язка політичних скандалів. Вони недозрівають до завершення, замінюючись на нові скандальні ситуації, у яких все залишається на своїх місцях. Низку таких скандалів, постмодерних за своєю структурою, започаткували викриття кримінальних політиків в радянській історії, слід за ними-багато гучних справ які дуже швидко втрачали голос, недокричавшись до громадськості.

Отже, в період посттоталітарних соціально-політичних трансформацій політичне життя набуває ексцентричних форм, у яких одночасно спостерігається як наближення між людиною та політикою, так і їх взаємодистанціювання. І метафорика циганського табору і картини політичного цирку свідчать про інтенсивні пошуки суспільної свідомості посткомуністичного світу у галузі політичної творчості, ефективність якої залежить не в останню чкергу від рівня політичної культури населення цього простору, де ще не до кінця проведена дезактивація успадкованих стереотипів політичного мислення та поведінки. Позиція аполітичного глядача циркових політичних трюків криє у собі небезпеку відродження примитивних проявів політичної романтики з наслідками, що здатні перетворити простір і час посткомуністичних соціумів на шагреневу шкіру.

Przedstawione są rezultaty badań antropologicznych w polu semantycznym świata postkomunistycznego. Zgodnie z podejściem antropologicznym przedstawione podstawowe znaczenia, kody komunikatywne oraz wartości, które powstały w czasie postkomunistycznych przekształceń społecznych, kulturowych i ustrojowych.

There are represented the results of anthropological analysis in the semantical field of the postcommunist world. According to athropological approach are described the main senses, communicative codes and values developed during the postcommunist social, cultural and political transformation.

Література

1. Левинас Э. *Тотальность и бесконечное: эссе о внешности* // *Вопросы философии*, 1999, №2.
2. Hoffmann W. *Zur Soziologie des Antikommunismus*. Heilbronn. 1982.
3. Lowith K. *Zur Frage einer Philosophischer Anthropologie* // *Neue Anthropologie*. Bd. 7. Philosophische Anthropologie. Zweiter Teil. Stuttgart. 1975.
4. Luhmann N. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M. 1994.
5. Nietzsche F. *Nachlassen. Fragmente 1884–1885* / München, 1988.
6. Tillich P. *Die sozialistische Entscheidung*. Berlin. 1980.
7. Wagner R. *Sonderweg Rumanien* // *Sudeuropäische Verwirrungen*, 1991.

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Mihailo Marković

Serbska Akademia Nauk i Umiejętności, Belgrad

Stosunki wzajemne między różnymi cywilizacjami na Bałkanach¹

Взаимоотношения между различными цивилизациями на Балканах²

1. Pojęcie cywilizacji posiada sens opisowy i normatywny. W sensie **opisowym** cywilizacja jest to całość kilku narodów i państw, które posiadają wspólne języki, wspólne cechy religijne, twórcze, moralne, naukowo-techniczne oraz instytucjonalne. Zdaniem niektórych autorów (Huntington) cywilizację określa struktura odmienności określonego sposobu życia. Autorzy niemieccy, na przykład Max Weber, sprowadzili pojęcie cywilizacji wyłącznie do jej określoności materialnej, technologicznej i ekonomicznej, w odróżnieniu od kultury, która obejmuje aspekt duchowy, sferę wartości i znaczenia. Przeważało jednak szersze rozumienie terminu „cywilizacji”. Każdy naród posiada swoją kulturę, natomiast cywilizacja dotyczy większych grup narodów i obejmuje sferę materialną i duchową.

W sensie **normatywnym** cywilizacja związana jest z określonym stopniem rozwoju historycznego. Według Morgana społeczeństwo ludzkie przeszło okres dzikości, następnie barbarzyństwa, zaś wzniosło się do poziomu cywilizacji dopiero wtedy, kiedy opanowało pismo i rozwinęło naukę, technikę oraz racjo-

¹ Praca ta ukazała się drukiem w: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu*. Zbornik radova, t. 16, Beograd 1998.

² Эта работа была напечатана в: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu*. Zbornik radova, t. 16, Beograd 1998.

nalną organizację społeczeństwa. Pojęcie normatywnego sensu cywilizacji powstało dopiero w drugiej połowie wieku XVIII. Na pierwszy rzut oka miało ono znaczenie uniwersalnie ludzkie, jednakże faktycznie była to próba projekcji na cały świat zachodnich wartości kulturowych. Wszak już Rousseau ostro krytykował ten sens cywilizacji, gdyż spowodowała ona zepsucie człowieka, który z istoty swej jest dobry. Według niego cały postęp cywilizacyjny oznaczał utratę rzeczywistych cech ludzkich, naturalnego szczęścia i harmonii życiowej. Później również Fourier wskazywał na zły wpływ cywilizacji na ludzi i proponował określone sposoby jego przezwyciężenia.

Opisowe pojęcie cywilizacji pojawiło się w ostatnich latach wieku XIX, jako wyraz określonej tendencji integracyjnej, „holistycznej” w nauce i filozofii, która dalszemu dzieleniu i rozczłonkowaniu (analizie) przeciwstawiła syntezę, zmierzającą do osiągnięcia całości o szerszej treści.

Szybko porzucono stanowisko poprzednie sugerujące, że w całym świecie istnieje jedna jedyna cywilizacja globalna (powstała na Zachodzie). Zrezygnowano również z poglądu, że w historii występuje jeden linearny rozwój, który posiada znaczenie uniwersalne. Przyjmując istnienie wielu linearności wpadnięto, chwilowo, w drugą skrajność – w zupełny kulturowy relatywizm wielości cywilizacji. Najwybitniejsi historycy, socjologowie i antropologowie, między innymi: Max Weber, Toybee, Spengler, Sorokin, Kroeber, Bagby, Dawson, Braudel, Walerschtein i Huntington mówili jednakże o pluralizmie wielkich cywilizacji. Niektóre z tych cywilizacji zniknęły, na przykład mezopotamska, środkowoamerykańska, andyjska. Inne natomiast istnieją po dziś dzień, na przykład chińska, hinduska, islamska, zachodnia, latynoamerykańska, afrykańska.

Szybko stało się jasnym, że istnieją także małe i bardzo specyficzne cywilizacje, których nie można do końca zaliczyć do owych wielkich całości. Takimi cywilizacjami są: japońska, wietnamska, koreańska, arabska, turecka, perska, malajska, słowiańska i inne. W odróżnieniu od cywilizacji wielkich, globalnych, istnieją również cywilizacje mniejsze, peryferyjne. Właśnie takie mam na myśli, gdy mówię o cywilizacjach bałkańskich.

2. Na Bałkanach można mówić o istnieniu czterech takich cywilizacji:

a. Obecna cywilizacja **grecka** jest dziedziczką starożytnej helleńskiej i bizantyjskiej cywilizacji. Wyróżnia ją język, który jest zupełnie inny od wszystkich pozostałych rodzin językowych w Europie, i który stanowi niewątpliwą kontynuację języka starogreckiego i bizantyjskiego. Współczesna kultura grecka, a przede wszystkim sztuki plastyczne zachowały w sobie pozostałości tradycji klasycznych. W greckim życiu gospodarczym kontynuowana jest tradycja helleńska, w szczególności w budownictwie okrętowym i w handlu. W polityce greckiej przejawia się antyczna **phronesis**, mądrość praktyczna, która zmierza do racjonalności, jednakże bierze również pod uwagę, z jednej strony ograni-

czenia uwarunkowane sytuacją praktyczną, z drugiej zaś strony wymogi moralności (godności).

b. Cywilizacja **południowosłowiańska**. Już w wiekach średnich na Bałkanach stworzyli południowi Słowianie wpływową cywilizację. Powstały państwa niezależne, silne jak na owe czasy, dobrze zorganizowane, kultywowane: bułgarskie carstwo Simeona, chorwackie Tomislawa i Kreszimira, Zeta (Czarnogóra) Bodina i króla Mihajla, macedońskie carstwo Samuila, serbskie państwo Njemanicia, które za panowania Duszana również stało się carstwem. Chorwacja w roku 1102 stała się częścią Węgier, zaś później monarchii Habsburskiej (aż do roku 1918), co definitywnie spowodowało, mimo podobieństwa języków i niezrealizowanych prób połączenia z Serbami, że dzisiaj już nie identyfikuje się ona z Bałkanami i cywilizacjami bałkańskimi. Już w połowie VII wieku Słoweńcy utworzyli księstwo Waluka, które następnie weszło w skład wielkiego słowiańskiego związku politycznego na czele z „królem” Samonem (ok. 626–661). Po jego śmierci związek ten rozpadł się, jednakże księstwo Waluka przetrwało upadek związku. Następcami Waluka byli książęta Karyntii i Krainy (VII–IX wiek). W latach 70. wieku X Niemcy podbili Słoweńców. W roku 976 powstało wydzielone z Bawarii księstwo Wielkiej Karantanii (Karyntii), do którego weszły zreorganizowane stare i nowe marchie. W roku 1035 Wielka Karyntia rozpadła się i z niej utworzyły się trzy główne ziemie słoweńskie: Karyntia, Kraina i Styria. Od XIV wieku Słowenia znajdowała się pod panowaniem Habsburgów. W roku 1918 weszła w skład Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców, natomiast w roku 1929 stała się częścią Jugosławii. Podobnie jak Chorwacja nie utożsamia się z Bałkanami i cywilizacją bałkańską.

Obecnie w skład cywilizacji południowosłowiańskiej wchodzi Serbowie, Czarnogórcy, Bułgarzy i Macedończycy. Wszystkich ich łączy: duże podobieństwo języków, wiara prawosławna oraz wielka zbieżność średniowiecznej tradycji kulturowej (architektura cerkiewna, freski, muzyka, literatura, drogocenne ozdoby). Źródła owej kultury były bizantyjskie, jednakże w szczególności w Serbii zostały stworzone dzieła, które wartością artystyczną przewyższyły swoje prawzorcy (Sopoćani, Mieszewa, Studenica, Matka Boska Ljewiszka w Prizrenie), lub zupełnie wykraczające poza ich krąg (poezja ludowa).

Wewnątrz tej cywilizacji pojawiały się ciągle konflikty między Bułgarami i Serbami. Uwarunkowane to było częściowo rywalizacją dwóch, co do wielkości równych, narodów oraz pretensjami terytorialnymi, przede wszystkim w związku z Macedonią i Wschodnią Serbią. Jeszcze innym powodem było to, że sprzeczności powstawały w wyniku oddziaływań zachodnioeuropejskich, jak i odmiennych orientacji w polityce zagranicznej. Wszak poczynając od Pierwszego powstania serbskiego rozpoczętego w roku 1804, Serbia za wzór organizacji politycznej uznała Francję i Anglię, natomiast Bułgaria za wzór przyjęła Austro-Węgry i Niemcy, w szczególności kiedy w roku 1887 uczyniła królem

Ferdynanda I (który w roku 1908 został carem) z dynastii Koburgów. W wieku XX Serbowie i Bułgarzy prowadzili z sobą trzy wojny (1913, 1915–1918 i 1941–1945), zaś w roku 1948 znaleźli się na pozycjach przeciwstawnych, nieprzyjacielskich. Obecnie znikły przyczyny tych napięć i można oczekiwać, że nareszcie te dwa narody wkroczyły w okres dobrosąsiedzkich stosunków i współpracy.

Wszystkie narody tej cywilizacji posiadają podobne obyczaje i jednakowe sposoby życia. Silne są pozostałości kultury patriarchalnej, jak również wysoko ceniona jest gościnność, stosunki sąsiedzkie i chrześcijańskie, solidarność i pomoc wzajemna ceniona jest, niezależnie od przynależności do rodziny państw nuklearnych, przez wszystkich krewnych (współplemieńców w Czarnogórze); wysoki stopień pewności siebie i dumy ze swej historii. Jednakże na liście wartości praca jest niezbyt wysoko ceniona, co stanowi jedną z przyczyn niezadowalającego rozwoju ekonomicznego na tym terytorium.

c. Reprezentantem cywilizacji **romańskiej** na Bałkanach jest Rumunia. Pochodzenie i język tego narodu są odmienne, aniżeli pochodzenie i języki narodów sąsiednich. Co się tyczy innych cech, to Rumuni bardzo podobni są do Słowian: są wyznawcami wiary prawosławnej, na przestrzeni historii walczyli z tymi samymi przeciwnikami: z Turkami i Węgrami, posiadają podobne obyczaje, podobny folklor, sposób odżywiania się. Nigdy nie wojowali z Serbami, chociaż zamieszkują wspólnie cały jeden region (Banat) i mogliby się z nimi kłócić o sprawę przynależności narodowej dużej i starej wspólnoty etnicznej Włachów. Nie posiadają wielkich mitów narodowych, jak Serbowie, i dlatego w sytuacjach konfliktowych są bardziej pragmatyczni i ugodowi. Są dziedzicami zarówno kultury rzymskiej, jak i helleńskiej oraz bizantyjskiej. Stąd pochodzą większe powiązania w architekturze i innych umiejętnościach z kulturą zachodnioeuropejską, a przede wszystkim z francuską i włoską.

d. Cywilizację **islamską** na Bałkanach tworzą nie tylko Turcy, lecz także muzułmanie bośniaccy i sandżaccy (którzy teraz uznają się za „Bośniaków”), jak również Albańczycy w samej Albanii i w przyległych ziemiach (w Kosowie, Południowej Serbii, Wschodniej Czarnogórze, Zachodniej Macedonii i północno-zachodniej Grecji).

Istotną cechą tej cywilizacji stanowi wyznawana religia – islam. Nie jest nią język, gdyż język turecki, albański i serbsko-chorwacki, którymi posługują się Bośniacy, zasadniczo różnią się. Nie jest nim także pochodzenie etniczne. Turcy wywodzą się z Azji Mniejszej i genetycznie oraz etnicznie zupełnie różnią się od Albańczyków i od Słowian Południowych, którzy przyjęli islam w czasach okupacji tureckiej. Albańczycy pochodzą od jednego dawno osiadłego plemienia bałkańskiego i na terytorium obecnej Albanii bardzo długo i uporczywie przeciwstawiali się inwazji tureckiej. Kiedy w roku 1468 zmarł ich wódz Skanderbeg, opór został przełamany i w ślad za tym więcej niż połowa Albańczyków przeszła na islam.

Dla owej cywilizacji charakterystyczne są szczególnie wysokie wymagania religijne (codzienne modlitwy, uporządkowane życie, powstrzymywanie się od używania alkoholu i określonego rodzaju potraw), ekspansywność i wojowniczość, wysoki przyrost demograficzny, wielka nietolerancja w stosunku do innych wiar i narodów nieislamskich. W odróżnieniu od wszystkich religii chrześcijańskich, żądał islam, aż do pojawienia się Kemala Atatürka, chociaż również w czasach najnowszych, jedności wiary oraz życia świeckiego, i dlatego w każdym kraju, w którym muzułmanie stanowią większość mieszkańców organizowali państwa według wskazań Koranu.

W związku z tym owa cywilizacja nie tylko swoimi podbojami zdeorganizowała normalny rozwój pozostałych cywilizacji na Bałkanach, lecz także dzisiaj stanowi główny czynnik możliwej destabilizacji i konfliktów.

3. Relacje wzajemne owych cywilizacji na Bałkanach zmieniały się od bardzo dobrych do najgorszych z możliwych, włączając niezmiennie brutalne rodzaje konfliktów.

Ponieważ Bałkany znajdują się na skrzyżowaniu wielkich światowych magistrali, łączą Europę Północną z Południową oraz Europę z Azją, zawsze więc posiadały wyjątkowe znaczenie strategiczne. Cywilizacje, które tutaj kształtowały się, stały się obiektem licznych najazdów, inwazji oraz interwencji wojskowych – poczynając od Hunów i Awarów, Mongołów i Turków oraz Habsburgów, aż do Wenecjan, Francuzów i Anglików. Chociaż Serbowie, Grecy i Rumuni w średniowieczu walczyli ze sobą, to jednakże, poczynając od wieku XIV, podlegali temu samemu losowi i tak samo zagrażało im królestwo Otomańskie, zaś w czasach nowożytnych Austro-Węgry. Nie było między nimi wiele współpracy i wzajemnych powiązań, niemniej nie było także konfliktów. W okresie między dwiema wojnami, w ramach tak zwanej Małej Entanty, utworzony został nawet związek Jugosławii z Rumunią (1929), zaś w roku 1934 w Atenach podpisane zostało Porozumienie Bałkańskie, które gwarantowało ziemiom bałkańskim (wyłączając Bułgarię) wzajemne bezpieczeństwo.

Kłeska Niemiec i ich sojuszników oraz rozpad Układu Warszawskiego, a także samego Związku Radzieckiego, stworzyły nareszcie warunki umożliwiające zbliżenie i współpracę Serbów, Greków, Bułgarów i Rumunów – nie patrząc na różnice cywilizacyjne. Po raz pierwszy, po wielu wiekach, nie wysuwane są pretensje terytorialne w stosunku do sąsiadów, przy czym istnieje wspólna religia – prawosławie i wspólny interes – obrona istniejącego *status quo* na Bałkanach.

Niezadowoleni z tej sytuacji są nosiciele cywilizacji islamskiej, i w związku z tym stanowią dynamiczny czynnik zagrażający obecnemu pokojowi oraz istniejącej stabilizacji.

Muzułmanie bośniaccy są niezadowoleni z porozumienia zawartego w Dayton, tak samo nie będą zadowoleni z żadnego innego porozumienia, które przeciwstawiałoby się możliwości ich dominacji w całej Bośni.

Deklaracja islamska Aliji Izetbegovicia ujawniła sztandarowe cele strategiczne islamu dotyczące tego obszaru. Państwo nie może być oddzielone od meczetu na terytorium, w którym muzułmanie stanowią większość. Kiedy w Bośni i Hercegowinie ludności muzułmańskiej będzie więcej niż 50%, to oni będą chcieli ustanowić, przy pomocy demokratycznych procedur wyborczych, państwo zorganizowane według zasad Koranu i praw szariatu (prawodawstwo oparte na Koranie i tradycji islamskiej). Cel ten możliwy jest do osiągnięcia, mając na uwadze ich wysoki poziom przyrostu demograficznego. Póki go nie osiągnięto, należy utrzymywać jedność w państwie pod hasłem wielości wyznań i wielości narodowości.

Obecnie armia bośniacko-hercegowińska zbiori się, szkoli i przygotowuje do wojny przy wsparciu USA. Nie dojdzie do wojny tylko wtedy, jeśli wielkie mocarstwa do tego nie dopuszczają.

Z drugiej strony wszystkie mniejszości albańskie – w Kosowie, w Macedonii Zachodniej i inne, stanowią zarzewie niepokoju i przyczynę destabilizacji. Nie uznają one państw, w których zamieszkują i żądają internacjonalizacji dialogu dotyczącego ich statusu, zaś w Kosowie licznie posługują się metodami terrorystycznymi.

Pozostałe cywilizacje wyczuwają zagrożenie ze strony cywilizacji islamskiej, nie tylko z powodu ich wojowniczości, lecz także z powodu umiejętnego wykorzystywania procesów demograficznych w celach politycznych. Żaden kraj bałkański nie może zgodzić się na to, aby utracić swe najstarsze i najważniejsze ziemie na skutek penetracji i nieograniczonego liczebnego powiększania się mieszkańców islamskich. Jest to problem podstawowy w sferze stosunków między cywilizacjami bałkańskimi.

Odrębnym zagadnieniem jest sprawa zachowania się Turcji. Pozostałe kraje bałkańskie są w stanie znaleźć wspólny język z Turcją, jeśli pozostanie ona krajem świeckim, względnie demokratycznym i miłującym pokój. Niestety fundamentalizm islamski dominuje obecnie w wielu krajach muzułmańskich, przy czym w ostatnich latach wzmógł się również w Turcji. Były premier turecki Ozal zapowiedział, że granice królestwa tureckiego kończą się na wybrzeżach Morza Adriatyckiego. On i jego współpracownicy udzielali różnorodnej pomocy wojskowej i innej muzułmanom bośniackim i tym samym otwarcie naruszali postanowienia Organizacji Narodów Zjednoczonych. Wszak poprzednicy Ozala dokonali jednostronnej interwencji wojskowej i zajęli część Cypru, tym samym wstąpili na drogę dramatycznej konfrontacji z Grecją. Kryzys powstały w stosunkach między Grecją i Turcją jest trwały, może eksplodować i przekształcić się w otwarte starcie orężne.

Szczęśliwa i równocześnie bardzo nieszczęśliwa jest ta okoliczność, że wielkie mocarstwa, a przede wszystkim USA i NATO, do tego stopnia kontro-

lują sytuację na Bałkanach, że nie chcą dopuścić do żadnych starć orężnych na Bałkanach – oczywiście wtedy, kiedy im to nie odpowiada. Jednakże ten faktor potencjalnego pokoju może stać się silnym czynnikiem wojny, gdy tylko to będzie zgodne z ich interesami – po to tylko, aby zachować dobre stosunki z posiadaczami nafty na Bliskim Wschodzie, lub promować przyjacielską „atlantyką” Turcję jako wiodące państwo w świecie muzułmańskim, lub po to, aby przy pomocy muzułmanów zostali skarceni nieposłuszni Serbowie, albo któryś z innych narodów bałkańskich.

Bałkany dla narodów bałkańskich – jest to zasada, która wskazuje możliwość racjonalnego rozwiązania problemów bałkańskich. Jednakże na dzisiaj jest to ciągle wyraz określonej wizji utopijnej, dla realizacji której nie stworzono jeszcze warunków – co nie oznacza wcale, że w tym kierunku nie należy stale i uporczywie działać.

Z języka serbsko-chorwackiego przełożył Henryk Pisarek

Автор раскрывает сущность понятия цивилизации в описательном и нормативном смысле. Автор указывает, что на Балканах можно выделить четыре разные цивилизации: 1) греческую, 2) южнославянскую, 3) романскую, 4) исламскую. За исключением романской цивилизации, взаимоотношения между остальными тремя цивилизациями в последние годы претерпели далеко идущие изменения – из хороших превратились в худшие из возможных, полные безмерно жестокими конфликтами, грозящими далеко идущей дестабилизацией существующего статус кво. Возможность преодоления нарастающих трудностей автор усматривает в реализации принципа, который провозглашает – Балканы для балканских народов.

The author reveals the essence of the notion of civilization in the descriptive and normative sense. The author points out that there can be singled out four distinctive civilizations on the Balkans: 1) Greek, 2) South Slavonic, 3) Roman, 4) Islamic. With the exception of the Roman civilization, the relations between the other three civilizations have undergone the far-reaching changes during the last years – from good they have transformed to the worst ever-possible relations full in extremely brutal conflicts threatening with the far-reaching destabilization of the existing status quo. The author sees the possibility of overcoming the growing difficulties in the principle that proclaims – the Balkans for the Balkan nations.

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Виктор П. Макаренко

РГУ Ростов н/Дону

Распад империй: войны в системе «центр-периферия» Часть 1

*Rozpad imperium: wojny w systemie «centrum-obrzeże»
Część I*

В ранее опубликованных работах я предложил анализировать политику империй как мир реализованного абсурда¹. В СССР «...абсурд состоял в том, что если человек строил государственную промышленность, добиваясь ее эффективности, его обвиняли именно в развале промышленности; если он отвечал за обороноспособность страны, в процветании которой был единственный смысл его жизни, его обвиняли в подрыве армии, в работе на иностранные разведки, в продаже секретов тем державам, против которых строилась оборона. Если человек отвечал за развитие науки, подбирал наиболее способные кадры, создавал им условия для максимальной отдачи сил, его обвиняли в развале этой науки, в заведомом вредительстве и саботаже; если это был врач, боровшийся за жизнь своих пациентов, его заставляли признать, что подлинной его задачей было как можно скорее и как можно больше отправить людей на тот свет»². Социальная и политическая история советской империи может рассматриваться как процесс вырождения профессионализма во всех сферах деятельности,

¹ См.: Макаренко В. П. Аналитическая политическая философия: очерки политической концептологии. Москва, Праксис, 2002.

² Никитин А. Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в советской России. Москва, Аграф, 2000, с. 133.

включая политику. Влияние этого процесса на постсоветскую реальность требует специального исследования.

История и современная ситуация стран Кавказа – продукт длительного противоборства Османской и Российской/советской империй³. Это противоборство включает универсальные проблемы и процессы распада империй⁴. Появление и рост класса чиновников, торговля государственными должностями, конфликт центра и периферии, использование финансов для достижения политических целей – универсальные проблемы, которые не могут быть решены имперской властью. Поэтому политика империй превращается в замкнутый круг одних и тех же проблем, в отношении которых бессильны реакционеры, реформаторы и революционеры. В периоды распада империй возникающие на их обломках государства становятся «змеиным клубком интересов» (Б. Льюис), зависимостей и карьер. Государство превращается в самодовлеющую силу – оно неспособно решать социальные проблемы, хотя удовлетворяет материальные интересы все большего слоя людей, не создающих материальных и духовных ценностей. В состав этого слоя входят силовые структуры и бюрократия. Поэтому постимперские государства сохраняются даже при неблагоприятных обстоятельствах. Правящие клики с помощью силовых структур и бюрократии преобразуют государство в сословный институт⁵.

Как проявляются эти проблемы и процессы в постсоветской реальности? Для эмпирического уровня анализа я воспользуюсь хроникой первой российско-чеченской войны (1994–1996 гг.), составленной российскими журналистами и правозащитниками⁶. Этот текст включает описание политических предпосылок российско-чеченского конфликта, хронику военных действий, перечисление множества конкретных фактов нарушения прав человека российской и чеченской стороной и общие выводы. Естественно, для решения поставленной задачи могут использоваться материалы чеченской стороны и независимых организаций. Но такими материалами я не располагаю. Указанная хроника – один из относительно надежных историографических источников. Необходимость его критической обработки объясняется множеством факторов, в том числе международными измерениями

³ См.: Турция между Европой и Азией: итоги европеизации на исходе XX века. Москва, Крафт+ИВ РАН, 2001.

⁴ См.: Макаренко В. П. Кавказ как предмет концептологического анализа // *Sofia*. 2001, № 1, с. 128–147.

⁵ Необходимость применения понятия «клика» (а не элита) для анализа постсоветской реальности обоснована в работах: Макаренко В. П. Социальная структура: явные и скрытые элементы. Ростов-на-Дону, Логос, 1992; Тощенко Ж. Т. Элиты? Клань? Касты? Клики? Кто правит нами? // Социологические исследования. Москва, Наука, 1999, № 10.

⁶ См.: Россия-Чечня: цепь ошибок и преступлений. Составители Орлов О. П., Черкасов А. В. Москва, Звенья, 1998. Все цитаты и документы приводятся по этой книге.

чеченского вопроса. В данных статьях я сосредоточусь на политических предпосылках и ходе вооруженного конфликта. Факты, документы и цитаты приводятся по указанной хронике.

Политическая конъюнктура. В конце 1980-х – начале 1990-х гг. активизировалось движение за политическое самоопределение Чечни. Это объясняется рядом факторов: актуальность выживания чеченцев как этнической общности, все поколения которой хранили память о войне с Российской империей, сталинских репрессиях и депортации; местная партийная власть *прятала* этот вопрос, который дал эффект бумеранга, едва возникла возможность обсуждения политических тем; заявления Б. М. Ельцина о том, что каждая республика может брать столько суверенитета, сколько потребуется⁷; Ельцин хотел поднять статус России, его противники – статус территорий России.

Следует учитывать, что в СССР не было юридического и политического равенства союзных и автономных республик. При создании СССР Ленин и Сталин придали юридическим формулам ритуальную роль. Унитарная вертикаль власти базировалась на структурах ВКП(б)-КПСС, союзной индустриальной и силовой бюрократии. По мере ослабления диктатуры становилось явным отсутствие правовой и политической базы сохранения СССР как единого государства. Реальная власть номенклатурно-правовых систем союзных республик ограничивалась, но структура была тождественной «центру». Поэтому союзные республики могли претендовать на роль независимых политических субъектов с точки зрения формальных требований международного права⁸.

По этому пути пытались пойти автономные республики. Но их формально-правовое положение отличалось от союзных. В автономиях не было политической инфраструктуры для контроля общественного порядка без поддержки Москвы. Право свободного самоопределения наций вплоть до образования самостоятельного государства провозглашено в Декларации прав Народов России 2/15 ноября 1917 г., а затем перешло в международные документы. Но в мировой практике нет юридических стандартов и механизмов его реализации. Реальная политика в этом вопросе по-прежнему базируется на сочетании произвольных решений.

⁷ В июне 1990 г. Ельцин стал Председателем Верховного Совета РСФСР и лидером в борьбе с разваливающимся СССР, который отождествлялся с союзным центром по главе с М. С. Горбачевым.

⁸ «Ирония истории» в том, что после второй мировой войны Сталин требовал «зачислить» в члены ООН все 16 советских республик. Но ООН приняла туда только Россию, Украину и Белоруссию. При распаде СССР руководители союзных республик (начиная с Ельцина) жонглировали термином «суверенитет», придавая ему экономическое, культурное и даже экологическое содержание. В настоящее время большинство бывших союзных республик приняты в ООН. Значит, постсоветские руководители и ООН полвека спустя реализовали план Сталина (В. М.).

Указанные явления авторы считают политическими причинами российского *парада суверенитетов*⁹. Руководители автономных республик, областей и краев выступали за независимость от России и включенность в Россию одновременно. Они подчеркивали значение того или другого в зависимости от политической конъюнктуры. Руководство России как части СССР было заинтересовано в поддержке со стороны всех территорий и не пыталось установить правовые отношения с ними.

М. С. Горбачев санкционировал применение силы против населения регионов (Нагорный Карабах, Грузия, Литва, Латвия, Фергана), в которых созрели мощные центробежные движения. Ельцин нашел общий язык с руководителями союзных республик. Он использовал альянс с ними для укрепления *российской* Москвы и своего статуса руководителя государства. Союзный центр не мешал внутривоспольскому сепаратизму для противовеса усилению позиций Ельцина и правящих клик других союзных республик. Консультант Ельцина по правовым вопросам политики С. М. Шахрай сочинил *теорию противостояния* союзного и российского центров власти в Москве, полагая распад СССР жертвой ради сохранения целостности России.

Эта коллизия наиболее резко проявилась в Чечне¹⁰, которая считалась самой *советской* автономной республикой. С 1983 г. ею руководил типичный партийный бюрократ Д. Завгаев. Он полагал главной идеологической задачей обкома КПСС сокрытие реальной истории Кавказа. Но 27 ноября 1990 г. он (в качестве председателя Верховного Совета Чечено-Ингушской Автономной Советской Социалистической Республики) подписал декларацию о государственном суверенитете Чечено-Ингушской Республики, согласно которой за нею признавались атрибуты независимого государства. Такой ход Завгаева делал уступку антикоммунистической оппозиции, одновременно приобретая шанс лавирования между Кремлем и Белым домом, в котором чеченец Р.Хасбулатов был вторым человеком. Российские и союзные властные структуры не протестовали против этого акта.

Формально Завгаев выразил волю Общенационального съезда чеченского народа (далее ОЧСН), состоявшегося 23–25 ноября 1990 г. Съезд объединил умеренных неформалов, либерально-коммунистических бюрократов и часть национал-радикалов. Председателем Исполкома ОЧСН избран генерал Д. Дудаев – бывший командир авиадивизии, участник афганской войны. Перспективы его влияния на ситуацию в республике в Москве не обсуждались. Вскоре Исполком ОЧСН раскололся на национал-радикалов и либерал-демократов. Дудаев стал лидером национал-радикалов, обеспечив их победу над

⁹ Этот термин впервые использовал М. С. Горбачев, а затем он стал некритически применяться в советской и постсоветской публицистике и политических науках.

¹⁰ Однако главным источником внутривоспольской национально-региональной фронды был Татарстан.

реформаторами-демократами. Первое его заявление – призыв распустить Верховный Совет ЧИР¹¹.

Весной 1991 г. Чечню посетил кандидат в президенты России Ельцин и повторил: «Берите столько суверенитета, сколько сможете понести». Он не встретился с Дудаевым и руководителями ОСЧН, не считая их серьезной общественно-политической силой. Завгаев формально поддержал кандидатуру Ельцина в президенты России. Но 19–20 августа 1991 г. он был в Москве и лишь 21 августа выступил против ГКЧП¹². Между тем ОСЧН преобразовался в Общенациональный Конгресс Чеченского Народа. Его Исполком уже 19 августа собрал многотысячные митинги в Грозном и квалифицировал действия ГКЧП как государственный переворот. После его провала митинговая атака переведена на Завгаева и Верховный Совет Чечено-Ингушетии. Москва на это не реагировала, поскольку претенденты на власть в Грозном (Завгаев и Дудаев) оказались «чужаками».

В сентябре 1991 г. в Чечне был ряд официальных российских делегаций, которые предупредили Завгаева о недопустимости силового разрешения кризиса власти. ОКЧН в это время формировал национальную гвардию, захватывая оружие с армейских складов. В конце августа она взяла под контроль республиканское телевидение и здания исполнительной власти (включая Совет Министров)¹³. 14 сентября в Грозный прибыл и.о.председателя Верховного Совета России Хасбулатов, под руководством которого прошла последняя сессия ВС Чечено-Ингушетии. По рекомендации Хасбулатова принято решение об отставке Завгаева и самороспуске ВС. Новые выборы назначались на 17 ноября, а на переходный период власть передавалась Временному высшему совету Чечено-Ингушской Республики из 32 депутатов. Вскоре этот совет раскололся – от его имени стали действовать разные группы. Четверо сторонников Дудаева издали законы и постановления для правовой базы деятельности ИК ОКЧН как верховного органа власти. Группа в пять человек объявила эти документы юридически недействительными: «В Чечне начался период перманентного двоевластия, грозящего перейти в гражданскую войну. При этом на фоне двух крупных центров власти и влияния (ОКЧН и Временный высший совет. – В. М.) возникали и другие независимые, неформальные властные группы различного уровня» (с. 97).

6 октября в Грозный прибыла делегация во главе с вице-президентом России А. В. Руцким, пытавшимся сыграть роль «миротворца». Под его патронажем на один день собрался Временный высший совет. Но в Москве

¹¹ В марте 1991 г. Дудаев вышел в отставку и поселился в Грозном.

¹² Государственный Комитет по Чрезвычайному Положению.

¹³ 6 сентября при невыясненных обстоятельствах был выброшен из окна председатель Городского совета Грозного В. Куценко.

Руцкой 8 октября сделал доклад в Верховном Совете России с резкой оценкой ситуации. В тот же день вышло постановление Президиума Верховного Совета России «О политической ситуации в ЧИР», в котором Временный высший совет признавался единственной законной властью и требовалось разоружить *незаконные военизированные формирования*. В ответ ОКЧН постановил: действия Руцкого рассматривать как вмешательство во внутренние дела Чечни и объявление вооруженного противостояния Москвы и Грозного; замыслы российского правительства противостоят чеченскому народу; отозвать из Вооруженных Сил СССР военнослужащих-чеченцев, мобилизовать всех лиц мужского пола от 15 до 55 лет и привести в боевую готовность национальную гвардию¹⁴.

10 октября Верховный Совет России принял постановление «О положении в Чечено-Ингушской республике», а Руцкой распорядился подготовить указ о введении чрезвычайного положения в Чечне. 19 октября Ельцин обратился к лидерам ОКЧН с фактическим ультиматумом¹⁵. 20 октября сделан

¹⁴ Следует подчеркнуть, что национальные гвардии к тому времени уже существовали в Прибалтийских республиках и Грузии и формировались в Абазии и Северной Осетии, но не квалифицировались Москвой как «незаконные военизированные формирования».

¹⁵ Привожу его полный текст: «Обращение к лидерам Исполкома Общенационального конгресса чеченского народа. На протяжении последних недель мирная земля Чечено-Ингушетии превратилась в арену массовых беспорядков и вооруженных столкновений, сопровождающихся захватом государственных учреждений, погромами, бесчинствами и гибелью людей. Причина этого – в откровенно антиконституционных, противозаконных действиях Исполкома Общенационального конгресса чеченского народа и его лидеров, которые стремятся дестабилизировать ситуацию в республике и взять власть в свои руки путем использования организованных ими вооруженных отрядов так называемой «национальной гвардии». Все предпринятые в рамках политических переговоров меры не привели к восстановлению спокойствия и гражданского согласия. Напротив, обстановка становится все более непредсказуемой и чреватой самыми серьезными последствиями для настоящего и будущего республики. Такое положение не может быть терпимо. Исходя из интересов обеспечения безопасности граждан и охраны конституционного строя Чечено-Ингушской республики, на основании представленных Конституцией и Законами РСФСР полномочий и лежащей на мне ответственности за судьбы народов и жизнь людей требую от лидеров Исполкома Общенационального конгресса чеченского народа и поддерживающих его группировок прекращения противоправных действий и безоговорочного подчинения Закону. Предлагаю в течение трех суток: а) выполнить Постановление Президиума Верховного Совета РСФСР «О политической ситуации в Чечено-Ингушской республике» № 1733–1 от 10 октября 1991 г.; б) освободить все захваченные здания и помещения, принадлежащие государственным органам и общественным организациям; в) сдать все имеющееся оружие органам внутренних дел республики; г) распустить незаконно созданные вооруженные формирования. 17 ноября 1991 года совместно с Временным Высшим Советом Республики провести демократические выборы Верховного Совета Чечено-Ингушской республики, референдум о государственном устройстве Чечено-Ингушской республики согласно действующему законодательству РСФСР. Предупреждаю, что в случае невыполнения этих требований будут приняты все предусмотренные Законами РСФСР меры

следующий шаг на пути к силовым решениям – дислоцирующиеся на территории России внутренние войска МВД СССР передавались под юрисдикцию России (указ президента № 146 от 20.10.1991 г.). 24 октября президент РСФСР назначил народного депутата РСФСР А. Арсанова своим представителем в Чечено-Ингушской республике. Арсанов – член фракции *Коммунисты России* – не пользовался уважением в Чечне, зато его род был авторитетен. Это – первая попытка российского руководства возродить и сыграть на родовых отношениях одновременно с подготовкой силового решения проблемы, что еще более дестабилизировало обстановку в республике.

27 октября 1991 г. (в отличие от указанного Ельциным 17 ноября) состоялись выборы президента и парламента Чечни. Президентом избран Дудаев. Его сторонники утверждали, что в выборах участвовало 72%, а за Дудаева проголосовало 90,1% избирателей. Противники утверждали, что в выборах участвовало менее половины избирателей на меньшинстве избирательных участков. Первым указом Дудаев объявил независимость Чеченской Республики. Временный высший совет не признал выборы. Арсанов организовал в районах республики митинги в поддержку Временного высшего совета. 2 ноября Председателем Верховного совета России был избран Хасбулатов, который тоже признал незаконность выборов в Чечне. 8 ноября указом президента России в Чечне вводилось чрезвычайное положение (с 9 ноября по 9 декабря) и отменялись назначенные на 27 ноября выборы промосковских деятелей: «Есть основания полагать, что в окончательной выработке решения о принятии Указа № 178 (о введении чрезвычайного положения в Чечне – В. М.) участвовал небольшой круг людей, но кто персонально уже не удастся установить» (с. 100)¹⁶.

Министр внутренних дел СССР В. П. Баранников и председатель КГБ РСФСР В. Иваненко отказались выполнять указ о чрезвычайном положении и сняты с постов. Зам.министра обороны СССР и председатель Госкомитета РСФСР по оборонным вопросам П. С. Грачев, министр внутренних дел РСФСР А. Дунаев и генеральный прокурор РСФСР В. Г. Степанков поддержали указ. На заседании Верховного Совета РСФСР 11 ноября в том же ключе выступили Рудкой, Степанков, Хасбулатов и Шахрай, который признал за собой долю ответственности за появление указа. Представители фракций выступили против. Указ отменялся, а в постановлении Верховного Совета требовалось парламентское расследование обстоятельств его появления. Этот пункт не выполнен.

в интересах нормализации обстановки, обеспечения безопасности населения и защиты конституционного строя. Президент РСФСР Б. Ельцин».

¹⁶ Непосредственным поводом выпуска Указа № 178 послужила шифротелеграмма из Грозного в Москву за подписью А. Арсанова, который впоследствии отрицал факт ее отправки.

В начале 1992 г. ситуация изменилась. Москва приняла двусмысленную позицию Дудаева: сочетание антироссийской риторики с отсутствием международной деятельности по реализации независимости Чечни, отрицательное отношение к распаду СССР и преданность идее единого советского государства. Москва не хотела принимать серьезные политические решения, отодвинула чеченскую проблему на второй план, фактически признала полномочия Дудаева, должностных лиц и институтов власти, законов и парламента Чечни. Но в официальных российских СМИ, выступлениях и заявлениях высших лиц государства вопрос статуса Чечни не упоминался. Такое положение сохранялось в 1992–1993 гг.¹⁷

Осенью 1991 г. началась массовая пропажа оружия со складов дислоцированных в Чечне воинских частей. Вначале его похищали *неизвестные лица*, затем брало под контроль дудаевское правительство. В феврале 1992 г. Дудаев предложил министру обороны России Е. И. Шапошникову план раздела военного имущества: 50% вывозится, а 50% остается в Чечне. Шапошников не согласился. После его отставки новый министр Вооруженных сил России Грачев 28 мая 1992 г. зафиксировал передачу Чечне 50% боевой техники, вооружения, имущества и запасов материальных средств. Фактически не было равного раздела оружия и военного имущества. Попытки его вывоза с территории Чечни блокировались¹⁸. Под контроль Дудаева перешло все вооружение, находившееся на территории Чечено-Ингушетии, аэропорты Грозный-Северный, Ханкала, Калиновская, шахты стратегических ракет в районе Бамута. В Чечне организовывалась национальная гвардия по образцу национальной гвардии Северной Осетии, которая не требовала выхода из России. Таким образом, Москва заключила соглашение о выводе войск с территории, которую считала своей, и передала вооружение войскам,

¹⁷ В эти годы Москва занималась татарами, а не чеченцами.

¹⁸ Авторы приводят данные Комиссии Государственной Думы России по расследованию причин и обстоятельств кризиса в Чеченской Республике, полученные из Генерального штаба Вооруженных Сил России. По состоянию на 1 января 1992 г. на территории Чечни имелось: пусковые установки ракетных комплексов сухопутных войск – 4, учебно-тренировочные самолеты (Л-39, Л-29) – 260, танки – 42, боевая машина пехоты – 34, бронетранспортер – 14, малые легкобронированные тягачи – 44, автомобили – 1063, артиллерийские системы – 139, противотанковые средства – 101, зенитно-ракетные комплексы войск противовоздушной обороны – 4, зенитные орудия – 9, зенитные установки – 18, пусковые зенитно-ракетные комплексы – 88, стрелковое оружие (автоматы, пулеметы, пистолеты, карабины, винтовки – 33748, боеприпасы (вагонов) – 27, авиационные ракеты Р-23, «; (штук) – 117, авиационные ракеты Р-60 (штук) – 126, авиационные снаряды ГШ-23 (тысяч штук) – 7, зенитные управляемые ракеты С-75 (штук) – 105, снаряды с готовыми (стреловидными) поражающими элементами ЗВШ-1 и ЗВШ-2 (штук) – 590, горючее (тонн) – 3050, вещевое имущество (комплектов) – 38 000. За исключением небольшого различия в автомобилях, противотанковых средствах, пусковых зенитно-ракетных комплексах и стрелковом оружии все это вооружение и военная техника была передана (или захвачена) Чеченской республике по состоянию на 10.08.1992 г. (с. 106–107).

которые считала *незаконными вооруженными формированиями*. Центр дал пример абсолютного отсутствия законности.

Во внешней политике Дудаев предпочитал личные контакты протокольным мероприятиям, чему Москва не препятствовала. Первые министры иностранных дел Чечни – выходцы из Иордании¹⁹. Официальные контакты Чечни и Грузии в обход Москвы оказались блокированными после того, как Дудаев в союзе с российскими войсками поддержал Абхазию в грузино-абхазском конфликте 1992–1993 гг. Личный фактор был рефреном всей деятельности Дудаева (как и других постсоветских политиков). Главным инструментом урегулирования отношений с Москвой он считал личную встречу с Ельциным: «Противоречие в намерениях двух президентов именно по этому поводу послужило одной из главных причин начала и эскалации кровопролития» (с. 108).

Дудаев назначил своим личным представителем в Москве Ш. Юсупова, аккредитованного правительством России²⁰. При его участии велась

¹⁹ Из общей численности 865 тыс. по состоянию на 1985 г. 5000 чеченцев проживает в Иордании. См.: Народы мира. Историко-этнографический справочник. Под ред. Бромлея Ю. В. Москва, Советская энциклопедия, 1988, с. 508

²⁰ По результатам встречи в Сочи был принят «Протокол о результатах встречи российской и чеченской групп экспертов». Он гласил: «Российская и чеченская группы экспертов, проводившие предварительную проработку вопросов, планируемых для обсуждения официальными полномочными делегациями республик, приняли для них нижеследующие рекомендации: 1. Провести переговоры официальных делегаций обеих сторон в третьей декаде апреля 1992 года в г. Сочи («Дагомыс»). Возглавляют делегации заместители Председателя Верховного Совета Российской Федерации и Парламента Чеченской республики. Численный состав каждой делегации 15–20 человек. 11. В повестку дня предстоящих переговоров между делегациями Российской Федерации и Чеченской Республики эксперты обеих сторон предлагают включить следующие вопросы: 1. ПОЛИТИЧЕСКИЕ: О признании политической независимости и государственного суверенитета Чеченской Республики; об определении политико-правовой формы взаимоотношений между Чеченской Республикой и Российской Федерацией. 2. ПРАВОВЫЕ: Оформление межгосударственных, межпарламентских взаимоотношений; охрана прав, свобод, законных интересов граждан, проживающих на территории обоих государств, независимо от их национальности, в соответствии с общепризнанными международно-правовыми нормами. 3. ЭКОНОМИЧЕСКИЕ: Об экономическом пространстве Российской Федерации и Чеченской республики; о банковской и финансовой системах; о социальной, ценовой и таможенной политике; о научно-техническом и культурном сотрудничестве; информационном обмене; о транспортных и коммуникационных связях, включая магистральные трубопроводы; об энергетике; о выделении доли золотого, алмазного и валютного запаса Чеченской республике из бывшего союзного фонда. 4. КОЛЛЕКТИВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ: О совместной военной безопасности; вооруженных силах и воинских формированиях, их материально-техническом обеспечении; о военном командовании; об охране и защите государственных границ, иных вопросах коллективной безопасности. 111. До официальных переговоров полномочных представителей Российской Федерации и Чеченской Республики провести в конце марта текущего года в г.Москве встречу групп экспертов каждой из сторон для выработки

подготовка переговоров, решались практические вопросы (Центральный банк России разблокировал счета Банка Чеченской Республики с целью переводов для социальной сферы, разрешена выдача загранпаспортов граждан России жителям Чечни). Открытые переговоры начались в Сочи 12–14 марта 1992 г. и в Москве 26–28 мая 1992 г.²¹

В декабре 1992 г. подготовлен вариант Договора между Россией и Чечней, одобренный высокими должностными лицами законодательной и исполнительной власти России. Но Договор и другие соглашения не были подписаны, а встречи на высшем уровне не состоялись. Москва занималась отношениями с Республикой Татарстан, с которой заключено соглашение о разграничении полномочий. Предполагалось таким же путем разрешить разногласия с другими провинциями (включая Чечню). Но в ноябре 1992 г. в президентских структурах Москвы возродилась идея силового разрешения *чеченского вопроса*. Поводом послужил осетино-ингушский конфликт.

2 ноября 1992 г. Дудаев заявил о нейтралитете Чечни в этом конфликте. Российские войска прошли Пригородный район Северной Осетии, Ингушетию и вышли на рубежи Чечни. Е. Т. Гайдар утверждал, что федералы готовились войти в Чечню и только его личное вмешательство при посещении региона позволило отменить принятое решение. 10 ноября в ответ на выдвижение

проектов документов по вопросам, включенным в повестку дня IУ. Рекомендуем разрешение вопросов, включенных в повестку переговоров официальных делегаций, оформить Договором между Российской Федерацией и Чеченской Республикой. У. Конкретную дату встреч и персональный состав официальных делегаций и экспертных групп стороны сообщают друг другу за семь дней до начала переговоров. У1. Для согласования протокольных процедур представители обеих сторон встречаются за три дня до начала переговоров. Совершено в двух экземплярах. Каждый имеет одинаковую юридическую силу. Глава группы экспертов Российской Федерации: Заместитель Председателя Совета Республики Верховного Совета Российской Федерации В. Жигулин. Глава группы экспертов Чеченской Республики Председатель Комитета Парламента Чеченской Республики З. Яндарбиев. 14 марта 1992 года, г. Сочи.

²¹ По результатам встречи в Москве был принят «Протокол о результатах встречи групп экспертов Российской Федерации и Чеченской республики в г. Москве 26–28 мая 1992 года». Он гласил: «Российская и чеченская группы экспертов, исходя из полномочий, представленных им соответственно руководством Верховного Совета Российской Федерации и Парламента Чеченской Республики, подтверждая Протокол о результатах встречи сторон в г. Сочи от 14 марта текущего года и в соответствии с ним, считают целесообразным предложить к рассмотрению Верховному Совету Российской Федерации и Парламенту Чеченской Республики следующие вопросы: а) о принятии политической Декларации о взаимоотношениях сторон; б) о проектах Договоров от российской и чеченской сторон, проанализированных в ходе настоящей встречи. Рассмотренные в законодательных органах проекты документов экспертам согласовать на очередной встрече в третьей декаде июня 1992 г. в г. Грозном или в г. Кисловодске и представить их на утверждение полномочных делегаций республик. Глава группы экспертов Российской Федерации В. Жигулин. Глава группы экспертов Чеченской Республики З. Яндарбиев. 28 мая 1992 года».

российских войск Чечня ввела чрезвычайное положение и мобилизацию, а 14 ноября – военное положение в пограничных с Ингушетией районах. 15 ноября кризис разрешен, войска отведены на 5 км от границы Чечни. 18 ноября на переговорах Москвы с парламентско-правительственной делегацией Чечни утверждена достигнутая договоренность. В конце 1992 г. российскому руководству опять стало не до Чечни. Конфликт Ельцина с Хасбулатовым едва не привел к кризису власти в России. Последовали перестановки на вершине власти. Несмотря на смены занимаемых должностей, Шахрай влиял на ситуацию.

В январе 1993 г. возобновились переговоры и достигнут промежуточный результат: принято Коммюнике и Протокол о результатах встречи делегаций Российской Федерации и Чеченской республики. Правовой и политический смысл этих документов означал: Россия официально признает Чечню субъектом права, а ее фактически действующие властные структуры – субъектом равноправных переговоров с открытым исходом и не оспаривает возможность международно-правового признания независимости ЧР; стороны обязываются найти формы межреспубликанского образования, объединяющего Россию и Чечню на основе делегирования полномочий; отвергается силовое решение политического статуса Чечни.

Перед российским референдумом о доверии президенту Центральный Банк России в последний раз дал дотацию Чечне для погашения задолженности по выплате пенсий и пособий за 1992 г. В 1992–1993 гг. в России и других бывших союзных республиках советские деньги были заменены на новые дензнаки. Государство в очередной раз ограбило население, превратив трудовые сбережения в труху. Чечня не признала денежную реформу и не изъяла из обращения советские рубли. С территории бывшего СССР в Чечню хлынули банкноты, «прокрутка» которых на чеченском рынке была выгоднее обмена по установленному курсу. Но этот акт практически не влиял на упадок российской экономики.

На протяжении 1992–1993 гг. в России и Чечне развивался конфликт бюрократии (президентской и исполнительной власти) и парламента. Дудаев в письмах Ельцину предлагал российскому президенту обсудить вопрос окончательного признания суверенитета Чечни, а после референдума о доверии президенту распустить Верховный Совет России и провести референдум по новой конституции. Весной-летом 1993 г. Дудаев ликвидировал парламент и другие нелояльные ему институты и должности. Отстраненные чеченские функционеры заявили о незаконности действий Дудаева и желании продолжать исполнение своих функций. Среди них были ключевые фигуры российско-чеченских переговоров, что послужило причиной их блокирования. В мае 1993 г. Дудаев оценил переговоры как провал и предложил возобновить их на уровне бюрократии: «В политических системах с не определившейся правовой базой и не установившейся правовой традицией представления

о преемственности обязательств достаточно слабы» (с. 116). Конфликт бюрократии и парламента привел к тому, что взятые обязательства были отвергнуты обоими сторонами.

В октябре 1993 г. Ельцин прислушался к Дудаеву, расстрелял парламент и разогнал Верховный Совет России. 7 октября Дудаев направил Ельцину письмо, в котором одобрял «подавление коммунистическо-фашистского мятежа» в Москве. После этого возобновились переговоры между Москвой и Грозным. Чеченские чиновники потребовали признания независимости, российские отвергали саму постановку вопроса. Обе стороны использовали конфронтационную риторику. 19 октября Чечня обратилась к народам Северного Кавказа в развязывании кавказской войны. Это имело определенные основания. Политика Москвы в отношении Грозного стала приобретать конкретные очертания. 2 ноября 1993 г. Ельцин утвердил «Основные положения военной доктрины РФ». У российской армии внутри страны появился противник – *незаконные вооруженные формирования*. Журнал «Обозреватель»²² оценил негативно *незаконные вооруженные формирования* Северного Кавказа²³ и потребовал увеличить в Северо-Кавказском Военном Округе число танков (лимитированное международными соглашениями) за счет техники, выведенной из Центральной Европы.

5 ноября 1993 г. Шахрай подал записку Ельцину о политическом урегулировании ситуации. Он предлагал переговоры с одновременным силовым давлением на Чечню с целью заставить ее снять вопрос самоопределения вне России, свержение власти Дудаева и замену ее марионеточным правительством. 6 ноября Ельцин одобрил записку и поручил Госкомитету России по делам федерации подготовить предложения. Через месяц (8 декабря) правительство Чечни выразило протест против силового давления на республику.

12 декабря 1993 г. утверждена новая конституция России, согласно которой Чечня оставалась обычной российской провинцией. Инициаторы и исполнители распада СССР квалифицировали территориальную целостность России как высший приоритет²⁴. 16 декабря создан Временный совет Чеченской Республики, а 26 декабря обнародовано Заявление о его создании.

²² Издается военно-политической группой «РАУ-Корпорация». Она возникла на базе бывшей Академии общественных наук при ЦК КПСС – главной советской идеологической структуры, преобразованной в Российскую Академию Управления, а затем – Российскую Академию Государственной Службы при Президенте Российской Федерации. Эта корпорация связана с силовыми структурами, исполнительной властью, коммунистическими и националистическими кругами России.

²³ Но в начале года (январь 1993) на встрече делегаций Российской Федерации и Чеченской Республики в г. Грозном отмечалась «особая роль Чеченской Республики в урегулировании осетино-ингушского конфликта» – т.е. ее вооруженных формирований, которые теперь стали квалифицироваться как «незаконные» (с. 113).

²⁴ Это вызвало протест Дудаева, который добавил слово «Ичкерия» к названию республики.

Марионеточная структура базировалась в Надтеречном районе Чечни, руководители которого не признавали власть Дудаева. Иначе говоря, провозглашение территориальной целостности России не помешало Москве сделать ставку на внутричеченских сепаратистов. Создание промосковской бюрократии не вызвало энтузиазма населения, предпочитавшего сохранять нейтралитет. Временный совет Чечни (его возглавил глава администрации Надтеречного района У. Автурханов) получил оружие и военную технику для своих военных формирований. Итак, на протяжении двух лет Москва дважды вооружила противоборствующие политические силы.

23 февраля 1994 г. Государственная Дума России амнистировала участников октябрьских событий 1993 г., включая Хасбулатова. Он поехал в Чечню, выступал за ее сохранение в составе России, был противовесом Дудаеву и имел шанс вернуться на высший уровень московских коридоров власти. Оба чеченских лидера были неприемлемы для Москвы. Поэтому она начала подготовку силового разрешения конфликта. С апреля 1994 г. на полигонах российского Министерства обороны части спецназа готовились к действиям в Чечне. В мае зам.министра Внутренних Дел, командующий Внутренними Войсками России А. С. Куликов в частной беседе сказал: «Кризисная ситуация в Чечне, связанная с высоким уровнем организованной преступности, сросшейся с властными структурами, не может быть разрешена иначе, как с помощью силового вмешательства федерального центра» (с. 118). В Москве создан план *маленького блицкрига*, на реализацию которого отводилось две недели.

Добыча, переработка, продажа и транспортировка нефти – еще одна политическая предпосылка российско-чеченской войны²⁵. Режим Дудаева монополизировал продажу нефти, доход от которой составлял 5–6 млрд. долл. в год. Торговые операции проводились под личную ответственность высокопоставленных лиц. Однако по справке Государственного таможенного комитета России от 1 марта 1995 г. официально не зафиксировано случаев продажи чеченской нефти за рубеж в обход российской таможни. Грозненская нефть шла в Россию, а нефтеперерабатывающие заводы Чечни до 1993 г. работали на сырье, поступающем из России. Но с 1992 г. объем транспортировки нефти в Чечню стал падать: от 11 077 тыс.т. (1991 г.) до 89 тыс.т. (1994 г.). 16 июля 1993 г. Шахрай направил Ельцину справку, в которой предлагал прекратить поставку нефти в Чечню и поручить Министерству безопасности России контролировать поступление нефтепродуктов. В обоснование выдвигались доводы экономического

²⁵ Основные промышленные запасы нефти в Чечне исчерпаны и составляют менее 1% от разведанных на территории России. С 1991 г. размер добычи нефти в Чечне постоянно падал (за 11 месяцев 1994 г. добыто 1180 тыс.тонн, что составило 29% от добычи 1991 г.

и политического характера²⁶. Их суть – сохранить за Москвой монополию на нефть с одновременным расширением функций органов безопасности.

Контроль участка нефтепровода Баку-Новороссийск, проходящим по территории Чечни, был еще более важным для России. Перед началом войны российский премьер В. С. Черномырдин и американский вице-президент А. Гор подписали соглашение о *прозрачности* нефтепроводов на территории России. Соглашение обязывало Москву изменить ситуацию, поскольку она не контролировала чеченский участок нефтепровода. Значит, США внесли свою лепту в подготовку силового решения конфликта.

1994 г. – период взаимоисключающих действий и высказываний российских и чеченских политиков. Москва камуфлировала подготовку силового решения. Представители Чечни многократно приезжали в Москву, настаивая на встрече Дудаева с Ельциным, не оговоренной условиями. Руководитель аппарата президента России С. А. Филатов заявил: разговор возможен при условии формального и официального признания Чечни субъектом России, подпадающим под действие ее Конституции и законов. На этой основе Ельцин в апреле поручил правительству провести консультации с представителями органов власти и политических движений Чечни и подготовить проект Договора о разграничении предметов ведения между Москвой и Грозным о взаимном делегировании полномочий. Представители Дудаева эту схему отвергли.

²⁶ Приведем цитату из этого документа: «Формальное наличие поставок нефти на нефтеперерабатывающие заводы в Чеченской республике имеет ряд чрезвычайно негативных для России последствий, а именно: – используя формально наличие поставок нефти на НПЗ в Чеченской Республике, коррумпированные элементы в России и Чечне осуществляют переработку больших количеств неучтенной нефти и реализацию полученных нефтепродуктов за рубеж. Так как правоохранительные органы в Чеченской Республике не функционируют и фактически это зона беззакония, приостановить хищения при продолжении функционирования нефтепровода невозможно; – регионам России, добывающим и поставляющим нефть на НПЗ в Чеченской республике по внутренним ценам, наносится существенный экономический ущерб, так как нет обратных равноценных поставок нефтепродуктов в эти или другие регионы России; – поставка и переработка нефти используются режимом Д. Дудаева для реализации своих внутривнутриполитических целей – закупки значительных количеств оружия и вооружения своих сторонников, создания видимости бесплатной раздачи нефтепродуктов населению, оплаты нефтепродуктами поставок муки и искусственного поддержания снижения цен на хлеб (большая часть муки расхищается), подкупа ряда влиятельных религиозных авторитетов, оплаты наемников из Прибалтики и Западной Грузии и т.д.; – поставка и переработка нефти используются чеченским руководством и для внешнеполитических целей. Перед западными странами создается видимость серьезной нефтяной страны (большой частью за счет похищенной нефти, так как в Чеченской республике добывается только 3 млн. тонн в год), в отношениях с Грузией и Арменией поставки нефтепродуктов служат средством политической торговли; – постепенно окрепнув за счет бесконтрольной продажи нефтепродуктов за рубеж, накопив валютные средства, режим Д. Дудаева превращает Республику в перевалочную базу наркотиков и оружия. В этот процесс добровольно или под угрозой все больше и больше втягивается часть сотрудников органов государственной власти России» (с. 119–120).

Затем Москва три месяца формировала делегацию для переговоров с Чечней во главе с *ястребом* Шахраем. Дудаев многократно заявлял о нежелании вести переговоры с ним. Значит, российская бюрократия не считала диалог реальным решением вопроса и затягивала переговоры для подготовки к войне. Парламент России тоже принял ряд обтекаемых документов, которые не удовлетворяли Чечню, но содержали положение: все споры о Чечне должны решаться мирными способами и средствами. Однако принятое 25 марта Постановление «О политическом урегулировании отношений федеральных органов государственной власти с органами власти ЧР» исключало переговоры с Дудаевым, а условием договора с Чечней выдвигало проведение новых выборов под международным контролем.

В мае 1994 г. С. А. Филатов заявил: власти Чечни публично отрубают людям головы, используя при этом ложную информацию²⁷. Вслед за этим (27 мая и 30 июня) начались теракты по одному сценарию: захват автобусов с заложниками в районе Кавказских Минеральных Вод, требование крупной суммы денег и предоставление вертолета для вылета в Чечню. Оба раза требования удовлетворялись, инциденты заканчивались без жертв. Эти события не влияли на отношения Москвы с Грозным²⁸. Но после третьего захвата (28 июля) Куликов отстранил от операции подразделение «Альфа» и силами своих подчиненных из подразделения «Вега»²⁹ штурмовал вертолет, в котором находились террористы с заложниками. Операция закончилась провалом. С этого момента захват заложников уже использовался для обвинения Чечни в покровительстве террористам.

Все лето российские СМИ создавали позитивный образ Временного совета Чечни как законопослушной структуры, готовой свергнуть Дудаева. Марио-нетке приданы все атрибуты правительственной структуры. Несколько месяцев чеченцы воевали между собой, но решения антидудаевской коалиции принимались с участием московских чиновников. В частности, Федеральная Служба Контрразведки России пыталась консолидировать оппозицию режиму Дудаева. Но сотрудник ФСК (подполковник С. Крылов) был арестован Департаментом Государственной Безопасности Чечни и рассказал об этой

²⁷ Действительно, отрезанные головы трех членов одной из преступных группировок были выставлены на площади Грозного родственниками ранее убитых этими преступниками людей. Но если советская власть не устранила обычай кровной мести как элемент родовых отношений, могла ли это сделать дудаевская власть?

²⁸ Помощник президента России по национальной безопасности Ю. М. Батурин летал в Грозный и благодарил Дудаева за содействие в пресечении попыток терроризма.

²⁹ Ранее этот отряд входил в структуру КГБ, но готовился для диверсий на территории противника, а не для борьбы с терроризмом.

работе перед телекамерой. Российские спецслужбы определяли, какую из сил и фигур следует поддерживать³⁰.

Осенью 1994 г. российские деятели высшего уровня власти уже не предлагали компромисса с Дудаевым. Выбор между миром и войной свелся к альтернативе: политическое давление в сочетании с экономической блокадой и локальными военными акциями – силовое наведение порядка. Второй вариант не афишировался, хотя аэрофотосъемки Чечни в военных целях велись с середины августа. В сентябре Дудаев сделал вывод о неизбежности военного столкновения с федералами и начал действовать как военный, а не политик: выслал из Чечни российских журналистов, представителей миротворческих и правозащитных организаций. Но он не сделал никаких официальных заявлений о военных приготовлениях Москвы. Наоборот, он приветствовал русских националистов и партию Жириновского. Вскоре их гостеприимно встречали в Грозном российские генералы.

До конца ноября чеченская тема не затрагивалась в официальных заявлениях российских властей и находилась на периферии российского информационного пространства³¹. Лишь после провала штурма Грозного силами Временного совета ЧР и разоблачений тайных обстоятельств этой операции внимание приковалось к событиям в Чечне. Все политические силы Москвы осудили действия силовых ведомств. Но это ни к чему не привело. На протяжении двух недель перед началом войны в Грозный постоянно ездили депутаты Государственной Думы России, заявляя о стремлении не допустить военного конфликта. Это не имело реальных политических последствий, поскольку они не располагали серьезными полномочиями и не желали обсуждать предложение московских общественных организаций установить в Грозном постоянную депутатскую наблюдательную миссию³². Следова-

³⁰ Об этом свидетельствует аналитическая справка ФСК: «Анализ ситуации в Чечне показывает следующее распределение сил. С одной стороны, генерал-президент Дудаев стремительно теряет контроль над ситуацией... С другой стороны, существует треугольник, связанный с именами Р. Хасбулатова, бывшего председателя Чечни Д. Завгаева и У. Автурханова. Определенные круги в Кремле явно симпатизируют Д. Завгаеву. Но именно из-за нерешительности Завгаева пришел к власти Дудаев. В силу этого попытки Завгаева встать у руля оппозиции неминуемо приведут к расколу последней. В этом случае у Автурханова не будет другого пути, кроме установления более тесного союза с Хасбулатовым. С другой стороны, в силу негативного отношения в кругах высшего руководства России к фигуре Хасбулатова перспективы дальнейшей помощи после победы над Дудаевым весьма призрачны. По всей видимости, фигура У. Автурханова наиболее предпочтительна. По нашим сведениям, в ближайшее время У. Автурханов посетит Москву, и по результатам его визита можно прогнозировать дальнейшее развитие ситуации в Чечне». Прежние сотрудники КГБ принимали также участие в первых боях с отрядами Дудасва и получали за это награды (См.: с. 29–30).

³¹ Предупреждения о возможности войны прозвучали только в выступлениях представителей «Демократической России» и малоизвестных публицистов и журналистов.

³² Когда Г. С. Явлинский приехал в Грозный с таким планом, он был отвергнут Дудаевым.

тельно, большинство российских парламентариев участвовало в политической манипуляции, а Дудаев тоже не желал ее предотвратить.

Дудаев всерьез отнесся к переговорам с российским министром обороны Грачевым 6 декабря в станице Орджоникидзевская. Здесь был достигнут договор решить чеченский вопрос мирными политическими средствами. Но решение ввести российские войска в Чечню уже было принято. Европарламент квалифицировал встречу как важное событие по предотвращению вооруженного конфликта и сознательно поддерживал политические иллюзии. Последний официальный контакт перед началом войны – переговоры во Владикавказе 12 декабря, когда федеральные войска вступили на территорию Чечни. При этом действия по срыву переговоров объявлялись направленными на предотвращение их срыва³³. Российская делегация на переговорах во Владикавказе поставила перед ЧРИ ультимативные требования, а во время переговоров в Чечню вводились войска. ЧРИ прервала переговоры (для консультаций с Дудаевым) и они больше не возобновлялись.

Анализ истории и характера политических отношений властей России и Чечни в августе 1991 – декабре 1994 гг. правозащитники завершают выводами: смена власти в Грозном в августе – ноябре 1991 г. произошла вопреки законодательству РСФСР и СССР; провозглашение и создание политических, военных и экономических атрибутов независимости Чеченской Республики нарушало Конституцию и законодательство России; попытка Москвы силой вернуть Чечню в рамки правового поля России (ноябрь 1991 г.) оправдала в глазах значительной части чеченского общества неправовые силовые действия сторонников независимости Чечни; власть России и Чечни не выработала реалистического подхода к выходу из политического кризиса, из-за чего возможности политического решения конфликта не использовались по вине обеих сторон; секретные силовые акции федеральных ведомств на территории Чечни консолидировали чеченское общество на антироссийских позициях и снизили возможность разрешения кризиса невоенным путем; военное решение кризиса не может быть оправдано политическими, военными и нравственными соображениями (с. 126).

Предметы рефлексии. Каждый из этих выводов нуждается в уточнении. Я рассмотрю три направления возможной критики.

³³ Так, в обращении к гражданам России 11 декабря президент России обосновал ввод войск следующим образом: «Наша цель состоит в том, чтобы найти политическое решение одного из субъектов Российской Федерации – Чеченской Республики... На 12 декабря 1994 года намечены переговоры между правительствами России и Чечни. Мы должны предотвратить их срыв» (с. 125).

Первое из них определяется тем, что журналисты и правозащитники относятся к праву наций на самоопределение как модификации прав человека, субъектом которых выступают государства, национальные и этнические движения. Действительно, в период распада СССР в республиках возникли национальные движения. Они возродили лозунг самоопределения, но трактовали его в ленинском духе. Зарубежные советологи тоже утверждали, что народы СССР испытывают угнетение и поэтому имеют право претендовать на политическое самоопределение. Между тем в постсоветское время на законодательном уровне в России не было даже попыток строго определить этот термин. Так же образом обстоит дело в международной правовой практике. Вопрос о самоопределении запутан, а международно-правовые документы противоречивы. Поэтому ООН не высказывает официального мнения о содержании права народов на самоопределение. Парадигма самоопределения остается наиболее политизированным вопросом.

По сравнению с периодом советской власти никакого изменения в трактовке самоопределения в России и других государствах СНГ не произошло. На протяжении 10 лет все реформы советской *национальной политики* сводятся к разработке множества законов, концепций и программ, каждый из которых можно оспорить. Создаются различные государственные институты по регламентации этнонациональной ситуации в России. Все это свидетельствует о том, что под видом самоопределения народов самоопределяются властно-управленческие клики государств СНГ. Россия стала пионером этого процесса. Требование самоопределения не выражает единую и общую волю населения этих государств. Оно есть продукт фальсификации данного требования этнонациональными кликами.

Этот вывод можно доказать теоретически и эмпирически. В российской и зарубежной литературе показано: современная этнология не дает строго научного обоснования принципу самоопределения, поскольку невозможно в принципе и в каждом конкретном случае определить, кто может и не может претендовать на это право. Существует ряд нерешенных проблем концептуализации, правового обеспечения и реализации принципа самоопределения: недоказано, что сам принцип относится к базовым правам человека и обеспечивает его интересы; нет однозначных международных правовых норм толкования и реализации этого права; нет четких критериев определения возможных субъектов права на политическое самоопределение; нет бесспорных (с точки зрения демократических принципов) процедур осуществления этого права; нет универсальных способов совмещения политического самоопределения с другими правовыми нормами по поддержанию политического порядка и интересов всех этносов и наций.

Итак, категория *естественных, фундаментальных, неоспоримых прав человека* является конвенциональным правом, а связанный с ним принцип

самоопределения (политического, национального, этнического) являются заблуждением³⁴. Следовательно, сама дискуссия между центром и периферией, связанная с попытками утвердить те или иные государства (Россию или Чечню) как *субъекты права на самоопределение*, не отражает интересы населения, а воплощает волю властно-управленческих клик.

Во-вторых, трактовка и оценка российско-чеченской войны через призму прав человека и самоопределения наций развивается и в научных публикациях. Так, в декабре 1999 г. в Москве проведена научная конференция на тему «Чечня и Россия: общества и государства». Ее организовали Фонд А. Сахарова, Музей им. А. Сахарова и Сахаровский общественный центр «Мир, прогресс, права человека». Результаты конференции опубликованы³⁵. Но они сдержанно оцениваются чеченскими учеными, которые непосредственно наблюдали ситуацию в Чечне.

Например, Я. З. Ахмадов положительно оценивает примат прав человека над государственными интересами и антимилитаристскую направленность конференции. Он отмечает также важность задачи убедить воюющие стороны перейти к переговорам, заключить мир и дать Чечне такой суверенитет, который не позволит больше России развязывать на ее территории предвыборные войны и полностью или частично депортировать коренное население. Однако такой подход содержит недостатки³⁶.

Ряд российских, западных и чеченских ученых стремятся утвердить в современных исторических, этнографических и политических науках тезис о социально-исторической *самобытности* чеченского народа, господстве в его среде средневековых религиозных и первобытно-родовых институтов. Такой подход – разновидность анахроничной теории *единого потока*: все чеченцы под руководством Дудаева выступили за свободу и независимость Чечни, а затем поднялись на войну с Россией. В европейской и американской политической науке господствуют ложные взгляды на историю Чечни, уровень развития чеченского общества и современное состояние русско-чеченских отношений. Европейские, американские и российские ученые считают, что в этой войне русские воевали с чеченцами. В соответствии с теорией Т. Скокпол предполагается³⁷, что все русские идентифицируют себя

³⁴ См.: Чешко С. В. Кризис доктрины самоопределения // Этнографическое обозрение. 2001, № 2, с. 3–17; Нации и национализм. Перевод с английского. Москва, Праксис, 2002.

³⁵ См.: Чечня и Россия: общества и государства. Публикации Музея и общественного центра имени А. Сахарова. Вып. 3. Москва, 1999.

³⁶ См.: Ахмадов Я. З. Рецензия на сборник: Чечня и Россия: общества и государства // Этнографическое обозрение. 2001, № 6, с. 130–142.

³⁷ Patrz: Skocpol T. Francja, Rosja, Chiny: strukturalna analiza rewolucji społecznych // *Władza i społeczeństwo*, Warszawa, Scholar, 1995, s. 248–259.

с *бюрократическим государством*, а боевые качества чеченцев (у которых не было государства за всю историю) вытекают из особой *этнической традиции*. Теории *единого потока* и противопоставления *бюрократического государства* и чеченского этноса не подтверждаются конкретными фактами.

Российско-чеченская война 1994–1996 гг. – это первая война между группами, кланами, интересами государств-членов НАТО и исламских религиозных организаций, а не между нациями. Национальные интересы стран Запада не совпадают с национальными интересами России и Чечни. При поддержке властных групп России Чечня завоевана собственным маргинально-криминальным элементом. В Чечне столкнулись **государственно-мафиозный и национально-радикальный терроризм**. Ни один из них не ставил цель создание правового государства. В итоге уже 10 лет длится истребление чеченского народа. Великие державы, члены Совета безопасности ООН (включая Россию, на чьей территории происходят массовые преступления), не вмешиваются в события. Международные инициативы сводятся к требованиям переговоров России с официальной чеченской властью. По сути дела, авторы анализируемой хроники стоят на той же позиции и не описывают специфику режима Дудаева. Между тем этот режим продуцирует внешние и внутренние войны в силу социальной природы. Чеченский народ оказался между молотом и наковальней. Массы чеченского народа не участвовали в войне, поскольку им была отвратительна «кью эдал» (воровская власть) Дудаева.

К власти в Чечне пришли люди без корней и определенных занятий, незнакомые с этническими ценностями своего народа. Уголовные и полууголовные элементы рассматривали *чеченскую революцию* как средство освобождения от российского прокурора и имперской тюрьмы. Большинство чеченцев не вмешивалось в борьбу за власть между *коррумпированным парткротом* Завгаевым и *городским сумасшедшим* Дудаевым. Победа Дудаева осенью 1991 г. объясняется тем, что по приказу Москвы ему передали местную агентуру Министерства Внутренних Дел и КГБ. Поэтому режим Дудаева базировался на системе внутреннего шпионажа.

Режим Дудаева систематически боролся с демократической оппозицией. 4 июня 1993 г. Дудаев совершил государственный переворот – распустил парламент, расстрелял Городское собрание Грозного, разогнал митинг демократической оппозиции. После этого начались гонения на СМИ. Преследовались телекампании и телеканалы, разгромлены редакции оппозиционных газет с конфискацией имущества, закрывались (из-за прекращения финансирования) газеты и журналы, которые не желали петь панегирики правящей верхушке. При Масхадове перестала выходить даже общенациональная газета на чеченском языке.

Режим Дудаева (и сменившего его Масхадова) не интересовался развитием национальной культуры. Кунтахаджинский зикр театрализован и превращен в механизм мобилизации национального протеста по образцу хорового пения в Прибалтике³⁸. Под видом исламизации шла фактическая арабизация школы и культуры. Осуществлялись гонения на национальную интеллигенцию и вузы как рассадники свободомыслия. Запрещено преподавание философии, взамен введены религиозные дисциплины. Культивировался запрет на профессии, светское образование ущемлялось в пользу религиозного. Разрушена система образования и медицинского обслуживания. Дисквалифицировались и пропадали учителя, врачи, инженеры, писатели и поэты. Шариатские суды практиковали убийства по этническому признаку, массовое похищение и торговлю людьми. На этой почве возникал религиозный фундаментализм³⁹.

Режим Дудаева систематически уничтожал независимых от него политических деятелей районного, городского и республиканского масштабов. Дудаев предпринял 11 карательных походов на чеченские села и города, которые отказывались ему подчиниться. В этих боях погибло до 1500 человек, тысячи людей ранено. В каждом селе было создано *народное ополчение*, которое уже в 1993–1994 гг. громило банды Басаева, Масхадова, Арсанукаева и Гелаева. Эти банды оплачивались из бюджетных доходов и поступлений денежной массы из России. Народное ополчение не признавалось ни режимом Дудаева, ни российской стороной. Успешная борьба народного ополчения с режимом Дудаева и марионеточным правительством одновременно прервана вторжением российских войск. Под флагом российско-чеченской войны⁴⁰ фе-

³⁸ «Дело в том, что истинные кунтахаджинцы никогда не делали из зикра театрального представления, для громкого зикра есть положенные ситуации и дни. Ни один истинный мюрид Кунта Хаджи не выйдет исполнять зикр на нечистое место, поэтому люди, бегающие перед видеокамерами на загаженных площадях Грозного вызывали стойкое отвращение у народа как пародирующие священный зикр. В действительности этот «обрад» вывели на улицы Грозного «революционеры» типа Дудаева и Удугова». Ахмадов Я. З. Указ. соч., с. 135.

³⁹ Например, ваххабиты в Чечне получают деньги за вступление в секту, за несение военной службы, на свадьбу, похороны и т.д. Поэтому среди чеченских ваххабитов много выходцев из неблагополучных семей, людей с ограниченным образованием, сирот, полусирот, людей иноэтнического происхождения. Они имеют свои военизированные структуры, систему дальней связи с Ближним Востоком, субкультуру, одежды, мечети, проповедников. Их конечная цель – взятие Иерусалима и мировая война с язычеством и христианством.

⁴⁰ В этой войне министры и полевые командиры Дудаева раскатывали по Чечне на «Джипах» и «Мерседесах», снабженные всеми пропусками и под охраной спецслужб. Воюющие в окопах 1–2 тыс. боевиков происходили из низовых сельских и городских семей, для которых война и охранная служба была единственной возможностью сделать карьеру. К «кадровым» боевикам спорадически присоединялось еще 3–4 тыс. человек из состава безработной молодежи, уголовных элементов, наркоманов, психически неустойчивых ли-

дералы и режим Дудаева наносили удары по чеченскому народу. А применение регулярной армии против населения неизбежно ведет к геноциду.

Геноцид породил кричащие последствия в социальной структуре. В настоящее время по результатам социологических опросов Чечни (в разных возрастных группах) только 2–7% трудоспособного населения живут за счет государственной зарплаты, 30–40% за счет мелкой торговли, 9–14% перебиваются случайными заработками. Иначе говоря, 40–60% чеченцев стоят перед выбором: голод или разбой.

Итак, Дудаев создавал *свободную республику* работоторговцев и рабов. Он грабил сырьевые запасы, воровал бюджетные доходы, занимался продажей оружия, наркобизнесом и т.п.⁴¹ Чеченская интеллигенция понимала, что зло воплощено в отрядах Дудаева и российских войсках одновременно. Многие представители интеллигенции уехали из Чечни, чтобы не участвовать в коммерческой войне федералов и дудаевцев. Интеллигенция удерживала народ от участия в боевых действиях. Чеченский народ в целом не хотел независимости от России ценой зависимости от режима Дудаева, который оправдывал существование *борьбой за свободу и независимость Чечни*.

В-третьих, собранный журналистами и правозащитниками материал позволяет описать в первом приближении механизм проявления общих проблем и особенностей распада империй в постсоветском пространстве и ответить на вопрос, поставленный в начале статьи. Суммируем факты, явления и процессы, вытекающие из этого материала.

Realpolitik Москвы, Грозного и других *субъектов самоопределения* базируется на произвольных решениях. Союзный центр не препятствовал внутрироссийскому сепаратизму для борьбы с Ельциным. Российский центр возрождает и играет на родовых отношениях одновременно с подготовкой силового решения проблемы. Политическая ответственность за появление указа № 178 (о введении чрезвычайного положения в Чечне осенью 1991 г.) до сих пор не установлена. Российские СМИ в период подготовки силового решения чеченского вопроса были подверстаны под интересы вершины российской власти. Ни о какой независимости СМИ от данных интересов не может быть речи. Центр устанавливает иерархию и очередность решения политических проблем, в которой содержится возможность войны.

Центр дважды способствовал расползанию оружия среди населения Чечни. Предпочтение личных контактов протокольным мероприятиям в постсоветской политике маскирует произвол правящих лиц и клик. Решения

чностей. Среди них были люди, мстившие за гибель родных, восставшие против насилия федералов, взявшиеся за оружие из религиозных и патриотических побуждений.

⁴¹ Один английский документальный фильм о Дудаеве называется «Вор нации».

законодательной власти России и Чечни не выполняются, а ответственность за невыполнение не установлена. Перестановки на вершине власти в период подготовки силового решения проблемы усилили позиции российских *ястребов*. Возможность международно-правового признания независимости территорий используется центром для манипуляции общественным мнением и введения в заблуждение мирового сообщества. Российское государство по-прежнему грабит население.

Решение политических проблем исполнительной властью усиливает опасность войны. Россия не выполняет международных обязательств по лимитам на вооружение внутри страны. Центр (как и в советские времена) использует тактику насаждения марионеточных правительств. Но уже не в других странах, а на своей территории. Проблема территориальной целостности России ставится и решается в зависимости от интересов высшего уровня власти и политической конъюнктуры. Отрицая сепаратизм на словах, центр делает ставку на региональных сепаратистов. Приемлемость (или неприемлемость) для вершины власти конкретных лиц может служить поводом вооруженного конфликта центра с периферией. Для этого расширяются функции органов безопасности, которым поручается (как и в советское время) контроль экономики в целях сохранения монополии центра на природные ресурсы. В этом контексте власти США играют значительную роль в подготовке силовых решений региональных конфликтов.

Противоположные действия (высказывания) политиков центра маскируют подготовку силового решения. Центральная бюрократия не считает диалог решением политических вопросов и сознательно затягивает переговоры для подготовки войны. Она использует также ложную информацию и перебрасывает ответственность за терроризм со своих силовых структур на периферийные власти и сопредельные государства. Спецслужбы определяют содержание и состав политической оппозиции. Интересы русских националистов совпадают с интересами силовых структур сторон, которые находятся в политическом конфликте. Российский парламент играет значительную роль в политической манипуляции, а Европарламент поддерживает политические иллюзии.

Наконец, есть пункты сходства режимов Дудаева и Ельцина. Оба режима расстреляли неугодную им законодательную власть, совершили государственные перевороты, базируются на системе внутреннего шпионажа и предотвращают появление политиков, независимых от властвующих клик. Режим Дудаева предпринимал карательные экспедиции против местностей, которые не желали ему подчиниться. Центр осуществил такую же экспедицию против Чечни. Оба режима не признавали народного ополчения. Применение регулярной армии против населения привело к геноциду. В этом контексте этнические ритуалы используются

для политической карнавализации и мобилизации. В Чечне и в России сталкиваются государственно-мафиозный и национально-радикальный терроризм. Для защиты обоих используются силовые структуры. Оба вида терроризма отвергают теорию и практику правового государства. Независимость любого региона от центра не означает, что население данного региона признает возникающее государство, которое официально выступает за независимость.

Autor omawia punkty wyjściowe w konsekwencji pierwszej wojny rosyjsko-czeczeńskiej (grudzień 1994–sierpień 1996). Podkreślana jest zbieżność reżimów politycznych B. Jelcyna i D. Dudaewa. Przeanalizowany zostaje sposób rozpadu imperii na przestrzeni postsowieckiej. Przedstawiono, iż centrala władzy rosyjskiej określa hierarchie podejmowania decyzji, która ma w sobie możliwość wojny. W rozprawie wyszczególnione zostały typy instytucjonalne terroryzmu, wpływ władzy egzekucyjnej i ustawodawczej oraz struktur militarno-represyjnych na te procesy.

The paper discusses political preconditions and consequences of the first Russian-Chechen war (December 1994 – August 1996). Certain traits common both to Boris Yeltsin's and Dzhokhar Dudaev's regimes have been exposed. The mechanism of the manifestation of the peculiarities of the disintegration of empires in the post-Soviet space has been analyzed. It has been shown that the Russian center establishes the hierarchy for the solution of political problems that embroils the possibility of war. Institutional types of terrorism have been described as well as the influence of the executive and legislative power and the military-repressive structures on this process.

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Czesław Głombik

UŚ Katowice

Franc Grivec i słowiańska myśl zjednoczeniowa

Франц Гривец и славянская объединительная мысль

Zachodzi zdumiewająca dysproporcja między bogactwem spuścizny naukowej słoweńskiego uczonego Franca Griveca (1878–1963) a znajomością przez współczesnych badaczy kultury – w tym przez historyków Kościoła oraz historyków filozofii – wyników jego studiów, a także losów jego pracowitego życia. Zaskoczenie jest tym większe, że Grivec odszedł stosunkowo niedawno. Przez pół wieku był aktywnie obecny w międzynarodowej wymianie myśli naukowej. Należał do autorów o imponującym dorobku wydawniczym (opublikował łącznie około 500 prac różnego rodzaju: większych i mniejszych monografii, studiów, artykułów, recenzji) i – co specjalnie warte zaznaczenia – konsekwentnie oraz ze znanstwem podejmował badania, których sens w podwójnym znaczeniu posiadał charakter graniczny.

Grivec prowadził studia nad pograniczem kulturowym słowiańskich narodów, nad ich wielokulturowością, odmiennością właściwych im tradycji oraz zróżnicowaniem aspiracji w zakresie życia duchowego – to raz. Po wtóre – jego badania przekraczały granice uformowanych i łatwych do wskazania dyscyplin naukowych. Prac Griveca nie sposób zakwalifikować do jednego tylko, czy dwóch obszarów badawczych zainteresowań. Był teologiem i historykiem, slawistą, a jednocześnie myślicielem dobrze zorientowanym w najnowszej myśli filozoficznej. Od wczesnych lat śledził i reagował na nowości wydawnicze, jakie w zakresie literatury pięknej oraz piśmiennictwa filozoficzno-religijnego ukazywały się w krajach słowiańskich. Prowadził długoletnie studia kulturo-

znawcze nad podzieloną wyznaniowo Słowiańszczyzną, szczególnie zaś bliskie badawczo było mu dzieło apostołów Słowian Cyryla i Metodego. Interesował się zwłaszcza wpływem, jaki wywarło na rozwój kulturalny oraz wczesną historię ziem słowiańskich. W dziele Cyryla i Metodego dochodził przesłań, które w warunkach XX wieku mogły okazać się przydatne w poszukiwaniu wpierw zbliżeń, a w dalszej perspektywie utraconych wewnętrznych więzi duchowych między chrześcijańskimi Kościołami. Wreszcie jego myśl filozoficzno-teologiczna została uformowana na podstawach odradzającego się na przełomie tamtych stuleci tomizmu i charakteryzowały ją dążenia typowe dla tej fazy odnowy katolickiego życia religijnego, jakie propagował ruch neoscholastyczny.

I. Wśród czeskich sprzymierzeńców

Prac poświęconych Grivecowi jest mało. Są to w przewadze opracowania artykułowe, z reguły pomieszczone w trudno dostępnych czasopismach, w dodatku większość z nich została opublikowana bezpośrednio po śmierci Griveca: przeważa więc w nich nastawienie wspomnieniowe¹. Ubogiego bilansu materiałów pomocniczych nie poprawiają hasła biograficzne ogłoszone w wydawnictwach encyklopedycznych – też należą do nielicznych, są mniej niż skromne pod względem zasobu danych, stąd w najlepszym razie informują jedynie o faktach podstawowych, nie zawsze zgodnie podawanych². W tym niedostatku literatury przedmiotowej najbardziej instruktywne okazują się prace, jakie przygotowane zostały przez czeskich uczonych – katolickich teologów. Nie są to teksty objętościowo rozbudowane, nie posiadają ambicji analityczno-krytycznych i – podobnie – nie kwalifikują się do grupy studiów historycznych. Chodzi w sumie o artykuły drobne, ale tym się wyróżniające, że informacyjnie przekazano w nich bardzo dużo i w skondensowanym zapisie powiadamiają o głównych tematach zainteresowań badawczych Griveca. Dla poznania osiągnięć i dróg życia słoweńskiego uczonego są to przekazy wysoce wartościowe.

Wzorami takimi odznacza się artykuł Josefa Vašicy (1884–1968) – uniwersyteckiego profesora języka i literatury starosłowiańskiej, historyka Kościoła i jednego z najwybitniejszych czeskich sławistów³. Artykuł ogłoszony w „Slavii”, akcentował przede wszystkim to, co w przemysleniach i publika-

¹ Por. V. Novak, *Franz Grivec. Theologe, Slavist und Historiker*, „Die Welt der Slaven” (Wiesbaden), R. VIII, 1963, z. 3, s. 320–325; także M. Pantelić: *Život posvećen cirilometodskoj problematici*, „Slovo” (Zagreb), R. XIII, 1963, s. 177–193.

² Por. S. Janežič, J. Zor, *Grivec Franc*, „Enciklopedija Slovenije” (Ljubljana), t. 3, 1989, s. 387; także: T. Peršak, *Grivec France*, „Slovenska književnost”, Ljubljana 1996, s. 127–128; także: L. Seweryniak, *Grivec Fran*, „Encyklopedia Katolicka” (Lublin), t. 6, 1993, kolumny 159–160.

³ Por. P. Hruška, *Vašica Josef*, „Slovník českých spisovatelů od roku 1945” (Praha), t. 2, 1998, s. 602–605.

cjach Griveca – ze względu na charakter czasopisma – odnosiło się wprost lub pośrednio do spraw słowianoznawczych. Zaletą tekstu jest, że Vašica wskazał nie tylko na zainteresowania slawistyczne Griveca jako najwcześniejsze w jego rozwoju intelektualnym i że pobudzała je dobra znajomość języków słowiańskich, w tym zwłaszcza języka rosyjskiego, ale że i jego późniejsze, zarazem najbardziej znane studia nad żywotem braci sołuńskich, wielowiekową tradycją cyrylo-metodyjską oraz początkami chrześcijaństwa na ziemiach słowiańskich w czasach Księstwa Wielkomorawskiego i z Nitrą związanego Pribina, są głęboko osadzone w jego zasadniczej orientacji badacza kultur słowiańskich. Był to rdzeń jego prac, które dzięki chłonnej, krytycznej, a jednocześnie poznawczo dynamicznej osobowości Griveca prowadziły do wielokierunkowych przedsięwzięć, noszących zawsze na sobie znamię najwyższych kwalifikacji⁴.

Inne wartości prezentuje artykuł Františka Jemelki (1880–1954) ołomunieckiego kanonika metropolitalnego, teologa ściśle związanego ze znajdującym się w Ołomuńcu, w pierwszej połowie XX wieku, centrum ruchu cyrylo-metodyjskiego wraz z jego organizacjami i wydawnictwami⁵. Przygotowanie filologiczne pozwoliło mu na przyswojenie w kulturze czeskiej prac szeregu autorów słowiańskich, w tym także książek Griveca, które tłumaczył i komentował. Bardzo wczesne u Griveca zainteresowania czeskim życiem religijnym i literackim zbliżały te postacie ku sobie. Warto przypomnieć, że Grivec już w 1901 roku pisał o czeskim modernizmie katolickim i w tym samym czasie odrębne studium poświęcił Otokarowi Březinie (1868–1929)⁶. Szczególnie ostatnia rozprawa zasługuje na uwagę i to nie tylko dlatego, że dotyczyła jednego z największych czeskich poetów, czołowego przedstawiciela pokolenia czeskich modernistów i symbolistów końca XIX stulecia. Powtórzyć można za Janem Zouharem, że Březina dwukrotnie był przedstawiany (w latach 1921, 1928) do literackiej Nagrody Nobla⁷. Istotne jest, że było to jedno z najwcześniejszych studiów analitycznych, z jakimi poezja Březiny spotkała się poza granicami Czech, i że skupiło się na zawartej w niej myśli religijnej. Już w roku ukazania się pierwszej części studium, z jego recenzją wystąpił w brneńskim czasopiśmie „Museum” młody Josef Kratochvil (1882–1940), dopiero rozpo-

⁴ J. Vašica, *Franc Xav. Grivec*, „Slavia” (Praha), R. XXXIII, 1964, z. 3, s. 501–502.

⁵ Bliżej o Františku Jemelce informuje: „Komenského slovník naučný” (Praha), t. VI, 1938, s. 43.

⁶ Por. F. Grivec, *Češka „Katoliška moderna”*, „Dom in Svet” (Ljubljana), 1901, s. 56–59; tegoż, *Mističen cvet s češkega Parnasa (O. Březina)*, „Katoliški Obzorik” (Ljubljana), R. V, 1901, z. 1, s. 45–68, R. VI, 1902, z. 1, s. 31–49.

⁷ Por. J. Zouhar, *Otokar Březina*, „Slovník českých filozofů”, Brno 1998, s. 60–61. Miejsce symbolizmu w twórczości poetyckiej i eseistycznej Březiny poddał analizie profesor Uniwersytetu Śląskiego Józef Zarek, wskazując, iż symbolizm jest wewnętrznym spoidłem umożliwiającym synchroniczną interpretację różnych form literackich wypowiedzi czeskiego twórcy. Por. J. Zarek, *Eseistyka Otokara Březiny. W kręgu dylematów symbolisty*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979.

czynający swą bogatą i twórczą pracę filozofa oraz historyka filozofii, i zajął się tym, co w poezji Březiny zafascynowało Griveca: myślą mistyczną, jej możliwymi odmianami, także powiązaniem z tradycją filozoficzną⁸. Wtrącić można, że studium Griveca jeszcze po latach zostało odnotowane w polskiej literaturze przez Jerzego Pogonowskiego w monografii, w której zarysowo ujęta jest cała twórczość Březiny⁹.

W przypadku Griveca więzi z kulturą czeską nie zostały jednak sprowadzone tylko do tematów literackich. Umocniły je jeszcze jego studia cyrylo-metodyjskie, służyły im żywe kontakty naukowe z Republiką Czechosłowacką, która uhonorowała słoweńskiego uczonego Orderem Białego Lwa, a Uniwersytet Karola nadał mu doktorat honoris causa w zakresie teologii. W tym ciągu faktów należy również umieścić artykuł Jemelki, który upamiętniał jubileusz siedemdziesięciolecia urodzin Griveca¹⁰.

Artykuł należy uznać za rodzaj komentowanego życiorysu słoweńskiego jubilata. Jest wystarczająco szczegółowy, zwraca uwagę na wydarzenia najważniejsze w życiu bohatera, wręcz punktowo wylicza jego osiągnięcia – i jeżeli czegoś można żałować, to jedynie braku dokończenia zadania przez następców Jemelki: ten doprowadził je do roku 1948. Grivec jeszcze przez kolejnych piętnaście lat wzbogacał swą spuściznę¹¹, tymczasem teolog czeski odszedł dużo wcześniej. Podobny brak dotyczy dołączonej do artykułu Jemelki bibliografii prac Griveca – osobno ujętych jego książek oraz publikacji artykułowych, recenzji i not. Wykaz nie obejmuje całozyciowego dorobku Griveca i nie jest też kompletny w tym, co podaje. Luki dotyczą przede wszystkim tzw. pism pomniejszych. Mimo to bibliografia zebrana przez Jemelkę ma wielką zaletę praktyczną: jest ciągle jedynym, łatwiej dostępnym opracowaniem, które w szerokim zakresie, choć niepełnym, informuje o wielkości dzieła pozostawionego przez Griveca.

⁸ Por. z recenzją J. Kratochvila pracy P. Griveca, *Mističen cvet s češkega Parnasa* (O. Březina), ogłoszoną w: „Museum” (Brno), R. XXXV, 1901, s. 140.

⁹ Por. J. Pogonowski, *Twórczość Otokara Březiny. Studium z literatury czeskiej*, Warszawa 1936, s. 93.

¹⁰ F. Jemelka, *Praelatus dr Franciscus X. Grivec 70 annos natus*, „Acta Academiae Velehradensis” (Olomouc), R. XIX, 1948, s. 165–186.

¹¹ To wtedy między innymi, już w ostatnich latach życia Griveca, ukazały się dwie książki, które scalały wyniki jego studiów nad źródłami oraz problemami badawczymi, jakie w historię chrześcijaństwa Słowian i w ich kulturę, wniesione zostały przez Cyryla i Metodego. Pierwsza z nich, przygotowana przy współudziale lublańskiego językoznawcy i leksykografa France Tomšiča (1905–1975), to: *Constantinus et Methodius Thessalonicenses*, Zagreb 1960; drugą, napisaną z myślą o środowiskach niesłowiańskich, była: *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven*. Wiesbaden 1960. O źródłowo dokumentowanych studiach Tomšiča nad biografią Cyryla i Metodego informuje S. Suhadolnik, *Tomšič France*, „Slovenski biografski leksikon” (Ljubljana), t. XII, 1980, s. 127–129.

II. Spotkanie z polską myślą filozoficzno-religijną

W Polsce zainteresowania Grivcem były skromniejsze. Wprawdzie pojawiały się wzmianki o jego pracach w polskim piśmiennictwie, a jedna z najgłośniejszych książek Griveca *Slovanska apostola sv. Cyril in Metod* – wydana w Lublanie w 1927 roku – została udostępniona w języku polskim, mimo to przez długie dziesięciolecia ani nie przybliżano osoby, ani nie docierano do pism profesora z Lublany. Dopiero w latach stosunkowo niedawnych, już po Soborze Watykańskim II, ale nie bezpośrednio po nim, do Griveca zaczęto ponownie nawiązywać, sięgnięto do jego prac i przypomniano je w szerszym wyborze, niż czyniono to wcześniej. To posoborowa świeżość ruchu ekumenicznego, który nie tylko zezwalał, ale przede wszystkim zachęcał w kolejnych dokumentach Kościoła katolickiego do poszukiwania dróg duchowego zbliżenia między chrześcijanami, sprzyjała dialogowemu nastawieniu w międzykościelnych kontaktach i kierowała uwagę badaczy również w stronę tych, którzy przygotowywali współczesną myśl ekumeniczną.

Natomiast zupełnie inaczej ułożyły się kontakty Griveca z polską kulturą i jej przedstawicielami. Językiem oraz literaturą polską zajął się już w początkowym okresie swej działalności pisarskiej¹². Równie wcześnie zaciękały go prace niektórych polskich filozofów przełomu XIX i XX stulecia. Przy czym zainteresowania te jak pojawiły się wcześniej, tak były również intensywne, dopełniające się w kolejnych wystąpieniach, i mocno nasycone znajomością najnowszego polskiego piśmiennictwa. Swobodne posługiwanie się językami słowiańskimi, w tym językiem polskim, ułatwiało te kontakty; przyjąć można, iż znaczącą rolę w ich nawiązaniu oraz pogłębieniu, odegrały również lata studiów uniwersyteckich Griveca. U progu minionego wieku studiował bowiem nie tylko w Innsbrucku, ale też w Krakowie. Szczegół ten, dotyczący związków młodego Słoweńca z Uniwersytetem Jagiellońskim, zgodnie podnoszą wspomniani wcześniej autorzy czescy. W polskiej literaturze, co zaskakuje, nie został on dotąd uwzględniony.

W krótkim artykule nie sposób przedstawić wszystkich obszarów zainteresowań Griveca polską kulturą. W grę wchodzi zrozumiałe ograniczenia objętościowe. Liczyć trzeba się również z wymaganiami kompetencji naukowej, a trudność najpoważniejszą stanowi brak pełnej inwentaryzacji tekstów, w których teolog i sławista z Lublany pisał o sprawach polskich. Zestawy bibliograficzne opublikowane przez Jemelkę oraz Marije Pantelič (por. z przypisem 1) są wyraźnie niewystarczające i mogą pełnić rolę materiałów jedynie pomocniczych. Zadowolająca pod tym względem kwerenda dopiero czeka polskiego sławistę. W tej sytuacji zdecydowano się na pominięcie artykułów, rozbiorów

¹² Por. E. Grivec, *Dawnost in pomen poljskega jezika*, „Dom in Svet” (Ljubljana), 1903, s. 119–122.

i recenzji Griveca dotyczących – generalnie – polskiej literatury i poezji, także rozpraw historycznych, a zajęto się wyłącznie tekstami, jakie poświęcił polskim filozofom, specjalnie przy tym zwracając uwagę na właściwy Grivecowi sposób ich prezentacji: jednego jako rzecznika neoscholastyki, kolejnego jako twórczego przedstawiciela idei słowiańskiej. Dla Griveca filozofami takimi byli Marian Morawski (1845–1901) i Marian Zdziechowski (1861–1938) – obaj związani z ówczesnym zespołem profesorskim Uniwersytetu Jagiellońskiego, samodzielni w swych przemyśleniach, o bogatym i zróżnicowanym dorobku wydawniczym lokującym się w tym typie refleksji filozoficznej, który przynależy do historii idei filozoficznych.

1. Wobec studiów literacko-slawistycznych M. Zdziechowskiego

Poglądy Griveca dotyczące Zdziechowskiego są proste do przedstawienia. Określone zostały tym, co znał z dorobku polskiego uczonego, jak odczytał zawarte w nich sądy i z jakimi doświadczeniami najnowszej polskiej kultury potrafił je łączyć. O Zdziechowskim pisał Grivec w związku z ideą słowiańską, i tak sproblematyzowane studium ogłosił w roku 1902¹³. Czas opublikowania tekstu przesądził o jego zawartości. Grivec powoływał się wprawdzie na „pisma Zdziechowskiego” – jak zaznaczył to w podtytule artykułu – a lektura opracowania wskazuje, że miał na uwadze przede wszystkim jego najwcześniej wydaną książkę *Mesjaniści i słowianofile*, która w języku polskim ukazała się w Krakowie w roku 1888¹⁴, oraz *Szkice literackie* ogłoszone w Warszawie w roku 1900, mimo to, licząc się także z artykułami, do których mógł dotrzeć, o Zdziechowskim pisał wyłącznie jako o uniwersyteckim profesorze slawistyki, znawcy kultur narodów słowiańskich, bo tylko takiego Zdziechowskiego mógł wówczas poznać.

Kilka lat później Grivec ogłosił wprawdzie recenzję innej pracy krakowskiego profesora¹⁵, ale i ta – będąc kontynuacją jego wcześniejszych zainteresowań kulturą rosyjską oraz przedstawicielami słowianofilstwa – nie mogła jeszcze zmienić intelektualnego wizerunku Zdziechowskiego, bo też należała do prac wczesnych, przedstawiała Zdziechowskiego jako znawcę literatur słowiańskich. Czas filozoficznych zainteresowań, wyprowadzonych z nich konsekwencji historiozoficznych, także zaangażowań społeczno-politycznych, miał przed sobą, podobnie jak jego najważniejsze dzieła miały dopiero powstać. Krótko

¹³ Por. F. Grivec, *Slovanska in poljska ideja. S pismom profesorja Zdziechowskiego*, „Katoški Obzornik” (Ljubljana), R.VI, 1902, z. 3, s. 209–221.

¹⁴ O rok wcześniej praca ukazała się w S. Petersburgu w przekładzie rosyjskim i na jej rosyjski pierwodruk powołał się Grivec.

¹⁵ Recenzja F. Griveca pracy M. Zdziechowskiego, *Grundprobleme Russlands. Literarisch politische Skizzen*, Wien und Leipzig 1907, opublikowana w: „Čas” (Ljubljana), 1908, s. 92–94.

przed wybuchem pierwszej wojny światowej ukazały się *Wizja Krasińskiego* oraz *U opoki mesjanizmu*, a w roku jej wybuchu wyszło w Krakowie jego najważniejsze dwutomowe dzieło, *opus magnum* Zdziechowskiego, jak zwykle się je określać: *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*¹⁶.

O Zdziechowskim jako teoretyku idei słowiańskiej i jej wybitnym polskim propagatorze, Grivec pisał z wyraźnym entuzjazmem i narracyjnym rozmachem. Ideę słowiańską wyprowadził z oddziaływania na polskie życie narodowe w XIX wieku różnych konieczności historycznych oraz społeczno-politycznych, które stały się źródłem i nośnikiem nowych form patriotyczno-religijnego myślenia i wartościowania wydarzeń polskiej przeszłości oraz współczesności. Tak doszło wpieryw do uformowania idei polskiej jako oddającej stan świadomości wspólnotowej w ujmowaniu bytu narodowego oraz rozumieniu jego przeznaczeń. Ideę polską ujmował Grivec jako świat duchowych ideałów, jako „królestwo ideałów”, gotowych realnie wpływać na ludzkie życie, ponieważ ich siłą moralną była myśl przenikająca wszelkie inne dążenia: o posłannictwie Polski i Słowian w ustanawianiu Królestwa Bożego na ziemi. Skrajną postać przyjęła idea polska w mesjanizmie, którego początki wiązał Słoweniec z wielkimi polskimi myślicielami i poetami doby romantyzmu: z Augustem Cieszkowskim – którego nazwał „chrześcijańskim heglistą” – Andrzejem Towiańskim, Adamem Mickiewiczem i Zygmuntem Krasińskim. Dostrzegł w mesjanizmie „zdrową ideę”, ponieważ ożywił on narodowe siły i zwrócił je w stronę duchowych czynów. Nie obeszło się przy tym bez pobłędzeń – wskazał Grivec – widocznych w aktach ekstatycznych uniesień religijnych i niekontrolowanych narodowych megalomanii – te jednak nie opanowały „duszy polskiego narodu”, w której silniejsza okazała się katolicka wiara, godząca myśl o duchowym posłannictwie narodu z nauczaniem katolickiego Kościoła¹⁷.

Zainteresowań Zdziechowskim nie ograniczył Grivec jedynie do przypomnienia jego wczesnych poglądów dotyczących historii, kultury i psychologii narodów słowiańskich. Bliska była mu kulturalno-organizatorska działalność Zdziechowskiego, a nawiązał również do jego uniwersyteckich wykładów z zakresu literatur słowiańskich. Przekazał więc, że to z inicjatywy Zdziechowskiego oraz pod jego przewodnictwem powstał w Krakowie w grudniu 1901 roku *Klub Słowiański*, którego członkami byli nie tylko znakomici uniwersyteccy profesorowie, ale także pedagodzy oraz krytycy literaccy. Informacje o *Klubie* Grivec czerpał z artykułu polonisty-językoznawcy Romana Zawilińskiego (1855–1932), z którego dowiedział się, „że potrzebę takiego klubu odczuwano

¹⁶ Por. I. Burzacka, *Ideał a rzeczywistość. O krytyce moralistycznej Mariana Zdziechowskiego*, Warszawa–Poznań–Toruń 1982; także J. Skoczyński, *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983.

¹⁷ F. Grivec, *Slovanska in poljska ideja*, s. 216.

żywo w naszym społeczeństwie, że wieść o jego powstaniu powitano z zadowoleniem, że z małego grona osób na pierwszych zebraniach obecnych wytworzyło się obecnie koło poważne, zataczające coraz dalsze kręgi”¹⁸. Grivec orientował się we współpracy autorskiej Zdziechowskiego z miesięcznikiem „Slovanský přehled”, redagowanym przez praskiego sławistę Adolfa Černého (1864–1952). Istotnie – losami pisma Zdziechowski interesował się od chwili założenia. Zebrany w Krakowie we wrześniu 1899 roku dziennikarzom słowiańskim zwrócił uwagę z trybuny zjazdowej na inicjatywę wydawniczą Černého i nowe czasopismo praskie gorąco polecał zebrany¹⁹. Pierwszy artykuł, w formie listu otwartego do redaktora „Slovanského přehledu”, ogłosił w drugim roczniku pisma – przedstawił się w nim jako „słowianofil z instynktu, a co w dzieciństwie dyktował instynkt, to w świadome dążenie przeszło w latach studiów uniwersyteckich w Petersburgu oraz w Dorpacie” – a już w kolejnym roczniku wystąpił z artykułem, który mógł szczególnie zainteresować Griveca – dotyczył dopiero co zmarłego rosyjskiego filozofa i poety, zarazem słowianofila o orientacji teozoficznej Władimira Sołowjowa²⁰. Grivec wskazywał też, że Zdziechowski jako znawca literatury chorwackiej *ex cathedra* wykładał na Uniwersytecie Jagiellońskim o ruchu iliryskim. W wykładach tych niezmiennie

¹⁸ R. Zawiliński, *My i oni. (Kilka słów o naszym stosunku do innych Słowian)*, „Przegląd Powszechny” (Kraków), R. XIX, 1902, t. 74, s. 134. Pełniejsze opracowanie poświęcone *Klubowi Słowiańskiemu* pojawiło się dopiero wraz z opublikowanym sprawozdaniem z pierwszych trzech lat jego działalności. O naukowo-kulturalnym charakterze stowarzyszenia przekazano w sprawozdaniu: „Założyciele pragnęli wytworzyć instytucję poważną, dostępną tylko dla poważnych ludzi, którym chodzi o słowianoznawstwo, a nie o tyrady jakieś, złożone choćby nawet z sympatycznych frazesów. Zależało niezmiennie na tym, ażeby wskrzeszając polskie słowianofilstwo, nie obniżyć rzeczy do roli wydatnego tematu krasomówczego, lecz wprowadzić je na jedyną rozsądną drogą, a mianowicie: badań i dociekań. To powiodło się w zupełności, a trzydziecioletnie istnienie *Klubu Słowiańskiego* pozwala sądzić o nim oprócz już na faktach”. Poza badawczym ukierunkowaniem prac *Klubu* dążono do zachowania jego apolityczności. „*Klub* nie jest towarzystwem politycznym – informowano – co też w statucie wyraźnie zastrzeżono. Nie propaguje tedy żadnych zapatrywań politycznych, ani też członkom swym ich nie narzuca. Cele jego są kulturalnej natury. Przez popularyzowanie słowianoznawstwa, pragnie *Klub* przysporzyć polskiemu życiu umysłowemu nowej arterii i wzmocnić siły społeczne i narodowe nowym posterunkiem. Jest to praca spokojna i spokojna wymagająca; nie czynił też *Klub*, ani czynić nie zamierza nic takiego, co by mogło wyrwać z równowagi poważnego akademickiego nastroju”. Patrz: „Świat Słowiański” (Kraków), R. I, 1905, t. 1, s. 1–2. O kierunkach prac *Klubu Słowiańskiego* – por. E. Sławęcka, *Literatura i kultura rosyjska w działalności krakowskiego Klubu Słowiańskiego (1901–1914)*, „Slavia Orientalis” (Warszawa), R. XX, 1971, nr 3, s. 281–298.

¹⁹ Por. Druhý sjezd slovanských novinářů v Krakově, „Slovanský přehled” (Praha), R. II, 1899, č. 2, s. 88–91. Katolickie refleksje na temat zjazdu przedstawił Włodzimierz Ledóchowski (1866–1942), późniejszy generał Towarzystwa Jezusowego – por. Wł. L., *Zjazd dziennikarzy słowiańskich*, „Przegląd Powszechny” (Kraków), R. XVI, 1899, t. 64, s. 141–144.

²⁰ M. Zdziechowski, *Po sjezdě slovanských novinářů v Krakově*, „Slovanský přehled” (Praha), R. II, 1899, č. 2, s. 91–99; tegoż: *Vladimír Solovjev a slovianofilstvo*, tamże, R. III, 1901, č. 8, s. 371–378.

łączył – uznał Grivec – dwa motywy jako charakterystyczne dla polskiego rozumienia idei słowiańskiej: o katolickości słowiańskiej tradycji i o szerzeniu Królestwa Bożego na ziemi.

W zafascynowaniu Zdziechowskim jako autorem studiów nad literaturą i kulturą słowiańską zaznaczyły się u Griveca także myśli, które wykraczały poza zrąb zainteresowań wyłącznie slawistycznych. Może nawet, w sposób nieoczekiwany dla samego Griveca, nie mniej zauważalnie, wchodziły w krąg idei historiozoficznych Zdziechowskiego, które w załączkowej postaci były obecne także w pierwszym okresie jego rozwoju naukowego: w okresie prac krytyczno-literackich i słowianoznawczych. Chodzi o mesjanizm. Wiążąc go z duchową charakterystyką całej Słowiańszczyzny, z twórczością jej wybitnych, nie tylko polskich myślicieli, zmierzających do ukazania świata duchowej istoty tego plemienia, Zdziechowski faktycznie utożsamiał wówczas mesjanizm ze słowianofilstwem. Grivec wykazał w tej kwestii więcej ostrożności: mesjanizm miał za zbliżony do słowianofilstwa, wykazujący z nim pewne ideowe pokrewieństwo, ale ruchów tych nie sprowadził do siebie.

Inaczej należy odczytać podniesiony w studium Griveca problem katolickości przemysłów religijnych Zdziechowskiego. Osobiste poczucie więzi z katolicyzmem nigdy nie uległo u tego uczonego zachwianiu. Dla osób z jego otoczenia, a więc i dobrze go znających, był człowiekiem, który „w pogłębiony sposób żył przykazaniami chrystianizmu”. Tak właśnie określił go w swych wspomnieniowych obrazach środowisk twórczych i artystycznych indywidualności z przełomu XIX i XX wieku Adam Grzymała-Siedlecki (1876–1967), dodając jeszcze, że Zdziechowski był „z katolickich nakazów rygorystą”²¹. Natomiast jego analizy faktów historycznych, niedomagań współczesnej kultury, przemyslenia nad potrzebą wewnętrznej odnowy Kościoła, prowadzone były ze stanowiska co prawda głęboko chrześcijańskiego, ale dla którego katolickość nie była zarazem zwrotem znaczeniowo wymiennym, synonimicznym. Myśli o odnowie chrześcijaństwa pozwalały upatrywać w nim sojusznika filozoficznego oraz teologicznego modernizmu. Środowiska katolickie w Polsce negatywnie przyjęły już najbliższe czasowo tamtym wystąpieniom studium Zdziechowskiego z 1905 roku *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*²², a jego filozoficznie najważniejsze dzieło poświęcone zagadnieniom pesymizmu, uznane zostało przez krytykę katolicką za wręcz modernistyczne²³.

²¹ A. Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, wyd. III, Kraków 1965, s. 45–46.

²² Por. J. Rostworowski, *Z nowych kierunków myśli katolickiej. (Na tle broszury prof. M. Zdziechowskiego: „Pestis perniciosissima”)*, „Przegląd Powszechny” (Kraków), R. XXII, 1905, t. 85, s. 313–333, t. 86, s. 29–56.

²³ Ze zdecydowaną krytyką dzieła Zdziechowskiego wystąpił dominikanin J. Woroniecki. *Z powodu ostatniego dzieła profesora Zdziechowskiego*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wycho-

2. Fascynacje dorobkiem myślicielskim M. Morawskiego

Nawiązania Griveca do poglądów Mariana Morawskiego – krakowskiego jezuita, teologa i filozofa, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego – były zdecydowanie pełniejsze. Uczonych zbliżały czynniki osobowościowe, pewna wspólnota zainteresowań badawczych, teologiczne przygotowanie i akceptacja filozoficznych dążeń ruchu neoscholastycznego²⁴.

Grivec nie poznał osobiście Morawskiego, natomiast – jak sam to ujął – zapoznał się z jego licznymi monografiami oraz artykułami, opublikowanymi przede wszystkim w założonym i przez szereg lat redagowanym przez Morawskiego miesięczniku, jednym z najstarszych polskich czasopism katolickich o profilu ogólnonaukowym powołanym już w 1884 roku, i ukazującym się (z przerwami) do dziś: w „Przeglądzie Powszechnym”. Pozostawał z najwyższym uznaniem dla dorobku myślicielskiego polskiego kapłana-zakonnika, z autentycznym entuzjazmem przyjmował jego publikacje szczególnie te z ostatnich już lat życia, a o nim samym pisał z takim uniesieniem, z jakim Morawski nie spotkał się ze strony żadnego z polskich autorów: dla Griveca był „genialnym jezuitą”, czy też w innym, bardziej rozwiniętym przekazie, jednym z tych „rzadkich genialnych duchów, którzy całą duszą żyli dla swojej wiedzy albo też sztuki, którzy całą swą miłość i wszystkie swoje pasje przenieśli do królestwa prawdy i ideałów”²⁵.

Grivec pisał w ten sposób w artykule, w którym przedstawił zarys życia oraz kierunki prac badawczych Morawskiego. Stylistyka wypowiedzi jest typowa dla czasów przełomu tamtych stuleci: wyszukany język, związane z nim napięcie emocjonalne, służą możliwie najtrafniejszemu oddaniu osobowości pisarza, jego indywidualnej artystycznej wrażliwości i twórczego rozmach umysłu. Była to zarazem – w tak zarysowym ujęciu – jedna z najbardziej trafnych prezentacji sylwetki duchowej polskiego uczonego w całym zestawie poświęconych mu po-

wawczy” (Lwów), R. V, 1916, nr 5, s. 208–220, nr 6–7, s. 283–297, nr 8, s. 362–373. Sprawy tej dotyczy również szkic S. Borzysa, *Aktualność Zdziechowskiego*, który w formie przedmowy poprzedza fotootsetowe wznowienie dzieła Zdziechowskiego – por. M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I, Warszawa 1993, s. III–IX.

²⁴ Najpełniejszy obraz życia i twórczości Morawskiego przedstawił Józef Tuszowski (1865–1936) – jezuita, popularyzator teologii i sztuki kościelnej, który od 1899 roku współpracował z wydawnictwami jezuitów, w tym z „Przeglądem Powszechnym”. Olbrzymia biografia Morawskiego, jaką przygotował, nie jest wolna od wad. Jej największą słabością są braki w zakresie metody pracy: krytyki źródeł, scalania materiału, eliminacji powtórzeń. Zaletą to, że się w ogóle ukazała jako praca faktograficzna, i że jej autor jako jedyny nawiązał do publikacji Griveca poświęconej Morawskiemu – por. J. Tuszowski, *O. Marian Morawski*, T. J. (1845–1901), Kraków 1932. Bliżej o Tuszowskim – patrz: L. Grzebień, *Tuszowski Józef*, „Słownik Polskich Teologów Katolickich” Warszawa, t. 7, 1983, s. 333–334.

²⁵ F. Grivec, *Marian Morawski. Literarna črtica*, „Katoliški Obzornik” (Ljubljana), R. VI. 1902, z. 3, s. 265.

śmiertnych artykułów, powstała poza najbliższym Morawskiemu kręgiem zakonnych współbraci, z dala od środowiska krakowskiego, i w dodatku opublikowana w trudno dostępnym (wówczas i dziś) słoweńskim czasopiśmie. Jest nieznana polskiej bibliografii filozoficznej²⁶, więc tym bardziej zasługuje na przypomnienie i tym większa jej wartość dokumentacyjna.

Nie była to jedyna wypowiedź Griveca poświęcona Morawskiemu. Kilka lat wcześniej przedstawił słoweńskim czytelnikom *Wstęp*, jaki Morawski przygotował do wykańczanego jeszcze swego ostatniego już dzieła teologicznego *Świętych obcowanie*. Wprowadzenie do teologicznego studium Morawskiego przyniosło zapowiedź tematów, które nie mieściły się w tradycyjnym piśmiennictwie teologicznym: chodziło z jednej strony o katolicką interpretację idei międzyludzkiej wspólnoty, a z drugiej – o spójnię głębszego rodzaju, nadbudowaną nad tamtą solidarnością społeczną, która swój kres miała osiągnąć we współuczestniczeniu w ostatecznym przeznaczeniu ludzi wiary, w *communio sanctorum*²⁷. I ta myśl zainteresowała Griveca. Jeszcze w tym samym roku, w którym ukazał się drukiem wspomniany *Wstęp* Morawskiego, Grivec wystąpił z jego dokładnym omówieniem²⁸. Po kilku latach, gdy *Świętych obcowanie* doczekało się pośmiertnego wydania książkowego, Grivec jeszcze raz wrócił do dzieła Morawskiego. W obszernej recenzji przedstawił mistyczno-eschatologiczne idee całego studium i ponownie zajął się Morawskim jako teologiem i filozofem²⁹.

Co skłoniło Griveca do zajęcia się osobą i poglądami polskiego neoscholastyka? Jakie czynniki ideowe pozwoliły mu dostrzec w twórczości Morawskiego dzieło bliskie i zasługujące na najwyższe uznanie? I czy środowiskowe uwarunkowania pracy obu uczonych – w Lublanie i w Krakowie – nie prowadziły do pewnego rodzaju zbliżenia duchowego, które każdą z tych osób na swoim terenie i przy znajomości jego potrzeb, wiązało z odnowicielskimi dążeniami ówczesnego Kościoła katolickiego?

Wgląd w opracowania Griveca poświęcone Morawskiemu, podobnie jak i w inne jego prace „polskie”, pozwala stwierdzić, że nie były to zainteresowania przypadkowe. U Morawskiego, w jego twórczości, dostrzegł i cenił przede wszystkim – jak pisał – „najpiękniejsze, harmonicznie spokojne rysy charakteru polskiego i słowiańskiego. W nim możemy dostrzec ideał doskonałego Polaka; zaliczyć go do tych wybranych mężów, którzy w pewien spo-

²⁶ Por. *Bibliografia filozofii polskiej 1865–1895*. Opracowana w oparciu o materiały zebrane przez A. Bara, Warszawa 1971, s. 231–237.

²⁷ Por. M. Morawski, *Wstęp do studium o „Świętych obcowaniu”*, „Przegląd Powszechny” (Kraków), R. XVI, 1899, t. 61, s. 1–13.

²⁸ Por. P. Grivec, *Občestvo svetnikov* (Marian Morawski T. J. „Przegląd Powszechny”), „Katoliški Obzornik” (Ljubljana), R. III, 1899, z. 3, s. 282–283.

²⁹ Recenzja F. Griveca pracy M. Morawskiego: *Świętych obcowanie*, Kraków 1903, opublikowana w: „Katoliški Obzornik” (Ljubljana), R. VIII, 1904, z. 3, s. 344–347.

sób prezentują duszę swojego narodu”³⁰. Od początku ujęło go uwrażliwienie polskiego jezuitę na sprawy jedności chrześcijaństwa. Pierwszy tekst Morawskiego, z jakim się spotkał, dotyczył tej problematyki: poszukiwał mianowicie materiałów dotyczących Władimira Sołowjowa (1853–1900) i przy tej sposobności – było to około 1898 roku – natknął się na kilkuodcinkową pracę, w której redaktor „Przeglądu Powszechnego” zajął się filozoficzno-religijnymi dążeniami rosyjskiego myśliciela i poety³¹. Właśnie ujmowanie przyszłych losów narodów słowiańskich w perspektywie zjednoczenia katolicyzmu z prawosławiem, zbliżało go tak do Sołowjowa, jak i do Morawskiego. Lektura innych prac Morawskiego – od jego pierwszej książki poczynając *Filozofia i jej zadanie* (przekazał o tej książce, że choć wczesna, to „należy do najlepszych w swoim rodzaju”), i idąc dalej przez jego publikacje metafizyczne, etyczne, czy z zakresu sztuki – pozwoliła mu na dostrzeżenie literackiego piękna, religijnej symboliki oraz prawdziwego talentu w łączeniu zadań filozofii z umacnianiem chrześcijańskiego światopoglądu.

Silnie łączyła obu myślicieli ich orientacja neoscholastyczna i aktywne uczestnictwo w realizacji ideowych założeń tego ruchu. Morawski w warunkach polskich doświadczeń historyczno-filozoficznych – powtórzę w tym miejscu opinię, jaką sformułowałem przy innej okazji – był neoscholastykiem *tout court*: inicjatywnym, samodzielnym, konsekwentnym i wybitnym³². Otóż w otoczeniu Griveca rozwijaniu idei neoscholastycznych i prezentacji dorobku autorów związanych z tym ruchem, służyło pismo „Katoliński Obzornik”. Nie jest sprawą przypadku, że wszystkie teksty, jakie Grivec poświęcił Morawskiemu, ukazały się właśnie w tym czasopiśmie. Było też odwrotnie: czasopismem polskim znanym Grivecowi i na które się powoływał był „Przegląd Powszechny”, miesięcznik – pod względem genezy oraz programu redakcyjnego – jednoznacznie związany wówczas z odnowicielskimi dążeniami Kościoła katolickiego, podjętymi na podstawach tradycji scholastycznej i filozoficznego przekazu Tomasza z Akwinu³³.

Inaczej jednak niż periodyk krakowskich jezuitów, „Katoliński Obzornik” nie utrzymał się długo na rynku wydawniczym. Ukazywał się w latach 1897–1906, miał charakter przeglądu poświęconego zagadnieniom wiary, filozofii, socjologii oraz kultury i wraz z podobnymi słoweńskimi pismami, jak: „Rimski

³⁰ F. Grivec, *Marian Morawski*, Literarna črtica, s. 269.

³¹ Por. M. Morawski, *Włodzimierz Sołowjow*, „Przegląd Powszechny” (Kraków), R. VII, 1890, t. 25, s. 305–327, t. 26, s. 21–39, 230–246.

³² Por. C. Głombik, *Marian Morawski wśród neoscholastyków*, [w:] *Wobec świata wartości. Księga pamiątkowa w 45-lecie pracy Profesora Bohdana Dziemidoka* pod red. H. Szabały i W. Peplińskiego, Gdańsk 2001, s. 91.

³³ Por. M. Morawski, *Cele i zadania Przeglądu Powszechnego*, „Przegląd Powszechny” (Kraków), R. I, 1884, t. I, s. 1–6; także C. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991, s. 78 i nn.

Katolik”, „Čas”, „Dom in Svet”, należał do grupy typowych czasopism neoscholastycznych. Marijan Smolik – profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Lublanie – przekazał³⁴, że „Katoliški Obzornik” został założony z inicjatywy Towarzystwa Leonowego (Leonova Družba), katolickiego stowarzyszenia o charakterze naukowym, które w Austrii powstało w 1892 roku, a w Słowenii w roku 1894 – na pierwszym zjeździe katolickim w Celje – postanowiono o powołaniu jego krajowego oddziału. Działalność rozpoczęło Towarzystwo dwa lata później i w rozwoju słoweńskiego życia katolickiego oraz katolickiej myśli filozoficznej w XX wieku odegrało znaczącą rolę.

Aktywność tego stowarzyszenia, szczególnie w początkach tamtego stulecia, została odnotowana w Polsce³⁵. Informował o niej Wiktor Wiecki (1867–1912) – współpracownik kilku polskich pism katolickich, jezuita, który w 1910 roku opuścił zakon³⁶ – pisząc, iż stowarzyszenie było zorganizowane na wzór wiedeńskiego Leogesellschaft, że zajmowało się odczytami głównie w środowiskach słoweńskich studentów oraz inteligencji i doprowadziło do powołania kolejnego pisma katolickiego o charakterze apologetycznym „Čas”. W mniejszym stopniu angażowało się w inne prace wydawnicze, choć zarazem – wskazał Wiecki – stowarzyszenie rozpoczęło „przed kilku laty zakrojoną na wielką skalę publikację materiałów do historii Słoweńców w wiekach średnich”³⁷.

Warto także zwrócić uwagę na wydawcę pisma „Katoliški Obzornik”. Jego redaktorem, podobnie jak nieco późniejszego „Času”, był Aleš Ušeničnik (1868–1952) – wybitny słoweński teolog katolicki i filozof pierwszej połowy XX wieku. Wedle opinii Michaela Škvorca z Zagrzebia, Ušeničnik był myślicielem neoscholastycznej orientacji³⁸. Frane Jerman – filozof z Uniwersytetu w Lublanie – pisał o nim jako o najbardziej reprezentatywnym przedstawicielu współczesnego tomizmu na ziemi słoweńskiej, który oddziałął wyraźnie na jej kulturę, życie naukowe i polityczne³⁹. Te z pozoru niespójne poglądy, przedstawiające Ušeničnika to jako neoscholastyka, to jako współczesnego tomistę, są łatwe do uzgodnienia i do zachowania, gdy dodatkowo uwzględnimy stanowisko, jakie w obszernej i źródłowo bardzo gruntownej monografii poświęconej Ušeničnikowi zajął słoweński teolog związany z papieskimi uczelniami rzym-

³⁴ Por. M. Smolik, *Leonova Družba*, „Enciklopedija Slovenije” (Ljubljana), t. 6, 1992, s. 132.

³⁵ Por. W. Wiecki, *Ruch katolicki wśród Słoweńców*, „Przegląd Powszechny” (Kraków), R. ZXVI, 1909, t. 103, s. 157–173.

³⁶ Por. L. Grzebiń, *Wiecki Wiktor Karol*, „Słownik Polskich Teologów Katolickich” (Warszawa), t. 4, 1983, s. 417–418.

³⁷ W. Wiecki, dz. cyt., s. 165.

³⁸ Por. M. Škvorc, *Ušeničnik Aleš*, „Enciclopedia Filosofica” (Firenze), t. 8, 1982, kolumna 539.

³⁹ Por. F. Jerman, *Slovenska modroslovna pamet*, Ljubljana 1987, s. 106 i nn.

skimi – Jožko Pirc⁴⁰. Długoletnią działalność Ušeničnika ujął w jej ewolucyjnym rozwoju, ukazał ją na tle życia katolickiego w Słowenii – od końca XIX do połowy XX wieku, w dziele swego bohatera doszukał się charakterystycznych znamion przeżywanego czasu i wskazał, w jaki sposób ono samo z kolei dookreślało miniony okres w historii słoweńskiej kultury katolickiej: było swoistym łącznikiem między następującymi po sobie fazami jej przemian.

Na przełomie XIX i XX stulecia i Ušeničnik i redagowany przez niego „Katoliški Obzornik”, także Grivec oraz Morawski, reprezentowali dążenia typowe dla ówczesnego europejskiego ruchu neoscholastycznego. To stanowiło o wewnętrznej więzi ich postaw. Nie bez powodu powołany i prowadzony przez polskiego filozofa „Przegląd Powszechny” został przez Griveca porównany z kwartalnikiem lublańskim: oba pisma zmierzały do tego – pisał – by „z wyższego punktu widzenia” mogły reagować na aktualne problemy życia, na wydarzenia społeczne i ruchy ideowe, aby wspierały „dobry postęp” oraz chrześcijańskie wychowanie i stały się wyrazicielami prawdy oraz wiary⁴¹. „Genialni mężowie w swoich odważnych wzlotach – to słowa Griveca – podnoszą się do tej wysokości, gdzie prawda podaje rękę pięknu; tutaj działają obok myśli fantazja i miłość; w harmonii pokoju współpracują wszelkie duchowe zdolności i nadają myślom konkretny wyraz indywidualności twórczej i całej osobowości. Takim pisarzem naukowym, zbliżającym się swoimi pracami do sztuki, był Balmes, był nim także Morawski⁴²”.

Szkoda, że te piękne zdania poświęcone Morawskiemu są nieznane polskiej literaturze. I że słabo znani są także Ušeničnik oraz Grivec. W przypadku tego ostatniego uczonego jego artykuł przedstawiający sylwetkę Morawskiego został zauważony przez polską prasę. Krakowski „Czas” pośpieszył z informacją o tym fakcie, a z tekstu Griveca przytoczył przede wszystkim sformułowania, w których ten zwracał uwagę na jasność stylu i literackie piękno właściwe pracom polskiego jezuitę⁴³. Było to jednak przed stu laty. Dziennik krakowski z wyczuwalną satysfakcją powiadał o publikacji z Lublany; oddał również przysługę Grivecowi, gdyż bardzo wcześnie – i jako pierwszy – zwrócił uwagę na Słoweńca zainteresowanego polską kulturą. Wartość poznawcza noty ogłoszonej w „Czasie” była wszakże niewielka: okazała się szczegółem historycznym potwierdzającym szersze zainteresowania Morawskim, natomiast do istotnych treści tekstu Griveca nie dotarła. Dla redakcji pisma ważne było przypomnienie Morawskiego jako myśliciela-poety, a nie jako katolickiego filozofa orientacji neoscholastycznej.

⁴⁰ Por. J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov. Katoliško gibanje na Slovenskem od konca 19. do srede 20. stoletja*, Ljubljana 1986.

⁴¹ Por. F. Grivec, *Marian Morawski*, Literarna črtica, s. 266.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. *O ks. Marianie Morawskim*, „Czas” (Kraków), R. LV, 1902, nr 158 z 12 lipca (wydanie wieczorne).

3. Translatorska praca J. Korzonkiewicza

Nazwisko Griveca ponownie pojawiło się w polskim piśmiennictwie dopiero w latach trzydziestych, tym razem jednak nie w związku z Morawskim i jego dziełem. Okazji dostarczyła książka Griveca poświęcona apostołom Słowiańszczyzny, której słoweńskie wydanie zostało odnotowane przez czasopismo „Misje Katolickie”⁴⁴. „Kilkudzaniowa wiadomość o książce ukazała się jeszcze w roku jej opublikowania w Lublanie – i na szybkim przekazaniu tej wiadomości polegała wartość samej noty. Trzy lata później udostępniony został polski przekład książki⁴⁵ – jest to jedyny pełny tekst Griveca, jaki został przyswojony polszczyźnie – a jej tłumaczem, także komentatorem głównych idei, był Jan Korzonkiewicz (1877–1932), krakowski teolog i profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, biblista, wzięty kaznodzieja i znakomity liturgista, człowiek o opinii wielkiego i niezwykłego kapłana.

W przypadku Korzonkiewicza nie można poprzestać na samym tylko przypomnieniu jego nazwiska jako tłumacza książki o Cyrylu i Metodym. Z Grivcem łączyło go zapewne dużo więcej niż tylko doraźnie podjęta inicjatywa translatorska. Nie jest wykluczone, że znali się osobiście i to już od czasu wspólnych studiów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku. Korzonkiewicz spędził tam sześć pracowitych lat zakończonych promocją doktorską w lipcu 1905 roku⁴⁶, a Grivec studiował w tym samym ośrodku w latach 1902–1905⁴⁷. Innsbruck był wówczas – jak przekazał uczeń Korzonkiewicza i kontynuator jego dzieła Michał Kordel (1892–1936) – prawdziwą wieżą Babel młodych talentów i za ich pobytu w Collegium Canisianum studiowało tam „coś koło 200–230 teologów z 60–70 diecezji całego świata”. Wiele łatwo przyjąć, że przybysz z Polski, który w otoczeniu niemieckim przebywał już od czasów gimnazjalnych spędzonych w Bielsku, poszukiwał koleżeńskich kontaktów z tymi, którzy duchowo byli mu bliżsi – ze Słowianami z południa – i z którymi serdeczne więzi pozwalały mu myśleć i o Słowiańszczyźnie, i o Polsce.

Pośrednio przemawia za takim spojrzeniem na stosunki Korzonkiewicza z Grivcem wybór książki, którą polski uczony przetłumaczył. Korzonkiewicz dużo pisał i równie dużo tłumaczył, a wedle opinii Wacława Świerżawskiego może nawet więcej przełożył z języków obcych, niż napisał, choć w dorobku pozostawił ponad 200 pozycji opublikowanych i 67 dalszych prac zachowa-

⁴⁴ Por. z notą: Dr Fr. Grivec, *Slovanska apostola sv. Ciril in Metod*, Ljubljana 1927, ogłoszona w: „Misje Katolickie” (Kraków), R. XLVI, 1927, nr (3) 532, kolumna 144.

⁴⁵ Por. P. Grivec, *ŚŚ. Cyryl i Metody apostołowie Słowian. Z przydaniem encykliki Leona XIII o św. Cyrylu i Metodym oraz niektórych dowodów czci św. Cyryla i Metodego w Polsce*. Przełożył J. Korzonkiewicz, Kraków 1930.

⁴⁶ Por. M. Kordel, *Ks. Jan Korzonkiewicz. (Szkic biograficzny)*, [w:] X. Jan Korzonkiewicz, *Życie i działalność*. Praca zbiorowa pod red. M. Kordela, Kraków 1934, s. 14.

⁴⁷ Por. S. Janežič, J. Zor, *Grivec Franc*, „Enciklopedija Slovenije” (Ljubljana), t. 3, 1989, s. 387.

nych w rękopisach⁴⁸. A tłumacząc wybierał to, co albo było dziełem kompetentnego autora, albo zostało docenione przez krytykę i odpowiadało potrzebom katolickiej kultury duchowej, albo wreszcie wychodziło naprzeciw jego własnym zainteresowaniom, których nie mógł systematycznie rozwijać czy to ze względu na natłok rozlicznych obowiązków zawodowych i tempo życia, czy też malejące z czasem siły fizyczne oraz długotrwałą, pogłębiającą się chorobę. W przypadku przetłumaczonej książki Griveca wskazane motywy wyboru dały o sobie znać – jak wolno sądzić – każdy z osobna i dodatkowo jeszcze wzajemnie się wzmacniały.

Szczególnie tematyka słowiańska, specjalnie zaś chrześcijańska tradycja narodów słowiańskich, była tym wielkim obszarem historycznych doświadczeń, badań, aktualnych dyskusji, ale i kontrowersji, które zbliżały Korzonkiewicza i Griveca. Polski teolog bowiem to nie tylko tłumacz książki *ŚŚ. Cyryl i Metody apostołowie Słowian*. Śledził przebieg kongresów velehradzkich, w których organizację i prace programowe Grivec wniósł istotny wkład⁴⁹, i interesował się Kościołem ormiańskim w Polsce. Zajmowała go kultura katolicka Czechów i nie było mu obojętne życie religijne Słowaków. Zauważmy, iż prace przekładowe Korzonkiewicza zostały rozpoczęte udostępnieniem polskiemu czytelnikowi popularnie ujętych wykładów dotyczących podań biblijnych, jakie wydał w Pradze, i po czesku, czeski teolog i orientalista Alois Musil (1868–1944)⁵⁰. Pociągał Korzonkiewicza do tych wykładów bratni język czeski – jak pisał – powaga naukowa ich autora, przede wszystkim jednak wspólne obu przekonanie „o pożytku i potrzebie takiej publikacji, zwłaszcza, wskazał tłumacz, że u nas nie było jej dotąd, choć ukazały się przekłady niemieckich broszur o podobnej treści, które jednak tylko w błąd wprowadzać mogą czytelników i przeciw którym właśnie skierowane są niniejsze odczyty”⁵¹. Korzonkiewicz z entuzjazmem witał i śledził uroczystości tysiącletniego jubileuszu św. Wacława. W Polsce popularyzował prace naukowe oraz inicjatywy wydawnicze, jakie jubileusz wyzwolił nad Wełtawą, a Czechom i Słowakom życzył, by – od Pragi poczynając, a na Bratysławie i Koszycach kończąc – obchody zaznaczyły się najlepszymi wynikami tak dla Kościoła katolickiego, jak i w życiu obu narodów⁵².

⁴⁸ Por. W. Świerzawski, *Setna rocznica urodzin ks. Jana Korzonkiewicza (1877–1932)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (Kraków), R. XXX, 1977, nr 6, s. 328.

⁴⁹ Por. J. Korzonkiewicz, *Jak się z nami obchodzą*, „Przegląd Katolicki” (Warszawa), R. LXV, 1927, nr 36.

⁵⁰ Por. A. Musil, *Od stworzenia do potopu. Odczyty o pierwszych kartkach Biblii*. Na podstawie czeskiego oryginału opracował J. Korzonkiewicz, Kraków 1910 (tytuł oryginału: *Od stvoření do potopy, Biblické universitní extense*, Praha 1905).

⁵¹ Tamże, s. 7.

⁵² Por. J. Korzonkiewicz, *Na tysiąclecie św. Wacława*, „Polska” (Warszawa), R. I, 1929, nr 81 z 3 maja; tegoż: *Obchód tysięcznej rocznicy męczeństwa św. Wacława*, „Głos Narodu” (Kraków), R. XXXVI, 1929, nr 254 z 23 września.

Praktyczne nastawienie Korzonkiewicza wobec współczesnych zadań Kościoła dało o sobie znać w jego artykule komentującym wystąpienie praskiego arcybiskupa i prymasa Czech Františka Kordača (1852–1934) w sprawie organizacji Akcji Katolickiej w Republice Czechosłowackiej⁵³. Myśl Kordača, by działania Akcji przystosować do systemu parafialnego i na nim je oprzeć, wydała się polskiemu teologowi szczególnie cenna i gotów był ją uznać za nieomal normatywną. Warto nad nią dalej dyskutować – pisał Korzonkiewicz – gdyż i dla Polski może ona przynieść niemało korzyści, pod warunkiem wszakże, że wpierv zrozumie się samą istotę ustroju parafialnego, i że dalej nie będzie się mieszało idei parafii z pojęciem parafiańszczyzny. O taki porządek myślenia w Polsce nader trudno, w umysłowości naszej panują uprzedzenia – dodał – choć idzie przecież o sprawę całkiem odmienne i stąd domagające się zdecydowanych rozróżnień.

Wydanie w Polsce książki Griveca nie spowodowało jednak żywszego zainteresowania osobą i pracami słoweńskiego uczonego. Jego nazwisko niemal przez półwiecze nie pojawiał się w polskim piśmiennictwie nawet w formie wzmianek ze strony historyków Kościoła, czy badaczy kultur słowiańskich. Griveca przypomnieli dopiero werbista związany z Instytutem Ekumenicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Leonard Górka, który w kilku pracach z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – choć niepoświęconych wprost teologowi z Lublany – zwrócił uwagę na jego rolę w zainicjowaniu ruchu zjednoczeniowego o charakterze ekumenicznym między chrześcijańsko podzieloną Słowiańszczyzną.

To Grivec domagał się odejścia – wskazał Górka – od wcześniejszych praktyk „unionistycznych” jako niesłużących idei zjednoczeniowej ze względu na ich najczęściej jednostronne nastawienie nawracające, rekatolicyzujące⁵⁴. Gdy polski werbista charakteryzował zainteresowania teologa i historyka Kościoła Jana Urbana (1874–1940) kwestiami zjednoczenia Kościoła prawosławnego z Kościołem katolickim, nie obeszło się bez wskazania na dorobek twórczy Griveca, który do drugiej wojny światowej pobudzał słowiańskie działania zjednoczeniowe, wsparte wówczas ideowo oraz historycznie o rozwijany ruch cyrylo-metodyjski⁵⁵. Więcej ważnych zdań poświęcił Górka Grivecowi w artykule omawiającym znaczenie kongresów velehradzkich. Przedstawił go nie tylko jako światowej sławy sławistę, ale przede wszystkim jako badacza, który precyzyjniej starał się uchwycić sens idei cyrylo-metodyjskiej: sens ten upatrywał nie w swoistej dla Słowian liturgii, lecz w myśli o powszechności

⁵³ Por. J. Korzonkiewicz, *Akcja katolicka w Czechosłowacji*, „Przegląd Katolicki” (Warszawa), R. LXV, 1927, nr 38.

⁵⁴ Por. L. Górka, *Początki ruchu ekumenicznego na Słowiańszczyźnie w XIX w. i na początku XX wieku*, „Collectanea Theologica” (Warszawa), R. XL, 1970, z. 2, s. 137–141.

⁵⁵ Por. L. Górka, *Ekumeniczny charakter działalności zjednoczeniowej ks. Jana Urbana SJ*, „Collectanea Theologica” (Warszawa), R. XL, 1970, z. 3, s. 139–143.

Kościół, w wyzbytym nacjonalistycznych zabarwień czystym chrześcijańskim uniwersalizmie⁵⁶. Artykuły Górki w najlepszym znaczeniu przypominają i potwierdzają wielki wkład pracy, jaki Grivec wniósł w pierwszej połowie XX wieku w rozbudzenie słowiańskiej myśli zjednoczeniowej.

Словенский теолог, историк Костёла и исследователь славянских культур – Франц Гривец (1878–1963) – живо интересовался философско-религиозной мыслью чешских и польских учёных и писателей. В особенности он откликался на те проявления их творчества, которые были инспирированы идеей христианского единства славянских народов. Развившееся в первой половине XX в. в Моравии движение Кирила и Мефодия (с ним были связаны международные конгрессы, специализированные издательства), а также творчество О. Бжезины и католических модернистов оказались близкими Гривцу, а со своей стороны Гривец приобрёл в чешской научной среде многочисленных единомышленников и пропагандистов его трудов (J. Vašic, F. Jemelka).

В начале XX в. Гривец многократно ссылался на работы польских авторов, был их рецензентом и популяризатором. Ему была близка неосхоластическая мысль М. Моравского, а также раннее литературно-славистическое творчество М. Здзеховского, у которого он прежде всего ценил идею единства славян и универсалистически понятый польский мессианизм. Однако в польской литературе Гривец недостаточно известен. Перевода на польский язык дождалась только одна его книга, в журналах появилось всего лишь несколько посвящённых ему ссылок, и только в атмосфере польского послесоборного экуменистического движения Гривец был представлен – в основном благодаря публикации Л. Гурки – как исследователь и теоретик христианской объединительной мысли.

Franc Grivec (1878–1963), Slovene theologian, Church historian and student of Slavonic languages and culture, was concerned with the philosophical and religious thought of Czech and Polish writers. He was particularly interested in these aspects of their writings that borrowed inspiration from the idea of Christian community of Slavonic nations. The tradition of Cyril and Methodius, developing in Moravia in the first half of the 20th century, with its international congresses and thematic book series, as well as the writings of O. Březina and Catholic modernists proved very close to Grivec's ideas. At the same time, Grivec won numerous adherents and supporters in the Czech academic circles (J. Vašica and F. Jemelka).

⁵⁶ Por. L. Górka, *Ekumeniczne znaczenie kongresów velehradzkich (1907–1936)*, [w:] *W służbie Słowa Bożego*. Praca zbiorowa pod red. R. Malka i W. Wesolego, Płock 1978, s. 89–100.

At the beginning of the 20th century, Grivec frequently referred to works of Polish authors, acting both as a reviewer and a disseminator. He valued M. Morawski's neoscholastic thought and early literary-philological writings of M. Zdziechowski, whom he valued for his idea of Slavonic communion and universal Polish messianism. Still, in Polish literature, Grivec is little known. Only one of his books has been translated into Polish and merely several notes about Grivec have appeared in journals. It was only in the ecumenical atmosphere after the Council of Churches that Grivec was presented in Poland – mainly thanks to L. Górka's papers – as a student and theoretician of the Christian unification idea.

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Stanisław Jedynak

UMCS Lublin

Walerian Murawiov – kosmizm uduchowiony w rzeczywistości sowieckiej

Валериан Муравьев – одухотворённый космизм в советской действительности

Walerian Murawiov należy do najbardziej znaczących reprezentantów rosyjskiej filozofii kosmizmu, ale też należy do filozofów najmniej znanych, nawet w Rosji. Dopiero ostatnio ukazały się pewne jego prace, często drukowane z zachowanych rękopisów¹.

W niniejszym tekście przedstawiono centralne problemy jego filozofii. Są to problemy twórczego działania człowieka w procesie przekształcania świata, refleksje dotyczące utopijnej próby uduchowienia początków bolszewizmu u władzy, analiza podstaw antropologii (wewnętrzna droga człowieka) i wreszcie wybrane kwestie filozofii polityki (poczucie narodowe oraz idea narodowa).

¹ Pracę *Wsieobszczaja proizvoditielnaja matiematika* (wydrukowaną w ryskim czasopiśmie „Wsielenskoje dielo” w 1934 r.) przedrukowano w antologii *Russkij Kosmizm*, Moskwa 1993; część aforyzmów, list do Trockiego oraz zachowane rozdziały pracy *Wnutriennyj put* wydrukowano w „Woprosach Filosofii” w 1992 r., nr 1 (wstęp i redakcja G. P. Aksjonowa). Wybrane artykuły o idei narodowej opublikowano w zbiorze *Russkaja ideja, Slawianskij kosmizm i stancija „Mir”*, Kaługa 2000. Ponadto ostatnio podobno wydano w Moskwie wybór pism Murawiowa, do którego jednak nie dotarłem. Z opracowań poza wspomnianym Aksjonowem (który także opracował bibliografię prac Murawiowa oraz hasło o Murawiowie w encyklopedii *Russkaja Filosofija*, Moskwa 1995), trzeba wymienić M. Hagemeistera, który pisał o Murawiowie w książce *Nikolaj Fedorow, Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Munchen 1989 oraz N. G. Bycha, który napisał hasło o Murawiowie do słownika *Russkaja Filosofija* (red. M. A. Maslin), Moskwa 1995.

Walerian Murawiov urodził się w 1885 r. w Moskwie w rodzinie arystokratycznej (ojciec jego był ministrem sprawiedliwości za Mikołaja II). W Paryżu ukończył Szkołę Nauk Politycznych i Społecznych, a następnie pracował w służbie dyplomatycznej w poselstwach w Paryżu, Hadze i Belgradzie. W czasie wojny kierował oddziałem bałkańskim Ministerstwa Spraw Zagranicznych.

W okresie rewolucji zaczął głosić koncepcję bezpośredniej demokracji, ludowładztwa. Wiele publikuje wówczas w tygodniku „Narodoprawstwo”.

W 1918 r. zaczyna współpracować z tygodnikiem „Utro Rassiji”, opozycyjnym wobec władzy bolszewickiej. Później pismo to wychodziło pod tytułem „Zaria Rassiji”. W maju 1918 r. Murawiov pisał w tym tygodniku, że socjalistyczna władza to po prostu zła burżuazyjna władza i że za wzniosłymi frazesami ukryte są działania niezgodne z głoszonymi ideałami. Niebawem jednak wszelkie pisma opozycyjne zostają zamknięte.

Murawiov postanawia wszakże zostać w kraju i w jakimś stopniu włączyć się w jego życie polityczne. Pracując w komisji badającej doświadczenia wojny w Komisariacie spraw zagranicznych zetknął się z Lwem Trockim i z jego planem tworzenia milicji. Murawiov przygotował kilka listów do Trockiego, z których chyba tylko jeden trafił do adresata.

Wkrótce rozpoczął pracę jako ekspert w sprawie stosunków międzynarodowych. Jednakże pracował na stanowiskach zdecydowanie podrzędnych.

Będąc patriotą Rosji Murawiov tłumaczył sobie straszne spustoszenia kraju wojną światową i wojną domową. To co się stało, stało się. Teraz trzeba tworzyć nowy porządek za pomocą planowej, zorganizowanej pracy. Po raz pierwszy – mawiał – pojawia się możliwość przeprowadzenia eksperymentu – stworzenia jednej organizacji w skali ogromnego kraju. Gdzieś z tyłu pozostała konkurencja rozczłonkowanie życia ekonomicznego. Można, jak sądził, planowanie społeczne zjednoczyć z nauką i nacisk położyć na przeobrażenia typu przyrodniczego, kosmicznego. Jak pisał w liście do innego kosmisty N. A. Sietnickiego: „Można krytykować nasz biurokracizm, skarżyć się na brak wolności, na Gławlit (komitet ds. literatury) za to, że uniemożliwia nam publikację naszych książek – ale trzeba patrzeć szerzej i dalej i z tego punktu widzenia nie można nie przyznać, że jesteśmy obecnie przy największej w historii świata bohaterskiej próbie zlikwidowania zła starej kultury i budowaniu nowej kultury na prawdziwie produkcyjnych i ogólnoludzkich zasadach”.

Stanowisko Murawiowa nie zmieniło się nawet po jego aresztowaniu i procesie. W lecie 1920 r. rozpoczął się proces tzw. „Taktycznego centrum”. Cały ten proces opierał się na sfigowanych zarzutach i miał charakter „wychowawczy” i odstraszaający oponentów (28 podsądnych skazano na śmierć przez rozstrzelanie, następnie ich ułaskawiono, następnie – po kilku miesiącach – zwolniono).

Od 1926 r. do 1929 r. Walerian Murawiov pracował jako sekretarz naukowy Centralnego Instytutu Pracy. W tym czasie przetłumaczył, a także redagował, wiele książek z dziedziny organizacji i produktywności pracy. Wówczas

napisał także obszerne studium *Wsieobszczaja proizwoditielnaja matiematika* do pracy zbiorowej *Trudowiedienije*, przygotowanej przez uczniów twórcy kosmizmu N. A. Fiodorowa w 1923 r. Publikacja tej zbiorówki została zakazana. Praca ukazała się dopiero w 1934 r. w Rydze w czasopiśmie „Wsielenskoje dieło”.

Murawiov w tych latach napisał część wielkiej powieści filozoficznej w dialogach *Sofia* i *Kitowras*, a także filozoficzno-historyczną powieść z życia przedchrześcijańskiego Nowogrodu Ostrów Bujan. Prowadził również filozoficzny notatnik, pisał aforyzmy.

W 1929 r. Murawiov zostaje usunięty z Centralnego Instytutu Pracy – starał się o zatrudnienie na Uniwersytecie Taszkienckim, oferując swoje usługi w charakterze wykładowcy naukowej organizacji pracy. Wkrótce Murawiov został aresztowany i w 1930 r. zesłany na Syberię do Narymu nad Obem. Tu pracował w stacji meteorologicznej. Podobno tutaj zmarł w 1932 r. na tyfus (inna wersja mówi o jego śmierci w łagrze na Solówkach).

Twórcze działania człowieka w procesie przekształcania świata

Charakterystyczną właściwością współczesnego życia jest według Murawiova nastawienie twórcze, konstruktywne. Coraz bardziej oczekuje się od ludzi działań pozytywnych, rzeczywiście zmieniających świat. Takie działanie to nie tylko zwykła praca, lecz także walka, bo trzeba przeciwstawić się opornym, ślepych siłom przyrody, aby podporządkować je celom naszego rozumu. Już od dawna ludzkość uzbrojona w zdobycze nauki i techniki prowadzi tę walkę przeciwko niszczącej mocy żywiołów, niszczących nie tylko dorobek człowieka, ale też samego człowieka. W związku z tym przewodnim hasłem współczesnej działalności produkcyjnej jest całkowite wyzwolenie człowieka od sił zniewalających go wobec przyrody i ustanowienie świadomej władzy nad przyrodą. Przekształcenie praw przyrody w prawa przepisywane jej rozumem oto cel według Murawiova produkcyjnej działalności związanej z kulturą. Natura powinna przekształcić się w kulturę, w historię.

Szczególnie istotna jest przy tym rola świadomości jako siły, która prowadzi do przekształcania pierwotnego żywiołu materialnego w kulturę. Dlatego też powstaje problem świadomego działania człowieka, wyrażającego się w pracy umysłowej i w metodach wykorzystywanych w procesie twórczości. Metody te są różne, ale łączy je pewien wspólny schemat: najpierw myśl formułuje sobie obraz, symbol lub znak, a potem podejmuje się samodzielną krytykę i analizę i dochodzi się do stworzenia projektu rzeczywistości, która jest zmieniana przez rozum. Projekt ten stosuje się do danego materiału, który przekształca się w nową zmodyfikowaną rzeczywistość. Murawiov był przekonany, że najbardziej skuteczne są te projekty, które formułowane są maksymalnie ściśle, najlepiej w postaci zmatematyzowanej. Wyrażał on także nadzieję, że matematyzacja

podstaw różnych nauk może doprowadzić do stworzenia jakiegoś uporządkowanego systemu nauk, w których jednolity system praw może być stosowany do bardzo różnorodnych dziedzin nauk, włącznie z naukami społecznymi.

Murawiov uważał, że trzeba dążyć do jedności teorii i praktyki, a także kultury materialnej i duchowej. Jednakże nie zawsze te dwa typy kultury rozwijały się równomiernie i harmonijnie. Niejednokrotnie w twórczości materialnej nie doceniano rolę pracy umysłowej i całej jej symboliki. Z drugiej strony z dawien dawna kultura ma charakter zbyt teoretyczny i symboliczny i lekceważy realne przekształcanie świata, cały proces produkcyjny. Takie wyodrębnienie i oddzielenie pracy fizycznej od umysłowej jest według Murawiova przestarzałe, bo nauka wskazuje na ścisłe powiązanie zjawisk fizycznych i psychicznych, dlatego też niemożliwe jest wyraźne odgraniczenie pracy fizycznej od umysłowej.

Przy tym jednostka ludzka nie może być wyodrębniona całkowicie od historyczno-społecznej zbiorowości, w której żyje, to wszelka indywidualna praca jeśli ma być sensowna powinna być według Murawiova wspólną sprawą całej danej grupy. Taka wspólnota może być osiągnięta poprzez zjednoczenie ludzi motywacją irracjonalną (co było najczęstsze w historii), ale można też dążyć do naukowej, racjonalnej organizacji pracy.

Taka organizacja wymaga od świadomości zbiorowej jak pisze Murawiov wypracowania syntezy osiągnięć kulturowych we wszystkich dziedzinach. W tej syntezie powinny być zjednoczone wywody poszczególnych nauk, wyrażających osiągnięcia. „W taki sposób rezultaty, osiągnięte przez poszczególne dziedziny wiedzy, będą zebrane w jedną harmonijną całość. Taka sama praca powinna też być przeprowadzona w stosunku do różnych przejawów sztuki, jaka powinna być zjednoczona w charakterze syntezy jej najlepszych osiągnięć. Potem powinna być dokonana całościowa synteza najnowszych wyników nauki w charakterze jej uogólnień, a także syntezy najcenniejszych osiągnięć artystycznych. Razem wzięte, te produkty nauki i sztuki będą stanowić kulturowy ideał epoki².

Ten ideał powinien być wcielany w życie, aby dążyć do zmiany modelu kultury. Trzeba dążyć zwłaszcza do zmiany natury ludzkiej „...przed nami staje problem bardziej całościowego przekształcenia człowieka i odnowienia, zmiany go jako przyrodzonego typu. Człowiek powinien stać się nie tylko *homo sapiens*, ale prawdziwym panem natury, *homo creator*. To wiąże się z problemem o biologicznym doskonaleniu człowieka, o fizycznym przekształceniu go w bardziej doskonałe i stabilne w sensie witalności stworzenie. To też wiąże się z potrzebą osobnej sztuki, związanej z udoskonaloną antropologią, z antropotechniką lub nawet antropokreacją”³.

Osobno też trzeba zwrócić uwagę – pisze Murawiov – na możliwości techniki zwłaszcza w dziedzinie podboju przestrzeni. Tutaj odkrywają się perspek-

² *Russkij kosmizm*, dz. cyt., s. 201.

³ Tamże, s. 203.

tywy przekształcania natury, aby kiedyś doprowadzić nawet do podporządkowania celom ludzkim czasu!

Naukowa organizacja kultury materialnej i duchowej może doprowadzić w przyszłości do zjednoczenia ludzkości: „Jedność ludzkości, do której zmierzają najlepsze polityczne i społeczne projekty, będzie zapewniona przede wszystkim przez jedność produkcyjnych i przeobrażających celów obejmujących wszystkie dziedziny ludzkiej myśli i aktywności. To przygotowuje warunki dla rzeczywistego wykształcenia się i rozwoju nowej kultury, która powinna zastąpić współczesną kulturę zachodnią, stopniowo gasnącą na naszych oczach. Jeśli stara kultura opierała się na dogmacie biologicznego współzawodnictwa, egoistycznej walki jednostki o fizyczną egzystencję, często wbrew interesom innych ludzi i społeczeństwa, to nowa kultura powinna wychodzić od uświadamiania sobie głębszego pierwiastka jako motoru życia – symbiozy lub współpracy żywych istot”⁴.

Murawiov a zaranie ustroju sowieckiego

Murawiov nie był entuzjastą ustroju sowieckiego, ale uważał, że po wojnie światowej i po straszliwej wojnie domowej trzeba kraj postawić na nogi. Stąd jego listy do Trockiego, zachowane w archiwum Murawiova.

Szczególnie interesujący jest list drugi, którego pewne tezy zostaną przedstawione poniżej. Bolszewizm, jak pisał Murawiov to coś więcej niż teoria, a jego państwowotwórcza idea to coś więcej niż czysta idea państwowotwórcza. Ta idea jest swoistym teokratyzmem, co nie jest złe. Filozofia powinna być zaangażowana i myśliciele nie powinni być oderwani od życia, lecz powinni stać się działaczami czy nawet prorokami – budowniczymi⁵.

W materialistycznej podstawie światopoglądu bolszewickiego kryje się jednak według Murawiova sprzeczność. Z jednej strony ludzie zachęcani są do realizacji celów materialnej pomyślności, a z drugiej strony wzywa się ich do poświęcenia się dla sprawy, nawet poświęcenia swego życia. Częściowo sprzeczność ta przezwyciężana jest przez to, że komuniści postępują wbrew logice i idą w ogień walki ogarnięci rewolucyjnym entuzjazmem.

Aby jednak przezwyciężyć tę sprzeczność, która zawisła nad bolszewizmem, Murawiov proponuje realizację szerszego ideału – teokratycznego. Ten ideał ma przewagę nad bolszewickim – pisze Murawiov – bo ogarnia całego człowieka, nie tylko w aspekcie cielesnym, lecz także duchowym. Całą konkretną historię, a nie tylko wyodrębniony schemat ekonomiczny. Taki ogólny ideał pojawił się już w Rosji gdy mnich Filoteusz w posłaniu do Wielkiego Księcia Moskiewskiego Wasyla III chciał uczynić z niego dziedzica Rzymu. Mówi się

⁴ Tamże, s. 209.

⁵ *Woprosy Filosofii*, dz. cyt., s. 98.

dziś ironicznie, że czekaliśmy na Trzeci Rzym a doczekaliśmy się Trzeciej Międzynarodówki. Otóż w formule tej zawiera się głęboki sens i nie tylko negatywny. Można bowiem przeciwstawiać Trzeci Rzym Trzeciej Międzynarodówce, ale też można odnajdować pokrewieństwo tych ideałów.

W bolszewizmie bowiem zjednoczyła się rosyjska narodowa historia duchowa i europejski, zachodni socjalizm. Rosjanie szukali w swoich dążeniach religijnych królestwa prawdy, gdzie panuje wieczna sprawiedliwość. Także poprzednicy komunistów jeszcze w średniowieczu przeciwstawiali się instytucjonalnemu kościołowi bogatych i dążyli do realizacji zasad ewangelii. Rosyjska inteligencja po reformach Piotra odeszła niestety od ludu i jego religijności i szukała Królestwa Prawdy w nauce i socjalizmie. W końcu powróciła do Trzeciego Rzymu przez Trzecią Międzynarodówkę. Lenin według Murawiowa okazał się duchowym następcą Filoteusza: „Sądzę jednak, że Trzeci Rzym jest kategorią szerszą i głębszą od Trzeciej Międzynarodówki i że w końcu ją pochłonie. Trzeci Rzym wywodzi się z dołu, od ludu, a Międzynarodówka to tylko odmiana idei o Powszechnej Organizacji, tj. część idei Trzeciego Rzymu. Chcę tu zastrzec się, że mówiąc o Trzecim Rzymie jako o teokratycznym ideale rozumiem go szeroko, uważając, że teokracja obejmuje wszystkie aspekty ludzkiego życia, organizację wszystkich jej przejawów”⁶.

Nawiązując do rozmowy z Trockim o przenikaniu bolszewizmu do Azji Murawiov podkreślał, że szanse nowego ustroju są przede wszystkim w Azji. Azja zresztą jak pisał wcześniej od euroazjatów jest bliższa Rosji niż Europa. Niektórzy – stwierdzał Murawiov – boją się, że w azjatyzmie zatonię kultura rosyjska. Jednakże kultura nie może w niczym utonąć i tylko ci, którzy nie mają zdolności do nowego typu twórczości kurczowo czepiają się starych form: boją się, że zaleje ich to, co ich otacza. Tymczasem socjalizm czy komunizm zawierają jakby w zarodku wiele idei, z których mogą rozwinąć się najbardziej nieoczekiwane koncepcje.

Trzeba też pamiętać – pisał Murawiov, że choć pod względem politycznym Sowiety całkowicie zwyciężyły (jeśli zwycięstwo ma być trwałe) to zmienić całe podglebie życia, aby rzeczywiście zaszedł przewrót we wszystkich stosunkach, we wszystkich przedstawieniach, w całym sposobie życia. W tej dziedzinie zrobiono bardzo mało. Utrudnia to skutecznie wzajemne niezrozumienie ze strony władzy i inteligencji.

Wewnętrzna droga człowieka

Na początku lat dwudziestych XX wieku Murawiov podjął pracę nad studium antropologicznym *Wnutriennyj put*. Praca ta nie została ukończona – została przerwana na trzecim rozdziale.

⁶ Tamże, s. 100.

Podjęta tu jest analiza statusu człowieka. Pierwszy poziom tej analizy życia jednostkowego prowadzi do konkluzji, że wszystko mijają, także nasze życie, także my. Jednakże na tym nie można poprzestać i należy podjąć dalszą analizę. „Przede wszystkim nasze życie – pisze Murawiov – to proces powiązania z innymi: Moje ja, którym się szczycę, byłoby niczym, gdyby przed nim nie było historii, z której obficie czerpię, gdyby wokół nie było świata zewnętrznego, działającego w różnorodny sposób”⁷. Istotniejsze jest jednak jeszcze coś innego: człowiek istnieje poprzez działanie, poprzez tworzenie: „W procesie wewnętrznej pracy nie tylko otwieramy dla siebie świat, ale w jeszcze większym stopniu kształtujemy siebie i swoje otoczenie, w sposób realny i rzeczywisty przekształcamy świat”⁸. Na tym jednak nie koniec. Trzeba pamiętać – pisze Murawiov – że wszystko co wielkie zrodziło się z doświadczenia mistycznego. Religijne poszukiwania i religijne odkrycia są u podstawy wszystkich wielkich historycznych nurtów, warunkują wszelkie przeobrażenia kulturowe i wreszcie tworzą wszelkie kultury.

Wielkie i różnorodne są przeżycia ducha, który wszedł na drogę samodoskonalenia. Przed nim otwierają się niewidzialne drzwi tam, gdzie jeszcze niedawno była głucha i ciemna ściana. I gdy te drzwi uchylają się, za nimi rozpościera się niewidziany nigdy dotąd obszar nieskończonych dali, owianych duchem cudownego życia, oświecony promieniami nietutejszych nigdy niegasnących słońc. Ale tamten świat nie jest światem martwego, leniwego spokoju – jest to dziedzina życia i walki. Duch czuje w sobie przyływ nowych sił i siły te poświęcone są wielkiej sprawie – podbojowi tego czarodziejskiego królestwa. Jednakże wielu poszukiwaczy – stwierdza Murawiov – idzie jeszcze dalej. Wchodzą oni w stan wyższej jedności, zjednoczenia z tą jakościowo inną rzeczywistością. Wówczas: „Człowiek duchowo odnowił się, wewnętrznie zmartwychwstał. Ten stan można nazwać drugim narodzeniem, tak jak poprzedzający stan rozpacz i zagubienia może być nazwany przechodzeniem przez śmierć, bo towarzyszy mu poczucie nicości wszystkiego istnienia, a więc śmierci dla świata”⁹.

To odrodzenie, jak pisze Murawiov – w swych aforyzmach jest czymś głębszym i pełniejszym niż twórczość (zresztą zawiera ją w sobie). Odrodzenie ma zresztą różne stopnie – im bardziej się odradzamy, tym bardziej żyjemy. Przy tym każda osobowość rozwija duchowość w swoisty, jej właściwy sposób, czerpiąc z zapasów duchowości właściwych wszystkim. Jak sądził Murawiov (to jest tylko naszkicowane w aforyzmach) wszystko sprowadza się do zadania stworzenia z rozdzielonych osobowości Jednej Najwyższej Osoby: „Najwyższa Osobowość ta stale siebie wskrzesza, dzieli na wiele swoistych oddzielnych osób, które potem znów się jednoczą. Wieczność polega na tym ciągłym rodze-

⁷ Tamże, s. 106.

⁸ Tamże, s. 107.

⁹ Tamże, s. 109.

niu niewyczerpanych bogactw, a nie na statycznym i gnuśnym przebywaniu gdzieś tam. Bóg zmartwychwstaje poprzez wzrost naszego rozumu, poszerzenia się i pogłębienia naszej miłości i zjednoczenia naszych działań we wspólnym przedsięwzięciu. My odtwarzamy w ten sposób pierwiastek boski w naszej świadomości i w naszym rozumie. Z punktu widzenia Boga droga, jaką przechodzimy jest drogą jego własnej twórczości i ubogacenia. Bóg wiecznie ubogaca się i odtwarza się z samego siebie. Wszystko to zachodzi dla nas w czasie, bo czas jest niczym innym jak każdym z tych oddzielnych procesów. Dla Boga czas to wieczność. To tylko my rozrywamy ten stan na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość¹⁰.

Wybrane zagadnienia filozofii polityki Murawiowa, poczucie narodowe oraz idea narodowa

Podejście narodowe czy też jak pisze Murawiov prawdziwy nacjonalizm nie odrzuca uniwersalizmu, ale się na nim opiera i w nim (zwłaszcza w uniwersalizmie religijnym) ma najgłębsze uzasadnienie.

To podejście narodowe chce ludzi podbijać, ale nie siłą oręża, lecz siłą prawdy narodowej. Prawda ta zwraca szczególną uwagę na pewne aspekty prawdy uniwersalnej, zderza się z nimi i z tego dialogu kultur wytwarza się ogólnoludzka kultura.

„Po wojnie i rewolucji – pisze Murawiov – rosyjska prawda narodowa musi być otworzona. I chociaż kraj jest w rozsypce, to pozostały jego fundamenty narodowe, tzn. rosyjskie. Rosyjska idea narodowa ma wyjątkowe znaczenie: Jest ona jedyną cementującą siłą, wiążącą politycznie i ekonomicznie rozproszonych Rosjan.

Idea o tym, że Rosja była, jest i będzie – oto wszystko, co zostało z dawnej naszej Ojczyzny – i od siły tej idei w naszych duszach zależy nasza przyszłość już nawet nie jako wielkiego narodu, lecz po prostu niepodległego narodu¹¹.

Tę twórczą ideę narodową, stwierdzał Murawiov, nie można u nikogo zapożyczać. Na czym ona polega? Otóż: „jest to idea serca. Idea postrzegająca serca. Serca postrzegającego w sposób wolny i przedmiotowy; i przekazującego swoje widzenie woli – dla działania i myśli – dla samoświadomości i ekspresji. Oto główne źródło rosyjskiej wiary i rosyjskiej kultury¹². Tak więc rosyjska idea to idea serca i według niej najważniejsza w życiu jest miłość i także to wszystko co przez miłość jest tworzone. Idea ta, podkreśla Murawiov, wyraża się w rosyjskim Kościele, który jest zasadniczo inny od katolicyzmu i judaizmu

¹⁰ Tamże, s. 114.

¹¹ *Russkaja ideja*, dz. cyt., s. 196.

¹² Tamże, s. 198.

(dogmaty, reguły, władza), od protestantyzmu (spekulacje, aby wyjaśniać prawdy), od religii pierwotnych (strach pobudzający wyobraźnię).

Tworząc własną specyfikę religijną i narodową nie trzeba przyjmować duchowej kultury od obcych ani też ich naśladować. Mamy – pisze Murawiov – tworzyć swoje wartości, po swojemu, po rusku. U innych jest inna wiara, inna krew, inna natura, inna historia. „Kiedy potrafimy przewyciężyć nasze narodowe niedostatki – czystym sumieniem, modlitwą, pracą i przez wychowanie – wtedy nasze wartości rozkwitną tak, że nikt nie zechce wartości cudzych ani o nich nie będzie myślał. Tak np. wszelkie próby zapożyczenia od katolików ich wolicjonalnej i racjonalistycznej kultury, okazały się dla nas beznadziejne (...). Rosyjskie prawosławie (...) powinno wytworzyć wschodnią prawosławną dyscyplinę woli i organizacji”¹³.

Murawiov pisze też o specyfice rosyjskiej sztuki, nauki, prawa itd. Te jego koncepcje budzą dzisiaj pewne zainteresowanie w środowiskach intelektualnych Rosji, ale też w pewnym stopniu wpłynęły na antyzachodnie tendencje stalinizmu. Np. fragment takiej oto refleksji Murawiowa: „Rosyjska nauka nie może naśladować zachodniej uczoneości ani w dziedzinie badań, ani w dziedzinie światopoglądowej. Powinna ona wypracować swój odbiór świata, swój sposób badania”¹⁴. Murawiov wprawdzie dodaje, że to nie znaczy, że wszystkich nie obowiązuje jedna ogólnoludzka logika lub też, że dla nauki może być jakiś inny cel oprócz prawdy przedmiotowej.

Валериан Муравьев (1885–1932 является одним из наиболее значительных представителей русской философии космизма. Он был недавно открыт в истории русской философии. В течение последних десяти лет были опубликованы его работы, изданные на основе сохранившихся рукописей.

В предлагаемом тексте автор представляет философию созидания Муравьева, его философскую антропологию, а также избранные вопросы его политической философии (наряду с его народной идеей).

Valerian Muraviov (1885–1932) is one of the most significant representatives of Russian philosophy of cosmism. He has been lately discovered in Russian history of philosophy. In last decade one took the trouble to publish his works using his remained manuscripts.

In this text the author presents Muraviov's: philosophy of creation, philosophical anthropology and selected problems of political philosophy (also his national idea).

¹³ Tamże, s. 199.

¹⁴ Tamże.

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Marek Szulakiewicz

UMK Toruń

Mikołaj Bierdiajew i filozofia krytyczna

Николай Бердяев и критическая философия

Idea rosyjska i idea niemiecka – to idee przeciwstawne.

M. Bierdiajew

Filozofia, którą rosyjscy myśliciele próbowali rozwijać, była rodzajem filozofii wspólnoty.

H.-G. Gadamer

Wstęp

Postać Mikołaja Bierdiajewa zajmuje szczególne miejsce wśród porewolucyjnej emigracji rosyjskiej. Należy on do tych filozofów rosyjskich, którzy – obok L. Szestowa – cieszyli się największą sławą na Zachodzie. Był też jednym z tych, o których się mówi, że prezentowali „europejski format” (Styczyński, 1992, s. 255). Wraz ze swoją filozofią myśliciel ten trafił w samo centrum przekształceń filozoficznego myślenia Zachodu, które dokonywało się na początku XX wieku, i pojawiania się nowego stylu refleksji filozoficznej. Był to czas poszukiwania nowych zasad filozofowania i formułowania diagnozy kryzysu kultury europejskiej. W filozofii była to rodząca się filozofia życia, która zmieniała zasady myślenia filozoficznego, zaś w filozofii kultury coraz ostrzejsze stawało się nowe spojrzenie na procesy kultury w opozycji „kultura–cywilizacja”.

Bierdiajew przywiózł na Zachód ugruntowaną pozycję filozofa krytykującego przedmiotowy obraz bytu. Lecz na Zachodzie był odbierany jako „ktoś stamtąd, ale myślący jak my”. Wystarczy przypomnieć tu opinię jednego z jego tłumaczy. Hrabia H. Keyserling, tłumacząc jego *Smysł historii* pisał: „Bierdiajew, obserwowany z rosyjskiego punktu widzenia, nie jest (cały Rosjaninem). Jest nim jeszcze mniej niż Sołowjow (...). Żyje w nim za dużo kultury europejskiej. Lecz dlatego właśnie może być filozofem w sensie europejskim. Z drugiej strony to, czego uczy, w sposób istotny określone jest przez jego wrodzoną rosyjską duchowość, a przede wszystkim przez ducha Kościoła wschodniego. Rozważa kulturowe warunki, jakie dzieli sam z Europą i osądza naszą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jako ktoś, w kim żyje nasza historia. Osądza ją, lecz czyni to jednak z większym dystansem niż czyniłby to jakikolwiek Europejczyk” (Keyserling, 1925, s. 16–17). Jako taki był Bierdiajew postacią kreślącą nowe drogi dla filozofii, podejmując problem przedmiotowości w duchu myślenia wschodniego. Jego pozycja w porewolucyjnej Rosji określona była troską o losy kultury. Autor *Nowego średniowiecza* należy do tych myślicieli, którzy patrzyli dalej niż rewolucjoniści 1917 roku, wyglądając wieczności, a nie – jak ci ostatni – jakiejś bliskiej, chociaż lepszej przyszłości. Poszukiwał zbawienia dla narodu i dla ludzkości, lecz nie w zeświecczonej formie. „Rosyjska idea” nie była u niego „ideą kwitnącej kultury i potęgi państwa”, lecz eschatologiczną ideą Królestwa Bożego. Wyprowadzenie „rosyjskiej idei” poza historię, zastąpienie mesjanizmu eschatologią, wreszcie dostrzeżenie ciągłej walki między carstwem Ducha i carstwem cesarza, Bogoczłowiekiem i człowiekobogiem nadawały myśli Bierdiajewa charakter niepraktyczny, ale jednocześnie społecznie niebezpieczny. Jak nikt inny widział otaczające zło społeczne, narastający kryzys kultury, lecz przyczyny dostrzegał w wymiarze głębszym niż tylko własność i forma władzy, widząc u ich podstaw grzech, utracenie bogoczłowieczeństwa i wskazując też inny, niż historyczny, wymiar naprawy tej sytuacji, prezentując religijną filozofię dziejów. Komunizmowi przeciwstawił zasadę wolności duchowej, niezależną od państwa i społeczeństwa jednostkę, broniąc ducha i wartości. „Zgodziłbym się przyjąć komunizm jako formację ekonomiczną i polityczną – pisał – ale nie mógłbym zaakceptować go duchowo. Duchowo, religijnie i filozoficznie jestem przekonany i namiętym antykolektywistą” (Bierdiajew, 1990, s. 65).

Nazywany na emigracji „kapitanem drużyny filozofów rosyjskich” Bierdiajew przywiózł – najpierw do Niemiec, a później do Francji – nowy sposób filozofowania, który zaczynał dopiero zdobywać popularność w racjonalistycznej filozofii Zachodu. Filozofia nie jest w nim zajmowaniem zewnętrznej i kontemplatywnej postawy wobec rzeczywistości, lecz takim myśleniem, w którym zawsze chodzi o mnie samego i mój byt. Taki sposób rozważań filozoficznych, będący czymś naturalnym w Rosji, gdzie – jak powie sam Bierdiajew – filozofia głównie poszukiwała doskonałego życia (Bierdiajew, 1999, s. 35),

w racjonalistycznej myśli Zachodu był zawsze traktowany jako drugorzędny. Emigracyjni filozofowie rosyjscy mają niewątpliwie swój znaczący wkład w jego rozwój. I wydaje się też, że właśnie ten sposób filozofowania był szczególnie niebezpieczny dla nowej władzy w Rosji. Należy przypomnieć, że jeszcze w latach 1918–1920 ukazywały się w Rosji dzieła niemarksistów, zaś w 1920 zlikwidowane zostały katedry filozoficzne na uniwersytetach, a w 1922 niemarksistowscy filozofowie, wśród nich Bierdiajew, deportowani zostali poza granice Rosji (Kołakowski, 1976, s. 53). Przyczyn deportacji można wskazać wiele. Pewną symboliką może tu być wpis do protokołu czekisty, który aresztował Bierdiajewa. Brzmiał on: „Bierdiajew oświadczył, że jest przeciwnikiem bolszewizmu, ponieważ jest chrześcijaninem”. (Bierdiajew, 1990, s. 58). Podkreślić należy jednak, że deportacja miała miejsce nie w momencie największego zagrożenia dla nowej władzy, lecz wtedy, gdy powstał już Instytut Czerwonej Profesury (1921). Jedną z tych przyczyn było niewątpliwie przekonanie wśród nowych władców Rosji o ważności filozofii w życiu politycznym. I. M. Bocheński dowodzi, iż Lenin umocnił w sobie przekonanie, że żadna rewolucja, żaden ruch bolszewicki, żaden sukces, nie jest możliwy bez oparcia go na filozofii (Bocheński, 1991, s. 334). Nowa władza odrzucała zatem neutralizm filozoficzny, przyjmując konieczność filozofii, a razem z tym przekonanie, że partia ma i musi mieć określony pogląd filozoficzny i jest to pogląd jedyny. Bierdiajew niszczył ową jedność i jedyność, odwracając spojrzenie od spraw praktycznych i dostrzegając możliwość zwycięstwa nad światem zobiektywizowanym jedynie w wymiarze życia religijnego. Pisał: „Marksieści domagają się społeczeństwa bezklasowego, lecz sami w sobie noszą najmocniej wyciśnięte znamie klasowości. Sprzeczność ta polega na tym, że marksizm nie dotarł do zasady osobowości jako właściwej zasady życia duchowego. Osobowość nie odnosi się do klas, lecz do powołania samego człowieka” (Berdiaeff, 1938, s. 43). Przestłuchiwany przez samego Dzierżyńskiego i Kamieniewa przyjął postawę ataku, a nie obrony. Sołżenicyn wspomina, iż Bierdiajew „nie poniżał się, nie skamlał, tylko przedstawił im bez żadnych kompromisów te religijne i moralne zasady, które nie pozwalały mu uznać panującej w Rosji władzy – po czym nie tylko uznano, że jest on dla sądu bezużyteczny, ale wypuszczono go na wolność” (Sołżenicyn 1987, s. 137). I – jak sam mówi – „...zostałem wydalony z mojej ojczyzny nie z przyczyn politycznych, lecz ideologicznych. Kiedy mi o tym powiedziano odczułem smutek. Nie chciałem emigrować, czułem wstręt do emigracji, w którą nie miałem ochoty się wtapiać. A równocześnie miałem świadomość, że czeka mnie wolny świat, gdzie będę mógł swobodnie oddychać. (...) W mojej deportacji widziałem coś opatrnościowego – spełnienie się mojego losu” (Bierdiajew, 1990, s. 64–65). Trzeba zapytać, co było tym spełnieniem w wymiarze filozoficznym?

Filozofia Bierdiajewa jest najczęściej odczytywana jako filozofia dziejów. Temu obszarowi poświęcił większość wydanych na emigracji prac: *Koniec renesansu* (1923), *Filozofia nierówności* (1923), *Sens historii* (1923), *Nowe śre-*

dniowiecze (1924). Ani w Rosji, ani na emigracji Bierdiajew nie utożsamiał się jednak z filozofią Zachodu. „Mnie – pisze – nie trzeba było wysyłać za granicę, bym mógł zrozumieć nieprawdę świata kapitalistycznego. Zawsze ją rozumiałem” (Bierdiajew, 1990, s. 66). Filozoficznie znalazł na Zachodzie niebezpieczną – jak sądził – przewagę pierwiastka dyskursywnego nad emocjonalnym. „Wszyscy przyznają – pisał jeszcze w roku 1911 – że filozofia przeżywa ciężki kryzys, że filozofująca myśl zabrnęła w ślepy zaulek, że dla filozofii nastąpiła epoka epigonizmu i upadku, że filozoficzna twórczość wyczerpuje się” (Bierdiajew 1995, s. 7). Kryzys ten polega na tym, że filozofia uznała niemożliwość połączenia poznającego z przedmiotem poznania, oderwała się od bytu, rzeczywistości, realności, że utraciła byt. „Walka Rosji z Europą, Wschodu z Zachodem była zmaganiem się ducha z bezdusnością, kultury religijnej z religijną cywilizacją” (Bierdiajew, 1988, s. 44). W roku 1922 Bierdiajew znalazł się w centrum tych filozoficznych zmagania, najpierw w Niemczech, a później we Francji.

1. Rosja i niemiecki styl filozofowania

Początek XX wieku upływał w Rosji pod znakiem religijnego przezwyciężenia przeżywanego wówczas kryzysu społecznego i religijnego. Często oznaczało to poszukiwanie nowych dróg dla filozofii. Również Bierdiajew podjął trud zbudowania nowej filozofii, nowych zasad filozofowania, która na Zachodzie, w dobie sukcesów neokantyzmu, pojawiała się jako zjawisko marginalne. Ten emigrant przywiózł na Zachód protest przeciwko złu obiektywizacji i iluzjonistycznej filozofii, która odrzucała realność relacji z bytem. Zwrócił się przeciwko racjonalizmowi filozoficznemu w samym centrum racjonalistycznej kultury Zachodu. Przyniósł na Zachód rosyjską filozofię, o której sam mówił krytycznie, że „nie stworzyła nic oryginalnego” (Bierdiajew, 1999, s. 165). Myśl rosyjska, w jego opinii, była zbyt totalna, aby mogła pozostać myślą abstrakcyjno-filozoficzną, chciała być jednocześnie religijną i społeczną, o silnym patosie moralnym. Filozofia rosyjska, która – jak mówi Bierdiajew – chciała być filozofią zabarwioną religijnie i egzystencjalnie, była też myślą, w której sam filozofujący wyrażał w niej swe duchowe i moralne doświadczenie. (Bierdiajew, 1999, s. 168). Należy zapytać o sytuację, w jakiej znajdowała się filozofia europejska przełomu wieków i początku XX wieku.

Przełom wieku XIX i XX jest tryumfem niemieckiego neokantyzmu, racjonalnej filozofii transcendentalnej. Historia tego stylu filozofowania jest długa. Jej pojawienie się pod koniec XVIII wieku wyznacza okres, w którym myślenie filozoficzne przełamało prymat bytu, na rzecz prymatu świadomości. To o tej właśnie epoce F. Schelling mówił, iż był to piękny czas dla filozofii i kultury, kiedy przez Kanta i Fichtego ludzki duch odkrył swą wolność i zapytał nie o to, co jest, lecz o to, „co może być”. Termin „filozofia transcendentalna” w swym

znaczeniu systematycznym został wprowadzony przez Kanta. Począwszy od *Krytyki czystego rozumu*, w której wyrażony został system i zasady tej filozofii, rozwijała się ona w wielu kierunkach, wyznaczając drugi, obok filozofii bytu, podstawowy nurt myślenia filozoficznego. Przyczyn powstania takiego myślenia można szukać zarówno w określonej sytuacji kultury XVIII wieku, jak też w obrębie samej filozofii. Powstanie tej filozofii było konsekwencją kulturowego i filozoficznego zniszczenia bezpośredniej relacji świata i podmiotu, identyczności myślenia i bytu, które tworzyły dotychczas fundamenty myślenia metafizycznego. W takiej groźnej sytuacji rozpadu świata kultury filozofia transcendentalsa stała się jej ratunkiem, wyznaczając nowe zasady pewności, i obroną sensu istnienia myślenia filozoficznego przed upadkiem w empiryzm i sceptycyzm. Filozofia ta próbuje obejść się bez „hipotezy realności”. Procedura takiego filozofowania polega bowiem na odwracaniu tradycyjnego sposobu myślenia filozoficznego. Ów sposób tradycyjny polegał na przedłużaniu naturalnego kierunku poznania, czyli rozpoczynania rozumienia świata od niego samego, od realnie istniejącego świata ludzi, rzeczy, zdarzeń. Właśnie taki świat był impulsem pytań, wywoływał filozoficzne zdziwienie i domagał się zrozumienia. Filozofia transcendentalsa zaproponowała inną możliwość. W filozofii tak konstytuowanej impulsem pytań filozoficznych staje się nie to, co realnie istnieje, lecz to wszystko, co prezentuje się lub może prezentować świadomości, czy też innemu ośrodkowi doświadczeń. Myślenie to wskazuje, że świat, w którym żyjemy, jest zawsze naszym światem, światem naszej aktywności. W ten sposób myślenie to wydaje się odcinać od nas rzeczywistość i zamykać możliwość powrotu do świata realnego.

W systemie Kanta termin „transcendentalsa” definiowany jest w sensie pojęcia teoriopoznawczego. Stworzona przez niego filozofia transcendentalsa zmierzała do krytycznego ugruntowania naszego poznania i naszej wiedzy. Jej tematem stały się zasady, które gwarantują ważność poznania, jej celem określenie granic poznania na podstawie analizy tych zasad. Nowe stanowisko Kanta polegało więc na uznaniu, że podmiot nie tylko zwraca się do przedmiotu w bezpośredniej intencjonalności, lecz też ku sobie samemu, mogąc w ten sposób wskazać warunki poznania powszechnie ważnego. Nie tylko zatem przedmioty doświadczenia zostają ujęte z punktu widzenia działalności podmiotu, lecz też ukazuje się możliwość uchwycenia samego podmiotu w jego działalności. Zgodnie z tą podstawą odkrywa Kant, że „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy” (Kant, 1986, s. 32). Porządek i jedność świata zostają poznane przez człowieka tylko dlatego, że sam je ustanawia, zaś filozofia odwraca się od pytania o to, „co jest?” i zwraca w stronę pytania „co i jak jest nam dane?”

Podstawowe zadanie tak określonej filozofii transcendentalsa polegało na odkryciu warunków możliwości doświadczenia, czyli praw, zgodnie z którymi podmiot podejmuje swą sensotwórczą działalność, wnosząc porządek w różno-

rodność danych doświadczenia. Znalezienie reguł konstytutywnych dla naszego poznania i gwarantujących jego pewność stało się nowym zadaniem filozofii, ale jednocześnie wymagało uznania ważnych dla niej założeń. Jeśli bowiem sam podmiot (rozum) staje się warunkiem pewności poznania i jeśli on właśnie wprowadza porządek i powiązania w różnorodność danych doświadczenia, to sam nie może być włączony w jego obszar. Chcąc zatem odnaleźć warunki pewności i pokonać niebezpieczeństwo sceptycyzmu filozofia transcendentalsa musiała uznać, że rozum (podmiot) jest czysty, nietknięty przez świat i doświadczenie. Tylko na mocy tego założenia zdolny jest swemu poznaniu nadać rangę pewności.

Istotniejsza jednak była konsekwencja druga klasycznej, kantowskiej filozofii transcendentalsa, której obecność w filozofii początku XX wieku jest bezsprzeczna. Bowiem po wykazaniu, że podmiot całkowicie *a priori* określa swój przedmiot i pokonaniu w ten sposób niebezpieczeństwa sceptycyzmu okazało się, że to, co poznane, nie jest już „rzeczą samą w sobie”, lecz „zjawiskiem”. Tym samym wszystko to, co człowiek może poznać stało się tylko „przedstawieniem” uwarunkowanym przez podmiot, zaś filozofia zwraca się ku analizom tego przedstawienia ustanawiając nowy stosunek człowieka do bytu. Na mocy tych tez prawdziwe i rzeczywiste stało się tylko to, czego człowiek może doświadczyć jako przedmiotu swego poznania, ustalając z góry konstytuujące go czynniki.

Filozofia ta wkraczała przede wszystkim w obszar teorii poznania, szukając warunków relacji poznawczej i pytając o poznawalność, lecz implikowała również pewne tezy dla metafizyki, filozofii kultury. Zmieniała dotychczasowe zasady filozofowania, stając się badaniem funkcji świadomości i zastępując substancjalne wykładanie świata wykładaniem funkcjonalnym (Berger, 1967, s. 16). Kopernikańskie odwrócenie sposobu myślenia oznaczało też, że świat nie jest już obcy, zagrażający człowiekowi i niezrozumiały. To, „jaki” jest świat, człowiek rozpoznaje jako swoje dzieło, wytwór jego własnego ujęcia i od niego zależny. Filozofia ta w swej istocie skierowana była przeciwko sceptycyzmowi, dowodząc możliwości pewnego poznania, ale płacąc za to cenę zwrotu ku podmiotowi, jako czynnikowi ahistorycznemu, wolnemu od kształtowania przez doświadczenie. Zwrócona była też przeciwko despotyzmowi empiryzmu, wskazując, że wiedza empiryczna ma walor pewności, ale tylko ze względu na aprioryczny obszar świadomości. Cena, jaką tym razem przyszło zapłacić, oznaczała utratę bytu, przyjęcie, że byt nie opiera się na sobie, lecz dopiero czyste myślenie (świadomość) pozwala go wytworzyć. Skierowana była przeciw nieograniczonemu zasięgowi filozofii wyznaczając granice możliwości poznania, ale i tu płacąc za to eliminacją światopoglądowej funkcji filozofii.

Kantowi udało się zatem przekonać filozofię, a razem z tym kulturę, że świat zjawisk jest czymś całkowicie innym niż prawdziwa rzeczywistość. Filozofia transcendentalsa wydawała się spełniać nadzieje tych wszystkich, którzy na szczycie stawiali moc rozumu, zaś ideał kultury dostrzegali jako zorganiz-

wanie wokół rozumu, który porządkował, racjonalizował rzeczywistość. Kant stworzył tym samym – jak dowodził Szestow – „koleinę dla filozofii” (Szestow, 1983, s. 17), z której trudno się wydobyć.

Idea myślenia krytycznego, transcendentalnego powraca z wielką mocą w samo centrum filozofii w drugiej połowie XIX wieku i na początku wieku XX. Jest to idea związana z niemieckim racjonalizmem i właśnie w Niemczech święci swój tryumf w tym okresie. Bierdiajew podkreśla, że przebudzenie myśli filozoficznej w Rosji dokonało się pod wpływem filozofii niemieckiej (Bierdiajew, 1999, s. 35). Nie było to jednak oddziaływanie Kanta, lecz Schellinga i Hegla. Filozofia krytyczna, która zrywała z bytem, nigdy w Rosji nie była popularna. Schelling zaś, który przypisywał poecie wyjątkową rolę i uznawał sztukę za najwyższy przejaw ludzkiego ducha, wzbudzał zachwyt myślicieli rosyjskich. Również wcale nie myśl Kanta, lecz historiozofia Hegla zrobiła w Rosji niezwykłą karierę. To właśnie dzieło Hegla oddziaływało na rosyjską myśl filozoficzną, religijną i społeczną. Przyczyn takiej sytuacji i zorientowania myśli ku sferze politycznej i społecznej można znaleźć wiele. Związane to jest między innymi z charakterem oświeceniowych idei w Rosji. Oświecenie jako epoka rozwoju filozofii transcendentalnej rozpoczyna się w Rosji dopiero w drugiej połowie XVIII wieku, w pierwszych latach panowania Katarzyny II (1762–1796) (Walicki, 1973, s. 13). Mimo niemieckiego pochodzenia Katarzyna II wzorce oświecenia przyjmuje jednak nie z Niemiec, lecz z Francji (Rogalski, 1960, s. 267). Ma to istotne znaczenie nie tylko dla myśli politycznej, ale też dla przyszłej filozofii rosyjskiej. Idee oświecenia francuskiego wywierały największy wpływ właśnie na myśl polityczną i społeczną. Oświecenie niemieckie miało inny charakter. Opóźnienie w rozwoju społeczno-gospodarczym, brak jednolitego organizmu politycznego decydowało o specyfice oświecenia w Niemczech w wieku XVIII. Najwcześniejsze próby uściślenia pojęcia „oświecenie” w Niemczech wskazują na tendencje identyfikowania tego ruchu bardziej ze sferą duchowo-moralną, niż polityczną. (Alt, 1996, s. 11 i nn.). Rozum był tu wyłącznie miarą cnót i moralności człowieka, mniejszą rolę odgrywał, jeśli chodzi o porządek społeczno-polityczny. Rosyjska myśl oświeceniowa nie rodzi się jednak w atmosferze wpływów myśli niemieckiej, lecz w atmosferze oświeceniowej myśli francuskiej. I dlatego przybiera charakter myśli społecznej, a nie – jak miało to miejsce w Niemczech – charakter epistemologiczny. „Autonomiczna myśl rosyjska – dowodzi Bierdiajew – zrodziła się na podłożu problematyki historiozoficznej” (Bierdiajew, 1999, s. 39). Należy przypomnieć, że Diderot cieszył się – wskazując na Rosję – że jest takie miejsce, w którym nic jeszcze nie zrobiono w sprawach społecznych, mając jednocześnie nadzieję zrealizować tam swe społeczne idee. Pewne przejawy oświecenia niemieckiego, a szczególnie wpływ filozofii Ch. Wolffa, pojawiają się na Uniwersytecie Moskiewskim, jednak szybko wyparte zostały przez oświeceniową, społeczną myśl francuską. Należy podkreślić, że w roku 1725 wśród 113 członków Rosyjskiej

Akademii Nauk było 70 Niemców. (Slavgorodskaja, 1994, s. 211). Istniała enklawa kultury germańskiej i protestanckiej w Moskwie, tzw. Nemeckaja Słoboda, w której w swej młodości czas spędzał Piotr Wielki. Jednak stosunek do Niemców był zawsze ambiwalentny. Wystarczy tu przypomnieć oceny W. Bielińskiego. W roku 1837 pisał on: „Przeznaczenie nasze jest już teraz wyraźne: powinniśmy zawrzeć sojusz z Niemcami, powinniśmy przyjmować wiernie, uczciwie i zdecydowanie skarby ich życia umysłowego i przechowywać je” (Bieliński, 1956, t. I, s. 152). Lecz dziesięć lat później, gdy znalazł się w Dreźnie, ten sam filozof pisał: „Szanuję Niemców, ale ich nie kocham. Kocham natomiast dwa narody: Francuzów i Rosjan, kocham ich za jedną wspólną im własność – potrafią pracować cały tydzień, żeby w niedzielę przepuścić wszystko, co zarobili. Jest w tym coś szerokiego, poetyckiego. Pracować po to, żeby nie tylko mieć środki do życia, ale i do rozkoszy, to znaczy rozumieć życie po ludzku, a nie po niemiecku” (Bieliński, 1956, t. II, s. 450). Zgubny wpływ filozofii francuskiej na myśl rosyjską dostrzegał wyraźnie A. Puszkina. Dowodził on, że dopiero filozofia niemiecka „(...) uratowała naszą młodzież przed zimnym sceptycyzmem filozofii francuskiej i odciągnęła ją od kuszących a szkodliwych rojeń” (Setschkareff, 1939, s. 49).

Oświecenie francuskie charakteryzowało się programowym krytycyzmem wobec zastanych tradycji i instytucji społecznych. Przeniesione do Rosji ukształtowało pewną formę myślenia filozoficznego, skoncentrowaną wokół filozofii dziejów, myśli społecznej, przemian społecznych itp. Niewątpliwie dominacja „francuskiego oświecenia” określa późniejszy spór ideowy lat 40. słowianofilów i okcydentalistów, który koncentrował filozofię wokół zagadnień historiozoficznych, politycznych, społecznych, w których filozofia zawsze pojawiała się w kontekście pytań o los i przyszłość Rosji. Filozofię Kanta w tym okresie znał Piotr Czaadajew (1794–1856), lecz wyraźnie zwraca się przeciwko jego ideom, negując trzy kantowskie zasady podstawowe: dążenie do wolności, (podkreślając w zamian dążenie człowieka do podporządkowania się), przełamując kantowskie izolowanie rozumu na rzecz ponadindywidualnej świadomości zbiorowej, jak też negując moralną autonomię jednostki.

Dopiero w latach sześćdziesiątych XIX stulecia ożywa większe zainteresowanie filozofią Kanta. Nieco wcześniej książkę W. Odojewski wzywał do odgraniczenia się od „filozofizmu” francuskiego i zwrotu ku „wzniosłej filozofii niemieckiej” (Setschkaref, 1939, s. 34). W tym czasie jednak – jak dowodzi Bierdiajew – rosyjska myśl filozoficzna ma już swój wcześniej ukształtowany charakter: jest to charakter religijny, moralny i społeczny. (Bierdiajew, 1999, s. 93). Należy przypomnieć, że w roku 1867 ukazuje się w Rosji pierwsze tłumaczenie *Krytyki czystego rozumu*, w 1879 drugiej kantowskiej *Krytyki...* i *Uzasadnienie metafizyki moralności*, zaś w roku 1898 *Krytyka władzy sądowniczej* (Matroschilowa, 2000, s. 73). Historycy filozofii wskazują, że przed 1917 rokiem przetłumaczone zostały na język rosyjski najważniejsze prace Kanta, zaś zainteresowanie jego filozofią transcendentálną było szczególnie intensywne w latach 80. i 90.

XIX wieku, jak również w pierwszych latach wieku XX. W tym okresie ukazało się ponad 300 prac na temat filozofii Kanta. Wśród badaczy filozofii Kanta tego kresu wymienienia się takie postacie, jak: Aleksander J. Wwiediński, Mikołaj J. Grot, Mikołaj O. Łoski, Włodzimierz Sołowjow i wielu innych (Matroschilowa, 2000, s. 77). Świadczy to również o tym, że formułowana w tym samym czasie na Zachodzie idea „powrotu do Kanta” (zurück zu Kant) miała swoją obecność również w Rosji. Prawie równoczesne pojawienie się tłumaczeń Kanta i prac neokantystów sprawiło, że dominującym kontekstem obecności Kanta stał się kontekst epistemologiczny, szczególnie w jego wydaniu marburskim, ale też badeńskim (Matroschilowa, 2000, s. 77).

Bierdiajew wspomina, że z Kantem i filozofią transcendentalną zapoznał się w wieku 14 lat. Sam podkreśla jednak, że jego filozofia wypływa z innych źródeł, jest to sprzeciw wobec życia codziennego, wobec przytłaczającej rzeczywistości empirycznej, jest filozofią, w której każdy spór filozoficzny traci bezosobowy charakter i prezentuje się jako rozstrzyganie losów świata (Bierdiajew, 1994, s. 6). To spojrzenie utwierdziło się jeszcze po spotkaniu z filozofią neokantowską. Krótko, w semestrze letnim 1903 roku, przebywał Bierdiajew w Heidelbergu, gdzie słuchał wykładów Windelbanda i zetknął się z rodzajem się tam neokantyzmem. Kilka lat później (1907) publikuje *Sub specie aeternitatis*, w którym neokantyzm, dominujący ruch filozoficzny na Zachodzie, odczytany zostaje jako myśl „wyrosła z grzechu”. Windelband, a później Rickert, oskarżeni zostali o eliminację świata. Kant i filozofia transcendentalna dostrzegają, iż prawda bytu jest prawdą wnoszoną przez podmiot, który staje się stwórcą przedmiotu. Ale jeśli tak, jeśli to człowiek jest stwórcą przedmiotu, to w tym świecie przedmiotów nie ma Boga, a zatem Kant jest odkrywcą wielkiej prawdy, ale tragicznej. Tej właśnie, że świat, w którym żyje człowiek, świat obiektów nie jest światem prawdziwym.

Filozofia niemiecka, dominująca w kulturze Zachodu przełomu wieków, była myśleniem epistemologicznym. Świadomość kantowska w znacznym stopniu określiła drogę kultury europejskiej. Myślenie rosyjskie zaś było – jak sam na to wskazuje Bierdiajew – związane z problemami filozofii historii (Bierdiajew, 1925, s. 19). Łączyło sobą dwa pierwiastki: z jednej strony myśl społeczną, z drugiej odmienne zasady filozofowania, w których filozofować oznaczało zawsze całym sobą, egzystencjalnie. Zmuszony do emigracji Bierdiajew znalazł się w innej rzeczywistości filozoficznej, w kręgu innych problemów.

2. Bierdiajewa perspektywa krytyki filozofii transcendentalnej

Są dwie drogi krytyki transcendentalnego stylu myślenia XX wieku: pierwsza, prezentowana np. przez neotomizm, przedstawia się jako odrzucenie tego myślenia i wskazywaniu jego błędu, i druga, polegająca na uznaniu prawdziwo-

ści rozwiązań Kanta, lecz mimo to prowadzenie do konieczności ich odrzucenia. I właśnie ten ostatni sposób krytyki filozofii transcendentalnej przywiózł Bierdiajew z Rosji i umocnił w filozofii Zachodu. Zasadniczą cechą tej krytyki jest wskazywanie, że rozum powinien zaniechać swego izolowanego istnienia, wracając do pierwotnego połączenia ze światem ducha. Zaś podstawą proponowanych przemian jest nowy, antropologiczny, egzystencjalny charakter filozofii.

Jeszcze przed emigracją Bierdiajew stworzył konkurencyjny wobec racjonalnej filozofii transcendentalnej styl filozofowania. Pisał: „Za podstawę filozofii uznałem nie byt, lecz wolność. I wydaje się, że w tak radykalnej formie nie uczynił tego żaden filozof” (Bierdiajew, 1946, s. 58). Zaś gdy przyjechał z Paryża do Warszawy, na II Polski Zjazd Filozoficzny (Jadczak, Toruń 1995, s. 48) w 1927 roku i mówił o charakterze filozofii rosyjskiej jednoznacznie wypowiedział się przeciwko tradycji epistemologicznej. Szczególnie filozofia niemiecka stała się negatywnym punktem odniesienia. Bierdiajew dowodził, że Kant mylił się. Nie był to jednak „błąd rozwiązań”. Odwrotnie, te ostatnie były rozwiązaniami genialnymi. Pomyłka polegała na tym, że filozof z Królewca i cały nurt transcendentalnego myślenia zbudował swoją filozofię na pewnego rodzaju fałszu filozoficznym, redukując doświadczenie do wymiaru fenomenalistycznego i pomijając osobowy charakter poznania. „Samo pytanie Kanta: jak możliwe jest doświadczenie, które daje materiał poznania, jak jest ono konstruowane przez podmiot, samo to pytanie zakłada zerwanie między podmiotem i przedmiotem, między myśleniem i żywym doświadczeniem” (Bierdiajew, 1995, s. 74). Dlatego też filozofia transcendentalna nie mogła dostrzec poziomu konkretnego człowieka. Filozof z Królewca odwrócił się zatem od tego, co jest pierwotne. Świat zjawisk, który powinien zaprezentować się jako wtórny element bycia, stał się światem pierwotnym, a w konsekwencji jedynym. Kant jest zatem filozofem, który bardzo dobrze rozwiązał problem swej epoki, ale nie dostrzegł, że sam ten problem jest ograniczeniem teorii poznania nadając jej charakter bezosobowy. Pomyłka ta polegała na tym, że uznało się nieobecność bytu w poznaniu, zanegowało bezpośredniość postrzegania świata, odrzuciło obecność bytu w wiedzy. I na takim fundamencie wyrasta cała filozofia transcendentalna Kanta, która rozwiązała problem poznania, lecz popełniła wcześniej błąd redukcjonizmu.

Problem, który podnosi Bierdiajew, jest zatem problemem racjonalności bytu i racjonalistycznej kultury. Myślenie Zachodu, którego mocnym wyrazem jest filozofia transcendentalna, taką racjonalność zakłada, to zatem, że byt może być wyrażony za pomocą pojęć. A gdy okazuje się, że to jednak nie byt, lecz nasz własny świat jest tak wyrażany, myślenie to z łatwością byt porzuca, byle tylko pozostać przy zasadach racjonalizmu. Zwraca się zatem Bierdiajew przeciw podstawowej tezie racjonalizmu dowodząc, że byt, z jakim ma do czynienia cała racjonalna filozofia Zachodu jest już wytworem myśli. Takie stanowisko, co prawda, odpowiada Kantowi, jego rozróżnieniu między zjawiskiem a rzeczą

samą w sobie, lecz wymaga zmiany kierunku filozofii. Krytyka racjonalizmu wyrasta tu ze zdziwienia, że byt jest niepoznawalny, zaś „świat wtórny” takiemu poznaniu podlega.

Można powiedzieć, że Bierdiajew chce dalej „rozwijać” filozofię kantowską. Nie w tym jednak kierunku, jak miało to miejsce w podstawowym nurcie filozoficznych rozważań filozofii Zachodu, czyli w stronę poszukiwania warunków doświadczania naszego świata. Bierdiajew dokonuje swego „związania” transcendentalizmu, doprowadzając myśl kantowską do konieczności przełamania podziału świata na podmiot i przedmiot. Cała filozofia krytyczna o kantowskim pochodzeniu zostaje rozpoznana jako znacząca próba wskazania złudzeń świata rozumu i myśli. Rozpoznaje ją jako znakomity przejaw reakcji na chorobę kultury. „Krytyczna gnozeologia – pisze Bierdiajew – zaostreza kryzys kultury i twórczości, obnaża antagonizm między kulturą i twórczością. Krytyczna gnozeologia uzasadnia i usprawiedliwia różne postacie twórczości zdyferencjowanej kultury, ale przez to nie ujawnia, a ukrywa twórczą naturę człowieka” (Bierdiajew, 2001, s. 95). Jednocześnie jednak filozofia ta przechowuje myśl o twórczości człowieka. Wymaga jednak powrotu do bytu, pokonania oddzielenia od bytu i przeciwstawiania podmiotu przedmiotowi. „Całe doświadczenie filozofii nowożytnej wyrażnie świadczy o tym – pisze Bierdiajew – że problemy rzeczywistości, wolności i osoby mogą być postawione zgodnie z prawdą i zgodnie z prawdą rozwiązane tylko przez wtajemniczonych w sekrety chrześcijaństwa, tylko w akcie wiary, w którym jest dana nie złudna, lecz autentyczna rzeczywistość” (Bierdiajew, 1995, s. 11).

Pytanie określające namysł Bierdiajewa nad myślą Kanta dotyczy zatem przyczyn pojawienia się tej filozofii, a nie jej konkretnych rozstrzygnięć. Kantowski świat fenomenalistyczny nie jest tu obszarem zainteresowań. To, co interesuje Bierdiajewa, to wcale nie rozwój kantowskiej filozofii transcendentalnej, lecz raczej próba poszukiwań odpowiedzi na pytanie, dlaczego pojawiła się taka filozofia, dlaczego filozofa ta ma rację w tym kontekście i dlaczego jednak nie należy podążać jej drogami? To nasz upadek sprawił, że zaczęliśmy dostrzegać świat właśnie tak, jak zinterpretował to filozof z Królewca i zaczęliśmy też poznawać, oddając się w niewolę rozumu analitycznego. Byt jest transcendentny wobec podmiotu, istnieje samodzielnie poza nim, zaś w akcie poznania staje się immanentny podmiotowi. „Być może – pisze Bierdiajew – zawiera się w tym pozytywna misja myśli niemieckiej jako wyrazicielki ostatniej świadomości człowieka przed jego wstąpieniem w twórczą epokę religijną” (Bierdiajew, 2001, s. 96).

Skąd wzięła się zatem nie tyle filozofia kantowska, lecz raczej wszystko to, co umożliwiło jej rozwój? A w tym i pewien rodzaj kultury, który przez filozofów niemieckich został dobrze rozpoznany jako „kultura przedmiotu”? Odpowiedź Bierdiajewa jest z ducha jego własnego myślenia: „Wadliwość naszego postrzegania świata i naszej wiedzy jest rezultatem grzeszności bytu, choroby,

która pokryła oblicze bytu wysypką” (Bierdiajew, 1995, s. 86). Bierdiajew, inaczej niż filozofia nowożytna, ma odwagę wskazać, że w poznaniu nie powinno się widzieć szansy na zbawienie, gdyż jest ono następstwem upadku i eliminacją świata na rzecz rozumu. I odkrycie Kanta nie było w tym sensie niczym rewolucyjnym, lecz jeszcze jednym utwierdzeniem tego, że poznanie wyłącza byt i nie dotyczy świata.

Ale czyż można zgodzić się z beznadziejnością tej choroby – pyta – czy jest z niej wyjście, czy istnieją drogi zdrowego poznania bytu? Dla Bierdiajewa jest jasne, że ta więź w sposób ostateczny nie uległa zerwaniu. Lecz potrzeba do tego innego rodzaju poznawczej aktywności. Od filozofii wymaga się teraz, aby zastąpiła poznanie, jako adaptację do zewnętrznego świata, takim poznaniem, które będzie drogą do prawdy bytu. Droga ku temu jest tylko jedna: jest to droga religijna i mistyczna. Bierdiajew pyta: „Można gnoseologię opierać na fakcie nauk przyrodniczych, można ją opierać na fakcie nauk historycznych, a czy nie można zorientować gnoseologii na fakt religijnego objawienia? (...) Skoro nie poniża gnoseologii zależność od nauki, to dlaczegoż miałyby poniżać zależność od religii” (Bierdiajew, 1995, s. 55). Nowa filozofia „... znów powraca do tego stanu, kiedy już świadomie, zakosztowawszy wszystkich pokus racjonalizmu, sceptycyzmu, krytycyzmu, będzie brać najpierw byt, potem myślenie, ujrzy w myśleniu funkcję życia” (Bierdiajew, 1995, s. 85).

Co jednak szczególnie odrzuca Bierdiajew w kantyzmie i filozofii krytycznej? Odpowiedź jest w duchu rodzącej się już na Zachodzie filozofii życia, myślenia dialogicznego i bergsonizmu. Jest to wskazywanie na niebezpieczne zapomnienie przez filozofię krytyczną i klasyczną filozofię niemiecką różnicy między świadomością pierwotną, świadomością niezracjonalizowaną i świadomością wtórną, już zrationalizowaną, jest to krytyka rozpoczynania analiz epistemologicznych od świadomości zrationalizowanej. Jest to wreszcie protest przeciwko panowaniu epistemologii, przeciwko przyznaniu jej najwyższej funkcji w kulturze, wreszcie przeciwko kulturze poznania, poddając w wątpliwość przekonanie, że kryterium prawdy jest intelektualistyczne i racjonalistyczne. Bierdiajew poddaje więc krytyce nie transcendentalną analizę poznania, ani też nie szuka zasad jakiegoś nowego, prawdziwego poznania. Krytyce poddaje całą gnoseologię. „Tylko wiara wie – powie – że rozmyślanie krytycznej gnoseologii nad tym, czy byt jest realny i czy może być poznany, są fałszem” (Bierdiajew, 1995, s. 19).

Dualizm podmiot – przedmiot nie jest zatem daną ani pierwszą, ani tym bardziej ostateczną, wyrastając z jakościowo odrębnego podłoża, jakim jest doświadczenie egzystencjalne. To ostatnie nie może być jednak opisane językiem racjonalnych kategorii, jak u Jaspersa i Heideggera. Bierdiajew wraca przed rozdzielenie bytu na podmiot i przedmiot, wskazując na tożsamość losu osobistego i losu świata jako swoistą formę przezwyciężenia obiektywizacji świata, uznając, iż istnienie nie może być przedmiotem poznania. Skoro je-

stem związany w jedno z istnieniem, to nie mogę oderwać się od tego inaczej jak tylko w efekcie winy, grzechu. Tak zatem efekt działalności podmiotu, jakim jest obiektywizacja, pojawia się w myśli Bierdiajewa w nieznanym dla filozofii Zachodu kontekście. Świat zobiektywizowany został zatem rozpoznany jako nieautentyczna, chociaż realna rzeczywistość. Obiektywizacja – powie Bierdiajew – jest gnoseologiczną interpretacją świata upadłego. Świat autentyczny znalazł swe istnienie w podmiocie egzystencjalnym. Gdyż życie pierwotne jest aktem twórczym, zaś jego nosicielem jest duch, a nie uprzedmiotowiona rzeczywistość.

Słowo końcowe

Kant wraz z filozofią transcendentalną zaproponował oryginalną próbę uratowania kultury przed rozpadem. Zamiast rozpoczynać od transcendentnej, zewnętrznej obecności świata zaproponował konstruowanie zasad, które nadają sens naszemu światu. Umocnił wiarę w to, że nasz rozum jest w posiadaniu ogólnych pewników, które bez względu na sam świat zachowują absolutną ważność. Lecz na początku XX wieku coraz mocniej pojawia się pytanie, czy rzeczywiście transcendentalna aktywność jest tą formą aktywności, za którą jestem indywidualnie odpowiedzialny i w której mogę odnaleźć sens? Odkrycie elementu apriorycznego w naszym poznaniu nie otworzyło bowiem drogi z jego wnętrza ku konkretnemu człowiekowi. Zaslugą filozofii początku XX wieku jest wskazanie, że nie mogę włączyć siebie i swojego życia do świata pewności poznania, świata teoretycznego, który z góry został uformowany tak, jak gdyby mnie tam nie było. Załamało się też przekonanie, że kategorie bytowe można uchwycić drogą okrężną, przez analizę samego poznania. Bierdiajew i emigracyjna filozofia rosyjska włącza się do dyskusji na ten temat. Akt ten odgrywał rolę szczególną. Oznaczał on przeniesienie na grunt myśli Zachodu demaskatorskiego charakter myśli rosyjskiej, w której mocny był element wątplenia w racje kultury. Ten sam demaskatorski charakter ujawnia się również w Bierdiajewa krytyce filozofii krytycznej. Filozofia rosyjska zaproponowała oryginalną próbę wyjścia z tego (niebezpiecznego kulturowo) ugruntowania ważności i podstaw kultury, jakie niesione było przez myśl transcendentalną. Pokazała, że nie można zrozumieć człowieka bez świata, w jakim on się znajduje. Tym samym filozofia ta odwracała idee Zachodu, w których cały świat miał być ujęty przez człowieka. To nie świat jest ułożony ze względu na człowieka, lecz człowiek ze względu na świat. Filozofia rosyjska – w tym i Bierdiajew – wiedziała doskonale, że wszelkie próby przewyciężenia dualizmu poznania i życia z wnętrza poznania są beznadziejne i prowadziła ku przewyciężeniu tych idei, w których świat jako przedmiot poznania teoretycznego miałby uchodzić za cały świat.

Bierdiajew często mówi, że z filozofów najwięcej zawdzięcza Kantowi. (Bierdiajew, 1999, s. 253). Lecz wie też, że właśnie Kant zaprezentował „genialny wzór filozofii czysto policyjnej” (Bierdiajew, 1995, s. 9). Kant pomógł uświadomić filozofii, że uniwersalna prawda objawia się tylko uniwersalnej świadomości, tzn. świadomości wspólnotowej, eklezjastycznej. Lecz sam filozof z Królewca był od takiej świadomości daleki. Transcendentalizm i cała teoria poznania tego myślenia pominęła to, że musi być ona „wtajemniczona w prawdę religijną” (Bierdiajew, 1995, s. 17). Mimo krytyki klasycznego nurtu uprawiania filozofii na początku XX wieku Bierdiajew zajmuje miejsce szczególne. Dosyc popularne w myśli Zachodu stało się bowiem zastąpienie teoretycznego, uogólniającego, czy wręcz totalizującego namysłu nad rzeczywistością i kulturą, namysłem indywidualizującym. Najważniejsza stała się w nim „konkretna sytuacja naszej egzystencji”, w której przeważające są zawsze elementy „stronnicze”, wyznaczone przez określony horyzont i perspektywę, kosztem ogólności i obiektywności. Efektem takiej filozofii stawało się zawieszenie w przywiązaniu do pewników i niebezpieczna relatywizacja. Krytyka, jaką proponuje Bierdiajew, jest jednak krytyką innego rodzaju. Dokonuje on radykalnego wglądu w podłoże całej gnoseologicznej filozofii Zachodu odkrywając, że tylko człowiek pozostawiony samemu sobie, człowiek, który utracił byt, mógł stworzyć filozofię Kanta. Ta koncepcja gnoseologiczna przestaje być więc ukazywana w wąskim wymiarze pytań o prawdę poznania, lecz pojawia się w kontekście pytania o prawdę bytu. Fałsz polegał na tym, że filozofia ta chciała subiektywnie odzyskać to wszystko, co utracił człowiek obiektywnie. Bierdiajew wskazał, że odzyskanie takie nie jest możliwe, zaś droga taka nie jest wcale pożądana dla człowieka. Ratunkiem dla kultury może być tylko powrót.

Literatura

1. Alt P.-A., *Aufklärung*, Stuttgart 1996.
2. Berger J., *Gegestandskonstitution und geschichtliche Welt. Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Erfahrung im Blick auf Heinrich Rickert*, München 1967.
3. Berdiaeff N., *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte*, Wien 1938.
4. Berdjajew N., *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschicktes*, Darmstadt 1925.
5. Bieliński W., *Pisma filozoficzne*, t. I i II, Warszawa 1956.
6. Bierdiajew N., *Samopoznanie. Opyt filosofskoj awtobiografii*, Paryż 1949.
7. Bierdiajew N., *Samopoznanie. Próba autobiografii filozoficznej*, [w:] „Literatura na Świecie”, 12/1987.
8. Bierdiajew N., *Wola życia i wola kultury*, [w:] „Aletheia” 1988, nr 2/3.
9. Bierdiajew N., *Rewolucja rosyjska i świat komunistyczny*, [w:] „Znak”, 2–3, 1990.
10. Bierdiajew N., *Świat poznania filozoficznego*, tłum. J. Pawlak, Toruń 1994.
11. Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.

12. Bierdajew M., *Rosyjska idea*, tłum. J. C. – S. W., Warszawa 1999.
13. Bierdajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001.
14. Bocheński I. M., *Lenin, czyli o znaczeniu tomizmu*, [w:] Z. Tkocz (red.), *Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, Londyn 1991.
15. Jadczak J., *Drugi polski Zjazd Filozoficzny*, Warszawa 1927, [w:] R. Jadczak (red.), *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, Toruń 1995.
16. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1986.
17. Keyserling H., *Einführung*, [w:] N. Bierdajew, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes*, Darmstadt 1925.
18. Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. III, Paryż 1976.
19. Motroszilowa N., *Kant in Rußland. Bemerkungen zur Kant-Rezeption und – Edition in Rußland anläßlich des Projektes einer deutsch-russischen Ausgabe ausgewählter Werke Immanuel Kants*, [w:] „Kant-Studien” 91. Jahrg., 1/2000, s. 73–95.
20. Rogalski A., *Rosja – Europa. Wzajemne związki, wpływy i zależności kulturowo-literackie*, Warszawa 1960.
21. Setschkareff W., *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20. und 30. Jahre des XIX Jahrhunderts*, Berlin 1939.
22. Slavgorodskaja L., *Die Deutschen in Rußland und die deutsch-russischen Kulturbeziehungen*, [w:] „Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte”, Band III/1994, Heft 1.
23. Sołżenicyn A., *Archipelag Gulag*, Warszawa 1987, t. I.
24. Styczyński M., *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdajewa*, Łódź 1992.
25. Szestow L., *Apoteoza nieoczywistości*, tłum. N. Karsov i Sz. Szechter, Londyn 1983.
26. Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Cezary Mordka

UMCS Lublin

Bóg i dobro. Ewolucja etycznych poglądów Leszka Kołakowskiego

Бог и добро. Эволюция этических взглядов Лешка Колаковского

Poglądy etyczne Leszka Kołakowskiego dają się przestawić jako ewolucja od stanowiska marksistowskiego do rozwiązania swoiście religijnego. Na gruncie jego języka zmiana ta oznacza akceptację opcji transcendentalistycznej przy refutacji empiryzmu. W konflikt tych dwu podstawowych opcji, wpisana jest według mnie całość dokonań teoretycznych Leszka Kołakowskiego¹.

Treść znaczeniową pojęć „empiryzm” i „transcendentalizm” Kołakowski precyzuje w artykule *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*².

Ogólna tendencja empiryzmu polega na tym, by interpretować prawomocność reguł myślenia jako przymus językowy, natomiast ważność norm moralnych uznać za zagadnienie źle postawione, normy te bowiem, będąc (tylko) pewnymi faktami społecznymi czy psychologicznymi nie obowiązują uniwersalnie.

Prąd transcendentalistyczny natomiast (platonizm, kantyzm, fenomenologia, nurt teologiczno-religijny) usiłuje wykazać, że między przypadkowymi regułami językowymi a spostrzeżeniami rozciąga się obszar intelektualnych i moralnych konieczności, które nie są prawdami analitycznymi i które tworzą

¹ Uzasadniam to szczegółowo w książce *Od boga historii do historycznego Boga*, Lublin 1998.

² L. Kołakowski, *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 77.

trwałe dobro duchowe określające nas jako istoty ludzkie, a także normujące rozwój nauki³.

Tak ogólne sformułowania nie wyczerpują rzecz jasna bogactwa propozycji etycznych Leszka Kołakowskiego, lecz są jedynie osią wyznaczającą transformację jego poglądów.

1. Od marksizmu do subiektywizmu gatunkowego

Już w pierwszych swoich pracach Kołakowski antycypuje kategorię, którą aktualnie określa jako „percepcję religijną”, jednoczącą akt rozumienia i moment wartościujący.

Według niego (lata 50.), doktryna marksistowska nie jest i nie może być wyłącznie wywiedzioną z empirii teorią, opisem prawdziwym (choć ciągle modyfikowanym) otaczającej nas rzeczywistości.

Akty rozumienia są bowiem w marksizmie sprzężone z imperatywem walki o słuszną sprawę, refleksja idzie w parze z moralnym aktem woli, opis miesza się z normą. Inaczej mówiąc, kto rozumie marksizm, widzi powinność zgodnego z nim działania – kto pojął jego prawdę, wie jednocześnie jaka powinna być rzeczywistość⁴.

Akceptując taki punkt widzenia polski filozof dokonuje krytyki głównego ideologicznego wroga, Kościoła katolickiego, przyjmując optykę etycznego potępienia. Chrześcijaństwo, sądzi Kołakowski, musi być odrzucone przede wszystkim ze względu na moralnie podejrzaną genezę. Jego istotą jest przekonanie o ludzkiej bezwartościowości, grzeszności i bezsilności wobec losu. Największą jednak repulsję Kołakowskiego budzi idea całkowitego podporządkowania się Bogu i jego ziemskiemu przedstawicielowi – Kościołowi⁵.

W latach 1955–57 Kołakowski wnikliwie analizuje materializm dialektyczny, co prowadzi do pierwszego zasadniczego zwrotu w jego poglądach. Odrzucony zostaje marksizm oparty na dokonaniach F. Engelsa na korzyść stanowiska zbliżonego do poglądów K. Marksa określonego przez Kołakowskiego jako antropologizm (subiektywizm) gatunkowy (stanowiący konsekwencję założeń empirycystycznych). Stanowisko to zakłada, że świat pierwotnie będący rodzajem chaosu konstytuowany jest przez gatunek ludzki. Tzw. „naturalny” jego podział na przedmioty nieożywione, rośliny, zwierzęta i ludzi jawi się w ramach antropologizmu jako artefakt. Aktywność ludzka organizuje chaotyczne two-

³ L. Kołakowski, *Reprodukcja i zapominanie*, jw., s. 77.

⁴ L. Kołakowski, *Światopogląd i edukacja*, [w:] *Światopogląd i życie codzienne*, Warszawa 1957, s. 33 i 51.

⁵ L. Kołakowski, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956.

rzywo świata⁶. Takie rozwiązanie ontologiczne ma swoje konsekwencje dla rozstrzygnięć etycznych.

Przede wszystkim, Kołakowski odrzucać będzie wszelkiego rodzaju konserwatywny odwołujący się do niezmiennej rzeczywistości i „zastanego” charakteru wartości⁷. Konserwatywny sposób myślenia owocuje kodeksami, które mają moc rozjaśniania wszelkich wątpliwości i odnoszą do każdej sytuacji.

Kodeksy takie – sądzi – oparte są na trzech podstawowych założeniach: 1. przeświadczeniu o symetrii powinności i obowiązków, 2. wierze w homogeniczny charakter wartości, 3. uznaniu adekwatności dobra i powinności. Wszystkie one zostają poddane krytyce. Założenie o symetrii roszczeń i obowiązków ma niszczący wpływ na zachowania etyczne, jako że powinność wyklucza się z obowiązkiem. Każdy przymus, a obowiązek jest przymusem, destruuje istotę działania etycznego, które obowiązkowi właśnie nie podlega.

Wiara w homogeniczny, tj. pozwalający się jednoznacznie przeliczyć i hierarchicznie uporządkować system wartości jest – według Kołakowskiego – mitem – decyzje etyczne są bowiem sytuacyjne i niemożliwe do zuniwersalizowania.

Trzeci postulat kodeksu także nie daje się utrzymać – nie jest bowiem tak, że dobro i powinność idą w parze – czasem powinno się uczynić zło (mniejsze zło). Ostatecznie – argumentuje Kołakowski – konserwatywny wraz z ich kodeksami są ukrytą ucieczką od perspektywy otwartej, lękiem przed uświadomieniem sobie własnej wolności i samotności gatunku ludzkiego w przyrodzie. Są wyrazem pragnienia życia w świecie całkowicie bezpiecznym, bo zaprogramowanym. Kołakowski przeciwstawia im patos beziluzyjnego uświadomienia sobie własnej pozycji w rzeczywistości. Człowiek, tkwiąc w naturze jednocześnie wykracza poza nią, tracąc w ten sposób określone „przyrodzone” miejsce⁸. Nie tylko rodzi się, pracuje, rozmnaża i umiera, ale i nadaje tym zdarzeniom pozanaturalny sens (miłość to coś więcej niż pożądanie, śmierć nie jest po prostu ustaniem czynności organizmu itd.). Taka aktywność poznawcza owocuje szeregiem specyficznie ludzkich niepokojów dotyczących konieczności procesu starzenia się, sensu umierania, niebiologicznego znaczenia miłości itd.

Kołakowski bardzo mocno podkreśla, że owo »wypadanie« z mechanizmów natury nie ujawnia przynależności do „innego” świata – człowiek jako gatunek egzystuje w zupełnej samotności, nie mając żadnej wyższej instancji nad sobą. W szczególności idea Boga odbiera mu to co najlepsze i najtrudniejsze – absolutną odpowiedzialność za siebie⁹.

⁶ L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, [w:] *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967, s. 50, 67–69.

⁷ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967.

⁸ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Londyn 1989.

⁹ L. Kołakowski, *Nieracjonalności racjonalizmu*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, s. 145.

Pozycja człowieka w świecie wiedzie ku paradoksalnej sytuacji. Przymusza go bowiem do tworzenia dodatkowych, nadbiologicznych sensów przy jednoczesnej samoświadomości ich autorstwa.

Kołąkowski określi to precyzyjnie – człowiek musi żyć w sferze mitu. Jednym z podstawowych odmian mitu jest wartość. Akceptacja „nieba wartości” zdaje się prowadzić (jako że narzuca gotowy wzór postępowania) do zanegowania wolności. Nihilizmy – według Kołąkowskiego – rodzą się z postanowienia nieulegania presji zastanego absolutnego dobra i takichże norm. Jednak zakładając absolutną wolność, tj. niezdecydowanie przez cokolwiek, nihilisci odrzucają bagaż kultury popadając z kolei w zależność od popędów biologicznego charakteru. Nihilizm negujący wartości w imię wolności kończy się więc jeszcze silniejszym zniewoleniem. Kołąkowski usiłując wyjść poza alternatywę: absolutyzm-nihilizm szkicuje rozwiązanie zbliżone do sceptycznego w zasadniczym swym opracowaniu pt. *Mała etyka*.

2. W kierunku sceptycyzmu

Przyjmuje on w nim, że etyka nie ogranicza się do analizy słowa „etyka”, ale jest to poszukiwanie odpowiedzi na pytanie czym jest dobro i zło, oraz jak uzasadnić normy naszego postępowania. Zakłada rozumienie dobra instrumentalne (w sensie: penicylina jest dobra w leczeniu zapalenia płuc), oraz dobra samego w sobie, a także odróżnia słuszość od dobra i normy prawne od moralnych. Jedno z zasadniczych pytań etyki, pytanie o zasadność norm moralnych rodzi się – według Kołąkowskiego – ze zderzenia rozmaitych tradycji etycznych, oraz możliwości łamania zakazów i nakazów etycznych bez widocznych i natychmiastowych konsekwencji¹⁰ (jak to się ma w przypadku nieliczenia się na przykład z prawem grawitacji). Prezentację własnego rozwiązania poprzedza krytyką¹¹ stanowisk podzielonych według klucza empiryzm-transcendentalizm.

Empiryzm reprezentuje: emotywizm, utylitaryzm oraz instynktywizm natomiast intuicjonizmy, Kant i etyczne rozwiązania w duchu chrześcijańskim to odmiany transcendentalizmu.

Emotywizm zakłada bezzasadnie, że sądy wartościujące są w sposób konieczny powiązane z emocjami. Tymczasem nie ma ważnych powodów by sądzić, że ilekroć wypowiadamy sąd moralny tylekroć dokonujemy ekspresji emocji.

Utylitaryzm z kolei, oparty jest na fałszywej analogii, którą wykorzystał Mill, twierdząc, że skoro z bycia widzianym wynika bycie widzialnym, to

¹⁰ L. Kołąkowski, *Mała etyka*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 85.

¹¹ Szczegółowa analiza: L. Kołąkowski, *Mała etyka*, [w:] *Czy diabeł...*

z pożądanego czegoś wynika bycie pożądanym, czyli godnym pożądanego. Błędnie, albowiem z bycia widzianym nie wynika bycie godnym widzenia a więc i z pożądanego bycie godnym pożądanego. Utylitaryzm przyjmuje także wątpliwą empirycznie przesłankę o tym, że ludzie zawsze pragną szczęścia, popadając na domiar złego w kłopoty związane z pomiarem „stężenia” owego szczęścia.

Instynkttywizm interpretuje normy moralne jako swoiste protezy lub zastępki popędów naturalnych determinowanych prawami samozachowania (i zachowania gatunku). Idąc tropem tego rozwiązania napotykamy wykluczoną przezeń a przecież faktyczną, sądzi Kołakowski, ideę nieskończonej wartości każdej osoby ludzkiej czy postulat uniwersalnego obowiązywania norm etycznych (o pogardzie dla dóbr ziemskich nie wspominając).

Krytykując Kanta Kołakowski wskazuje na słabe ugruntowanie rozumu praktycznego oraz możliwość ominięcia imperatywu kategorycznego. Wydaje się bowiem, wbrew Kantowi, zupełnie do pomyślenia oparcie czynów na motywie własnego zysku, przy nieakceptacji tego samego u innych. Także kantowska norma, wymagająca, aby traktować ludzi jako cele same w sobie, pozostaje wzniosłym wiary, lecz tylko wiary w nieskończoną wartość osobowości.

Przekonania intuicjonistów dotyczące odkrycia norm i dobra obowiązującego zawsze i wszędzie szybko okazały się bezkrytyczną próbą uniwersalizacji wzorów własnej kultury, własnego otoczenia. Chrześcijaństwu przygląda się Kołakowski ze szczególną uwagą. Najbardziej interesuje go percepcja religijna, w której objawiają się dobro i zło jako własności świata różne od cierpienia i przyjemności. Jednak ma ona ekskluzywny charakter, pozostając niedostępną dla tych, którzy nie dostąpili łaski wiary. Rozwiązania problemu dobra i zła, oraz zasadności norm moralnych ujęte najbardziej ogólnie, są, według Kołakowskiego, uwikłane w błędne koło. Ani bowiem obecność transcendentálnych warunków poznania i norm moralnych nie daje się uzasadnić środkami empirycznymi, ani reguły empiryczne nie mogą rościć sobie pretensji do ugruntowania transcendentálnego.

Każda z opcji zakłada taki rodzaj prawomocności, która ją następnie potwierdza. Jednak brak niepodważalnych kryteriów nie jest – według Kołakowskiego – decydujący dla akceptacji rozwiązania etycznego i nie przeszkadza w próbach zbudowania kodeksu minimalnego dotyczącego praw osoby ludzkiej, oraz zakazów, których żadne względy nie mogłyby naruszyć¹².

Budując taki kodeks przyjmuje on: a. uniwersalny charakter norm moralnych b. niewywodliwość powinności z dobra, ani dobra z powinności, c. istnienie norm moralnych bezwarunkowych, oraz czynności złych w każdych okolicznościach (np. tortury, porzucanie innych w niebezpieczeństwie, gwałt), d. niewyprowadzalność przepisów moralnych z wiedzy historycznej lub z filozofii historii¹³. Założe-

¹² L. Kołakowski, *Mała etyka*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 106.

¹³ Tamże, s. 110.

nia te uprawomocnia fakt ich obowiązywalności w danej tradycji¹⁴. Stwierdzenie powyższe wskazuje na uwikłanie Kołakowskiego w podstawowy problemat – jednoczesnego uznawania uniwersalności norm moralnych, oraz świadomości ich lokalnego charakteru. Problem ten będzie towarzyszył dalszym jego badaniom, które po napisaniu *Małej etyki* znamionuje zbliżanie się do opcji transcendentalistycznej. Potwierdzają to kolejne opracowania, jak choćby *Reprodukcja kulturalna i zapominanie* (1980), *Kant i zagrożenie cywilizacji* (1981), *Jeśli Boga nie ma...* (1982), oraz *Horror metaphysicus* (1988).

3. Dobro i człowieczeństwo

W *Reprodukcji kulturalnej i zapominaniu* Kołakowski bada dwa różne style rozwoju, rozrostu kultury. W naukach przyrodniczych i technice rozwój ten odbywa się przez negatywną selekcję co sprawia, że znaczące są tylko najnowsze teorie. Fizyk nie musi więc zaprzętać sobie głowy historią tej dziedziny. W filozofii natomiast, sztuce i religii można mówić o „ubogającym przyroście” – system platoński jest tu tak samo ważny jak kantowski, dzieł Goethego nie da się określić jako „mniej zaawansowanych” niż współczesnych, a Dekalog to nie tylko twór ludzki zamierzchłej historii. Kołakowski stawia tezę o istnieniu pewnych niezmienników (inwariantów), które generują ów „ubogający przyrost”.

Zalicza do nich przede wszystkim zdolność odróżniania dobra i zła, dopatrywanie się w miłości sensu nadbiologicznego, uznawanie wartości za autoteliczne. Szczególnie ważna jest dla Kołakowskiego umiejętność odróżniania dobra i zła (niesprowadzalnego do przyjemności i przykrości). Nie zna jej „ani niebo, ani ziemia”¹⁵.

Zdaje on sobie jednak sprawę z tego, że inwarianty kulturowe podlegać mogą rozmaitym interpretacjom. W teoriach wywodzących się z darwinizmu stanowią one wspólne dla całego świata ożywionego odpowiedzi na zmienne warunki życia¹⁶. Wynika to z błędnego według Kołakowskiego założenia przesadzającego organiczność bytu ludzkiego, jego pełne wtopienie w świat natury¹⁷.

Naturalizmy pojawiają się w dwóch podstawowych wersjach. Dla pierwszej z nich kultura to wyraz wyjątkowych zdolności adaptacyjnych rodzaju ludzkiego, druga natomiast przeciwnie, uznaje, że całość kultury, a w szczególności systemy etyczne są protezami zniedołężniałych instynktów naszego gatunku.

Obie odmiany, sądzi polski filozof, są całkowicie nefalsyfikowalne, podobnie jak bardziej teoretycznie wyrafinowany pogląd, który kulturę ujmuje

¹⁴ L. Kołakowski, *Mała etyka*, s. 88.

¹⁵ L. Kołakowski, *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 77.

¹⁶ Tamże, s. 74.

¹⁷ Tamże, s. 75.

jako produkt ludzkich potrzeb zaautonomizowanych wobec instynktów, ale z nich ostatecznie wyrosłych. Nie wyjaśnia on bowiem, jak doszło do tego, że stworzenia, których potrzeby ograniczały się do zdobywania pożywienia, aktów kopulacji, oraz chronienia się przed żywiołami i które ponoć wynalazły sztukę i religię, aby lepiej zaspokajać potrzeby życiowe, z nieznanых powodów zaczęły cenić owe wynalazki dla nich samych.

Oczywiście redukcjonizmy biologiczne i funkcjonalistyczne nie podlegają ostatecznemu obaleniu, a to z powodu zasadniczej i niemożliwej do usunięcia nieznajomości początków człowieczeństwa, religii czy etyki. Ostatecznie Kołakowski uznaje, że inwarianty kulturowe nie dają się zdefiniować w kategoriach biologicznych¹⁸, ani wyprowadzić z empirycznego badania (z wiedzy historycznej lub antropologicznej). Są one pewnymi normatywami określającymi granice historii i antropologii, normatywami, z których rezygnacja unicestwia ciągłość historii ludzkiej, wprowadza niepokonany dystans między cywilizacjami, epokami czy narodami, usuwając jako niesensowne pojęcie ludzkości¹⁹.

Kołakowski akceptuje transbiologiczny charakter inwariantów przesadzających o zasadniczej różnicy między człowiekiem a zwierzętami choć, rzecz jasna, język, w jakim są one wyrażone ma postać historyczną. Kontynuację wywodów Kołakowskiego na temat człowieczeństwa i etyki zawiera *Kant i zagrożenie cywilizacji*. Kołakowski polemizuje tam z poglądem odrzucającym tzw. ideę człowieka abstrakcyjnego na rzecz uznania, że istnieją tylko konkretni ludzie, jednostki określone biologicznie i historycznie. Taka refutacja winduje antropologię i psychologię na pozycje normujące istotę człowieczeństwa, aktów myślenia czy treściowe określenie wartości.

Aksjologiczną konsekwencją tego stanowiska jest odrzucenie odróżnienia dobra i zła innego niż konkretnie spełniane przez ludzi akty wartościowania, co relatywizuje wartości, prowadząc do nihilizmu.

Kant – według Kołakowskiego – afirmując ideę człowieka abstrakcyjnego opiera się nihilizmowi. Człowieczeństwo, nie jest według niego uogólnieniem z cech empirycznie określonych osobników, lecz wynikiem partycypacji w dziedzinie konieczności rozumowych i imperatywów moralnych, których ustalenie drogą empiryczną nie jest możliwe²⁰.

Unaoczniał on niewywodliwość dobra z tego co ludzie uznają za dobre, niewyprowadzalność powinności z faktycznych czynów. Kołakowski zgadza się z ową niewyprowadzalnością. Sądzi on ponadto, że pojęcie ludzkości jest pojęciem moralnym i jeśli je odrzucić, to kwestionowanie na przykład niewolnictwa czy jego ideologii pozostaje niezasadne²¹.

¹⁸ Tamże, s. 76.

¹⁹ Tamże, s. 77.

²⁰ L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 132.

²¹ Tamże, s. 139.

Kořakowski przyznaje się jednak tylko do częściowej zgody z Kantem, uznaje bowiem Boga za gwaranta zarówno etyki jak i teorii poznania czy metafizyki. Wynika to z przynależności Kořakowskiego do postkartezjańskiego modelu filozofowania, dla którego problem „mostu”, czyli przejścia od podmiotu do przedmiotu należy do kwestii fundamentalnych. Kořakowski, jak Kartezjusz, w Bogu szuka gwaranta bytu i prawdy, do których dołącza dobro. Absolut jest warunkiem sensowego mówienia o bycie, prawdzie i dobru²²:

„Będę starał się argumentować za następującą, quasi-kartezjańską tezę: sławne powiedzenie Dostojewskiego: „Jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno” zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna (...), ale także jako zasada epistemologiczna”²³.

4. Bóg i dobro

Owa etyczna zależność od Absolutu wymaga bardziej szczegółowego ujęcia. Przede wszystkim, Kořakowski, badając religijne uprawomocnienie etyki, zdaje sobie sprawę ze specyfiki tej dziedziny, normy etyczne mogą bowiem być łamane bez natychmiastowych skutków (inaczej niż w przypadku praw fizycznych). Nie akceptujemy ich – według niego – w aktach intelektualnego uznania prawdy, jakie niosą, lecz przez poczucie winy gdy je łamiemy²⁴. Wina ta nie jest prostym lękiem przed karą, lecz: „(...) aktem, w którym kwestionuje się własny status w porządku kosmicznym (akt »egzystencjalny« powiedziałbym, gdybym nie żywił niechęci do tego przymiotnika); nie jest to strach przed odwetem, lecz poczucie grozy w obliczu własnego czynu, który zakłócił harmonię świata, lęk płynący z naruszenia nie prawa, lecz tabu. Nie tylko ja zagrożony jestem przez okropność mego uczynku, zagrożona jest całość wszechświata, który pograża się w chaosie i niepewności”²⁵. Wina, która jest skutkiem pogwałcenia tabu łączy się ze zdolnością percypowania niewidzialnej, sakralnej strony świeckich przedmiotów, jakości i zdarzeń²⁶. Jest ona elementarnym narzędziem umożliwiającym narzucenie reguł postępowania i nadania im formy nakazów i powinności²⁷. Poczucie winy, zdolność do samodoświadczania się w kategoriach zła to elementy pierwotne w porządku poznawczym – dopiero czyniąc złe, wiem czym jest dobro²⁸. Dobro z kolei, pozostaje pierwotne ontologicznie, a jego podstawą jest Bóg (*sacrum*).

²² Szczegółowa argumentacja: *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Banaszak i M. Panufnik, Kraków 1984, s. 84 i nn.

²³ L. Kořakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 84.

²⁴ Tamże, s. 210.

²⁵ Tamże, s. 210.

²⁶ L. Kořakowski, *Reprodukcja kulturalna i zapominanie*, [w:] *Czy diabeł...*, s. 79.

²⁷ Tamże, s. 214.

²⁸ Tamże, s. 216.

Związek rzeczywistości sakralnej i dobra ujawnia się w szczególnym rodzaju percepcji: „(...) w której intuicja poznawcza, poczucie przynależności do uniwersalnego ładu, ustanowionego przez mądrość opatrności, oraz przyjęcie moralnego zobowiązania są jednym”²⁹. Doświadczenie takie stanowi rezultat inicjacji, wtajemniczenia, a nie racjonalnej argumentacji. Przynależność zawsze poprzedza dowód (Jezus powiedział: „Lecz wy nie wierzycie bo nie jesteście z owiec moich”, Jan 10;23). Etyka ma więc swoją podstawę w religii. Filozofowie odmawiali jednak przyjęcia religijnego rozwiązania, poszukując metafizycznego sensu dobra. Kołakowski wskazuje na niedobre konsekwencje takiego projektu w znakomitym *Horrorze metaphysicusie*.

W tradycji neoplatońskiej pisze: „Dobro było tożsame z Jednym, zupełnie jednak niewiadoma pozostawała zawartość treściowa owej dobroci”. Podobna niejasność pojawia się w tradycyjnej metafizyce, która utożsamia Dobro i Byt (Absolut, będący jednocześnie Osobą!). Zgodnie z naukami scholastyków Bóg jest dobry w sensie dbałości o swe stworzenia – lecz nie dlatego jest dobry. Dobroć Jego, to wyraz dobroci immanentnej, samej w sobie. Absolut byłby bowiem dobry, nawet gdyby nikt o tym nie wiedział, nawet gdyby istniał tylko On sam.

Czym jednak jest dobroć -sama-w-sobie? Jak zrozumieć jej sens? Tego nie wie nikt³⁰. Niektórzy, co prawda, dostrzegają łaskawość boską ujawnioną w Jego działach i zdarzeniach, ale nie wskazuje ona na dobroć samą w sobie. Nie ma przejścia – sądzi Kołakowski – od dobroci „transcendentalnej”, „bytowej”, „samej w sobie” do objawionej. Dobro jako własność sama w sobie nie tłumaczy boskiej dobroci i życzliwości ani odwrotnie. A jednak idea Boga-Dobra ma, według Kołakowskiego, sens. Można ją uczynić zrozumiałą w kontekście mitologicznym. Dobro w mitologiach kojarzone jest z harmonią i pokojem, zło z chaosem, wojną, zniszczeniem. Spekulacja metafizyczna, dokonuje super-sublimacji mitologicznej intuicji, czyniąc z dobra jako ładu i harmonii doskonałe dobro i doskonałą harmonię, a w końcu ostateczny, absolutny bezruch, czyli Jednię czyli Absolut. Pojawia się tu zasada, że im więcej dobra tym więcej jedności, a w konsekwencji – gdzie najwięcej dobra tam i jedności, co najdoskonalej spełnia idea Boga. Jednak takie Jestestwo wymyka się wszelkiej (wyłączywszy subtelne umysły metafizyków) zrozumiałości. „I w ten sposób Absolut, który miał wyjaśnić akt istnienia, redukuje się, w wyniku własnej doskonałości do nieistnienia i przestaje mieć z czymkolwiek cokolwiek wspólnego. Za sprawą swej najwyższej realności obraca się w nierealność”³¹.

W inne problemy wikła najbardziej znana próba rozjaśnienia relacji Bóg-dobro (zło) dokonana przez Leibniza. Bóg u niego, wybierając nasz świat spośród nieskończenie możliwych, kierował się ojcowską opiekuńczością, nato-

²⁹ Tamże, s. 180, 192.

³⁰ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 50.

³¹ Tamże, s. 51–52.

miast stwarzając świat wolny od konieczności podlegał przymusowi metafizycznemu. Odróżnienie Boskiej wiedzy od dobroci ma – według Kołakowskiego – poważne konsekwencje. Dowodząc bowiem istnienia Boga, osiągając wiedzę o Nim, trzeba oddzielnie dowieść boskiej dobroci. Dla Leibniza było oczywiste, że dobro jest atrybutem koniecznego istnienia Stwórcy, lecz nie dla Kołakowskiego. Leibniz po prostu kontynuował myśl św. Tomasza, który z boskiej doskonałości (oznaczającej osiągnięcie najwyższego szczebla bytu) wyprowadza następnie dobroć. Kołakowski sądzi tymczasem, że przekonanie o dobroci tego co najbardziej rzeczywiste jest arbitralnym założeniem, zaś przejście od dobroci stworzeń do łaskawości stwórcy to zabieg nieuzasadniony³². Do uzasadnienia potrzebna jest wiedza o współzakresowości dobra i bytu – lecz to właśnie nie jest wiadome. Nie dość jednak, że pojęcia dobra i Absolutu wykraczają poza zrozumiałość, to jeszcze idea Boga jako jedyne stwórcy zdaje się negować ludzką wolność, stanowiącą absolutny warunek samokonstytucji podmiotu moralnego. Kołakowski napisze: „Jeśli istnieje jedno tylko źródło istnienia dobroci, jedno źródło energii działającej we wszystkich dziełach natury i sztuki – utrzymanie pojęcia wolnej woli wymaga wielu wyszukanych zabiegów (...)”³³.

Negując spekulacje metafizyczne Kołakowski pozostaje zdecydowanie przy tezie o koniecznym religijnym uprawomocnieniu etyki. Bogu zostają jednak odjęte „własności” metafizyczne: prostota, nieskończoność, wieczność itd. Spekulatywna wiedza o Bogu, napisze, jest jałowa poznawczo i bezużyteczna w życiu³⁴. Bóg, gwarant etyki, dostępny jest na zupełnie innej drodze – w micie. Mity nie może być rozumiany jako doktryna, jako zbiór twierdzeń, mity bowiem nie są przekładalne na język teologiczny ani świecki³⁵. W szczególności język Biblii nie jest objawioną doktryną – rzeczywistość ostateczna najlepiej objawia się w rytach, czynnościach kultowych i sztuce.

To, co boskie, nie może być według Kołakowskiego dane wprost, odsłonięte w swej zupełności czy ujęte teoretycznie, lecz co najwyżej ujawniać się aluzyjnie, w napomknięciach. Akty religijne i artystyczne są najlepiej uzdatnione do tego aby obudzić poczucie zrozumienia, pewien rodzaj ulotnego spełnienia, w którym dana jest najwyższa realność. Nie można ich jednak, wielokrotnie powtarza Kołakowski, przekuć w jakąkolwiek teorię³⁶.

Powie on, że znajomość Boga to nie tyle akt poznawczy co funkcja pobożności lub artystycznej intuicji. Doktorowie Kościoła, mistycy i ojcowie kościołów chrześcijańskich zawsze wiązali poznanie rzeczy boskich z pobożnością, nadzieją, wiarą, posłuszeństwem i prawością. Wiedzieli, że Bóg dostępny jest dla podmiotów o wysokich standardach moralnych.

³² Tamże, s. 51–52.

³³ Tamże, s. 103.

³⁴ Tamże, s. 112.

³⁵ Tamże, s. 117.

³⁶ Tamże, s. 108–109.

Kołakowski kontynuuje ten sposób myślenia, argumentując za istnieniem Boga „z samodoświadczenia siebie jako podmiotu moralnego”³⁷. W punkcie wyjścia przyjmuje założenie o stwórczości aktów moralnych co jest konsekwencją tezy dotyczącej równozakresowości dobra i bytu. W rezultacie podmiot moralny czyniąc dobro mnoży byt, podczas gdy szerząc zło wprowadza w świat chaotyczną nicotę. Skoro Bóg nie jest oddzielny od świata (w czym Kołakowski zbliża się do emanacjonizmu) to dzięki czynieniu dobra można mówić o Jego „przyroście”. Co więcej działanie etycznie dobre ma swoją stronę poznawczą. Wiedza o tym, że: „(...) znajomość Absolutu jest pewną stroną naszego życia duchowego jako całości, w szczególności zaś sposobu, w jaki postrzegamy dobro i zło jako własne, jest częścią spuścizny buddyjskiej, judaistycznej, chrześcijańskiej i platońskiej. Że w doświadczeniu tym nie tylko uzyskujemy dostęp, jakkolwiek zmałowany, do królestwa Bytu, ale sami wzbogacamy bądź zubożamy ów byt, (...) rozproszone jest po całej historii cywilizacji, tak w mitach, jak w filozoficznych dociekaniach”³⁸. W języku mitów owo doświadczenie jest wyrażane jako wiara, że Bóg cieszy się lub smuci ludzkim postępowaniem, natomiast w dyskursie metafizycznym ujawnia się w nadziei wchłonięcia świata przez Boga bez zniszczenia jego różnorodności, w pewności, że ludzkość wiezie ogół stworzenia ku ostatecznemu pojednaniu ze Stwórcą, że Bóg staje się w duszy czymś z niczego itd.

Przekonanie o możliwości osiągnięcia wiedzy o Bogu „przy okazji” niejako samodoświadczenia samego siebie w kategoriach dobra i zła Kołakowski nazywa ideą „praktycznego rozumu”, ale niekantowską i niepragmatyczną. Idea ta jest niekantowska, bo nie wywodzi reguł praktycznego rozumu z uniwersalnych norm transcendentnej racjonalności obowiązujących dla wszelkiego możliwego rozumu, a drogę do Boga widzi jako zapośredniczoną w praktycznym doświadczaniu dobra i zła w sobie samym. Nie jest to jednak idea pragmatyczna, jako że nie czyni z użytku kryterium swego uprawomocnienia³⁹.

Propozycja Kołakowskiego ugruntowania etyki w Bogu, ma więc charakter koła hermeneutycznego: aby doświadczyć Boga trzeba postępować moralnie, lecz postępowanie moralne nie ma sensu (uzasadnienia) bez doświadczenia Boga. Co więcej, Kołakowski zdaje się akceptować pewne szczególne rozumienie Boga, rozumienie, które jednocześnie ujawnia sens zła. Bóg bowiem, według Kołakowskiego: „Rodzi świat po to, aby niejako spełnić się w jego ciele; musi stworzyć coś obcego sobie i ujrzeć się w zwierciadle skończonych umysłów, a gdy na powrót wchłania owe wyobcowane wytwory – staje się bogatszy; wspaniała i groźna historia świata jest historią własną Boga, być może Jego

³⁷ Bardziej szczegółowa analiza: C. Mordka, *Od boga historii do historycznego Boga*, Lublin 1998, s. 159.

³⁸ Tamże, s. 114.

³⁹ Tamże, s. 115.

kosmiczną Gólgotę, wstępnym warunkiem ostatecznej Jego chwały⁴⁰. W takiej perspektywie, człowiek i Bóg związani są jednym przeznaczeniem, wspólnym celem i wspólną winą – pierwotne rozdarcie Boga (jego pierwotny grzech) przynosi późniejsze ozdrowienie, pojednanie.

Patos sugerowanych rozwiązań Kołakowski łagodzi nieustannie obecnymi w ciągach rozumowań pytaniami typu: lecz dlaczego mielibyśmy w to wszystko wierzyć? Argumentów ostatecznych nie ma, wiedza zawsze poprzedzona jest wiarą. Nie jest jednak nieistotne jaka to wiara. Wiarą Kołakowskiego jest wzajemne przenikanie się etyki, działań moralnych i religii. Jeśli je odrzucić jako ludzkie fantasmagorie, nic nas nie chroni przed złowieszczym „wszystko wolno”.

В статье представлена эволюция взглядов Лешка Колаковского, который исходя из марксизма через скептицизм предлагает религиозное обоснование этики. Одновременно надо обратить внимание на то, что нынешние взгляды Л. Колаковского имеют отношение к его раннему марксизму, который надо понимать не только как систему строго теоретическую, но и как непосредственно связанную с действием. Польский философ исходя из анализа этических норм построенных на местной традиции переходит к аргументации, которой целью является доказательство, что именно бог гарантирует, что этика обязывает. Но не абстрактный бог философов, а живой бог веры. Такой бог устанавливает табу, которого нарушение вызывает чувство вины, а чувство вины только позволяет понять, что такое зло и добро. Окончательной же основой добра является бог (sacrum).

In this paper I present the evolution of L. Kolakowski's views from the Marxist approach through scepticism to specifically religious. I try to emphasize that Kolakowski's present views are connected with his early Marxism taken not only as description of the world but the way of acting. Polish philosopher starts with scrutiny of ethical norms built on the local tradition and then he goes to argumentation that states the Good as a reason for ethics. But it isn't the God of philosophical research, but the God of belief. Such God establish taboo, and offence against the taboo makes people feel guilty. The guilt gives the real understanding of good and evil. Thus the ultimate reason for ethics is God.

⁴⁰ Tamże, s. 157.

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Grażyna Żurkowska

UMCS Lublin

Jak jest możliwa epistemologia. Epistemiczna teoria możliwości poznania Jana Szrednickiego

Как возможна эпистемология.

Эпистемическая теория возможности познания

Яна Сжедницкого

Głównym motywem rozważań Szrednickiego jest pytanie o naturę, status i granice dostępności człowieka do stanów rzeczy. Szrednicki odrzuca dość powszechne przekonanie, że wzorem referencji poznawczej do świata przedmiotowego są (jakieś) formy myślenia artykułowanego. Złudzenie to wpisane jest nie tylko we współczesny (lingwistyczny), ale i nowożytny (pojęciowy) model epistemologii: jeden i drugi bowiem traktuje język lub jakieś inne formy artykułowane jako paradygmat możliwego odnoszenia się człowieka do rzeczywistości. Wedle Szrednickiego obydwa modele budują teoretyczną wiarygodność swoich konstrukcji poznawczych na micie bezpośredniej dostępności podmiotów do stanów rzeczy, odwołując się do pozornie atrakcyjnego, ale nieprawdziwego przekonania, że – po pierwsze: świat podpowiada nam, jak chce być zinterpretowany oraz – po drugie: że podstawowym i źródłowym wzorem jego interpretacji są jakieś formy świadomości artykułowanej (dane postrzeżeńiowe, dane pojęciowe, dane językowe, etc...), z których jedne są bardziej reprezentatywne dla świata, niż inne. To złudne, lecz trudne do wykorzenienia przekonanie legło u podstaw całego współczesnego dyskursu epistemologicznego, któremu Szrednicki rzuca wyzwanie.

Podstawowym powodem sprzeciwu Szrednickiego wobec tej tradycji jest przekonanie, że wszelkie formy artykułowanego odniesienia człowieka do rzeczywistości (a więc doświadczenie postrzeżenia, język, logika, systemy pojęciowe, matematyka, etc.) są wtórną umiejętnością nadbudowaną na niepoznawczych, ale mimo to skutecznych sposobach radzenia sobie człowieka z oporem rzeczy, które nie tylko nie zostały skrojone na naszą miarę, ale które są z natury epistemologicznie obojętne. A skoro tak, to nie ma żadnych podstaw, żeby twierdzić, że między użytkownikami języka (czy użytkownikami innych form artykułowanych) a rzeczywistością – zachodzi jakaś bezpośrednio znacząca, źródłowa, czy przyczynowa relacja, która mogłaby służyć za paradygmatyczny wzór wyjaśnienia, *jak jest w ogóle możliwe poznanie* (jak jest możliwe poznawcze odniesienia człowieka do niepoznawczych stanów rzeczy). Wobec tego, istnienie form językowych (ale także pojęciowych, logicznych, matematycznych, etc...), za pomocą których odnosimy się do świata, nie tylko nie wyjaśnia, jak poznanie jest w ogóle możliwe, ale generuje właśnie pytanie, które domaga się wyjaśnienia: jak użytkownicy języka (logiki, matematyki, schematów pojęciowych, etc...) mogą mieć jakiegokolwiek, poznawczy dostęp do rzeczywistości, która nie jest „ich” wytworem i nie została napisana w „ich” języku. Szrednickiego interesuje więc nie tylko, jak jest możliwe odniesienie form językowych do niejęzykowych stanów rzeczy, ale jak jest w ogóle możliwa poznawcza referencja do niepoznawczej i niezależnej od umysłu rzeczywistości. Chodzi mu nie tylko o odrzucenie tezy o pierwszeństwie języka w stosunku do myśli, ale o zakwestionowanie całego kierunku poszukiwań, który przyjęła współczesna epistemologia chcąc uzasadnić teorię ludzkiego poznania. Szrednicki stoi na stanowisku, że ponieważ wszystkie formy artykułowane są wtórną reakcją na przedjęzykowe i zarazem skuteczne sposoby radzenia sobie człowieka z naporem rzeczy (które na tym początkowym i zarazem przedteoretycznym etapie, nie są jeszcze przedmiotami poznania, mimo że już są identyfikowane przez człowieka jako określone przedmioty działania), wobec tego, jeśli teoria poznania ma wyjaśnić, jak fenomen poznania jest w ogóle możliwy, musi porzucić nadzieję, że może się to udać na poziomie artykułowanym, w symetrycznej relacji myśli do rzeczy (ponieważ wszystko, co na tym poziomie moglibyśmy wskazać jako paradygmatyczne – jest wtórne i dlatego nieskończenie analityczne). Szrednicki wyciąga stąd jeden wniosek: wzorem identyfikacji poznawczej przedmiotów i źródłem ich numerycznej tożsamości nie jest i nie może być język, jak sądzą analitycy, ani też jakieś inne formy pojęciowe, ale prepoznawczy opór „obecności ontologicznej”, na którym nabudowuje się dopiero zarówno język, jak i inne formy artykułowane. A zatem, formy pojęciowe są wtórną reakcją wobec przedmiotów ludzkiego działania. Jeśli pominąć tę przedteoretyczną fazę aktywności człowieka (wspólną także innym istotom żywym, także zwierzętom), to w żaden sposób nie można wyjaśnić, jak to się dzieje, że w ogóle tworzymy „schematy pojęciowe”, za pomocą których identyfikujemy

przedmioty naszych operacji poznawczych. Bez przyjęcia, że są one pierwotnie określonymi (takimi a nie innymi), przedmiotami działania – nie sposób byłoby w ogóle wytłumaczyć, dlaczego na pewnym etapie stają się one także przedmiotami operacji intelektualnych.

Skoro nie mamy bezpośredniego wglądu w naturę rzeczy i z drugiej strony – skoro formy artykułowane (język, logika, matematyka, etc...), są wtórną reakcją na opór rzeczywistości, która pierwotnie nie jest przedmiotem poznania, wobec tego idea tożsamości czy struktury, poprzez którą identyfikujemy przedmioty – nie może się zaczynać wraz z językiem. Ale z drugiej strony – nie jest i nie może być „obiektywną” cechą samego świata, do której mamy rzekomo bezpośredni dostęp, ani też naszą (podmiotową, dowolną) konstrukcją. Przyjęcie tego pierwszego stanowiska byłoby bowiem równoznaczne z akceptacją naiwnego realizmu teoriopoznawczego (utożsamiającego przedmiot teoretyczny z przedmiotem rzeczywistym), przyjęcie zaś drugiego – z akceptacją realizmu umiarkowanego (w wersji Kantowskiej lub zbliżonej). Nietrudno zauważyć, że Srzednicki odrzuca zarówno mocną, jak i słabą wersję realizmu epistemologicznego¹: nie godzi się bowiem ani z twierdzeniem, że na jakimiś poziomie poznania rzeczywistość (i jej natura) są nam dane bezpośrednio, ani że są przez nas w dowolny sposób tworzone. Nie zgadza się również ze stanowiskiem, że formy artykułowane (albo przynajmniej niektóre z nich, na przykład systemy językowe), stanowią znaczący łącznik między stanami umysłu a stanami rzeczy. Srzednicki wyciąga stąd jeden ważny wniosek: nie da się przejść od reakcji instynktownej do reakcji świadomej, jako że między jednym stanem a drugim następuje skok jakościowy, którego istoty nie może oddać żadna linearna (symetryczna) teoria poznania. W tej sytuacji, podstawowe pytanie epistemologiczne: *w jaki sposób myśl może reprezentować niezależną od niej rzeczywistość*, trzeba rozważyć w zupełnie inny sposób, a dokładniej w innej przestrzeni – nie w przestrzeni bezpośrednich zależności między myślą a rzeczą, ale w przestrzeni logicznej, na epistemicznym podpoziomiu, pod nieobecność jakiegokolwiek aktywności i świadomości artykułowanej. A zatem, jedynym sposobem, żeby odpowiedzieć na powyższe pytanie, jest przesunięcie analiz z poziomu bezpośrednich zależności między myślą a rzeczą, na podpoziom epistemiczny, który dotyczy tylko i wyłącznie logicznych *quasi-zależności* między prepodmiotem a przedmiotem jego zainteresowań, identyfikowanych w przestrzeni logicznej obserwatora (metafizyka), pod całkowitą nieobecność artykułowanej formy aktywności podmiotu. Skoro poznanie jest faktem, którego

¹ Nieprzypadkowo podtytuł głównej rozprawy Srzednickiego (*To Know or Not to Know*, Dordrecht 1995), w której prezentuje swoją epistemiczną teorię możliwości epistemologii brzmi: *Beyond Realism and Anti-Realism*. Wedle Srzednickiego spór realistów z antyrealistami jest oparty na tym samym złudzeniu, że jakiś znaczący element „obiektywnego” świata jest nam bezpośrednio dostępny w poznaniu.

nie da się zaprzeczyć, a bezpośredniej zależności między myślą a rzeczą (między świadomością artykułowaną a jej przedmiotem) nie da się uzasadnić, wobec tego jedynym sposobem, żeby odpowiedzieć na pytanie Kanta, *jak poznanie jest możliwe*, jest przeformułowanie tego pytania z formy epistemologicznej, na epistemiczną, która brzmi mniej więcej tak: jak przedmiot może pomyśleć jakieś „a” jako przedmiot poznania, czyli jaki musi być *format* potencjału poznawczego, żeby doszło do kontaktu myśli z niepoznawczą rzeczywistością. Zdaniem Srzednickiego, jest to jedyny sposób, żeby uniknąć „pogrzebacza Wittgensteina”.

Punktem wyjścia jest teza, że rzeczywistość, a właściwie *obecność ontologiczna*, jest ukształtowana *per se*, co oznacza, że nie jest bezpośrednio dostępna poznaniu, a więc może być podmiotowi poznawczo dana tylko i wyłącznie w sposób możliwy (dla niego) „do-pomyślenia” (*thinkable*). Pytanie epistemologa powinno więc brzmieć: jaki jest wzór tej możliwości? (możliwości, której nie da się przecież bezpośrednio wyprowadzić z aktywności przedpoznawczej). Skoro poznanie jest faktem, którego nie da się zaprzeczyć, wobec tego odpowiedź na to pytanie, jak jest możliwe poznanie można zidentyfikować drogą antycypacji w przestrzeni logicznej obserwatora, jako *epistemiczny format* odnoszenia się podmiotu do przedmiotu: *format* ten, wraz z *obecnością ontologiczną* stanowi podstawę możliwości poznania. A zatem, zgodność czasoprzestrzennej obecności ontologicznej i epistemologicznego formatu, to niezależne od podmiotu „filary” możliwości poznania. Podstawowy błąd dotychczasowej epistemologii polegał przede wszystkim na tym, że poszukiwała linearnej zależności między porządkiem myśli a porządkiem stanów rzeczy, które faktycznie pozostają wobec siebie w relacji asymetrycznej. Przyjęcie, że rozdzwięk między stanem myśli a stanem rzeczy jest rzeczywisty, generuje w konsekwencji specjalną (epistemiczną) strategię, która mogłaby temu wyzwaniu sprostać. Chcąc więc odpowiedzieć na podstawowe pytanie epistemologii, *jak poznanie może reprezentować niezależną od niego rzeczywistość*, należy przede wszystkim porzucić nadzieję, że da się to zrobić w jakiś linearny (bezpośredni) sposób, poprzez wskazanie symetrycznego wzoru zależności między stanem myśli a stanem rzeczy, czy też przez wskazanie takich struktur pojęciowych, które reprezentowałyby stany rzeczy. W takiej sytuacji, odpowiedzi na epistemologiczne pytanie *jak jest możliwe poznanie* – trzeba poszukiwać poniżej progu świadomości artykułowanej – na podpoziomie epistemicznym, który dotyczy tylko i wyłącznie *logicznych quasi-uwarunkowań*, identyfikowanych w przestrzeni teoretycznej obserwatora (metafizyka). Zdaniem Srzednickiego jest to jedyna droga, która pozwala uniknąć dylematów teoretycznych, określanых najczęściej mianem „pogrzebacza Wittgensteina”.

Już we wczesnych pracach Srzednicki daje wyraz niechęci wobec całego kierunku poszukiwań, w jakim toczy się współczesna refleksja teoriopoznawcza, zwracając uwagę na przykład na to, że dziecko porządkuje swój świat – zanim opanuje język, zaś zwierzę potrafi skutecznie działać bez umiejętności posłu-

giwania się formami pojęciowymi, czy semantycznymi, co świadczy bodaj o tym, że język (czy inne formy artykułowane) nie mogą być uznane za paradygmatyczny wzór naszej referencji do świata. Skoro natura rzeczywistości (a dokładniej: *obecności ontologicznej*, bo termin „rzeczywistość” już stanowi teoretyczną konstrukcję) nie jest bezpośrednio dostępna, a wszystkie formy artykułowane są tylko wtórną reakcją na jej opór, wobec tego teoria poznania może badać tylko to, co jest dla aktywności poznawczej *logicznie*, a nie ontologicznie możliwe: skoro bowiem poznanie jest aktualne (skoro jest rzeczywiste), to jest też zarazem możliwe. Zadaniem teoretyka, jest więc zidentyfikowanie logicznego wzoru możliwości poznania, który wyjaśniałby, jak myśl może być zdolna do kontaktu z niezależnym od niej światem (skoro ani natura myśli, ani natura świata nie wyjaśnia automatycznie, jak ten kontakt jest w ogóle możliwy).

Szrednicki sytuuje się tym samym w radykalnej opozycji wobec całego dyskursu epistemologicznego, który *sprawdza i wyprowadza* poznanie z jakiegoś wyróżnionego, artykułowanego wzoru odniesienia myśli do rzeczywistości, twierdzi bowiem, że z istnienia rzeczywistości *nic* dla poznania nie wynika, oprócz tego, że bez niej, bez rzeczywistości nie byłoby poznania, ale to wszystko, co dałoby się w tej sprawie powiedzieć. Odrzuca więc tym samym przekonanie, że wzorem aktywności poznawczej może być jakiś wyróżniony, artykułowany, elementarny (na przykład postrzeżeniowy, czy zdroworozsądkowy lub naukowy wzór praktyki poznawczej), do którego dałoby się *sprawdzić* (i z którego dałoby się *wyprowadzić*) wszelkie formy ludzkiego poznania, ponieważ one też wymagają takiego wyjaśnienia. Wobec tego, każda forma myśli artykułowanej, a więc logika, językoznawstwo, matematyka, systemy pojęciowe etc., musi zaakceptować fakt, że pierwszym ograniczeniem myśli artykułowanej nie jest (jakaś) inna myśl artykułowana – ale myśl nieartykułowana, myśl odnosząca się do rzeczywistości poprzez medium skutecznego działania (a nie poprzez formy pojęciowe, czy językowe).

Szrednicki odrzuca tym samym zarówno przekonanie współczesnej, jak i nowożytnej epistemologii, że nie da się zejść poniżej struktur językowych (czy pojęciowych), że więc myśl niewyrażona w języku lub innych kategoriach artykułowanych tworzonych w obrębie „naszego świata” – nie jest myślą². Przyjęcie takiej tezy prowadzi, jego zdaniem, do wielu teoretycznych nadużyć, w tym do złudnej, choć wciąż szeroko akceptowanej tezy, że rzeczywistość była nam dana pierwotnie jako przedmiot poznania. Przyjęcie takiego stanowiska nie pozwala jednak wyjaśnić, jak w ogóle doszło do powstania form artykułowanych: bez uznania, że nabudowują się one wokół niepoznawczych (niepojęciowych) przedmiotów ludzkiego działania, które człowiek doskonale odróżnia i identyfi-

² Dla Quine’a na przykład werbalny, niepojęciowy okrzyk „au” „zależy od społecznego treningu” i jest społecznie zrozumiałym „sygnałem niebezpieczeństwa”, por. W. V. O. Quine, *Słowo i przedmiot*, Warszawa 1999, s. 19.

kuje *zanim* nauczy się posługiwać językiem (co łączy podmioty ludzkie z podmiotami zwierzęcymi: zwierzęta nie potrzebują języka, żeby skutecznie działać), nie sposób wyjaśnić fenomenu poznania. Nie znaczy to jednak, że artykułowane formy myślenia da się linearnie wyprowadzić z niepoznawczych form odnoszenia się człowieka do świata (jak sądzą naturaliści, naiwni realiści, umiarkowani realiści, czy nawet antyrealiści, jako że nawet oni próbują obronić tezę, że jakieś „obiektywne” elementy świata, są nam bezpośrednio dostępne w poznaniu i że na tej podstawie można dowieść realności niezależnego od nas świata). Srzednicki idzie inną drogą: chce bowiem uwolnić refleksję epistemologiczną od pozornie atrakcyjnego, ale złudnego przekonania, że istnieje symetryczna (w mocnym lub słabym sensie) zależność między myślą a stanami rzeczy, a więc, inaczej mówiąc: że w stany rzeczy wpisana jest struktura, do której umysły ludzkie mają bezpośredni dostęp lub że mają do niej dostęp dlatego, że jest ona ich własną, podmiotową, dodaną do świata konstrukcją. Obydwa stanowiska są wedle Srzednickiego nie do przyjęcia: „rzeczywistość” w żaden sposób nie wskazuje, które formy myślenia artykułowanego są dla niej bardziej reprezentatywne (które są bliższe jej naturze), a skoro tak, to trzeba stanowczo odrzucić podstawowy aksjomat filozofii języka, że wzorem jej reprezentacji są systemy językowe (że więc struktura zdania odzwierciedla strukturę myśli, a ta z kolei – naturę rzeczy). Srzednicki odrzuca też przekonanie, że skoro nie da się zejść poniżej tego artykułowanego poziomu, to skazani jesteśmy na jakąś wersję realizmu wewnętrznego, bądź to w wydaniu Putnama, Quine’a, czy Strawsona. Jego teoria wymierzona jest w całą tradycję „lingwistyczną”, które uznała, że rzeczywistość leży w granicach „naszego świata” i że możemy ją badać tylko i wyłącznie poprzez kategorie, które są jego wytworem.

Srzednicki twierdzi, że każda próba zidentyfikowania tego, co dla poznania jest „naturalnie podstawowe” (paradygmatyczne) na poziomie pojęciowym – musi być zawodna, ponieważ na tym poziomie wszystko jest już pochodne i złożone: „Wskazanie, że ten lub ów fakt jest naturalnie podstawowy – jest możliwy wewnątrz teorii”³. Z pozoru słowa te przywodzą na myśl internalizm Quine’a: „Bez względu na to, w jaki sposób analizujemy budowanie teorii naukowej, wszyscy musimy zaczynać od środka”⁴. Zbieżność ta jest jednak czysto werbalna. Jego epistemiczna teoria możliwości epistemologii pokazuje, że poznanie musi się odwoływać do epistemicznej podstawy, która wyznacza jego rudymenarny kres. Wynika stąd, że nie istnieją jakieś „przedmioty” czy „nagie fakty” niezależne od teorii: świat nie jest zbiorem przedmiotów ani „faktów”, do których można byłoby odnieść poznanie, a rzeczywistość nie jest gotowym przedmiotem poznania, którego naturę (strukturę) podmiot tylko w poznaniu odkrywa. Na poziomie artykułowanym, na którym badała poznanie dotychczas-

³ J. Srzednicki, *Kłopoty pojęciowe*, dz. cyt., s. 89.

⁴ W. O. V. Quine, dz. cyt., s. 17.

sowa epistemologia nie istnieje nic, co można byłoby uznać za podstawowe (czyli: bezpośrednio zrozumiałe): nie są nimi bowiem ani „nagie fakty”, do których odnosiłoby się bezpośrednio poznanie, ani jakieś elementy percepcyjne („percepcyjnie podstawowe”), jak sądzi empiryzm, ani elementy pojęciowe („pojęciowo podstawowe”), jak utrzymuje racjonalizm, ani elementy semantyczne („semantycznie podstawowe”), jak sądzą filozofowie języka: wszystko co na tym poziomie dałoby się zidentyfikować – jest tylko wtórną umiejętnością nadbudowaną na niepoznawczych przedmiotach działania. Srzednicki stanowczo odrzuca tezę, że można wyjaśnić poznanie poprzez sprowadzenie jednych form artykułowanych do innych (rzekomo bardziej reprezentatywnych). Odrzuca więc dlatego koncepcję trzech rodzajów „fundamentaliów” Quine’a, do których rzekomo należą: dane zmysłowe, jako „percepcyjnie podstawowe”, cząstki fizyczne jako „naturalnie podstawowe” i ciała jako „pojęciowo podstawowe”. Listę tę można dalej rozwijać, dodając do niej na przykład, jak mówi Srzednicki to, co „funkcjonalnie podstawowe”, etc. Problem polega jednak na tym, na poziomie artykułowanym (i to zarówno postrzeżeniowym, jak i pojęciowym), że *nic* nie jest podstawowe (ani tym bardziej bezpośrednio dane: na tym złudzeniu przekonaniu wciąż buduje swoje światy współczesny empiryzm). Podstawowym złudzeniem empiryzmu jest próba znalezienia linearnego (symetrycznego, czy przyczynowego) przejścia między stanami myśli a stanami rzeczy (i uznania na przykład, że najbardziej pierwotną formę poznawczą jest „sąd percepcyjny”).

Nietrudno zauważyć, że w obrachunkach krytycznych z pojęciowym modelem epistemologii, Srzednicki idzie tropem późnego Wittgensteina, który wielokrotnie wskazywał, że na poziomie myślenia artykułowanego, *nic* nie zabezpiecza myśli przed rewizją. Zdaniem Srzednickiego, Wittgenstein zakwestionował w ten sposób tylko i wyłącznie dotychczasowy model praktyki epistemologicznej, a nie epistemologię jako taką (jak sądzą na przykład postmoderniści). Srzednicki odczytuje więc późnego Wittgensteina radykalnie i zarazem pozytywnie: jako wyzwanie do całkowitego zerwania z tym jałowym sposobem myślenia o poznaniu. W sytuacji, gdy wszystkie pojęciowe wzory epistemologii okazały się zawodne, proceder uzasadnienia poznania należy przeprowadzić zupełnie inaczej: nie na poziomie myśli artykułowanej, jak to czyniono dotychczas, ale na podpoziomie epistemicznym, „zlokalizowanym” poniżej progu świadomości poznawczej. Przesunięcie analiz (i pytań epistemologicznych) z poziomu przedmiotowego na czysto logiczny, identyfikujący *quasi*-uwarunkowania (a nie linearne zależności między myślą a rzeczą, czy między praktyką językową a praktyką społeczną), pozwala uniknąć dylematów, na które narażony jest tradycyjny paradygmat epistemologiczny. W intencjach Srzednickiego, jest to także (pośrednio) odpowiedź na wyzwanie antyepistemologicznego postmodernizmu, który uznał, że zidentyfikowanego i opisanego przez późnego Wittgensteina paradoksu, nie jest w stanie pokonać żadna epistemologia. Srzednicki nie podziela tego przekonania. To, iż rzeczywistość nie podpowiada

nam, co w przedsięwzięciu zwanym teorią poznania powinno być brane pod uwagę, nie tylko obraca się przeciwko dotychczasowemu wzorowi epistemologii, ale także przeciwko stanowiskom antyepistemologicznym (takie jak sceptycznym, czy postmodernistycznym). Paradoksalnie obraca się także przeciwko szeroko akceptowanej tezie, że poznanie wyjaśnia samo siebie (że jedne formy poznawcze dadzą się sprowadzić do innych). Tymczasem, z faktu, że jesteśmy częścią rzeczywistości, nie wynika (wbrew realistom epistemologicznym), że rzeczywistość podpowiada nam, które formy pojęciowe lepiej ją reprezentują, a które nie. Skoro nie da się obronić tezy, że (jakieś) formy artykułowane (lub modele naukowe) odkrywają naturę świata samego w sobie oraz z drugiej strony, że można wywieść (i zrozumieć) jakąś formę poznania – poprzez sprowadzenie jej do innej formy artykułowanej, jako rzekomo bardziej bezpośredniej, bardziej zrozumiałej, czy reprezentatywnej, wobec tego jedynym kierunkiem poszukiwań, które nie podpadają pod przysłowiowy „pogrzebacz Wittgensteina” jest przesunięcie analiz z nieskończonego poziomu artykułowanego (z poziomu symetrycznych zależności między myślą a rzeczą), na którym opierała dotychczasowa epistemologia – na poziom nieredukowalnych dalej warunkowań logicznych i pewników kategorycznych, których odrzucenie byłoby równoznaczne z zakwestionowaniem własnej racjonalności. Do najważniejszych z nich należy twierdzenie, że *pierwsza myśl* jest reakcją na niepoznawczą rzeczywistość. Przyjęcie takiego punktu wyjścia, całkowicie zmienia kierunek poszukiwań, wskazując, że myśl jest zdolna do kontaktu z niezależnym światem, zaś niewiadomą w tym równaniu jest tylko i wyłącznie pytanie – jak to jest możliwe i jak ten kontakt można logicznie wyprowadzić i uzasadnić, skoro fakt, że jest on możliwy – nie podlega wątpieniu.

Nietrudno zauważyć, że Szrednicki idzie tu tropem Kanta, widzianego jednak poprzez pryzmat późnego Wittgensteina: sprawą, którą teoria poznania powinna być zdolna wyjaśnić w pierwszym rzędzie – nie jest kwestia czy poznanie jest możliwe, to już bowiem zakwestionował Kant, zamykając w ten sposób jałowe spory racjonalistów z empirystami, ale jak jest ono możliwe. W przekonaniu Szrednickiego nawet sceptycyzm musi zaakceptować tę konkluzję: dyskurs epistemologiczny dotyczy bowiem tylko i wyłącznie *granic* poznawczej dostępności, a nie jej braku. Zakwestionowanie wszelkiej dostępności poznawczej do stanów rzeczy przekreśla bowiem możliwość sformułowania także własnego (nawet sceptycznego) stanowiska. Jeśli sceptycyzm ma nam coś pozytywnego do zakomunikowania, to musi być zdolny do wykazania słuszności swoich zobowiązań ontologicznych nie tylko poprzez odwołanie się do spójności własnych założeń, czy niespójności cudzych, ale do czegoś więcej. To „coś więcej” może być wykazane tylko i wyłącznie w dowodzie transcendentnym epistemologa, przeprowadzonym jednak w całkowicie odwrotny sposób (z odwrotnej niejako strony), niż w teorii Kanta: nie na metapoziomie kategorialnym, ale na preteoretycznym, podpoziomie epistemicznym. Najkrócej mówiąc: podczas gdy dla Wittgensteina para-

dygmatycznym wzorem odniesienia dla praktyk poznawczych mógł być transcendentalizm Kanta, po Wittgensteinie, który zdewaluował wszystkie wzory epistemologiczne, łącznie z Kantowskim, dyskurs epistemologiczny może dotyczyć tylko i wyłącznie epistemicznych uwarunkowań (logicznych) leżących u podstaw możliwości epistemologii. Uznając rzeczywistość za radykalnie (po Kantowsku) transcendentalną (czyli obojętną epistemologicznie), odrzucając bezpośrednią dostępność myśli do natury stanów rzeczy, przyjmując w konsekwencji, że poznanie jest faktem (którego nie może zakwestionować nawet sceptycyzm) i że jego celem jest reprezentacja stanów rzeczy, zadaniem epistemologa może być tylko próba zidentyfikowania logicznych (a nie przedmiotowych) uwarunkowań, które wyznaczają *format* możliwości poznania na najbardziej nawet elementarnym poziomie – zanim osiągnięte ono kształt artykułowany. Przy takim punkcie wyjścia, cały ciężar tego teoretycznego przedsięwzięcia, zwanego teorią poznania, spoczywa na dowodzie transcendentalnym, którego wyniki muszą być przyjęte o tyle i tak dalece, o ile i jak dalece ich wiarygodność zostanie przekonująco wykazana w przestrzeni teoretycznej obserwatora⁵.

Warto podkreślić, że Srzednickiemu nie chodzi po prostu o nową teorię poznania, ale o teorię możliwości budowania strategii teoretycznych, poprzez identyfikację tego, co dla poznania jest w ogóle (*epistemicznie*) konstytutywne – nie tylko z „naszego” punktu widzenia i nie tylko z perspektywy poznającego podmiotu. Chodzi mu o sformułowanie takiej teorii, która wyjaśniałaby – jak w ogóle jest możliwy jakikolwiek punkt widzenia każdej możliwej teorii. Srzednicki zgadza się z Nagelem, że nie możemy zbudować uniwersalnego „widoku znikąd”, że „obiektywność” jest tylko naszą konstrukcją, która nie tłumaczy, jak to, co uznane zostało przez nas za takie – jest rzeczywiście możliwe. W odróżnieniu jednak od Nagela, Srzednicki nie tylko twierdzi, że w takiej sytuacji „warto próbować złapać w obiektywną sieć tyle rzeczywistości, ile się da”, ale pokazuje, jak to można zrobić: jak można uzasadnić, że myśl jest zdolna do kontaktu z niezależnym światem, skoro sam świat tego ani nie wyjaśnia, ani nie uzasadnia.

Dotychczasowe praktyki epistemologiczne nie potrafiły sprostać temu wyzwaniu, ponieważ przyjęły dokładnie odwrotny kierunek poszukiwań, wycho-

⁵ Wydaje się jednak, że współczesny spór realistów z antyrealistami nadal dotyczy kwestii granic dostępności myśli do świata przedmiotowego. Niektórzy teoretycy, np. Putnam, Nagel, czy Strawson, zgodnie twierdzą, że „coś” z Kantowskiego świata *noumenalnego* musi być dostępne naszemu poznaniu i dlatego kwestionują wagę Kantowskiego podziału świata na część *zjawiskową* (dostępną poznaniu) i *noumenalną*, której poznanie nie dotyczy, twierdząc, że albo jest ona zbędna (Quine’a), albo niedorzeczna (Strawson, czy Putnam). Jednakże z punktu widzenia Srzednickiego – spór ten może dotyczyć tylko i wyłącznie epistemicznych, a nie przedmiotowych uwarunkowań, te zaś mają charakter logiczny, a więc *quasi*, a nie przedmiotowy. Stanowisko Srzednickiego można więc określić mianem *quasi-realizmu*, który wyrasta z obrachunków krytycznych z dotychczasową epistemologią.

dząc z założenia, że skoro nie możemy zejść poniżej schematu pojęciowego, skoro dostępna jest nam tylko lokalna, subiektywna, postrzeżeniowa, „nasza” ludzka (społeczno-historyczna) perspektywa, do której możemy zredukować poznanie i z której możemy ujmować świat, wobec tego, „schemat pojęciowy” i model ontologii, który da się z niego wyprowadzić jest tylko i wyłącznie sprawą naszego wyboru (*vide* Quine). Srzednicki odrzuca takie stanowisko, nie tylko dlatego, że stanowi ono wyraz nieusprawiedliwionego defetyzmu, z którym nauka nie powinna mieć nic wspólnego, ale przede wszystkim dlatego, że ten kierunek poszukiwań nie pozwala zrozumieć, jak jest w ogóle możliwy skuteczny kontakt myśli z rzeczywistością (w tym z rzeczywistością lokalną). Srzednicki broni tezy, że nie jest on ani całkowicie przypadkowy, ani całkowicie przygodny: problem polega jednak na tym, że jego natury nie da się wyprowadzić ani z natury samej rzeczywistości (do której nie mamy przecież bezpośredniego dostępu), ani z natury ludzkiego umysłu.

W przedsięwzięciu zwanym teorią poznania, nie możemy więc polegać ani na rzeczywistości, z natury neutralnej poznawczo, ani z form pojęciowych, postrzeżeniowych, językowych czy formalnych, ponieważ po pierwsze – struktura rzeczywistości nie jest nam dana sama w sobie, po drugie – rzeczywistość nie została „napisana” w żadnym „języku” świata, a więc dlatego żaden z nich nie może rościć sobie pretensji do reprezentowania jej lepiej niż inne. Źródłem złudzeń dotychczasowej epistemologii było poszukiwanie podstaw wiedzy w jakimś mniej lub bardziej bezpośrednim „zdarzeniu poznawczym”, na zaczynaniu od jakiejś „prekoncepcji”, wedle zasady: „Żeby móc oprzeć wyjaśnienie x na a , musimy być zdolni do pomyślenia a w sposób artykułowany”. Jeśli to prawda, powiada Srzednicki, że wyjaśnienie polega na przyporządkowaniu (redukcji) jednych form pojęciowych – innym, jeśli to, do czego trzeba odnieść wiedzę, żeby ją zrozumieć – samo jest już jakąś wiedzą, to myślenie nie jest ani możliwe, ani zrozumiałe. W środowisku artykułowanym, gdzie wszystko jest nieskończenie analityczne – nie ma miejsce na Wittgensteinowskie „tarcie”.

A więc, żeby teoria miała solidny punkt wyjścia – nie może odwoływać się (jak czyni to epistemologia, w tym nowa epistemologia lingwistyczna), do dwóch sprzecznych ze sobą argumentów: raz do tego, że rzeczywistość jest neutralna sama z siebie, raz że jest naturalna z naszego, choćby nawet uzasadnionego (epistemologicznie, logicznie, semantycznie, czy jeszcze jakoś inaczej) punktu widzenia (z tego powodu, Srzednicki kwestionuje zasadność sporu realistów z antyrealistami, którzy obronią jakiejś wersji „obiektywnego” dostępu do stanów rzeczy). Problem polega jednak na tym, że jeśli rzeczywistość jest niezależna, to jest niezależna bezwarunkowo, czyli jest radykalnie niepoznawcza, a jeśli jest bezpośrednio poznawcza – to nie jest niezależna. Twierdzić, że jest niezależna i poznawcza zarazem, to wygłaszać dwa sprzeczne sądy, które wzajemnie się znoszą. Kłopoty epistemologii polegają głównie na tym, że odwołuje się ona nie do rzeczywistości jako obecności ontologicznej”, która nie jest bez-

pośrednio (to znaczy poznawczo) dana, ale do jej (pojęciowego, czy innego) modelu. Tymczasem, teoria poznania ma się zmierzyć nie z modelem, nie z koncepcją, nie z pojęciem, nie z „czystymi danymi”, zawsze wobec niej wtórnymi, ale z rzeczywistością bezwarunkowo pierwotną.

Nietrudno zauważyć, że tak radykalne stanowisko (minimalistycznego realizmu i ostrożnego empiryzmu, jak je Srzednicki sam nazywa⁶), nie jest tu rozumiane jako teoretyczne założenie, ale *konsekwencja* akceptacji stanu rzeczy. Srzednicki stanowczo obstaje przy twierdzeniu, że każdy inny, mniej radykalny punkt wyjścia, wkleja teorię poznania w błędne koło, co udokumentował już późny Wittgenstein, pokazując, że każdy pojęciowy model epistemologiczny jest w całości wadliwy. Problem polega więc na tym, że teoria poznania ma się zmierzyć nie z modelem świata, ale z *obecnością ontologiczną*, która w żadnym możliwym sensie nie może być uznana za *ex definitione* poznawczą (jest ona bowiem „obecna”, jak mówi Srzednicki, ale nie poznawczo dana). Twierdzenie to wymierzone jest we wszystkie stanowiska, łącznie z współczesnym empiryzmem, które zdają się lekceważyć fakt, że świat nie jest gotowym przedmiotem poznania, który myśl tylko *roz-poznaje* (nietrudno przecież zauważyć, że empiryzm, filozofia zdrowego rozsądku, czy scjentyzm zakładają, że na jakimś elementarnym poziomie – kontakt człowieka ze światem jest bezpośrednio poznawczy i że wystarczy go zidentyfikować, żeby wyjaśnić, jak on jest możliwy). Tymczasem, jak mówi Srzednicki: „Przedmioty i zdarzenia nie stwierdzają niczego o niczym, one po prostu są lub zachodzą”⁷. Natomiast związek między nimi „jest faktem dodatkowym, o którym dowiadywać się musimy niezależnie od tego, że owe przedmioty czy zdarzenia istnieją”⁸. To, jaki ten „związek” jest – nie jest więc ani oczywisty, ani bezpośrednio dany, a skoro tak, to *format* jego możliwości musi być dopiero wypracowany w teorii. Różnica między Srzednickim a Quine’em polega na tym, że dla Srzednickiego podstawą teorii nie jest i nie może być system językowy, ale epistemiczna logika kategoriycznych uwarunkowań identyfikująca *format* (epistemiczne granice) możliwości poznania, który jest prawomocny bez względu na to, czy poznanie dojdzie do skutku, czy nie.

Chcąc temu zadaniu sprostać, trzeba przede wszystkim zidentyfikować status i miejsce epistemologa (metafizyka) w całym uniwersum poznawczym: sprawa ta, zdaniem Srzednickiego, nie została jeszcze jak dotąd przez filozofię właściwie potraktowana. A jest ona ważna dlatego, że tak radykalnie transcendentálny status rzeczywistości (z której *nic* dla poznania nie wynika), domaga się radykalnie transcendentálnego dowodu, za pomocą którego musimy dopiero dowieść i wykazać, co wolno nam w takiej sytuacji przyjąć, czyli, co musi mieć

⁶ J. Srzednicki, *To Know...*, dz. cyt., s. 194.

⁷ J. Srzednicki, *Niepełne opisy – uwagi o czasie i przestrzeni*, [w:] *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi*, Warszawa 1992, s. 109.

⁸ J. Srzednicki, *To Know...*, dz. cyt., s. 194.

miejsce poniżej progu myśli artykułowanej, żeby doszło do pierwszego, najbardziej nawet elementarnego i najprostszego zdarzenia poznawczego (przy założeniu, że jest ono w ogóle możliwe). Pytanie, które epistemologia stawia jest więc następujące: jaki musi być potencjał „doznającego”, żeby (przy sprzyjających warunkach, które mogą się pojawić tylko i wyłącznie w świecie rzeczywistym), *pre-podmiot* mógł stać się rzeczywistym podmiotem poznania. Zadanie to jest zresztą szersze i zawiera inne, towarzyszące mu kwestie, w więc: jaki musi być format przedmiotu poznania, żeby mógł być przez *pre-podmiot* skutecznie zidentyfikowany oraz jaki musi być *format możliwego odnoszenia się podmiotu do przedmiotu jego zainteresowań*, żeby w ogóle doszło (na poziomie artykułowanym) do rzeczywistej reprezentacji. Cel ten może być spełniony pod warunkiem, że *locus* metafizyka i jego strategia badawcza, którą może się posłużyć w tym procederze oraz z drugiej strony – horyzont badanego przedmiotu – zostaną od siebie wyraźnie odróżnione. Należy przy tym pamiętać, że *format* poznawczy, który rekonstruuje metafizyk (obserwator) ma charakter czysto logiczny (epistemiczny), a nie przedmiotowy, zaś jego fundamentalnym punktem wyjścia jest niekwestionowane odniesienie myśli do rzeczywistości, jako warunku *sine qua non* wszelkiego poznania.

Podstawowym więc warunkiem odpowiedzi na pytanie Kantowskie (*jak jest w ogóle możliwe poznanie*), jest wyraźne rozdzielenie dwóch horyzontów: *obserwatora*, który stawia pytania epistemologiczne w dostępnych sobie kategoriach pojęciowych i „doznającego”, który nie myśli jeszcze w żadnych kategoriach, jako że jest tylko logiczną *okazją* do antycypacji pre-poznawczego wzoru epistemicznego, wyznaczającego nieprzygodne (epistemiczne) granice przygodnej aktywności poznawczej. W poszukiwaniu tego wzoru *obserwator* może przyjąć tylko to i tylko tyle, ile i czego nie da się odrzucić: czego odrzucenie byłoby równoznaczne z załamaniem się poznania (które jest przecież niekwestionowanym faktem). Wolno mu więc przyjąć tylko takie sądy, (*rationally inescapable judgements*), których odrzucenie byłoby równoznaczne z zakwestionowaniem jego własnej racjonalności (czyli zdolności do racjonalnego myślenia i poznawania). Brak rozróżnienia tych dwóch horyzontów (epistemologa, czyli obserwatora i obserwowanego, tj. „doznającego”), był najczęstszym powodem teoretycznych nadużyć, co prowadziło do przypisywania więcej treści przedmiotowi badania („doznającemu”) przez obserwatora, niż był on do tego uprawniony. Jedynym sposobem, żeby tego uniknąć, jest przesunięcie odpowiedzi na pytania epistemologiczne – z płaszczyzny epistemologicznej (pojęciowej i artykułowanej) na podpoziom epistemiczny: wszelka analiza musi mieć bowiem jakiś kres, a każda nauka jest przede wszystkim zdolnością do rozpoznawania tego, co ustanawia dla jej praktyk poznawczych nieprzekraczalną granicę epistemiczną. (Skoro poznanie jest umiejętnością rozpoznawania standardów, do których się odnosi – wobec tego teoria poznania winna umieć je właściwie zidentyfikować i opisać). Obserwator ustala więc, co musi być odrzucone jako przygodne, a raczej trzeba byłoby powiedzieć: co musi być przy-

jęte jako *logicznie bezwarunkowe*, żeby poznanie doszło do skutku: przy założeniu, że jest ono aktualne (rzeczywiste), że pierwsza myśl jest reakcją na opór niepoznawczej rzeczywistości i że *niekiedy* reakcja na opór rzeczywistości – może być poznawcza.

Identyfikacja preteoretycznego wzoru („formatu”) odnoszenia się przedmiotu do przedmiotu jego możliwych zainteresowań jest celem dowodu transcendentalnego, który bierze na siebie teoretyk po to, żeby wykazać NIE ŻE, ale JAK myśl może reprezentować rzeczywistość, przy radykalnym odrzuceniu tezy, której w żaden sposób nie da się uzasadnić, bez regresu *ad infinitum*, że poznanie jest bezpośrednim (lub przyczynowym) kontaktem myśli ze stanami rzeczy (i że – z drugiej strony – poznanie nie jest możliwe). Srzednicki odrzuca tym samym podstawowy aksjomat epistemologii lingwistycznej, że wzorem naszych odniesień poznawczych do świata może być „nasz świat”. Idea bowiem „świata” jest już naszym, złożonym, wtórnym, pojęciowym wytworem: wokół tej właśnie kwestii toczy się jego polemika ze Strawsonem, wedle którego granice dostępności poznawczej wyznaczają „nasze” schematy pojęciowe⁹. *Nota bene*, podobne zarzuty pod adresem Strawsona (i Wittgensteina) formułuje także Nagel, pisząc, że dla Strawsona, jedyną znaczącą formą odniesienia poznawczego, wewnątrz którego można rozpatrywać i opisywać poznanie – jest „odniesienie do nas samych i naszego świata”, z czego wynika, że „idea tego, co nigdy nie mogłoby się nam ukazać jest [dla Strawsona] bezsensowna”¹⁰.

Z podobnych powodów atakuje Strawsona Srzednicki, broniąc wagi Kantowskiego rozróżnienia na świat *noumenalny* i *zjawiskowy*, które dla Strawsona (ale nie tylko dla niego, bo także dla Putnama, czy Quine’a, jak również dla całej tej formacji) jest całkowicie zbędne. Ale dla Srzednickiego – powiedzieć „świat noumenalny”, to już powiedzieć za dużo: rzeczywistość bowiem (a dokładniej: „obecność ontologiczna”), to tylko i wyłącznie niepoznawczy opór, który może (choć nie musi) doprowadzić do reakcji poznawczej. Ale oczywiście, sprawy są nadal złożone, a spór wokół Kantowskiego świata noumenalnego dotyczy głównie kwestii: jak to, czego w żaden sposób nie da się poznać, może być w ogóle brane pod uwagę? Broniąc Kanta, Srzednicki stara się wykazać, akceptując tylko i wyłącznie Kantowski punkt wyjścia, że przedmiot pierwszej myśli (w odróżnieniu do każdej następnej) – nie jest i nie może być wyborem: pierwsza myśl jest bowiem tylko i wyłącznie odpowiedzią na niepoznawczy opór *obecności ontologicznej* (pre-Ego rejestruje więc na tym etapie tylko niepoznawczą obecność oporu). Srzednicki traktuje ten „fakt” jako *pewnik kategoryczny*, którego nie może zakwestionować nawet sceptycyzm: wątplenie może bowiem dotyczyć każdej następnej reakcji na świat, ale nie tej pierwszej (ar-

⁹ J. Srzednicki rozprawia się z filozofią niewspółmierności – polemizując przede wszystkim z teorią „stylów życia” P. Wincha.

¹⁰ T. Nagel, *Widok znikąd*, Warszawa 1999, s. 123.

chetypicznej). W podobnym kierunku szły poszukiwania Kanta. Skoro archetypicznym fundamentem odniesienia poznawczego jest przedmiot rzeczywisty, wobec tego jedynym sensownym pytaniem, jakie epistemologia może postawić jest kwestia: jak takie odniesienie jest w ogóle możliwe (skoro fakt istnienia poznania zaświadcza o tym, że jest to możliwe). Z tym, banalnie brzmiącym, ale fundamentalnie ważnym wyzwaniem, musi się zmierzyć każdy dyskurs epistemologiczny.

Punktem wyjścia nowej epistemologii epistemicznej jest więc teza, że początek świadomości poznawczej jest reakcją na niepoznawczą rzeczywistość. Wzoru tej reakcji, nie można jednak zidentyfikować na płaszczyźnie artykułowanej (epistemologicznej), z powodów, o których mówiliśmy wyżej: może on być zrekonstruowany tylko i wyłącznie w przestrzeni logicznej obserwatora, przy wyraźnym odróżnieniu jego perspektywy badawczej i jego horyzontu myślenia – od horyzontu badanego przedmiotu, czyli „doznającego”. Na marginesie warto zauważyć, że określenie „doznający” jest o tyle niefortunne, że sugeruje, jakoby chodziło tu o podmiot doświadczający na jakimś elementarnym, sensytywnym poziomie. Nie w tym jednak rzecz. „Doznający” jest bowiem tylko i wyłącznie horyzontem badanego przedmiotu, w którym obserwator może dokonywać logicznych antycypacji dyskretnych etapów, które składają się na *format możliwości* poznania (które tworzą logiczny, prepoznawczy wzór uwarunkowań wyznaczających nieprzygodne granice procederu poznawczego). Należy jednak pamiętać, że podpoziom epistemiczny jest tylko i wyłącznie *przestrzenią logiczną*, teoretycznym „miejscem”, w którym obserwator *wypracowuje* (a dokładniej: antycypuje) format potencjału poznawczego pre-Ego („doznającego”), bez konieczności zakładania jakiegokolwiek sytuacji poznawczej, która podpadałaby pod przysłowiowy „pogrzebacz Wittgensteina”. Zadaniem epistemologa jest więc odpowiedź na pytanie: jaki musi być ów potencjał, żeby doszło do kontaktu poznawczego z rzeczywistym przedmiotem (to, iż poznanie jest faktem niepodlegającym wątpleniu i świadczy o tym, że odpowiedź na to pytanie jest osiągalna, że jest możliwa do sformułowania). Ponieważ wzór tego prepoznawczego potencjału jest odtwarzany i opisywany (przez obserwatora) tylko i wyłącznie w kategoriach logicznych, a nie przedmiotowych, obserwator unika nieskończonego regresu uzasadniania, przed którym przestrzegał późny Wittgenstein. Średnicki twierdzi jednak, że choć Wittgenstein trafnie rozpoznał wzór dylematu epistemologicznego, na który narażona jest każda epistemologia – nie potrafił wskazać, co jest jego źródłem. Doprowadziło to w rezultacie współczesną refleksję filozoficzną do dwóch pesymistycznych konkluzji, po pierwsze do tego: że wszystko, co można w takiej sytuacji zrobić, to w ogóle porzucić nadzieję, że próba odpowiedzi na pytanie Kanta (*jak jest możliwe poznanie*) nie jest w ogóle możliwa i próbować wyleczyć ludzi z tej niezdrowej skłonności do filozofowania (postmodernizm), po drugie do przyjęcia, że naj-

bardziej reprezentatywną formą aktywności poznawczej jest język i że użytkownicy języka i świat bezpośrednio na siebie oddziałują. Srzednicki odrzuca obydwa stanowiska, przede wszystkim dlatego, że zamazują one rzeczywisty obraz sytuacji, z jaką mamy tu do czynienia: warunkiem *sine qua non* pojawienia się poznania (warunkiem pojawienia się pierwszej myśli) jest uderzenie (w nas) rzeczywistości ontologicznej, która nie jest naszym wytworem. Żeby jednak uderzenie to stało się faktem poznawczym, treść empiryczna musi być „dana” podmiotowi w możliwej „do-pomyślenia” formie: wszystko bowiem, co amorficzne, a takie jest nasze zderzenie ze światem – jest dla myśli niczym. Obecność ontologiczna i format epistemiczny stanowią więc dwa filary leżące u podstaw poznania jako takiego. Ponieważ formatu poznania nie można zidentyfikować na płaszczyźnie myślenia artykułowanego (a więc na poziomie języka, struktur pojęciowych, logiki, matematyki), wobec tego jedynym „miejscem”, w którym można go zrekonstruować jest podpoziom epistemiczny. Zadanie metafizyka jest więc zidentyfikowanie wzoru proceduru poznawczego, który wyjaśniałaby, jakie musi być odniesienie prepodmiotu do przedmiotu, żeby doprowadziło do kontaktu z rzeczywistym przedmiotem poznania, przy założeniu, że myśl jest reakcją na niepoznawczą rzeczywistość i że tylko podmiot z określonym wzorem potencjału (w zderzeniu z rzeczywistością) może myśleć w sposób artykułowany¹¹. Wychodząc więc z tego, że poznanie jest „faktem”, metafizyk (obserwator) ma wykazać w dowodzie transcendentnym, jak to, co jest aktualne (i rzeczywiste), jest także (logicznie) możliwe. Wyniki dowodu transcendentnego, czyli wszystkie wnioski i twierdzenia składające się na epistemiczną teorię możliwości poznania, wszystko więc to, co da się (teoretycznie) wykazać w przestrzeni logicznej obserwatora, musi być uznane za prawomocne, aż do momentu, gdy nie pojawi się inne, lepsze uzasadnienie.

Mówiąc inaczej, wychodząc z założenia, że obecność ontologiczna jest obojętna epistemologicznie¹², teoretyk (metafizyk) musi dojść drogą antycypacji do zidentyfikowania tego, co trzeba przyjąć jako logicznie pierwotne wobec każdego możliwego poznania. Uznając, że jakiś „język” (w tym „język” formalny, postrzeżeniowy, czy na przykład matematyczny) może służyć za wzór reprezentacji świata, odbieramy rzeczywistości jej niezależność, a sobie możliwość zrozumienia – jak to się dzieje, że poznanie może się do niej odnosić. Piętą Achillesową współczesnej epistemologii, w tym epistemologii empirycznej, jest sytuowanie poznania w symetrycznej zależności wobec rzeczywistości, która

¹¹ Na podobną sprawę zwraca uwagę np. John Haldane, pisząc o „położeniu epistemologicznym” samego filozofa. Por. J. Haldane, *Teoria identyczności umysł-swiat a wyzwania antyrealizmu*, [w:] *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. T. Gutowski, T. Szubka, Lublin 1998, s. 136.

¹² Nie jest to na pewno stanowisko, które można byłoby nazwać *ultrarealizmem*. Jedynym realizmem, którego Srzednicki zdaje się bronić jest *realizm epistemiczny*. Por. przypis 6.

jest już epistemologicznie zawłaszczona. Za koronny argument, świadczący o słuszności takiego stanowiska uznaje się najczęściej fakt, iż nie da się wytyczyć granicy między tym, co rzeczywiście „dane” a tym, co faktycznie „dodane” przez umysł. Dla Srzednickiego jest to jednak tylko kolejny dowód na to, że jedynym kierunkiem, w jakim refleksja epistemologiczna winna podążać, żeby wyjaśnić poznanie – jest perspektywa epistemiczna.

Już z tego, co zostało powiedziane wynika, że postawy wyjaśnienia poznania trzeba upatrywać w czymś innym, niż „nasz” świat, w czymś innym niż kontekst poznawczy (a nawet w czymś innym niż kontakt postrzeżeniowy), w czymś, co Srzednicki określa mianem koniecznych uwarunkowań epistemicznych, które wyznaczają *format* możliwości poznania i są „zlokalizowane” „poniżej” (*below*)¹³ progu myśli artykułowanej (są więc logicznie wcześniejsze niż jakakolwiek artykułowana forma myślenia pojęciowego).

Skoro warunkiem artykulacji jest w pierwszym rzędzie niepoznawczy kontakt *pre-podmiotu* (którym może być zarówno człowiek, jak i karaluch) z rzeczywistością, która na tym etapie jest tylko i wyłącznie niepoznawczym oporem, wobec tego zadaniem teoretyka (trzeba byłoby raczej powiedzieć: zadaniem *epistemicznego metafizyka*) jest zidentyfikowanie przedpoznawczego *formatu* myśli, który pozwalałby ją zrozumieć w jej aktualnej, artykułowanej i przygodnej (ale w granicach nieprzygodnych uwarunkowań epistemicznych) postaci. Obserwator musi więc poszukiwać takich fundamentów wiedzy (*foundations of knowledge*), które respektując bezwzględną niezależność rzeczywistości, identyfikowałyby epistemiczne uwarunkowania (*constraints*), które mogłyby wyjść naprzeciw takiemu stanowi rzeczy. Wbrew powszechnemu przekonaniu dotychczasowej epistemologii (pojęciowej i lingwistycznej), racją myśli artykułowanej nie może być jakiś wyróżniony (przez nas) format czy system myślowy (co zakłada epistemologia), ale archetypiczny, jak mówi Srzednicki, *preteoretyczny format* odnoszenia się pre-Ego do przedmiotu jego zainteresowań, który jest równie konieczny, jak sama *obecność ontologiczna*¹⁴. Z tym właśnie problemem teoria poznania ma się zmierzyć.

Celem epistemicznej teorii możliwości poznania Srzednickiego jest więc próba wyjaśnienia tego, o czym już wiemy, że *jest*, że ma swoje *źródła*, że dotyczy *przedmiotu* i że wymaga *podmiotowej perspektywy*, żeby mogło się spełnić¹⁵. Przypominamy więc architekta, który odtwarza plan budowli (odtworza

¹³ „Lokalizacja” ta ma oczywiście charakter czysto teoretyczny i może być uchwycona tylko w perspektywie obserwatora (metafizyka).

¹⁴ Nieprzypadkowo Srzednicki posługuje się terminem myśli artykułowanej (*articulated thought*) – a nie po prostu „myśl”. Pierwotnie, myśl nie jest artykułowaną formą odnoszenia się do świata, ale epistemiczną (niepojęciową) reakcją na niepoznawczą rzeczywistość. Struktura myśli musi więc obejmować zarówno część epistemiczną, jak i artykułowaną.

¹⁵ Milczącym punktem wyjścia teorii poznania musi być pytanie: *czy istnieje poznanie*. Jeśli odpowiedź na nie jest negatywna – to wszelkie dalsze poszukiwania nie mają żadnego sensu:

a nie tworzy *ex nihilo*, a tym bardziej nie tworzy w jakichś idealnych warunkach: Srzednicki odrzuca zarówno twierdzenie, że system wiedzy można wyprowadzić z jakichś form artykułowanych, jak i z sytuacji zerowej). Teoria poznania musi więc zacząć od rekonstrukcji epistemicznych fundamentów (epistemicznego podpoziomu logicznych uwarunkowań), a potem drogą antycypacji wykazać, jak można dojść do zwieńczenia dachu (czyli aktualnych form artykulacji pojęciowych). Tak pomyślanej strategii nie może sprostać żadna teoria gry, żaden *teoriogrowy* (badawczy) model poznania, który proponuje na przykład Hintikka¹⁶. Poza wszystkim innym, nie można wygrać trójwymiarowej gry (jaką jest rzeczywistość), mówi Srzednicki, posługując się w tym celu dwuwymiarową planszą epistemologiczną¹⁷. Jak jednak sprostać temu wyzwaniu, nie popadając w stare dylematy?

W przedsięwzięciu zwanym epistemologią, trzeba wziąć pod uwagę trzy ważne, związane ze sobą, choć rozmaicie usytuowane wobec siebie odniesienia (Srzednicki traktuje je jako warunki *sine qua non* wszelkiego poznania): uwarunkowanie *ontologiczne* (wiedza bez obecności ontologicznej nie mogłaby się pojawić); uwarunkowanie *formalne* (a raczej trzeba byłoby powiedzieć – uwarunkowanie *formy*): obecność ontologiczna dana jest w poznaniu wyłącznie poprzez *format* (to, co amorficzne jest dla myśli niczym); i uwarunkowanie *normatywne*, zawsze związane z postawą podmiotu: podmiot poznaje wybierając, selekcionując i oceniając, zgodnie z wymogiem *norm*, które wyznaczają, co jest poznawczo wartościowe, a co nie. (Nie do przyjęcia jest przede wszystkim to, co jest niezgodne zarówno z wymogiem ontologicznym, jak i formalnym). I choć jest to problem sam w sobie, warto tu bodaj zasygnalizować, że *normy*, rządzące poznaniem, nie mają ani charakteru pojęciowego, ani lingwistycznego, a nawet nie są rezultatem aktu decyzyjnego podmiotu. Przygodność wyborów poznawczych – mieści się w granicach elementów wymieniających, których kres

negatywna odpowiedź kwestionuje bowiem także i wiarygodność wątpliwego. Jeśli zaś jest pozytywna – to kolejne pytanie może być tylko jedno: jak poznanie jest w ogóle możliwe (skoro jego możliwości nie da się zakwestionować – bez zakwestionowania równocześnie naszej racjonalności).

¹⁶ Por. J. Hintikka, *O epistemologii semantyki teoriogrowej*, [w:] *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, Kraków 2000, s. 31–39. Sprawa interesująca, nie podjęta w tych rozważaniach, jest sprawa pewnej zbieżności, przynajmniej w punkcie wyjścia, między Srzednickim a Hintikką. Interesujące jest np. to, że *model gry badawczej* Hintikki, wyrósł z obrachunków krytycznych gry semantycznej, czyli z krytyki epistemologii. Niepokój na temat gier językowych dzieli dzisiaj z Hintikką nie tylko Srzednicki, ale także wielu innych analityków – w tym P. Strawson, M. Dummett, czy Ch. Peacocke. Podstawowa różnica między nimi a Srzednickim polega na tym, że Srzednicki odrzuca wszystkie te stanowiska, zgodnie z którymi modelem paradygmatycznego odniesienia myśli do rzeczy może być język.

¹⁷ J. Srzednicki, *To Know...*, dz. cyt., s. 146. Taką płaską, dwuwymiarową planszą posługuje się nie tylko klasyczna epistemologia, ale także paradoksalnie tzw. *nowa epistemologia*, jeśli odnosi poznanie do jakichś struktur artykułowanych, które traktuje jako pierwotne.

wyznacza epistemiczny format możliwości poznania. Najogólniej mówiąc, normy pełnią rolę przedpoznawczych funkcyj regulatywnych, które wskazują, że pierwszym wymogiem poznawczym jest wymóg formy (wedle Srzednickiego *format* wiedzy wyznaczają uwarunkowania epistemiczne, a nie pojęcia kategoryalne, jak sądził Kant). Jeśli teoria możliwości poznania ma być dyskursywna, musi umieć zidentyfikować logiczny *format* procederu poznawczego, czyli wskazać, w jakich granicach (epistemicznych) proceder ten może się dokonywać, czyli co jest dla poznania bezwzględnie prawomocne. Tylko w taki sposób można wytłumaczyć, dlaczego nie wybieramy tego, co poznajemy, a dokładniej: dlaczego nie mamy wpływu na przedmiot poznania. Chodzi tutaj o to, że nie wszystko w poznaniu „da się” wybrać – nie wszystko zależy od podmiotu: od podmiotu nie zależy epistemiczny format poznania, bez którego aktywność poznawcza nie mogłaby dojść do skutku¹⁸.

Już z tego co zostało powiedziane wynika, że skoro przedmiotem badania jest poznanie jako odnoszące się do rzeczywistości, to perspektywa teoretyczna i to, na co jest nakierowana – nie mogą być ze sobą identyczne. W praktyce oznacza to, że przedmiot badania nie może być równocześnie narzędziem wyjaśnienia. A jeśli tak, to dowód teoretyczny (dowód transcendentálny) musi być umocowany nie tylko w czymś innym niż podmiotowe przekonanie metafizyka (czy sceptyka), w czymś innym niż formy pojęciowe, niż system wiedzy, niż wewnętrzna spójność systemu, a nawet w czymś innym, niż „nasz” obraz świata, w czymś bardziej elementarnym i pierwotnym, w czymś, co Srzednicki określa mianem uwarunkowań epistemicznych¹⁹. Jeśli rozróżnienia między horyzontem

¹⁸ Wynika stąd wiele interesujących implikacji nie tylko dla filozofii prawa, ale także dla filozofii poznania i rządzących nim uwarunkowań. Srzednicki traktuje *normy* jako podstawę wszelkich możliwych wartości. Odrzuca w każdym razie pogląd, że z faktów czy zdarzeń wynikają jakiegokolwiek normy. Normy nie są też wedle niego subiektywnymi ocenami, chociaż je warunkują. Srzednicki twierdzi, że praktyki i oceny normatywne mają swoje epistemiczne zakorzenienie w pierwotnej normie. Por. dwa interesujące artykuły na ten temat: *Czy z tego, że coś jest wynika, że ktoś coś powinien i O subiektywnym odbieraniu subiektywnych wartości*, [w:] *Kłopoty pojęciowe*, dz. cyt., s. 244–262, 263–274.

¹⁹ Z tego powodu Srzednicki odrzuca propozycję P. F. Strawsona, dla którego podstawową formą poznania jest forma odnoszenia się podmiotu do „świata”. Srzednicki uważa, że „świat” jest już jakąś konstrukcją pojęciową, dlatego nie może stanowić wzoru odniesienia dla aktywności poznawczej. Interesujące jest również to, że dla Srzednickiego, podstawą możliwości wszelkiego odniesienia poznawczego jest forma odnoszenia się Ego Sapiens (a nie Homo Sapiens!), do przedmiotu. Gdy Srzednicki mówi o podmiotowości – nie ma na myśli wyłącznie podmiotowości ludzkiej, ale podmiotowości jako taką, a więc potencjał poznawczy, który może reprezentować każde inteligentne Ego, jeśli jego aktywność poznawcza będzie zgodna z *formą epistemiczną*. Hipotetycznie rzecz biorąc, forma ta może się odnosić do każdego Ego Sapiens – w tym także do Homo Sapiens. U podstaw tego stanowiska leży przekonanie, że teorii poznania nie można modelować na „ludzkim” podmiocie. Nie chodzi tutaj o to, że punkt wyjścia ma być „nie-ludzki”, ale o to, że modelując poznanie na aktywności ludzkiego podmiotu – traktuje się człowieka jako

teoretyka a horyzontem przedmiotu badania nie da się przeprowadzić, jak twierdzą epistemologowie lingwistyczni – to trzeba przyznać rację Quine'owi, że między nauką a fikcją nie ma żadnej różnicy. Srzednicki nie podziela jednak takiego punktu widzenia: nie zgadza się z twierdzeniem, że jedyną dostępną perspektywą badania jest perspektywa doznającego podmiotu. Uważa jednak, że żeby to rozróżnienie przeprowadzić, dowód teoretyczny musi być dalece bardziej radykalny niż sądził Kant: musi się bowiem odnosić do podstawy epistemicznej, a nie kategorii apriorycznych czy jedności apercepcji, czyli do czegoś znacznie bardziej rudymentalnego niż formy zmysłowości, czy kategorii rozsądku, do czegoś, co wyznacza zarówno formom zmysłowości, jak i kategoriom rozsądku źródłowy (to znaczy epistemiczny) początek²⁰. Srzednicki twierdzi tym samym, że poznanie jest nie tylko możliwością *reprezentowania* rzeczywistości, ale przede wszystkim zdolnością do *rozpoznawania* tego, co jest jego nieredukowalnym *arche*²¹.

W tak zarysowanej sytuacji, fundamentalną sprawą dla teorii poznania, jest kwestia perspektywy teoretycznej, w której metafizyk (a nie idealny obserwator)²² formułuje teorię i uzasadnia swoje konkluzje. Pierwszym warunkiem tego przedsięwzięcia jest odróżnienie poziomu ontologicznego od poziomu epistemicznego (nierozróżnialnego na poziomie myśli artykułowanej). Innymi słowy, źródłowym początkiem metafizycznej procedury badawczej musi być wytyczenie linii granicznej między tym, co nie jest bezpośrednio poznawcze (czyli między obecnością ontologiczną, która nie jest naszym wytworem i nie jest nam bezpośrednio „dana”) a podstawą epistemiczną, która jest „formalnym” warun-

„miarę”, którą można mierzyć i do której można sprowadzić każdą aktywność. Zdaniem Srzednickiego, jeśli chcemy w ogóle rozumieć podmiotowość, musimy wiedzieć, c o ją w ogóle wyznacza – zanim osiągnie ona formę „ludzka”.

²⁰ Sprawie statusu dowodu transcendentального i jego usytuowania w całości uniwersum poznawczego Srzednicki poświęca większość swoich publikacji. Podstawowym przesłaniem, które z nich wynika, jest teza, że wiarygodności teorii nie gwarantuje wewnętrzna spójność jej twierdzeń (na tym opiera się jego krytyka wszelkiej epistemologii, w tym także logiki). Można bowiem budować teorie logicznie i semantycznie poprawne, ale merytorycznie pozbawione sensu. Dyskursywności teorii nie można także oprzeć na fałszywości stanowisk przeciwnych. Na takim „internalistycznym” złudzeniu budują swoje dekonstrukcje postmoderniści.

²¹ Coraz częściej mówi się dzisiaj, że filozofia *pierwszych zasad* jest już przeżytkiem. Wydaje się jednak, że jest to teza zwodnicza. Filozofia (tak zresztą, jak i cała nauka) jest przede wszystkim zdolnością do rozpoznawania swoich standardów, a więc swoich pierwszych zasad, które pozwalają zidentyfikować minimum racjonalności, którym poznanie musi się kierować. Srzednicki odrzuca przekonanie, że *arche* wiedzy ma charakter *episteme*, twierdząc, że nie da się wyjaśnić *episteme* przez *episteme*.

²² Dla Srzednickiego sprawą zasadniczą jest kontakt poznania z rzeczywistością (z rzeczywistym przedmiotem), którego idealny obserwator nie może mieć. Jego teoria epistemiczna nie ma też nic wspólnego z koncepcją (epistemicznie idealnych warunków) Putnama. Epistemiczny wzór poznania ustanawia *rzeczywisty*, a nie idealny format możliwości poznania.

kiem poznawczego dostępu do rzeczywistości i pozwala wyjaśnić, jak taki kontakt jest w ogóle możliwy (skoro jest możliwy). Najkrócej mówiąc chodzi tu o to, że nie tylko musimy być zdolni do opisanego świata i wskazania, co jest jego poznawczym źródłem, ale musimy być zdolni równocześnie do teoretycznego wykazania skąd wiemy, że tak właśnie jest.

Bez świadomości, co jest w ogóle *epistemicznie możliwe* – nie można wskazać (ani opisać), co jest aktualnie prawdziwe. A zatem bez identyfikacji bezwzględnego *minimum racjonalności*, które jest źródłem poznawczej tożsamości – nie możemy wyjaśnić fenomenu poznania. Na tym między innymi polega złudzenie empirystów, dla których pytanie *j a k* jest możliwe poznanie – jest zbędne, ponieważ zawiera się już jakoś w samym doświadczeniu percepcyjnym, które je rzekomo bezpośrednio wyjaśnia. Srzednicki odrzuca takie stanowisko, wskazując, że aby zrozumieć doświadczenie percepcyjne, trzeba wprzód wiedzieć, co w ogóle wyznacza *format* odnoszenia się podmiotu do przedmiotu jego zainteresowań oraz – z drugiej strony – jak go można zidentyfikować. Pierwszym krokiem wiodącym do tego celu jest metodyczne rozdzielenie (utożsamionych przez epistemologię) dwóch horyzontów analiz: epistemologicznego (horyzontu doświadczonego podmiotu) i epistemicznego (teoretycznej perspektywy odniesienia badacza do badanego przedmiotu).

Już z tego, co zostało powiedziane wynika, że warunkiem teoretycznego odniesienia (i jej źródłowym początkiem), nie może być jakiś horyzont *meta*, jakieś wyróżnione twierdzenie, jakieś zdanie obserwacyjne, aprioryczny punkt wyjścia, czy formy pojęciowe, ani z drugiej strony – doświadczenie percepcyjne (lub jakieś inne), ale epistemiczna (przedteoretyczna) elementarność poznawcza, rozumiana jako archetypiczny format możliwości poznania. Innymi słowy, teoria nie jest uogólnieniem tego, co *j u ż* jest i tak ogólne, ale wyprowadzeniem (teoretycznych) konsekwencji z tego, co jest dla myśli epistemicznie (a nie epistemologicznie!) rudymenarne. Z tego względu podstawy możliwości myśli nie można zidentyfikować ani w horyzoncie podmiotu doświadczenia (Cogito, czy „doznającego”), ani też w horyzoncie anonimowego metafizyka ukrytego w cieniu własnych przekonań. Innymi słowy, żeby strategia metafizyczna mogła być dyskursywna, musi być neutralna zarówno wobec przedmiotu badania, jak i podmiotu teoretycznego namysłu (czyli metafizyka)²³. Srzednicki stanowczo

²³ Chcąc porównać *a* z *b* potrzebujemy czegoś więcej niż *a* i *b* – musimy mieć perspektywę, z której operacja ta mogłaby zostać przeprowadzona. Musimy mieć także (epistemiczną) podstawę, która pozwoliłaby zidentyfikować granice sytuacji, z jaką mamy tu do czynienia. Wiele światła na ten problem rzuca polemika Srzednickiego z Peterem Winchem (pośrednio jest to także polemika z postmodernizmem). Por. np. *Kłopoty pojęciowe*, dz. cyt., s. 126–127 i *To Know...*, dz. cyt., s. 55. Punktem wyjścia krytyki Srzednickiego pod adresem pluralizmu, który jest rzekomo wolny od teoretycznych zobowiązań, jest twierdzenie Wincha (do którego wprost lub pośrednio odwołują się także postmoderniści), o niewspółmierności różnych „stylów życia”. Srzednicki

odrzuca tezę, że podmiot doświadczenia może być równocześnie obserwatorem, że więc Cogito, czy podmiot percypujący mogą być równocześnie teoretykami własnego doświadczenia. Nie chodzi mu o to, że nie jest to w ogóle możliwe, ale że nie jest to możliwe automatycznie, na tym samym poziomie refleksji. Nie wystarczy więc pokazać, że podmiot doświadczenia jest niewiarygodny, albo że jest wiarygodny pod pewnymi „prawdziwościami” warunkami, albo że można go zastąpić opisem – trzeba najpierw pokazać, kiedy opis jest dyskursywny, a kiedy nie. Dla Srzednickiego jest to pytanie o to, co w ogóle wyznacza status obserwatora i jaką strategią musi się on posłużyć, żeby zidentyfikować badany przedmiot (bez przypisywania mu swoich sposobów myślenia). Pierwszym warunkiem, żeby tego dokonać jest rozdzielenie horyzontu „doświadczającego” i horyzontu obserwatora (nietrudno zauważyć, że Srzednicki odrzuca tezę, że opis może zastąpić wyjaśnienie)²⁴. Pytanie sprowadza się więc do kwestii, co to w ogóle znaczy być obserwatorem (metafizykiem)? Zdaniem Srzednickiego, tego drugiego problemu metafizyka jeszcze nie podjęła²⁵.

Chcąc zamarkować tę dystynkcję (między perspektywą teoretyczną a przedmiotem badania) Srzednicki posłużył się dwoma terminami: obserwator (*observer*) i doznający (*sufferer*). Pierwszy (*obserwator*) reprezentuje horyzont teoretycznego odnoszenia się badacza do przedmiotu badania (który nie jest ani częścią jego punktu widzenia, ani elementem badanego przedmiotu). Druga natomiast jest perspektywą badanego przedmiotu (czyli w jego terminologii – horyzontem *doznającego*). Poznanie może być przedmiotem badania, pod warunkiem, że zostanie zidentyfikowany jego epistemiczny wzór, który w horyzoncie badanego przedmiotu nie jest automatycznie widoczny²⁶. Pierwsza perspekty-

dowodzi, że na poziomie „artykułowanym” w ogóle nie da się ich rozróżnić, nie mówiąc już o tym, że nie da się ich opisać. Bez neutralnego (epistemicznego) wzoru identyfikacji – porównania takiego nie można w ogóle przeprowadzić. Epistemologia buduje swoją wiarygodność na złudnym przekonaniu, które podziela także postmodernizm, że aby uzasadnić swoje punkty widzenia – wystarczy wykazać niewiarygodność cudzych.

²⁴ Jest to perspektywa zbieżna w dużej mierze z poszukiwaniami Nagela: wprawdzie „nigdy nie będziemy dokładnie wiedzieć, jak karaluchowi smakują smażone jajka”, ale właśnie dlatego musimy budować takie teorie poznania, które muszą (jakoś) uwzględniać fakt, że świat zawiera zarówno nasze punkty widzenia, jak również punkty widzenia karaluchów, czyli świat, który uwzględniałby fakt, że jest on „większy od naszych zdolności pojmowania”. Punkt wyjścia Nagela jest więc tak samo antyepistemologiczny, jak Srzednickiego, z tym tylko, że Nagel nie wychodzi poza to wskazanie, podczas gdy Srzednicki podejmuje próbę odpowiedzi, jak można byłoby sprostać temu wyzwaniu. Por. T. Nagel, *Widok znikąd*, Warszawa 1997, s. 33.

²⁵ Srzednicki odrzuca koncepcję Hintikka, zgodnie z którą epistemolog jest tylko idealnym obserwatorem. Dla Srzednickiego, metafizyk ma zidentyfikować nie idealny, ale rzeczywisty wzór wszelkiej procedury badawczej, przy założeniu, że poznanie jest faktem rzeczywistym.

²⁶ Podzielał stanowisko Marka Sikory, jakoby: „Pogląd, że obserwacja należy do kluczowych procedur badawczych, dominuje wśród tych, których można nazwać zwolennikami oddolnego podejścia do doświadczenia” („Problem doświadczenia naukowego”, [w:] *Doświadczenie*, red.

wa pozwala zidentyfikować przedmiot badania, jako niezależny (od punktu widzenia obserwatora), druga pozwala odkryć, drogą antycypacji, jakie uwarunkowania logicznie wyznaczają faktyczny (czytaj: *epistemiczny*) format proceduru poznawczego, bez względu na to, czy się on kiedykolwiek pojawi, czy nie, czyli co wyznacza potencjał poznawczy podmiotu i jaką formę musi mieć możliwy przedmiot poznania, żeby mógł być przez przedmiot zidentyfikowany²⁷.

Srzednicki pokazuje w ten sposób, że *locus metaphysicus* nie jest pochodną nieokreślonej skłonności myśli do transcendencji, nie pojawia się w dowolnym miejscu uniwersum poznawczego, nie jest wyrazem niczym nieskrępowanego aktu wolnej woli, ale rozpoznaniem tego, co musi być uznane za minimum racjonalności. Ustanowienie linii demarkacyjnej między poziomem ontologicznym (obojętnym epistemologicznie) a epistemiczną podstawą wyjaśnienia jest tu więc rozumiane jako pierwszy metafizyczny gest, w wyniku którego można dopiero postawić epistemologiczne pytanie: *jak to jest możliwe*, że poznanie (czy wiedza) reprezentuje obojętną z natury rzeczywistość i odpowiedzieć na nie – nie wpadając w pułapki starych dylematów. Odpowiedzi na to pytanie nie sposób sformułować w symetrycznej relacji do rzeczywistości, bez odniesienia do epistemicznej podstawy, zlokalizowanej asymetrycznie „poniżej” obszaru, na którym operuje wszelka epistemologia.

Polem operacyjnym obserwatora (metafizyka epistemicznego) jest *prze-strzeń logiczna*, czyli „miejsce” analitycznych antycypacji, w którym dochodzi do identyfikacji tego, co musi być przyjęte jako bezwzględnie prawomocne (*valid*), żeby poznanie doszło do skutku (dokładniej zaś: identyfikacji tego, czego odrzucenie prowadziłyby do załamania się poznania). Należy jednak pamiętać, że ustalenia obserwatora mają wyłącznie charakter *quasi*, dotyczą bowiem tego etapu kontaktu myśli z rzeczywistością, w którym „doznający” nie operuje jeszcze pojęciami, czyli w którym jego aktywność jest niepojęciowym (nielin-

T. Buksiński, Poznań 2001, s. 46). Srzednicki idzie jednak znacznie dalej, ponieważ pokazuje, jak zbudować taką „oddolną” strategię doświadczenia poznawczego, która nie podpadałaby pod przysłowiowy pogrzebacz Wittgensteina.

²⁷ Interesującym i wcale niemarginalnym przyczynkiem do tych rozważań mogą być analizy Georgesa Canguilhema na temat filozofii medycyny. Wedle tego autora, filozofia jest takim typem refleksji, dla której „wszelki przedmiot refleksji powinien być obcy” (*Normalne i patologiczne*, s. 13). Problem polega jednak na tym, że niełatwo pokazać, co tę poznawczą „obcość” badanego przedmiotu rzeczywiście normuje. Canguilhem twierdzi, w zgodzie z tym, o czym tu piszemy, że przy badaniu stanów chorobowych, fizjologia winna się odnosić do czegoś neutralnego i niezależnego zarówno w stosunku do wiedzy fizjologa, jak i punktu widzenia chorego, a więc do czegoś, co można byłoby określić mianem „pierwotnej normatywności życia” (tamże, s. 144). Srzednicki mógłby podzielać ten punkt widzenia, pokazuje przecież, że aby strategia teoretycznego odniesienia (strategia obserwatora) była wartościowa, musi być neutralna, a może być neutralna, jeśli teoretyk potrafi oddzielić badany przedmiot od swoich przekonań. Srzednicki pokazuje, co rządzi takim procederem.

gwistycznym), ale mimo to skutecznym kontaktem ze światem rzeczy. Obserwator identyfikuje więc to, co trzeba przyjąć jako konieczne (przedpoznawcze) warunki możliwości pojawienia się form artykułowanych. Wszystkie te przedteoretyczne ustalenia są treściowo (i pojęciowo) puste, ale źródłowo konieczne, ponieważ to z nich właśnie trzeba dopiero wyprowadzić możliwość form i kategorii pojęciowych²⁸.

A zatem: myślenie teoretyczne wymaga przestrzeni logicznej, czyli miejsca hipotetycznych kalkulacji, w której można dokonywać analizy, czyli selekcji, oceny i wyboru. Jednakże bez epistemicznego formatu, bez identyfikacji bezwzględnych uwarunkowań, wytyczających granicę możliwego poznaniu – hipotetyczna kalkulacja nie miałaby żadnego sensu. Myślenie hipotetyczne musi więc być zgodą na jakieś *minimum racjonalności*, które dyscyplinuje myśl „od zewnątrz” i stanowi dla niej źródłowy początek. Refleksja metafizyczna musi więc odwoływać się najpierw do bezzałożeniowych punktów wyjścia, które wyznaczają myśli racjonalny kres. Zadaniem metafizyka (który jest zawsze tylko obserwatorem), jest po pierwsze: identyfikacja tego, co musi być uznane za epistemicznie elementarne dla poznania, i po drugie: wydedukowania z niego logicznych standardów, którymi teoria (i poznanie) winny się kierować.

Uznając, że styk poznania z rzeczywistością jest niepoznawczy, Srzednicki twierdzi w konsekwencji, że aby odpowiedzieć na pytanie Kanta, *jak jest poznanie możliwe*, trzeba zidentyfikować takie sądy, których odrzucenie podważałoby w ogóle możliwość poznania, czyli które gwarantowałyby wstępnie, że myśl nie przekroczy krytycznego minimum racjonalności (wiedza jest bowiem w gruncie rzeczy niczym innym, niż tylko rozpoznawaniem swoich własnych granic, które muszą być przyjęte w postaci pewników)²⁹. Za takie niezbywalne zakotwiczenie wiedzy, które „same wiedzą nie są”, należy uznać *pewniki kategoryczne*, które ustanawiają dla możliwego proceduru teoretycznego obojętny epistemologicznie punkt wyjścia (proceduru uzasadnienia nie można bowiem ciągnąć w nieskończoność, gdzieś musi być granica, której nie można przekroczyć, a której zarazem nie można zidentyfikować na poziomie pojęciowym). Jest to jedyna droga, która pozwala uniknąć kłopotów epistemologicznych, zawsze narażonych na przysłowiowy „pogrzebac Wittgensteina”³⁰. Pewniki kategoryczne są więc manifestacją twardego, niezawłaszczonego epistemologicznie punktu wyjścia, który manifestuje przekonanie, że rzeczywistość

²⁸ Na tym też polega złudzenie całej dotychczasowej epistemologii, która pomija ten przedpoznawczy (przedpojęciowy) etap, zaczynając od poziomu artykułowanego. Srzednicki uważa, że trend ten deformuje faktyczny stan rzeczy.

²⁹ Oczywiście, zawsze można się z tym nie zgodzić, ale z takiej anarchistycznej niezgody nic wartościowego nie wynika.

³⁰ „Pogrzebac” Wittgensteina wymierzony jest przede wszystkim w epistemologiczny, tzn. artykułowany model poznania i jemu to właśnie Srzednicki rzuca wyzwanie.

nie jest poznaniu bezpośrednio dostępna (nie jest naszym wytworem). Srzednicki twierdzi tym samym, że jeśli broni się jakiejś formy realizmu (immanentnego, naiwnego, semantycznego, naukowego, zdroworoządkowego, czy jeszcze innego), to już się jest po niewłaściwej (bo epistemologicznej) stronie, ponieważ już się zakłada jakąś „obiektywną” (z naszego punktu widzenia) koncepcję rzeczywistości: twierdząc, że wyróżniony przez nas kontekst poznawczy reprezentuje rzeczywistość. Nie chodzi tu nawet o to, że realizmu nie da się obronić, ale o to, że nie ma potrzeby, żeby go bronić. Realizmowi trzeba tylko dać wyraz, w sposób, który nie wikłałby teorii w znane paradoksy samoodniesienia. Nie ulega jednak wątpliwości, że aby przyjąć tak minimalistyczny punkt wyjścia, trzeba być maksymalistą: nie da się wybrać mniejszego zła.

Wobec tego, pierwszym warunkiem teoretycznego proceduru epistemologicznego jest identyfikacja tego, co wyznacza punkt krytyczny możliwej myśli, czyli co musi być uznane za *kategorycznie pewne* (to, co może być za takie uznane – pełni rolę kategorycznych pewników – *categorical truismus*). Innymi słowy, żeby w ogóle od czegoś zacząć operację teoretyzowania, trzeba od czegoś wyjść, a żeby od czegoś wyjść, trzeba wyjść od tego, czego zakwestionowanie byłoby równoznaczne z podważeniem własnej racjonalności (czyli prawa do formułowania sądów, obojętne – pozytywnych czy negatywnych. Ze zobowiązania tego nie jest zwolniony nawet sceptycyzm). Żeby więc wykonać jakikolwiek manewr teoretyczny, trzeba najpierw określić, co jest punktem granicznym możliwych operacji poznawczych. Odpowiedź na to pytanie jest kluczem do teorii Srzednickiego.

Средницкий утверждает, что для того, чтобы получить положительный ответ на вопрос Канта, как возможно знание, без замкнутого логического круга, необходимо отказаться от рассмотрения любого когнитивного элемента в качестве архетипа, на котором базируется наше объяснение самой возможности знания. Следовательно, единственно возможный способ выбраться из тупика, в который завели нас Витгенштейн и постмодернисты, состоит в том, чтобы показать, „какой формой должно обладать знание, а также какие условия должны быть выполнены для того, чтобы эпистемическая система была возможной”. Для достижения этого мы должны помнить о том, что последние сами по себе не являются частью когнитивной ситуации. Наиболее важными рациональными трюизмами, из которых мы должны исходить, являются: мы имеем способность думать, мы думаем о чём-то, и мы можем задать себе вопрос, каким образом это возможно. Наш первый вопрос касается только самой возможности мыслить, но в действительности он касается самой возможности мыслить о чём-то, но ничего более сложного и изощрённого чем это. Хотя Средницкий и принимает критические выводы Витгенштейна, он утверждает, что Витгенштейн „оказался неспособен указать причину этой трудности и, следовательно, не мог идти дальше”. Средницкий использует некоторые

отправные точки Канта, но фильтрует их через результаты, полученные Витгенштейном. Он указывает, что для того, чтобы разрешить парадокс Витгенштейна, мы должны оставить мысль о том, что это можно сделать одним единственным линейным ходом. Он показывает, что для решения этой задачи необходим многошаговый ход – начиная от парадигматического подуровня познания и расположенного над ним уровня объектов, которые взаимно дополняют друг друга, хотя и в нелинейный способ. Он утверждает, что мы не можем сконструировать познание и знание как головоломку, добавляя один кусок знания к другому, но мы должны сойти вниз на более 'базисные уровни' и спросить, какого типа условия должны быть обоснованы для продвижения нашей мысли к следующей точке.

Szrednicki argues, that to achieve a positive answer to the Kantian question, how knowledge is possible, in non-circular manner, we have to debar any item that is itself a piece of cognition from being considered the archetypal item on which we base our explanation of the very possibility of knowledge. Therefore, the only way to get out of the Wittgensteinian and postmodern cul-de-sac is by showing, „what form knowledge must have, together with what conditions must be obtained for the epistemic system to be possible”. To accomplish that we have to remember that the latter are not themselves part of the cognitive situation. The most important rational truths we have to start with are: we are capable of thinking, we think about something, and we can ask how it is possible. Our first question is only about the very possibility of thinking, but in effect about the very possibility of thinking about something, but not anything more sophisticated than that. Though Szrednicki accepts Wittgenstein's critical conclusions, he maintains that Wittgenstein „failed to identify the reason for this difficulty, and consequently was unable to proceed further”. Szrednicki uses some Kantian starting points but filtered through the results obtained by Wittgenstein. He indicates that to resolve the Wittgensteinian paradox we have to abandon the idea that there is only one linear single move to do so. He shows that to accomplish that task we need many steps – starting from paradigmatic sub-level of cognition and the object-level above complement each other though in non-linear manner. He argues that we can not built cognition and knowledge as puzzle-game adding one piece of knowledge to another but we have to step down to a 'supportive strata' and ask what type of requirements have to be considered as valid to move our reasoning to the next point.

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Ryszard Wójtowicz

UR Rzeszów

Człowiek i wspólnota w ujęciu Karola Wojtyły

Человек и сообщество в концепции Кароля Войтылы

M. Buber w książce *Problem człowieka* zauważa, że: „od wieków człowiek wie, że to on sam jest przedmiotem najbardziej godnym siebie, ale równocześnie wzdryga się ów przedmiot właśnie traktować jako całość, a więc zgodnie z jego byciem i sensem. Niekiedy zabiera się nawet za to, ale problematyka ta, to zajmowanie się własną istotą, przytłacza go szybko, wyczerpuje, i zrezygnowany dyskretnie wycofuje się, aby rozmyślać nad wszystkimi innymi rzeczami na niebie i ziemi z wyjątkiem człowieka lub też, aby dzielić człowieka na fragmenty, którymi można zajmować się osobno w sposób mniej problematyczny, mniej wymagający i mniej zobowiązujący”¹.

We współczesnych próbach określenia teoretycznego człowieka, funkcjonuje przekonanie o braku postępu wiedzy o nim. Pytanie o to: kim jest człowiek, wydaje się pozostawać bez odpowiedzi. Funkcjonuje przekonanie, że właściwie od zarania myśli filozoficznej, a konkretnie od czasów Sokratesa, Platona i Arystotelesa, poznanie filozoficzne ujmujące fenomen człowieka, nie uległo zmianie, formułując sądy na temat „natury”, „istoty” człowieka².

¹ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 3.

² A. L. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek i sens istnienia*, UMCS, Lublin 1996, s. 11; Por. tenże, *Filozofia, jej istota i funkcje*, UMCS, Lublin 1994; *Człowiek wobec pytania o sens istnienia. Wprowadzenie do antropologii analitycznej*, UMCS, Lublin 1996, s. 7–15. Prezentowane tutaj ujęcie momentów konstytucyjnych dla zrozumienia podstaw teoretycznych w pojmowaniu człowieka, w kulturze europejskiej jest jednym z wielu. Obszerna literatura i wielość stanowisk na ten temat, wymusza przyjęcie pew-

Arnold Gehlen zaznacza, że: „trudności, na jakie natrafia antropologia filozoficzna są rozmaite i wymagają tak gruntownego wysiłku, że filozofia z żadnej strony nie może oczekiwać pomocy”³. Człowiek jako byt wyjątkowy, świadomy własnego istnienia jawi się jako ten, który ciągle stara się samookreślić. Patrząc na ten stan z perspektywy historycznej można powiedzieć, że dostrzegł on problematyczność samookreślenia. Problematyczność nie tyle na tle konfrontacji z samym sobą, co na tle innych form istnienia. Taki stan rzeczy, znalazł swoje potwierdzenie na tle porządku istnienia, tj. kosmosu, Boga, Rozumu, dziejów, oraz w funkcjonujących w ich ramach określeń na swoje istnienie, tj. pojęć, nazw⁴.

Konstatując fakt, że jedynym znanym nam bytem świadomym swego istnienia, bycia, jest człowiek, można powiedzieć, że to jak on pojmuje siebie przekracza przypadkowe i indywidualne jego bycie w świecie. Człowiek współczesny jest zdolny do samounicestwienia się, nie tylko samego siebie, ale zagrożona jest ludzkość na poziomie globalnym, tak więc, od tego jak człowiek się pojmuje i będzie pojmował, zależy nie tylko los człowieka, ale i świata⁵.

Mówiąc o człowieku, w kulturze europejskiej należy wskazać na źródła konstytuujące sposób jego pojmowania. Generalizując możemy wskazać na dwa zespoły idei⁶, chociaż kultura europejska nie daje się do nich sprowadzić. Celem wskazania tych nurtów jest jedynie wskazanie na właściwy im sposób myślenia w starożytnej Grecji, Rzymie oraz na Bliskim Wschodzie, a nie pełne ukazanie pojmowania przez nie człowieka.

Kultura starożytnej Grecji i Rzymu

W starożytnej Grecji mamy do czynienia z ukonstytuowaniem się racjonalistycznego sposobu myślenia, którego ukoronowaniem jest filozofia, natomiast dla Rzymu charakterystyczne jest myślenie jurystyczne. W Grecji myślenie mitologiczne i religijne zastało zastąpione przez filozofię, myślenie teoretyczne, które programowo było apraktyczne i skierowane na poszukiwanie wartości

nej perspektywy teoretycznej, która pomoże ująć człowieka, w odpowiednich ramach: ontologicznych, aksjologicznych i metodologicznych. Na temat rozumienia człowieka, w kulturze europejskiej, por. także: B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1963; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1997; *Kultura i religia u progu III tysiąclecia*, Katowice 2000; C. Valverde SJ, *Antropologia filozoficzna*, Pallottinum, Poznań 1998; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992; G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, PAN, Warszawa 1998.

³ A. Gehlen, *Obraz człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8–9, s. 240; Por. także: G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, PAN, Warszawa 1998, s. VII–XLVII.

⁴ Zob. A. L. Zachariasz, *Antropotelizm...*, dz. cyt., s. 13.

⁵ Zob. tamże, s. 20.

⁶ Zob. tamże, s. 24.

autotelicznej, jaką jest prawda, czego przejawem było np. pojęcie logosu⁷. Natomiast w Rzymie, w życiu polityczno-społecznym, dominującą rolę odgrywała legislacja, myślenie prawnicze.

Jeśli w pierwszym przypadku możemy powiedzieć, że ukształtował się „intelektualizm”, to w drugim wykształcony został „racjonalizm legistyczny”⁸, legalizm, który swój wyraz znalazł w zasadach prawa rzymskiego.

Można powiedzieć, że ta dwubiegunowość (intelektualizm w Grecji i pragmatyzm prawa rzymskiego) pozostaje u podstaw współczesnej kultury europejskiej.

Myślenie religijne Bliskiego Wschodu

Drugim ważnym nurtem składającym się na fundament myślenia o człowieku w kulturze europejskiej są reguły myślenia oraz sposób ich wyrażania przez ludzi Bliskiego Wschodu⁹. Wyrazem tego sposobu myślenia jest kultura judaistyczna oraz wyrażająca jej sposób myślenia Biblia¹⁰. Obszar, w którym kształtuje się ten sposób ujmowania człowieka i świata, to obszar intensywnego i różnorodnego rozwoju myślenia religijnego. Na obszarze tym ukształtowały się trzy największe współczesne religie: judaizm, chrześcijaństwo i islam.

U podstaw działania i myślenia religijnego znajduje się przede wszystkim: uczucie, wyobraźnia i wiara¹¹. Generalizując, religia jawi się jako sfera działań, „w której szczególną rolę odgrywają oraz znajdują swoją artykulację przeżycia, emocje, uczucia, intuicja, mówiąc ogólniej: **doznania**”¹². Przy czym, rzecz nie jest jednoznaczna, na co wskazuje M. Eliade: „religia jest zjawiskiem ludzkim, a więc jest również zjawiskiem społecznym, językowym i ekonomicznym, gdyż nie można wyobrazić sobie człowieka bez języka i poza życiem kolektywnym”¹³. Wyjaśnienie religii poprzez jedną z tych „czysto” ludzkich funkcji prowadzi do zredukowania tego skomplikowanego zjawiska, jakim jest religia, do kategorii wyjaśniającej, a co za tym idzie do jęgo zubożenia.

Jednakże należy dodać, że w tym sposobie myślenia (religijnym) mamy do czynienia z empatycznym, a nie logicznym sposobem ujmowania rzeczywistości.

⁷ Pojęcie *logosu* jest wieloznaczne, jednakże oznacza: słowo jak i logikę, która wyznacza zasady kierowania rozumem, intelektem, tj. prawo tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka itp. Por. także: J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1970, s. 5–11.

⁸ Tamże, s. 25.

⁹ Zob. tamże, s. 27.

¹⁰ Zob. tamże, s. 27. Jak zauważa autor, na sposób myślenia judaizmu złożyły się co najmniej kultury całego tego obszaru geograficznego, np. Egiptu, Asyrii, Iranu czy Babilonii.

¹¹ Zob. tamże, s. 27.

¹² Dz. cyt.

¹³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1966, s. 1; Por. także: G. V. der Leeuw, *Fenomenologia religii*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1978, s. 625–631.

Jak zauważa Gerardus van der Leeuw: „religia urzeczywistnia się tylko w religiach”¹⁴, co oznacza, że naszemu oglądowi nie jest dostępna „prareligia”, a jedynie to, co przyjmuje konkretną postać historyczną.

„W tym myśleniu, na zasadzie doznań (emocji, uczuć, wiary), zarazem wszystko jest możliwe i niemożliwe. Ten sposób myślenia przenosi góry i uzdrowia chorych nieuleczalnie”¹⁵, dodaje A. L. Zachariasz. Ten sposób, myślenia (empatyczny) należy określić jako irracjonalistyczny (w przeciwieństwie do racjonalizmu Greków) i emocjonalistyczny.

Empatyka inaczej niż myślenie legislacyjne Rzymian czy reguły logiki Greków, nie eliminuje tego, co w myśleniu o człowieku znajduje uzasadnienie w emocjach, uczuciach i namiętnościach. Chrześcijaństwo znalazło ważniejszy od logiki sposób ujęcia człowieka i świata – miłość.

Zderzenie tych trzech kultur, tj. Grecji, Rzymu i Bliskiego Wschodu zaobfitowało tym, że współcześnie u podstaw ujęcia jestestwa człowieka, znajduje się: **logika, pragmatyka i empatyka.**

Czy istnieje potrzeba nowej „adekwatnej antropologii” filozoficznej?

Sokratejski program filozofii, wyznaczony hasłem *gnōti se auton* – poznaj samego siebie, nie stracił aktualności we współczesnej myśli antropologicznej. Dynamiczny rozwój nauk szczegółowych w XX wieku nie zdevaluował potrzeby samopoznania. Trafnie zauważył M. Scheler, że: „...stale rosnąca wielość zajmujących się człowiekiem nauk specjalistycznych, jakkolwiek mogą one być wartościowe, znacznie bardziej przesłania jego istotę, aniżeli ją naświećla”¹⁶.

Można powiedzieć, że nauki przyrodnicze i socjologiczne kierują swą uwagę na analizę „mieć” człowieka, gdyż nie są kompetentne do ujęcia jego wewnętrzno-osobowego „być”.

W związku z tym, powstaje potrzeba ukonstytuowania się adekwatnej antropologii filozoficznej. Jak zauważa Martin Buber: „dopiero w naszych czasach problem antropologiczny dojrzał jako problem, to znaczy jest traktowany i zgłębiany jako samodzielny problem filozoficzny”¹⁷.

Dlaczego istnieje potrzeba ukonstytuowania się antropologii filozoficznej, a nie np. antropologii kulturowej? Wydaje się, że mnogość dyscyplin teoretycz-

¹⁴ G. V. der Leeuw, *Fenomenologia religii*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1978, s. 625. Autor rozróżnia doświadczenie historyczne religii i ogląd teologiczny, który religię postrzega z perspektywy objawienia jako prareligię.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, [w:] *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 47.

¹⁷ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 43.

nych, których przedmiotem zainteresowania jest człowiek, ujmując swój przedmiot, zawsze akcentując jakiś moment, aspekt bycia człowieka. Ten specyficzny redukcjonizm jest immanentny wielu, jeśli nie wszystkim ujęciom, oprócz filozofii, która z definicji ujmując swój przedmiot całościowo, unikając, o ile to możliwe, dogmatyzmu czy schematyzmu. W związku z czym, antropologia filozoficzna zwraca uwagę na istotowe, transcendentalne, tj. powszechne i konieczne momenty bytu ludzkiego, nie rozpatrując człowieka z perspektywy uzasadnienia wcześniejszych założeń, dogmatycznie jako byt definiowany przez np.: społeczeństwo (socjologia), psychikę (psychologia) czy kulturę w sensie antropologii kulturowej¹⁸. M. Buber zauważa: „...że żadna z tych dyscyplin nie rozpatruje i nie może rozpatrywać całości człowieka. Albo dana dyscyplina (...) wyklucza integralność człowieka i traktuje go – jak kosmologia – wyłącznie jako część przyrody, albo też – jak wszystkie inne dyscypliny – wyrывa z całości człowieka swoją własną szczególną dziedzinę, wyodrębnia ją spośród innych dziedzin, ustanawia własne zasady i rozwija własne metody”¹⁹.

Antropologia filozoficzna ujmując swój przedmiot poznania w sposób jakościowy, a nie ilościowy, któremu umykają pewne momenty bycia człowieka np.: pytanie o prawdę, sens egzystencji, wolność itp. Wydaje się, że tylko antropologia filozoficzna jest w stanie ująć fenomen istnienia człowieka, zrozumieć prawdę o nim, prawdę, która jest wielowymiarowa, historycznie i kulturowo uwarunkowana, w związku z czym, nie do końca rozpoznawalna.

Należy dodać, że pytanie: „kim jest człowiek”, jest w swojej treści pytaniem zawsze o to samo, jednakże pytanie to co innego uwzględniało w poszczególnych epokach (starożytność, średniowiecze, nowożytność, czasy współczesne) i w zależności od momentu historycznego, pewne kwestie, w związku z pytaniem o człowieka były eksponowane, inne natomiast pomijane czy wręcz niezauważane²⁰. Uzasadnienie istnienia człowieka stało się dla filozofii nowożytnej celem podstawowym.

Przykładem może być filozofia I. Kanta, który dla filozofii sformułował trzy tzw. podstawowe pytania:

Co mogę wiedzieć?

Co powinienem czynić?

Czego mogę się spodziewać?

Przy czym zauważa, że wszystkie trzy pytania można sprowadzić do jednego: **Czym jest człowiek?** (Was ist der Mensch)²¹.

¹⁸ Por. B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek, kultura, osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, ALTA, Wrocław 2001. Autorka wskazuje na cztery podstawowe działy antropologii kulturowej: fizyczną, społeczno-kulturową, historyczną i lingwistyczną, s. 19.

¹⁹ Tamże, s. 7.

²⁰ Por. A. L. Zachariasz, *Antropoteliizm*, dz. cyt., s. 93–96.

²¹ Zob. tamże, s. 93; Por. także, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 548.

Należy w tym miejscu wspomnieć, że jedną z prób odpowiedzi na powyższe pytania była filozofia M. Heideggera. Jego ontologia fundamentalna destrukuje nowożytną, humanistyczną tendencję ujmowania człowieka. Ontologia fundamentalna Heideggera, próbuje przewyciężyć ideę człowieka jako bytu uprzywilejowanego, poznającego byt i w konsekwencji podporządkowującego go sobie²².

Próba całościowego ujęcia antropologii filozoficznej XX wieku, jej nurtów, stanowisk, ze względu na wielość opcji i uwarunkowań ideowo-filozoficznych nie jest sprawą łatwą. We współczesnej antropologii filozoficznej funkcjonuje wiele koncepcji człowieka opozycyjnych wobec siebie. Pomocna w realizacji tego zadania może okazać się taka periodyzacja kierunków i stanowisk, które w swych analizach teoretycznych ujmują fenomen człowieka jako punkt centralny oraz uwzględniają kryteria ontologiczne, a także metodologiczne i aksjologiczne.

Bogactwo współczesnej myśli antropologiczno-filozoficznej uniemożliwia w tej pracy wyczerpujące omówienie chociażby większości kierunków i ich przedstawicieli. Dlatego też przyjrzymy się jednej z wielu podmiotowych prób ujęcia człowieka prezentowanej w XX wieku²³, mianowicie myśli filozoficznej K. Wojtyły.

W dwudziestym wieku została wypracowana w egzystencjalizmie i personalizmie koncepcja ujmująca człowieka w kategoriach osobowych, a nie przedmiotowych, jest to próba zerwania z „pojmowaniem człowieka jako istoty będącej wytworem historii naturalnej, czy też rzeczywistości kulturowej (...) z jej historycznością lub dziejowością narzucaną jej przez *pozaludzką* wobec niej rzeczywistość”²⁴.

Człowiek określa się jako *osoba* lub *egzystencja*, w ten sposób sam dla siebie staje się układem odniesienia i zasadą racjonalizacji swojego istnienia.

Próba określenia się wobec siebie lub „innego”, jest wyznaczona określoną koncepcją bytu ludzkiego. W związku z tym, w wieku dwudziestym możemy wyróżnić pewne tendencje w ujmowaniu człowieka.

²² Zob. M. Komecki, *Problem człowieka z perspektywy ontologii fundamentalnej M. Heideggera*, [w:] *Dyktat, protest i integracja kulturowa*, Warszawa–Tycyn. 2002, s. 43.

²³ Zob. I. Bittner, *Współczesna antropologia filozoficzna*, UŁ, Łódź 1999, s. 3. I. Bittner proponuje następującą periodyzację antropologii filozoficznej XX wieku: antropologię Maxa Schelera jako prekursora „fenomenologii egzystencjalnej”; egzystencjalistyczną i personalistyczną filozofię podmiotu, negującą możliwość poznania i zrozumienia człowieka w relacji przedmiotowej, podkreślając indywidualność i jednostkowość człowieka; antropologię zorientowaną fenomenologicznie, gdzie kategoria „samodoświadczenia” jest centralnym punktem zrozumienia człowieka, w jego „byciu” i przez to „bycie”; antropologię o orientacji przyrodniczej, fundującą wiedzę o człowieku na wyniku badań z jego biologiczno-fizjologicznej struktury; antropologię opartą na psychologii, rozumianej raczej jako nauka o człowieku, a nie o zachowaniach wynikających z działania człowieka; antropologię o charakterze kulturocentrycznym, ujmującym człowieka jako twórcę kultury, pomijając redukcjonizm naturalistyczny.

²⁴ Tamże, s. 44.

Pierwsza – podmiotowa: poszukująca definicji, podstaw ludzkiego określenia jestestwa, w transcendentálním *ja* (od czasu Husserlowskiej fenomenologii)²⁵.

Druga – negowała byt ludzki jako *homo rationale*, określając człowieka bytem irracjonalnym (Z. Freud, Nietzsche, Dilthey, Bergson). Z jednej strony człowiek definiowany był przez podświadomość i *libido*, u Nietzschego poprzez *wolę mocy*, Heideggera *Dasein* znaczy tyle, co przytomny swego istnienia, w filozofii Jaspersa, Marcela, Mouniera, człowiek nie poddaje się racjonalizacji, jawi się jako tajemnica.

Człowiek w drugim ujęciu jest poza wszelką definicją, człowiek jawi się jako ten, którego można przeżyć, doświadczyć, a nie ująć w kategorii teoretyczne, gdyż wymyka się on analizie. Otwiera to perspektywę ujęcia człowieka, w kategoriach **pozateoretycznych**, tj.: światopogląd, ideologia czy religia.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej antropologii filozoficznej, Karola Wojtyły, a w szczególności kategorii *osoby* i *uczestnictwa*. Wydaje się, że myśl filozoficzno-społeczna K. Wojtyły, mieści się w kanonie empatyczno-irracjonalistycznym, ujmującym fenomen człowieka.

Analiza poglądów filozoficznych K. Wojtyły nie jest zadaniem łatwym, co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze – myśl społeczno-filozoficzna K. Wojtyły nie jest jednolitym zbiorem twierdzeń czy aksjomatów, z których w sposób jednoznaczny można wyprowadzić ostateczne konkluzje. Idee antropologiczne i społeczne Wojtyły, nadbudowane są na szerszej płaszczyźnie teoretycznej, mianowicie filozoficzno-teologicznej, która rodzi m.in. spór o teoretyczny charakter myśli K. Wojtyły. Po drugie – idee (np.: społeczne) inicjowane przez K. Wojtyłę, są kontynuowane przez nauczanie papieża Jana Pawła II, ujawnia to problem odczytania owych idei, a także ujawnia się kwestia relacji Kościoła lokalnego do Uniwersalnego.

W związku z powyższym, podejmując się analizy myśli filozoficzno-społecznej K. Wojtyły należy odróżnić dwa okresy życia Wojtyły: okres przedpontyfikalny i pontyfikalny.

Pierwszy²⁶, zwany także Krakowsko-Lubelskim zakończył się w momencie powołania przez konklawe K. Wojtyłę do Stolicy Apostolskiej. Okres drugi, pontyfikalny, trwa.

²⁵ Redukcja transcendentálna E. Husserla prowadziła do wyizolowania „ja” ze świata naturalnego, pozostawiając je sam na sam, z transcendentálním *ja*. U Sartre’a prowadzi do określenia się wobec absolutnej niedookreśloności, do nicości.

²⁶ Por. J. Keller, *Wstęp*, [w:] „Studia Religioznawcze”, nr 17, Warszawa 1983, s. 5. J. Keller w działalności naukowej K. Wojtyły, wskazuje na trzy okresy: pierwszy – zwrócony ku mistyce św. Jana od Krzyża; drugi – zainteresowanie podstawami etyki katolickiej oraz fenomenologią M. Schelera; okres trzeci – zainteresowanie problematyką społeczną, duszpasterską oraz pracami na soborze i synodach biskupich.

Dlatego w tym miejscu chciałbym podjąć się analizy myśli K. Wojtyły z pierwszego okresu, który się zakończył i podaje się interpretacji bez obawy, że pewne idee zostaną pominięte lub, że pojawią się nowe prace, a w nich nowe treści.

Człowiek – osoba realizująca się w czynie

Według K. Wojtyły, wyjaśnienie tak szczególnego bytu, jakim jest człowiek, ujęcie go w jego zupełności, jako *Osobę*, wymaga nowego podejścia teoretycznego, różnego od tych, które dotychczas obowiązywały. We wstępie do *Osoba i czyn* K. Wojtyła napisze: „studium niniejsze powstaje z potrzeby obiektywizacji w dziedzinie tego wielkiego procesu poznawczego, który można określić u podstaw jako doświadczenie człowieka. Jest to najbogatsze z doświadczeń (...). Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczaając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu”²⁷.

Autor *Osoba i czyn* w swoich rozważaniach odrzuca postawę fenomenalistyczną, jest ona dla niego nie do przyjęcia, ponieważ sprowadza doświadczenie do sfery funkcji i treści samych zmysłów. Konsekwencją takiego podejścia, do całokształtu doświadczenia, są sprzeczności i nieporozumienia. W ujęciu fenomenologicznym, każdy akt poznawczy jest „bezpośrednim doświadczeniem”, o ile przedmiot dany jest „sam w sobie”, w oryginale, niejako „cieleśnie samo obecny”²⁸. Doświadczenie to związane jest z pewną dziedziną faktów, takim faktem jest dynamiczny całokształt „człowiek działa”²⁹.

Doświadczenie wskazuje na bezpośredniość poznania, na bezpośredni kontakt z przedmiotem, nie tylko akty zmysłowe, ale i umysłowe uczestniczą w bezpośrednim ujęciu przedmiotu³⁰.

Ludzkie doświadczenie dla K. Wojtyły, jest zawsze pewnym rozumieniem tego, czego doświadczam, akcentuje on jedność aktów poznania, staje na stanowisku, które głosi, „że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie – czyli doświadczeniu – osoby”³¹.

Jest to ogląd intelektualny faktu „człowiek działa”, w całej swej różnorodności i pozwala się zrozumieć w doświadczalnej zawartości jako czyn osoby. Fakt ten jawi się z taką oczywistością, która wskazuje na moment unaocznienia się przedmiotu, na jego rys poznawczy. Zrozumienie całokształtu „osoba –

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, KUL, Lublin 1994, s. 5.

²⁸ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 57.

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. A. B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce »Osoba i Czyn«*, „Analecta Cracoviensia”, 1973–1974, nr 5–6, s. 153–157. Autor zasadniczo zgadza się z koncepcją doświadczenia prezentowaną przez Wojtyłę, jednakże wysuwa zastrzeżenia odnośnie do prezentowanej teorii świadomości w *Osobie i czyn*.

³¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 58.

czyn", znajduje potwierdzenie w doświadczeniu, czyli zawartości faktu „człowiek działa”³².

Czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby, „zrozumienie faktu „człowiek działa” jako dynamicznej koniunkcji „osoba-czyn”, znajduje pełne pokrycie w doświadczeniu”³³. Według K. Wojtyły, nie naruszymy specyfiki doświadczenia, jeśli zobiektywizujemy fakt, „człowiek działa” jako „czyn osoby”³⁴. Możemy w tym miejscu stwierdzić, że dzieło K. Wojtyły, to studium czynu, który ujawnia osobę, studium osoby poprzez czyn, gdzie czyn jest momentem ujawniającym osobę³⁵.

Czyn zakłada osobę, „doświadczamy tego, że człowiek jest osobą i jesteśmy o tym przekonani, dlatego, że spełnia ona czyn”³⁶.

Doświadczenie, ogląd osoby w czynach i poprzez nie, wynika zdaniem Wojtyły z wartości moralnej, moralność stanowi wewnętrzną własność czynu, który jest dobry albo zły. Czyn jest momentem oglądu, poznania osoby, stanowi punkt wyjścia dla dynamicznej istoty. Samą wartością moralną zajmujemy się jedynie ze względu na jej fakt stawania się w czynie. Jawi się tu egzystencjalny aspekt zrozumienia człowieka jako osoby.

W dziele K. Wojtyły następuje wyłączenie etyki przed nawias, jest to wyłączenie w sensie *stricte* matematycznym, tzn. zajmujemy się badaniem tego, co jest w nawiasie, zabieg ten należy ściśle odróżnić od *epoche* Husserla³⁷. Człowiek w ujęciu etycznym jest podmiotowo tym, co wyróżnia go z reszty świata, pojęcie osoby wyraża ten aspekt człowieka, który wykracza poza pojęcie „jednostka gatunku”, *osoba* wyraża pełnię i doskonałość bytowania³⁸.

Sfera opisu osoby, jako wyróżnienie człowieka z przedmiotowego świata, do którego należy, jest w nim wyróżniona poprzez możliwość „bytowania doskonałego”. Realność etyczna przenika się z ontologiczną. Stąd też, punktem wyjścia dla K. Wojtyły, jest definicja *osoby* sformułowanej przez Boecjusza (*individua substantia rationalis naturae*), jako odniesienie się do tradycji i za-

³² Tamże, s. 59.

³³ Tamże.

³⁴ Według Wojtyły, unaocznia się tu ich korelatywność, znaczeniowa odpowiedniość, czyn jest działaniem, a działanie odpowiada różnym działaczom, jednakże działanie, które jest czynem możemy przypisać tylko osobie.

³⁵ Por. K. Wojtyła, *Acting person*, tłum. A. Potocki, wyd. A. T. Tymieniecka, „Analecta Husserliana”, t. X, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1979, s. XIII. A. T. Tymieniecka zauważa, że studium to jest ściśle antropologiczne, chociaż ma duże znaczenie dla etyki, bada funkcjonalny dynamizm układów poprzez *osobę i czyn*.

³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 59.

³⁷ „Wzięcie w nawias” w sensie fenomenologicznym oznacza zawieszenie naturalnej postawy wobec świata, jego istnienia, wszelkich supozycji, przekonań itp., co w wypadku realistycznej postawy (teoretycznej) K. Wojtyły, byłoby niedorzecznością.

³⁸ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960, s. 9.

razem akt sceptycyzmu wobec tradycyjnej interpretacji oraz możliwość narzucenia tej tradycji własnej interpretacji. W osobie rozumianej, jako „indywidualna substancja natury rozumnej”, rozumność stanowi moment pierwszorzędny, wyróżnia człowieka spośród innych istot, czyni go bytem niepowtarzalnym. Szczególny dualizm doświadczeń życiowych, zewnętrznych i wewnętrznych to moment, w którym człowiek w sposób naoczny odróżnia się od innych bytów³⁹.

Życie wewnętrzne, od początku otrzymuje status ontyczno-aksjologiczny, jest życiem duchowym, koncentrującym się wokół prawdy i dobra. Kontakt człowieka ze światem przedmiotowym nie ma wyłącznie charakteru przyrodniczego, ma ono charakter przedmiotowy dla osoby, gdyż to ona każdorazowo zaznacza w nim swoje „ja”, indywidualność, doświadczenie, poznanie, przeżycie etyczne⁴⁰. Świat rzeczywisty jest według ujęcia Wojtyły, ogółem relacji, gdzie związki przyrodnicze zapoczątkowują pole doświadczeń osoby ludzkiej, osoba poznaje siebie samą jako byt, który się stanowi, natomiast świat staje się formą samorealizacji⁴¹.

Życie wewnętrzne jest tu tożsame z życiem duchowym i organizowane jest przez dwie centralne orientacje bytu człowieka: orientację poznawczą i pożądkowo-etyczną, gdzie pierwsza wyraża się w pytaniu o ostateczną przyczynę, druga, jak „być”, by być dobrym i osiąść pełnię dobra.

W tym miejscu ujawnia się zagadnienie samostanowienia. K. Wojtyła, samostanowienie ujmuje, jako moment, który komponuje osobę i wyznacza jej nieprzekraczalną granicę między kimś a kimś, można rzec, że osoba staje się „kimś”.

Na tej podstawie opiera się porządek etyczny oraz norma personalistyczna, której treść Wojtyła wyraża w zdaniu, że: „osoba jest takim bytem, że właściwie i pełnowartościowo stanowi miłość”⁴².

K. Wojtyła zagadnienie osobowej struktury samostanowienia uczynił jednym z głównych w dziele *Osoba i czyn*. Doświadczenie czynu ludzkiego, utożsamiane jest z przeżyciem faktu „ja działałam”, fakt ten charakteryzuje się indywidualnością i niepowtarzalnością. Wielość przeżyć „ja działałam”, zawiera właściwą sobie tożsamość w przeżyciu jednostki, jak i w wymiarze intersubiektywnym. „Ja działałam”, wyróżnia się wśród innych faktów, które „dzieją się” w podmiocie. Różnica pomiędzy „dzieje się” a czynem osoby pozwala ująć w doświadczeniu człowieka moment, który odróżnia działanie, tj. czyn od wszystkiego, co w osobie się dzieje. Właśnie ten moment, określany jest przez

³⁹ Zob. K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny”, 1964, nr 52.

⁴⁰ Zob. A. Wójtowicz, *Filozofia osoby ludzkiej*, „Studia Religioznawcze” nr 17, s. 67.

⁴¹ Tamże.

⁴² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 32; Por. także: J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, „Antyk”, Kęty 2000, s. 191–202. Galarowicz zwraca uwagę, że norma personalistyczna to *de facto* przeformułowany drugi imperatyw Kanta.

K. Wojtyła, jako samostanowienie⁴³. Określenie samostanowienia w doświadczeniu ludzkiego czynu, zawiera w sobie moment sprawczości osobowego „ja”. Wojtyła wyraził to następująco: „»ja działam« to znaczy »ja jestem przyczyną sprawczą« mojego działania, aktualizacji podmiotu – inaczej niż w wypadku wszystkiego, co we mnie tylko »się dzieje«, ponieważ wówczas przeżycie sprawczości osobowego »ja« nie zachodzi”⁴⁴.

Samostanowienie jest właściwością osoby rozumianej w sensie definicji Boecjusza i urzeczywistnia się poprzez wolę, która stanowi władzę, czyli przypadłość. Samostanowienie jest także wolnością, ale nie ogranicza się tylko do przypadłości. Należy do substancjalnego wymiaru osoby, „jest to wolność człowieka, a nie tylko woli w człowieku – chociaż niewątpliwie wolność człowieka poprzez wolę”⁴⁵.

Bytować w pełni, według Wojtyły, to zaktualizować się jako metafizyczny podmiot istnienia i przeżywać siebie jako podmiot. Jednakże człowiek w faktyczności, w byciu, jedynie przejawia się jako osoba, np. poprzez czyn, czasami w ogóle nie ujawnia cech podmiotowości osobowej.

W doświadczeniu czynu obecny staje się moment wolności. Wolność jest darem, w przeciwieństwie do egzystencjalizmu Sartre’a, jest wartością pozytywną. Nie jest jednak gotową, niezmienną własnością człowieka, jest dana jako potencjalność, zadana do urzeczywistnienia. Realizuje się w działaniu osoby, im większa świadomość działania i wartości, tym wyraźniej człowiek przeżywa samostanowienie. Wolność w teorii K. Wojtyły ma dwa bieguny: a) sprawczość; b) samostanowienie. Przy czym samostanowienie jest podłożem sprawczości. Spełnienie czynu przez osobę jest wartością personalistyczną. Od wartości moralnych różni się tym, że nie odnosi się do norm i nie jest wartością czynu spełnianego. Wartość personalistyczna tkwi w fakcie właściwego działania człowieka, w samym spełnianiu czynu przez osobę. Działanie to musi mieć charakter samostanowienia, w którym realizuje się transcendencja osoby. Wartość personalistyczna czynu wyprzedza oraz warunkuje wszelkie wartości etyczne. Orzekanie o wartościach moralnych musimy rozpocząć od ustalenia, czy czyn został spełniony. Innymi słowy, wartość personalistyczna polega na tym, że osoba w czynie aktualizuje się, w czynie wyraża się jej podstawowa struktura „samo-posiadania i samopanowania”⁴⁶.

Dodajmy, że o istocie samostanowienia decyduje autodeterminizm. K. Wojtyła wyraża to następująco: „autodeterminizm jest momentem właściwym wolno-

⁴³ Zob. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XXIX, z. 2, KUL, Lublin 1981, s. 7.

⁴⁴ Tamże

⁴⁵ Tamże, s. 8.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz., cyt., s. 305.

ści nie tylko w znaczeniu rozwiniętym, tj., gdy chodzi o intencjonalność woli, o jej stosunek do możliwych przedmiotów chcenia⁴⁷.

Pomijając szczegółowe analizy wolności, należy zauważyć, że koncepcja ta zakłada prymat istnienia przed działaniem oraz dualizm dynamizmów, gdzie jeden nie może być redukowalny do drugiego, np. zwierzęcy czy mechaniczny do świadomego działania. Wolność jest korelatem, między czymś właściwym i naturalnym w osobie a innymi dynamizmami istniejącymi w osobie. Jest to **wolność wcielona**, poszukiwana we wnętrzu osoby⁴⁸.

Rozważając moment samostanowienia, K. Wojtyła posługując się pojęciem aktu intencjonalnego, podejmuje zagadnienie wolności woli. Stwierdza, że ujęcie woli jako aktu „chcenia”, przez analizę fenomenologiczną nie tłumaczy w pełni jej dynamiki. Fenomenologia według autora *Osoba i czyn*, wskazuje tylko na jeden aspekt woli i transcendencji: akt woli jest skierowanym czynem podmiotu w stronę przedmiotu, wartość, która jako cel jest chciana i stanowi przedmiot dążenia.

Zawarta jest tu także transcendencja podmiotu, tzn., że podmiot wychodzi czynnie ku celowi, poza siebie ku przedmiotowi, ku wartościom. Jednakże intencjonalność, według K. Wojtyły, nie wystarcza do interpretacji całości doświadczenia, jakim jest przeżycie etyczne. Intencjonalność i transcendencja jako „pozioma”, przy analizie aktów woli wyczerpuje się na poziomie psychologii wartości, a nie całościowej interpretacji przeżycia etycznego⁴⁹.

Poprzez kategorię doświadczenia i transcendencji osoby w czynie oraz samostanowienie i wolność, autor *Osoby i czynu* prowadzi nas do ukazania osoby, w wymiarze wspólnotowym. Tok fenomenologicznych analiz doprowadził K. Wojtyłę do uzasadnienia przyjętych założeń natury ontologicznej. Jednakże istota antropologii Wojtyły nie kończy się na poziomie relacji *osoba – czyn*. Rozważania te są niezbędne, aby K. Wojtyła mógł przejść na szerszy i najważniejszy dla niego obszar badań. Przejście na wymiar wspólnotowy jest dla K. Wojtyły niezbędne. Ponieważ na poziomie relacji osoba – wspólnota, właściwie osoba – Kościół, ujawnia się istotna część antropologii K. Wojtyły.

Przy bliższej analizie okazuje się, że *de facto* analizy personalistyczne, które ukazały osobę w jej dynamicznej strukturze, w relacji ze światem zewnętrznym, ujawniają osobę jako niższy poziom w hierarchicznej strukturze. Niższa struktura podmiotowa, podporządkowana jest wyższej, wspólnotowej, nad tą natomiast góruje struktura ekklezjalna.

⁴⁷ Tamże, s. 173.

⁴⁸ Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, dz. cyt., s. 240.

⁴⁹ Zob. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, dz. cyt., s. 8; tenże: *Problem odcierania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1959, t. 5, z. 2–3, s. 138.

Przyjrzyjmy się zatem relacji uczestnictwa, prezentowanej w dziele *Osoba i czyn*.

Kategoria uczestnictwa, ma uwydatnić problem intersubiektywności już nie jako problem czysto poznawczy, ale wyrażony w sposobie działania człowieka z innymi.

W rozważaniach tych, K. Wojtyła wychodzi od bezpośredniego doświadczenia spełnienia wszystkich czynów w relacji międzyludzkiej, społecznej. Poprzez zrozumienie działania, możemy według autora prawidłowo interpretować współdziałanie, nigdy na odwrót.

K. Wojtyła deklaruje, że relacja czyn – osoba jest rzeczywistością samą dla siebie i taka pozostaje w obrębie działania z innymi. Rzeczywistość, jaką ta relacja wyznacza jest podstawą dla całego bogactwa działań społecznych, wspólnotowych, międzyludzkich⁵⁰. Czyn, społeczny czy wspólnotowy, ufundowany jest na podstawie podmiotowej, tak więc, charakter wspólnoty zdeterminowany jest przez charakter osoby i na odwrót. Wydaje się, że *Osoba* może uzyskać pełnię „bycia w świecie”, poprzez działanie we wspólnocie. K. Wojtyła zauważa, że: „...dla wyjaśnienia osobowego charakteru czynów ludzkich jest rzeczą nieodzowną zrozumienie tego, co wynika z faktu, iż bywają spełniane wspólnie z innymi”⁵¹.

Według K. Wojtyły, człowiek działając wspólnie z innymi, zachowuje wartość osobową swego czynu oraz urzeczywistnia to, co wynika ze wspólnoty działania. Równocześnie urzeczywistniana jest wartość personalistyczna czynu. K. Wojtyła przez uczestnictwo rozumie tutaj „...to, co odpowiada transcendencji osoby w czynie wówczas, gdy ten czyn jest spełniany wspólnie z innymi, w różnorodnych relacjach społecznych czy międzyludzkich”⁵².

Człowiek działający wspólnie z innymi, według K. Wojtyły, konstituuje się poprzez uczestnictwo w swoim *Esse*. Wspólnota działania, mająca u swych podstaw korelację czynu i osoby, wytwarza jakby nową podmiotowość – wspólnotę, która jest udziałem pewnej społeczności.

K. Wojtyła określa wspólnotę ze względu na moment podmiotowy, wskazując na uczestnictwo, a nie cel, który wyznacza działanie z innymi.

Według K. Wojtyły, cel wspólnego działania, jako czysto przedmiotowy nie stanowi w całej pełni dobra wspólnego. Dobro wspólne, jeśli chcemy określić jako cel, to tylko w znaczeniu podmiotowym i przedmiotowym. K. Wojtyła stwierdza, że: „znaczenie podmiotowe dobra wspólnego łączy się ściśle z uczestnictwem jako właściwością osoby i czynu”⁵³.

⁵⁰ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 303.

⁵¹ Dz. cyt., s. 304.

⁵² Tamże, s. 309.

⁵³ Tamże, s. 321.

K. Wojtyła, analizując momenty konstytutywne dla uczestnictwa, zauważa, że od wspólnoty bytowania człowiek oczekuje, że będzie mógł wybierać to, co inni wybierają jako dobro własne. Dobro, które służy spełnianiu własnej osoby, oczekuje również, aby we wspólnotach opartych na dobru wspólnym, jego czynny służyły wspólnocie i ją podtrzymywały.

Wydaje się, że jest to swoista deklaratywność osoby, którą K. Wojtyła uzasadnia wskazując na postawy występujące we wspólnocie.

Uczestnictwo jako podstawa wspólnoty, według K. Wojtyły, zawiera w sobie postawę solidarności i sprzeciwu. **Postawa solidarności**, jest według autora, konsekwencją bytowania i działania z innymi, w postawie tej dobro wspólne warunkuje i wyzwala uczestnictwo. „Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”⁵⁴. Postawie tej towarzyszy wycucie potrzeby wspólnoty, co według K. Wojtyły sprawia, że wykracza się poza partykularyzm. Jest to także, swoisty komplementaryzm, czyli gotowość do „dopełnienia” czym tego, co inni wypełniają we wspólnocie.

Natomiast **postawa sprzeciwu** wyraża się we własnym sposobie widzenia wspólnoty. Postawa ta nie wyklucza solidarności, nie jest zwykłą negacją dobra wspólnego, jest to konstruktywna forma sprzeciwu. K. Wojtyła wyraża tę postawę następująco: „treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistnienia dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem uczestnictwa”⁵⁵.

Przedstawione postawy, według Wojtyły, są postawami autentycznymi w przeciwieństwie do konformizmu. **Konformizm** wskazuje, zdaniem autora, na brak zasadniczej solidarności oraz unikanie sprzeciwu. Przyjmując tę postawę, człowiek staje się podmiotem „dziania się”, a nie sprawcą własnej postawy. Człowiek rezygnuje ze spełniania siebie w działaniu, „wspólnie z innymi” i poprzez to działanie. Według K. Wojtyły „Konformizm jest zaprzeczeniem uczestnictwa we właściwym znaczeniu tego słowa”⁵⁶.

Wspólnota stanowi pewien system odniesienia, którego różnorodność wynika z możliwości uczestnictwa wszystkich osób, odniesieniem tym jest „bliźni”. Pojęcie bliźni jest bardziej podstawowe niż „członek wspólnoty”. K. Wojtyła wyraża to wprost: „ludzie są lub stają się członkami wspólnot, są lub stają się sobie w tych wspólnotach bliscy lub obcy (...) natomiast stale wszyscy są bliźniami i nie przestają nimi być”⁵⁷.

„Bliźni” staje się w systemie Wojtyły kategorią, która wyznacza podstawę między ludźmi. Można konkludować, że istota uczestnictwa według Wojtyły,

⁵⁴ Tamże, s. 323.

⁵⁵ Tamże, s. 325.

⁵⁶ Tamże, s. 328.

⁵⁷ Tamże, s. 330.

polega na czymś więcej, niż na przynależności do wspólnoty, polega na zdolności do uczestnictwa w człowieczeństwie innych „bliźnich”. Osoba staje się czynnikiem, elementem większej całości, jaką jest wspólnota, która jest „...faktycznie hierarchiczną strukturą eklezjalną, strukturą dominującą nad naturalno-osobową wizją człowieka”⁵⁸.

Rekapitulując należy zauważyć, że człowiek w myśli K. Wojtyły, jawi się jako osoba, ta natomiast, jak zaznacza K. Kołodziejczyk, ujawnia się jako wartość personalna⁵⁹.

W antropologii K. Wojtyły widoczne są dwie tendencje: pierwsza – to krytyka *stricte* racjonalistyczno-empirystycznego ujęcia człowieka, druga – to próba wyjścia poza „antropocentryzm teocentryczny”, który próbuje ująć człowieka jako istotę niezmienną i tajemniczą.

Zdaniem K. Wojtyły, jedynym i właściwym sposobem poznania tajemnicy człowieka jest odwołanie się do Pisma św. W związku z czym, K. Wojtyła wskazuje na cztery warstwy konstytuujące człowieka: warstwa materialno-fizyczna, organiczna, psychiczna i duchowa. Struktura ta stanowi *compositum humanum*, które zadaniem Wojtyły nie pozwala na redukcję człowieka do materii. Sfera duchowa, dusza, pojęta jest jako „forma”, w rozumieniu arystotelesowsko-tomistycznym, tzn. jako: „podstawa substancjalnego konstytuowania się, jako podstawa działania i zasada celowości”⁶⁰.

Byt osobowy ma według K. Wojtyły dopiero sens, gdy zachodzi w relacji do Boga, natomiast ujęcia pozbawiające człowieka tej pionowej transcendencji, nazwie „dramatem humanizmu ateistycznego”⁶¹. Godne uwagi są cztery ważne atrybuty osoby, mianowicie: pierwszy – **nieprzekazywalność**, inkomunikowalność osoby, której istota tkwi we wnętrzu, świadomości, duszy człowieka, a nie jego ontologii. Drugi atrybut osoby to **rozumność**, która spełnia trzy funkcje: **poznawczą** – poznanie prawdy, odkrywa naturalny porządek moralny, partycypuje w boskim źródle prawa naturalnego, formułuje normy moralne gdyż ma zdolność rozpoznawania dobra i zła; **normatywna** funkcja rozumu, polega na pewnym jego ograniczeniu, tzn. jest on prawodawcą moralnym, ale normy pod względem treści są względem niego heteronomiczne; **oceniająca** funkcja ujawnia się w aprobacie lub dezaprobatie działań innych lub siebie, to natomiast wiąże się z wolnością i sumieniem.

Wolność w tym ujęciu, jest następnym, trzecim atrybutem osoby, wolność jest osobie immanentna, jednakże podporządkowana rozumowi, a przez niego

⁵⁸ Z. Stachowski, *Kultura i nauka w myśli Jana Pawła II*, [w:] *Człowiek i kultury*, WSS Tycczyn 2000, s. 267.

⁵⁹ Zob. K. Kołodziejczyk, *Etyka społeczna Karola Wojtyły*, A. Marszałek, Toruń 2000, s. 9.

⁶⁰ Tamże, s. 11.

⁶¹ Tamże, s. 13.

prawdzie, co wyklucza dowolność i przypadkowość⁶². Rozum rozpoznaje dobro i nakierowuje aktywność woli poprzez dobro ku prawdzie, a istota wolności ujawnia się w zdolności wybierania (mogę – nie muszę). Odkrywana przez rozum i wolną wolę prawda posiada charakter normatywny, a nie opisowy.

Kolejnym, czwartym atrybutem osoby jest *sumienie*, którego nie sposób pojąć bez pewnego rodzaju działania, aktywności, która polega na ocenie moralnej ze względu na dobro lub zło. Podstawą oceny może być tylko prawe sumienie, które dostosowuje działanie osoby do obiektywnych norm moralności. Zdarza się, zauważa Wojtyła, że sumienie błądzi z powodu niewiedzy. Tak więc, rola sumienia polega na wywołaniu powinności, spełnienia czynu moralnie dobrego, źródłem zaś moralności jest Pismo św., szczególnie Nowy Testament i wzór najdoskonalszy – Jezus Chrystus. Jednakże jedynym, co do nieomyślnej kwalifikacji czynów etycznych, wyjaśniania wątpliwości i określania treści norm moralnych jest Kościół⁶³. W związku z tym, istnieje konieczność podporządkowania sumienia Kościołowi, gdyż sumienie chce być prawe, a prawe może być, gdy kieruje się prawdziwymi wartościami moralnymi, tymi z kolei dysponuje Kościół.

Tak więc, Kościół jest tą instytucją, która jako jedyny spadkobierca Chrystusa, w sposób „nieomyślny” dostosowuje treści ewangelii do potrzeb swoich wyznawców. Jak zaznacza K. Kołodziejczyk: „...Kościół coraz dokładniej określa, co jest moralnie dobre, a co nie, co jest realizacją lub negacją normy personalistycznej”⁶⁴. Norma personalistyczna w tym ujęciu sprowadza się do rozumienia osoby jako wartości moralnej, która wyraża się w stwierdzeniu: że *osoba* nigdy nie powinna być dla drugiej osoby jedynie środkiem do celu. W związku z tym, jedynym pełnowartościowym odniesieniem do osoby powinna być miłość.

Unaocznia się w tym miejscu istotna zależność osoby od Kościoła. Otóż, jeżeli wolność osoby ma realizować się poprzez realizację zaleceń Ewangelii, poprzez to, co zawarte w Objawieniu, to w konsekwencji wolność ta przyporządkowana jest Kościołowi, a o tym jak realizować doskonałość osoby decydują w konsekwencji hierarchowie Kościoła.

Powyższe rozważania pokazują teoretyczne inspiracje, które posłużyły K. Wojtyłe do stworzenia antropologii świata społecznego, gdzie świat osób definiowany jest przez „doskonałą” wspólnotę, jaką jest Kościół. Wizja ta, zaznacza Z. Stachowski, jest: „...globalizującą i uniwersalizującą totalizacją misji i posłannictwa Kościoła, jego spełnieniem się, swoistą finalizacją w świecie, który trzeba szybko reewangelizować...”⁶⁵

Procesy, jakie zachodzą obecnie w Europie, wykazują odmienne tendencje od idei K. Wojtyły – Jana Pawła II. Europa jako kontynent wieloetniczny, wie-

⁶² Tamże, s. 20.

⁶³ Zob. tamże, s. 23.

⁶⁴ Tamże, s. 24.

⁶⁵ Z. Stachowski, *Kultura i nauka w myśli Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 268.

lokulturowy i wielonarodowy, zmierza raczej ku pluralizmowi, a nie hegemonii Kościoła⁶⁶. Natomiast status współczesnego Kościoła katolickiego w Europie zmienił się z „Kościoła ludu” na „Kościół diaspory”. Wydaje się, że stan ten jest podyktowany procesami, u podstaw których leży „rynek” z regułami ekonomii i niewidzialną ręką Adama Smitha, która dotyczy także religii, ta zaś jest wspólnie dla wielu ludzi kwestią wyboru, a nie przynależności⁶⁷.

Философская антропология Кароля Войтылы может быть анализирована в нескольких плоскостях. Одним из её векторов является социальное, коллективное измерение. Личность как динамический момент бытия в полной мере реализуется лишь в её отношении к ближнему, к окружающему её сообществу.

Как нам представляется, мы можем указать на характерную черту мысли Войтылы, а именно: исходя из онтологии личности, К. Войтыла ищет обоснование для персонализма в феноменологии, с тем чтобы результат поиска выяснить в рамках экзистологии.

Karol Wojtyła's philosophical anthropology may be analyzable on a few levels. One of its supplementations is a social, a collective dimension. A person as dynamic moment of being its fluffiness gain in the relation to neighbour, community of neighbours.

It seems that we can point characteristic feature of Karol Wojtyła's thought, namely: starting from ontology of a person, K. Wojtyła is searching justification for personalism in phenomenology, that consequently outcome of searching explain in the framework of ecclesiology.

⁶⁶ Zob. R. Wójtowicz, *Jana Pawła II ujęcie kultury. Dialog z kulturami i religiami niechrześcijańskimi*, [w:] *Dyktat, protest i integracja w kulturze*, red. Z. Stachowski, Warszawa–Tyczyn 2002, s. 242; Por. także: Z. Stachowski, *Miejsce narodów słowiańskich w nauczaniu Jana Pawła II. Między Katolicką uniwersalnością a słowiańską regionalnością*, [w:] *Filozofia i religie w kulturze narodów słowiańskich*, WSP, Rzeszów 1995, s. 246.

⁶⁷ Zob. Z. Stachowski, *Kłopoty z pamięcią*, [w:] *Pamięć dla przyszłości*, red. Z. Stachowski, Tyczyn, 2002, s. 136.

Przekłady

Переводы

Tomasz G. Masaryk

Ideale humanizmu

Идеалы гуманизма

1. Wstęp

Człowiek współczesny posiada jedno czarodziejskie hasło: „humanizm” – „człowieczeństwo”. Poprzez to hasło wyraża wszystkie swe tęsknoty, podobnie jak człowiek średniowieczny wszystkie swe tęsknoty wyrażał słowem „chrześcijanin”. Ideał humanistyczny, ludzki jest podstawą wszelkich tęsknot nowo-czesnych, a w szczególności także i narodowościowych, jak wynika z postulatu Jána Kollára: „I zawsze, gdy zawołasz: Słowianin!, niech ci będzie odpowiednie: Człowiek!”

Poczynając od okresu Odrodzenia i reformacji ten ideał społeczny i etyczny utrwała się obok chrześcijańskiego; ideał ten staje się poniekąd antychrześcijański i ponadchrześcijański: człowiek – idea humanistyczna – humanizm.

Ideał ten wypracowywany był powoli. Dzięki reformacji został częściowo wyzwolony rozum, utrwalała się moralność nieascetyczna, powstały pojęcia gospodarności i pracowitości; równocześnie dzięki upowszechnianiu się umiejętności czytania, a zwłaszcza lektury Biblii, przejmowana jest energia dawnych Hebrajczyków. Ponadto renesans i humanizm przyczyniają się do przejmowania klasycznych ideałów życiowych, szczególnie rzymskich wartości politycznych oraz artystycznego widzenia świata i życia. Nadal rozwija się nauka i nowa filozofia, wyzwalać rozum całkowicie spod narzuconego autorytetu Kościoła. W praktyce, w nowej epoce duże znaczenie ma wielkie państwo, w pierwszym rzędzie państwo absolutystyczne; podporządkowuje ono sobie Kościół, tak więc wartości polityczne stawia poza wartościami chrześcijańskimi, a nawet o wiele wyżej ponad nimi; prawo rzymskie i jego

punkt widzenia stają się częścią nowoczesnego światopoglądu i nowożytnej sztuki rządzenia społeczeństwem. Państwo nowożytne stopniowo staje się coraz bardziej i bardziej demokratyczne i ludowe; takie coraz bardziej ludowe państwo ogłasza w wieku XVIII prawa człowieka i obywatela (Ameryka i rewolucja francuska). W tych prawach człowieka mają później swój początek prawa narodowe i językowe, prawa socjalne i ekonomiczne (na przykład prawo do pracy, prawo do minimum socjalnego itp.), a w końcu kodyfikowane są prawa kobiet i dzieci (nowoczesne prawo rodzinne).

Tak oto rozwija się i ucieleśnia idea humanizmu w nowoczesnym życiu społecznym.

Podstawa tego nowego ideału humanistycznego wyprowadzona została także z tego, że jest on uważany za naturalny. Poszukuje się początków religii i kultu naturalnego, naturalnego prawa i moralności, naturalnego (pierwotnego) stanu społeczeństwa i państwa, a nawet już i samą filozofię opiera się na rozumie naturalnym („zdrowym”, „powszechnym”); również sztuka coraz intensywniej poszukuje natury. Jednym słowem, ideał humanistyczny jest ideałem naturalnym, nowym w przeciwieństwie do historycznie danego, starszego.

W wieku dziewiętnastym te humanistyczne wysiłki najdobitniej przejawiają się w rozmaitych próbach stworzenia religii ludzkości. Cała nowsza filozofia, cała nowsza literatura wszystkich narodów, cała postępową polityka skupia się nad wypracowaniem ideału czystego człowieka.

Ideał ten jest różny, zależnie od epoki i narodu. Jak dotąd najwszechstronniej opracowali go Anglicy: pod względem filozoficznym, etycznym, społecznym i religijnym. Francuzi kładą nacisk na jego aspekt filozoficzny i literacki.

Spośród narodów słowiańskich Rosjanie mają ideał humanistyczny o charakterze religijno-społecznym, Polacy o charakterze narodowo-politycznym, zaś my, Czesi, posiadamy kulturalno-oświeceniowy ideał humanistyczny. Głosem czystego człowieczeństwa był u nas Kollár, podobnie Šafařík, a także Palacký, Havlíček, a w końcu Augustin Smetana. Kollár, wychodząc od starszej filozofii niemieckiej, przede wszystkim od Herdera, formułuje ideał humanistyczny w głównej mierze oświeceniowy, lecz już Smetana przydaje mu rysów społecznych, opowiada się za religią ludzkości. Nasz humanizm czeski jest naturalnym postępem naszego czeskiego Braterstwa.

Fakt, że twórcy naszego odrodzenia narodowego kładli tak duży nacisk na humanistyczny element oświeceniowy da się łatwo zrozumieć, gdy ma się na uwadze oddziaływanie antyreformatorskiego państwa – oświecenie, oświata, wykształcenie było hasłem narodu wygrzebującego się z ciemnoty duchowej i moralnej. Właśnie dlatego ten zryw humanistyczny, jaki objawił się w literaturze niemieckiej w wieku osiemnastym (Lessing, Schiller, Goethe, Herder i inni) przeniknął również do nas i znalazł w Kollarze gorącego zwolennika.

Albowiem sztuka, a w szczególności literatura piękna, ma dla życia społecznego każdego narodu wielkie znaczenie wychowawcze: wielkie masy narodowe

przejmują ze sztuki, głównie od swych poetów ideały społeczne i moralne. Na całe życie, szczególnie na życie społeczne i polityczne poezja ma wpływ ogromny – widzimy to na przykładzie gigantów poezji polskiej i rosyjskiej, widzimy to także na przykładzie wpływu Byrona i innych.

Idea humanistyczna objawia się w naszych czasach jako idea narodowa. W ostatnim okresie zaczyna się rozumieć, że idea humanizmu nie jest przeciwieństwem idei narodowej, gdyż to właśnie naród, tak samo jak poszczególne jednostki ludzkie, ma być humanistyczny. Człowieczeństwo nie jest abstrakcją, panującą nad rzeczywistymi ludźmi gdzieś tam w królestwie mrzonek – jak powiedział Herder, to co narodowe jest naturalną częścią człowieka. W tym sensie Kollár i Palacký opierali narodowość na idei humanizmu. Kollár ponadto, wiedziony wskazaniami Fichtego, zabiegał o narodowe wychowanie i kształcenie.

W naszych czasach ideę humanizmu i ideę narodową pojmujemy na sposób ludowy. Lud to dla nas coś innego niż naród, ludowość staje się hasłem, ideałem naszych tęsknot. Socjalizm w sensie ogólnym, podobnie jak narodowość jest przejawem tej samej idei humanizmu. Zanim o socjalizmie pomówimy bardziej szczegółowo, napomkniemy najpierw o jeszcze jednym elemencie humanizmu.

Mam na myśli internacjonalizm i kosmopolityzm. W samej idei humanizmu tkwi zasada, że każdy naród ma jednakowe prawo do zabiegania o miejsce w ludzkości; stąd bierze się pomysł światowej organizacji całej ludzkości. Potrzeby praktyczne prowadzą krok za krokiem ku takiej właśnie organizacji. W skali międzynarodowej jest już dziś zorganizowana nauka, sztuka, ale także gospodarka, kapitalizm i poszczególne stany społeczne.

Wraz z ideą humanizmu rozwijała się nie tylko idea narodowa, lecz także kosmopolityczna. Jednakże i kosmopolityzmy bywają różne. Anglik, Francuz i Niemiec pojmują kosmopolityzm właściwie jako panowanie angielskie, francuskie czy niemieckie; w innej sytuacji znajdują się narody mniejsze i małe. Lecz nawet i one nie zdołają się obronić przed organizacją światową. U nas wraz z ideą narodową głoszone też kosmopolityzm słowiański, jak go trafnie określił Havlíček. Historia poucza wszakże, że centralizm szkodliwy jest nie tylko w mniejszej, lecz także w większej i wielkiej skali, że musi być równoważony przez autonomię naturalnych wspólnot gospodarczych, kulturalnych, a także narodowościowych. Dziś kosmopolityzm w starszej wersji, jaką głosił liberalizm ustępuje przed bardziej właściwym ruchem na rzecz pozbawionej przymusu organizacji międzynarodowej samostanowiących o sobie kulturalnych narodów. Tak oto stanowisko ustępuje miejsca idei narodowościowej.

2. Socjalizm

Ruch socjalistyczny, jeśli chodzi o jego cele, nie jest niczym innym, jak właśnie jednym z czołowych ruchów na rzecz humanizmu. Słowo socjalizm

oznacza jak gdyby uspołecznianie, ściślejże stowarzyszanie ludzi. W końcu osiemnastego wieku zostały ogłoszone prawa człowieka. W imię tych ludzkich praw ogłaszano i postulowano, a również dziś się ogłasza i postuluje wolność, równość i braterstwo. Braterstwo – oto wymóg ludzki i społeczny, stanowiący podstawę socjalizmu. Braterstwo, człowieczeństwo może wszakże być pojmowane różnie i na wiele sposobów. Częstokroć ludziom może wystarczać jedynie samo hasło, by tak rzec, człowieczeństwa abstrakcyjnego. Jednak chodzi o to, by być człowiekiem i widzieć człowieka wraz z jego prawami w innych. W imię człowieczeństwa żądano więc i żąda się do dziś praw politycznych. Na przykład uzasadnieniem powszechnego prawa wyborczego jest, jakby na to nie patrzeć, człowieczeństwo, równość człowieka wobec człowieka. Jednak nie tylko o prawa polityczne tu idzie, lecz żąda się także praw ekonomicznych i jest to rzeczywiste znaczenie ruchu socjalistycznego ostatnich czasów. Wynikiem tej idei równości i braterstwa nie jest żądanie równości w ogóle, lecz równości ekonomicznej. Tak to w oparciu o ideę człowieczeństwa, jeżeli idea ta ma być zrealizowana na płaszczyźnie gospodarczej i nie ma pozostać tylko ideą abstrakcyjną, żąda się równości ekonomicznej – braterstwo oznacza tu: komunizm. Tak rozumieją humanizm socjaliści ze wszystkich szkół. Jest oczywiste, że idea humanizmu, a z nią i humanizm komunistyczny ulegają z biegiem czasu zmianom. Również komunizm może być rozumiany i wprowadzany rozmaicie. Socjalizm pięćdziesiąt i więcej lat temu nie był tym, czym jest dziś. Starszy socjalizm, jaki narodził się szczególnie na początku minionego wieku we Francji i Anglii, miał charakter w większości przypadków moralny i wyraźnie religijny; do dziś istnieje wiele odmian tego socjalizmu (socjalizm chrześcijański, czyli demokracja chrześcijańska, zgodna z zaleceniami papieża Leona XIII z roku 1901). Obok tego socjalizmu i po nim powstaje z kolei ruch raczej ekonomiczny i polityczny, którego typowym przedstawicielem we wszystkich państwach cywilizowanych jest marksizm, czyli socjaldemokracja.

Socjalizm ten stworzyli przede wszystkim Marks i Engels. Swoją początek filozoficzny bierze on z systemu Hegla. W latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku filozofia Hegla wywierała ogromny wpływ na młode umysły. Z filozofii tej czerpał przede wszystkim Feuerbach, który sformułował ideał humanistyczny w oparciu o religię, lecz religia ta była już religią humanistyczną. Od tego humanizmu Feuerbacha, którego jeszcze nie chciałbym nazywać materialistycznym, lecz już bardzo bliski materializmowi, wychodzą Marks i Engels. W swym dziele „O świętej rodzinie” obaj opowiadają się za humanizmem „realnym”. Słowem „realny” określają humanizm nieutopijny. Podstawą filozofii Hegla był panteizm, że bogiem, bóstwem jest indywiduum, czy to naród, cała ludzkość, przyroda, czy wszystko w ogóle. Taki panteizm mistyczny przekształcił się u Feuerbacha i radykalnych heglistów w panteizm humanistyczny: bogiem stał się człowiek. Ideał, którego chrześcijanie poszukują w Bogu staje się Bogiem, ale nawet taki Bóg nie wystarczył bardziej pragmatycznie nastawionym

socjalistom – Marksowi i Engelsowi. Uczynili oni z człowieka proletariusza. W ten sposób od panteizmu poprzez człowieka proletariusz, a szczególnie masy proletariackie stały się tym, czym, mówiąc w skrócie, jest dla wierzącego chrześcijanina Bóg.

Podstawą filozoficznej nauki Marksa jest tak zwany materializm historyczny. Co się tyczy samego pojęcia, niektórzy określają je także jako materializm ekonomiczny. Jest to przede wszystkim materializm w filozoficznym sensie tego słowa, a więc ateizm i tak zwany materializm psychologiczny, czyli pogląd, że człowiek nie ma (nieśmiertelnej) duszy. Jest to materializm, jaki w latach czterdziestych i pięćdziesiątych minionego wieku był popularny w Europie, powiedzmy to wyraźnie: bynajmniej nie z pobudek filozoficznych, lecz politycznych. Materializm jest zawsze reakcją na reakcję. Szerzył się w okresie, gdy rewolucja polityczna (1848) została zgnieciona, gdy w Niemczech i Austrii pracowano nad ugodami i gdy w ogóle triumfowały ruchy reakcyjne.

Drugi element materializmu ekonomicznego da się wyrazić słowami Feuerbacha: „Człowiek jest tym, co je”. Duch, cała praca duchowa jest działaniem i owocem ciała; ciało jest utrzymywane przez pożywienie, toteż duch nie jest niczym innym, jak tylko produktem przemiany materii, ponieważ pożywienie musi być zdobywane poprzez pracę, zatem duch jest efektem pracy i produkcji gospodarczej w ogóle. Człowiek jest tym, co wytwarza. Tak więc od materializmu filozoficznego Marks i Engels doszli do materializmu ekonomicznego, że jakoby stosunki produkcji (sposób pracy itd.) są realną podstawą całego życia społecznego, a zwłaszcza realną podstawą tego wszystkiego, co marksiści nazywają „ideologią”. Słowo „ideologia” wskazuje na rodowód francuski. Na przykład Napoleon I wielokrotnie docinał ideologom i stroił sobie z nich żarty, pojmując ideologię jako utopizm lub jako dobroduszną przygłupawość, brak realizmu, niepraktyczność. Sztuka, filozofia, religia i państwo, wszystko, co rozumiemy pod pojęciem życia duchowego w najszerszym sensie, jest dla marksistów ideologią; nie może to być nic realnego, gdyż jest to tylko marny „refleks”, odbłask, odbicie stosunków gospodarczych. Jedynym realnym życiem jest, według ich poglądów, życie gospodarcze. Cała historia, wszelki rozwój sprowadza się do tego, jak człowiek wytwarza żywność i czego w ogóle potrzebuje do zaspokojenia swych potrzeb. Również moralność jest dla nich tylko ideologią i nie ma realnego znaczenia. Marks i Engels w okresie późniejszym do wszystkich tego rodzaju tęsknot i ideałów moralnych nie przywiązywali wagi. Dlatego i dziś jeszcze bardzo często słyszymy na wiecach socjalistycznych wystąpienia przeciw moralizatorstwu, że całe to mówienie o moralności jest tylko, by tak rzec, ozdóbką tych całych z gruntu niemoralnych stosunków produkcji.

Na podstawie materializmu historycznego czy ekonomicznego formułowano są pewne kolejne wywody. Przede wszystkim, że masy proletariackie są właściwym człowiekiem; nie indywiduum, lecz indywiduum proletariackie, czyli całe masy proletariackie nie tylko jednego narodu, lecz całej ludzkości. Stąd

międzynarodowe hasło: „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!” Oznacza to: indywiduum, jednostkowe „ja” traci wobec masy swe znaczenie lub, jak powiada Engels, indywiduum jest za nic. Socjalizm na takiej podstawie materializmu historycznego jest świadomie antyindywidualistyczny. Stąd wynika, że wiedza, względnie świadomość jednostki nic nie znaczy, a jedynie świadomość zbiorowa masy, ma się rozumieć, masy proletariackiej. Ponieważ proletariuszy jest o wiele więcej niż kapitalistów, tak więc zgodnie z powszechnie uznawaną zasadą większości, człowiek, człowieczeństwo i ludzkość są reprezentowane przez masy proletariackie.

Na pierwszy rzut oka takie brutalne negowanie indywiduizmu odpycha. Jednakże socjalizm niczego nowego tu nie proponuje. Każdy, kto przyjmuje naród i narodowość jako reprezentanta człowieka i ludzkości, mniej więcej w kształcie, jaki proponowali nasi czescy humaniści, jest również przeciw indywiduizmowi. Każdy polityczny trybun odnosi sukces, jeśli gromi w imieniu narodu wszystkie niepokorne jednostki i partie, nikt go bowiem nie pyta, czy ma jakiegokolwiek upoważnienie od narodu ani skąd wie, co ten naród o danej sprawie myśli.

Albo – czym jest dla wierzącego Kościół? Wszystkim, jednostka zaś niczym. Widzimy więc, że taki sam pogląd jawi się nam w różnych kolorach. Nacjonalizm i klerykalizm również występują przeciw indywiduizmowi.

Pozostaje wszakże pytanie: Jeżeli pojedyncza jednostka nie jest nic warta, jak głoszą wszystkie poglądy kolektywistyczne, to skąd czerpie swą wartość ta masa jednostek? Jeśli indywiduum jest nikim, jego wiedza i świadomość nie ma znaczenia, to dlaczego tysiąc indywiduów jest już nie tylko czymś, ale wręcz wszystkim? Oto jest napięcie wewnętrzne każdego kolektywizmu; i już możemy sobie zapamiętać, że jest to jedno z najbardziej palących pytań naszych czasów – uświadomienie sobie sprzeczności między indywiduizmem i kolektywizmem, bo przecież jest to sprzeczność narodowa, klerykalna, socjalistyczna i tak dalej.

Socjaliści głoszą dalej, że moralność i normy moralne, które odpowiadałyby każdemu człowiekowi, każdemu narodowi i każdej epoce nie istnieją, istnieje bowiem tylko moralność klasowa i klasowe normy etyczne, gdyż cała społeczność opiera się na walce klas; każda klasa (ekonomiczna) ma swoją moralność, swoje normy: kapitalista, proletariusz, robotnik, chłop – każdy ma swoje. Nie ma wszakże moralności powszechnej, która godziłaby tego bogacza z biedakiem. Myślę, że to przesada. Jest prawdą, że istnieje wiele klas, mających swe własne interesy, tego się zanegować nie da; że powinny się bardzo kochać, tego też nikt nie twierdzi. Ale to już powiedzieć można, że przy wszystkich różnicach pewne zasady moralne są uznawane powszechnie i nie jest tak, iżby klasy w ogóle nigdy nie mogły się dogadać, gdy na porozumieniu im zależy. Jest faktem, że człowiek bogatszy, bogaty, człowiek średnio zamożny, a także robotnik – każdy ma swoją moralność, swój sposób życia, który dziedziczy z pokolenia

na pokolenie i tym się różni klasa od klasy. Jest prawdą, że również narody różnią się pod względem moralnym. Jednakże nie można twierdzić, że powinny się różnić nawet w zasadniczych kwestiach moralnych – przynajmniej, gdy mowa o narodach pochodzących z plemienia aryjskiego. To właśnie historia idei humanizmu ukazuje nam, że narody, jeśli o ten ideał chodzi, stanowią jedność. Wprawdzie każdy formułuje ten ideał nieco odmiennie, ale wystarczy, że ludzkość taki spajający ją ideał w ogóle posiada. Argument ten należy wyraźnie wysunąć przeciw tym wszystkim, którzy twierdzą, że ludzkość, porzucając dawniejszą moralność, zwłaszcza chrześcijańską i kościelną, jest po prostu starta na proch, rozbita na jednostki. Nie jest prawdą, co głoszą socjaliści, że powinna istnieć tylko moralność klasowa, ewentualnie narodowa.

Marksieści poprzez to nazbyt uogólnione twierdzenie sami dochodzą do wniosków szczegółowych. Nadrzędnym celem marksistów jest równość ekonomiczna. Wymóg ten zasadza się na moralnym ideale humanizmu. A skoro nie chcą uznawać tych ideałów, gdzie i jak ma się tę równość wprowadzić? Marksista odpowiada na to: państwo; nie odwoływać się do moralności, to państwo ma tę równość wprowadzić. Czym zatem jest państwo? Według marksistów to też „ideologia”. Do takiej odpowiedzi zmusza ich uogólniający materializm ekonomiczny.

Bardziej szczegółowym pytaniem jest: Czy tę równość ekonomiczną należy wprowadzać na drodze pokojowej czy rewolucyjnie? Wahał się tutaj nawet sam Marks. Jak wszyscy socjaliści głosił rewolucję, jednak w okresie późniejszym i on sam, a w szczególności Engels, odstępował od rewolucji i głosił możliwość porozumienia pokojowego. Jednak pytanie o rewolucję i reformizm pozostaje nadal pytaniem specyficznym i nie chcę się wglębiać w rozważania nad nim.

Przejdźmy teraz do najnowszej fazy ruchu marksistowskiego. Bardziej myślący marksieści odchodzą oto od nazbyt ogólnikowego materializmu ekonomicznego i przyjmują teorię ideałów w tym, że tak powiem, szerokim zakresie, w jakim każdy myślący człowiek ją uznaje i gotów uznać. Jest to przecież „kryzys marksizmu” polegający *de facto* na tym, że uznaje się tak zwane ideologie, szczególnie etyczną, że moralność i pragnienia moralne uznaje się za równie realne jak postulaty ekonomiczne, przecież i postulaty ekonomiczne są w końcu właściwie postulatami moralnymi. Stało się tak, że marksizm sam powraca do swego programu humanistycznego z dawniejszych czasów. Nigdy nie wątpiłem, że to nie powinno nastąpić i że mogłoby stać się inaczej. Engels, a nawet i sam Marks właściwie nigdy nie wyrzekli się ideału humanistycznego, moralnego. Engels stał na gruncie moralności, jak to określa, „rzeczywiście ludzkiej”, a nie tylko klasowej. Bernstein i liczni młodszy marksieści w coraz większym stopniu uznają potrzebę i zasadność moralności, humanizmu. W ostatnich czasach nawet i radykalniejsi socjaliści wciąż upominają się o prawo naturalne. Co to jest prawo? Prawo w ostatecznym rachunku zasadza się na moralności i uznaniu myślenia moralnego.

Nigdy nie robiłem tajemnicy z tego, że jestem przeciwnikiem wszelkiego materializmu. Ale byłbym niesprawiedliwy, gdybym nie uznał, nie powiem: jego zasadności – co jest błędne, nie jest nigdy zasadne! – lecz tego, że w reakcji na jednostronność kierunków i systemów niematerialistycznych powstała po drugiej stronie właśnie taka jednostronność. Przyznaję też, że marksizm bardzo dobrze oddziałuje w takim sensie, że nie tylko na klasie robotniczej, ale po prostu wszędzie wymusza, by ludzie naprawdę zajmowali się nie tylko problemami ekonomicznymi, ale także filozoficznymi i religijnymi. Przyznaję, że przyzwyczaił nas do patrzenia na problemy moralności i na ideały moralne lepiej, niż nas tego uczy moralizowanie, które wszyscy tak lubimy uprawiać. Jasne, że i starszy socjalizm moralizował. Bardzo popularna była na przykład szkoła Saint-Simona; również i w Czechach miała swe wpływy. Saintsimoniści ci, którzy bardzo tęsknili za miłością, by silniej związać człowieka z człowiekiem, postulowali na przykład, by guziki przy surdutach nosić z tyłu, aby zawsze brat bratu musiał pomagać przy zapinaniu. Takich przeróżnych gier moralnych mamy pod dostatkiem i wszyscy naszym braciom te guziki z tyłu przyszywamy, a najchętniej tak, by w ogóle nie dało się ich zapiąć... Przeciw takiemu utopizmowi i tego rodzaju zabawom działa marksizm, a działa za pomocą prawa. Z niechęci do takiej bezużytecznej moralności osiąga ekstremum, zabiega o zwyczajny amoralizm – tak bowiem nazwałbym to nieliczenie się z moralnością.

Także i u nas socjalizm ma swoje starsze korzenie, ale chyba dopiero teraz ludzie w Czechach zaczynają rozumieć, że socjalizm istnieje oraz czym jest. Lecz i w naszym kraju ruch socjalistyczny jest już stary. Już w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku miały u nas miejsce niepokoje wśród robotników. Rewolucja 1848 roku też miała w sobie pierwiastek socjalistyczny. Barykady wychwała się ze stanowiska demokracji, ale już nikt nie pamięta, że zostały wzniesione rękami robotników oraz że bronili ich głównie robotnicy. Również i teorie socjalistyczne były u nas znane w dawniejszych czasach. Augustin Smetana, którego uczciliśmy niedawno, jako pierwszy nałożył na myśl czeską i czeską filozofię zadanie myślenia w kategoriach społecznych. Smetana również, podobnie jak Marks i Engels wychodzi od Feuerbacha. Jest to ciekawa paralela. Następnym jest Klácel, o którym niesłusznie się zapomina, a który już w roku 1849 napisał listy o pochodzeniu socjalizmu, komunizmu; przenosi do nas głównie socjalizm francuski. Sabina był bardziej anarchistą, szczególnie w swej powieści „Morana” z roku 1874. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zakorzenia się socjalizm chrześcijański, szczególnie w ośrodkach przemysłowych, w Brnie, w Pradze; u nas także, jak wszędzie, socjalizm u swych początków był religijny i dopiero na tej podstawie uformował się socjalizm marksowski. Tylko nasz własny niepohamowany rozwój jest temu winien, że znaczna część inteligencji poczuła się w ostatnich latach zaskoczona silnym wzrostem popularności socjalizmu; wszak socjalizm rozwijał się u nas podobnie jak gdzie indziej, bo nie mogło być inaczej w kraju, który jest najlepiej uprze-

mysłowiony. A jeżeli tak chwalimy to uprzemysłowienie, musimy się też liczyć z jego naturalnym skutkiem, z socjalizmem.

Nie chciałbym, aby u moich czytelników powstało wrażenie, że ma niechęć do niektórych teoretycznych założeń marksizmu odnosi się również do robotników i mas pracujących. Nieuznawanie wyzysku robotników byłoby wysoce niesprawiedliwe; kwitowanie ruchu robotniczego kpinkami tylko dlatego, że nie zgadzamy się z niektórymi poglądami teoretycznymi lub z niektórymi błędami, nawet politycznymi, byłoby czymś więcej niż jednostronnością. Myślimy się o masy ludowe jak dotąd nie troszczyli, a teraz jesteśmy zaskoczeni, że się organizują same i częściowo przeciw nam.

I jeszcze coś! Liberalizm również żywił i żywi do dziś niechęć do moralności. Wszyscy ci liberalni teoretycy, a zwłaszcza ekonomiści narodowi, którzy wyraźnie i otwarcie również odrzucali moralność, także byli i są nauczycielami marksistów.

Nie chciałbym także twierdzić, że u nas w klasach niesocjalistycznych jest więcej moralności. Moralności nie można szacować tylko w oparciu o to, jaką kto wyznaje teorię, a jeszcze mniej według siatki płac lub nakazu urzędu skarbowego.

W ostatnich czasach również u nas rośnie zainteresowanie problemami gospodarczymi i już od roku 1849 głosi się hasło: bogaćmy się. Człowiek praktyczny nie będzie przeciw temu oponował; bogacenie się nie może być jednak celem najwyższym naszego życia; wszystko zależy od tego, jak kto potrafi z bogactwa korzystać. Są ludzie, którzy pragną tylko bogacić się i bogacić, ale pozostają niewolnikami pieniądza. Tak samo, jak Chrystus powiedział, że jest panem soboty, każdy naród i jednostka musi być panem bogactwa. Oznacza to: nie poddawać się materializmowi, raczej hołdować piękniejszym zasadom moralnym, religijnym czy jakimkolwiek innym, trzeba być panem pieniędzy, umieć je zdobywać w uczciwy sposób i w szlachetny sposób umieć z nich korzystać.

W pewnej powieści Dostojewskiego kilku młodzieńców analizuje tajniki materializmu ekonomicznego; niektórzy mają żarliwe pragnienie stania się Rotschildami. A wtem jeden z nich rzuca pytanie: „No dobrze, człowiek się naję i co potem będzie robił?”

Istnieje stała potrzeba, by myśleć, jak wykorzystać swój czas wolny, nie zaś tylko o tym, jak zdobyć bogactwo. Wiele prostych potrzeb i przykładów zmusza do pracy i można nawet powiedzieć, że ludzie pracują pilnie; jednakże trudności, jak zagospodarować czas wolny pojawiają się u tych, którzy odnieśli sukces. Człowiek trudyący się od rana do wieczora w fabryce, w biurze, nad książką – nie jest niebezpieczny! Niebezpieczeństwo zaczyna się, gdy nie ma pracy i zaczyna się też u sytych. Mamy więc ten problem społeczny i moralny – bezrobotnych, w nim to osiąga swe apogeum problem materializmu ekonomicznego, w nim też zawierają się wszystkie problemy naszego narodu.

3. Indywidualizm

Przy okazji objaśniania terminów „humanizm” i „humanitaryzm” zwracałem uwagę na fakt istnienia wielu systemów humanistycznych. To samo odnosi się także do indywidualizmu. Indywidualizm jest wyrazem dążeń humanistycznych: humanizm przejawia się poprzez indywidualizm. Podobnie jak systemów humanistycznych również teorii indywidualistycznych jest wiele.

Przeciw indywidualizmowi opowiada się socjalizm. Socjalizm jest także przejawem dążeń humanistycznych. Zatem jeszcze raz muszę zwrócić uwagę, abyśmy się nie dali zwieść terminami i pozorami, lecz byśmy zawsze uważnie patrzyli na treści.

Za pierwszego przedstawiciela indywidualizmu w sensie filozoficznym zazwyczaj uważa się Stirnera. Jest to filozof, który stał się bardziej znany dopiero w ostatnich latach dzięki wpływom nietrzscheizmu oraz współczesnych poszukiwań literackich i filozoficznych. W latach czterdziestych istniało w Berlinie kilka kierunków i frakcji wolnomyślicielskich, liberalnych. Najradykalniejsi byli ci z lewicy heglowskiej; w latach czterdziestych jeszcze nie było w Prusach parlamentaryzmu, partie liberalne dopiero konkretyzowały cele polityczne. Jedni zbierali się w winiarni Zabela, pośród nich w latach 1841–42 bywali też Marks i Engels. Miłym gościem bywał również Stirner.

Jego dzieło „Jedyny” (*Der Einzige*) poświęcone jest ukochanej żonie Marii Dähnhart, która jeszcze do roku 1898 mieszkała w Londynie. Jeden ze współczesnych indywidualistów, anarchistyczny pisarz Mackay wydał biografię Stirnera i usiłował się czegoś dowiedzieć również od jego żony. Ona wszakże powiedziała bardzo mało i niechętnie, ponieważ rozeszła się z mężem bardzo nieelegancko. Dopiero dzięki wysiłkom Mackaya dowiedzieliśmy się o Stirnerze tego i owego. Nawet jego grób pozostawał w zapomnieniu i dopiero Mackay oraz Hans von Bülow położyli nowy nagrobek.

W zarysie poglądy Stirnera są następujące: Nie podobał mu się człowiek i humanizm Feuerbacha; były dlań zbyt abstrakcyjne, nierealne. Tak jak Marks i Engels chcieli mieć ludzkość realną, tak też i Stirner chciał pojmować człowieka realistycznie, nie zaś idealistycznie. Jeżeli chcę pojmować człowieka realistycznie – rozumował Stirner – musi przestać istnieć rozdzielenie między tym, co być powinno a tym, co jest. Nie człowiek ogólny jest człowiekiem, lecz ja, człowiek całkowicie określony – ja, Max Stirner, jestem człowiekiem. Człowiecze, ludzkie jest to, co robię, myślę, czuję ja. Ten ściśle określony człowiek, to indywiduum jest miarą wszystkiego. To ja jestem miarą wszystkiego. Aby to realistyczne pojmowanie ideałów ludzkości urzeczywistniło się, potrzebna jest całkowicie inna krytyka od tej, jakiej używała filozofia dotychczasowa. Dotychczasowa krytyka filozoficzna, jeśli się nawet zwała krytyką krytyczną (tak rzeczywiście nazywał ją przyjaciel Stirnera, a potem jego przeciwnik Bruno Bauer), była krytyką służebną, służyła bowiem pojęciom abstrakcyjnym. Lecz my

potrzebujemy, powiada Stirner, krytyki jednostkowej, krytyki całkowicie określonej jednostki, tego Ja. Dopiero taka krytyka usunie przede wszystkim wszelkie hierarchie, przez które to pojęcie Stirner rozumie wszelkie autorytety osób i poglądów. Jeżeli ja jestem miarą wszystkiego, to nie mam nic do nikogo i niczego innego. Ja jestem prawdą. Ja jestem wszechprawdą, mówi Stirner, i wszystko to, co mi odpowiada, jest poprawne. Prawem jest to, czego ja chcę i co ja robię. Ponieważ ludzkość, przeważnie za pomocą religii pozytywnej była utrzymywana w posłuszeństwie poglądom, ideałom i autorytetom, należy przede wszystkim usunąć tę podstawę. Nie wystarczy usunięcie religii pozytywnej, trzeba jeszcze zburzyć wszelkie pojęcia świętości. Zadaniem tej prawdziwej krytyki Stirnera jest odkrycie: człowiek musi przestać być we władzy straszydła. Dla Stirnera wszystkie pojęcia ogólne, ideały religijne i polityczne, idee w ogóle nie są w ostatecznym rachunku niczym innym, jak tylko straszydłami. Tak Stirner objaśnia naukę swego mistrza Feuerbacha o antropomorficznym pochodzeniu religii.

Jest oczywiste, że z tego punktu widzenia żaden ideał społeczno-historyczny nie może istnieć. Historia państwa, Kościoła, narodu – wszystko to dla „jedyne go” jest niczym. Stirner wszakże jest tylko heglistą i również formułuje jakąś filozofię dziejów; możemy się jednak zaledwie domyślać, jak ona wygląda. Wszystko, co było dotychczas jest wytworem iluzji; Stirner o przeszłości mówi z lekceważeniem. Dawne czasy są dla niego czasami „murzyństwa”, chrześcijaństwo jest chińszczyzną lub mongolizmem, zaś jego zasadniczym błędem jest to, że chce naprawiać człowieka. „Jedyny” nienawidzi wszelkich reform. Odrzuca nie tylko Greków, Rzymian, średniowiecze i reformację, lecz także wysiłki humanistyczne epoki nowożytnej. Liberalizm jest dla niego nie do zniesienia w każdej postaci. przede wszystkim zaś liberalizm polityczny, ponieważ Stirner odrzuca państwo w ogóle. Państwo jest narzędziem gwałtu na jednostce. Zatem jakiś tam liberalizm polityczny, zabiegający o jakąś tam naprawę państwa jest błędny sam w sobie. Państwo jako takie w ogóle nic nie jest warte, toteż nie ma sensu pragnienie jego reformowania. To również jest chińszczyzna i mongolizm chrześcijański. Dlatego Stirner odrzuca również republikę; republika nie jest ani o jotę lepsza od monarchii absolutnej. Jedynie ustrój konstytucyjny podoba mu się nieco bardziej, ponieważ dostrzega on w nim załazek rozkładu państwa. Liberalizm społeczny (komunizm) także mu się nie podoba, a nie podoba mu się, ponieważ komunista, socjalista jeszcze wierzy w straszydło społeczeństwa. Społeczeństwo to abstrakcja – precz z nim! Tak samo nie wystarcza mu nawet liberalizm humanistyczny. Cała praktyka „jedyne go” polega na tym, by mieć siłę sam w sobie. Siła jest prawdą. Siła idzie przed prawem. Siła stoi ponad prawem, jedynie domagający się i rozwijający swe siły jest doskonały. Ludzi wątpliwych ani nawet grzeszników nie ma - wszyscy, powiada Stirner, jesteśmy doskonali.

Takie są, z grubsza rzecz biorąc, poglądy Stirnera. Przeanalizujmy je pod względem historycznym i treściowym.

Jeśli chodzi o aspekt historyczny, powiedziałem już, że filozofia Stirnera rozwinęła się, podobnie jak poglądy Marksa i Engelsa, z filozofii Hegla, a zwłaszcza z lewicy heglowskiej. To Feuerbach i jego filozofia humanistyczna była podstawą anarchizmu Stirnera i socjalizmu Marksa. Hegel ogłosił Bogiem wszechświat. Feuerbach powiedział: Bogiem jest człowiek, ludzkość. I wtedy nadeszła lewica heglowska i tu Marks i Engels oświadczyli: Bogiem jest proletariusz, masa proletariacka; Stirner zaś powiada: nie, Bogiem jestem ja. Z panteistycznego Boga Hegla powstał indywidualistyczny Bóg Stirnera. Jądrym i sensem każdego skrajnego indywidualizmu jest stwierdzenie: Bogiem jestem ja.

Na przeciwnym biegunie względem tego skrajnego indywidualizmu stoi skrajny socjalizm Marksa i Engelsa. Engels powiada: indywiduum jest niczym. Między Marksem i Engelsem a Stirnerem wybuchł więc nawet spór i walka literacka, stąd aż do dziś socjalizm jest konsekwentnym przeciwnikiem wszelkiego indywidualizmu. Jak wtedy Marks i Engels, tak do dziś wszyscy ważniejsi marksiści opowiadają się przeciw indywidualizmowi. Niedawno Rosjanin Plechanow w reakcji na liczne zamachy zdecydowanie odrzucał anarchizm. Socjaliści bardzo otwarcie wypowiedzieli się przeciw anarchizmowi czynnemu.

Krótko: socjalizm po jednej stronie, anarchizm po drugiej reprezentują dziś dwa skrajne kierunki ideału ludzkiego. To prawda: istnieje także anarchizm komunistyczny; istnieją różne próby połączenia obu postaw, lecz w aspekcie całościowym oba te kierunki są sobie przeciwne.

Postaramy się teraz należycie zrozumieć, jak obok socjalizmu i innych poglądów nowych czasów indywidualizm rozwijał się dalej. Przede wszystkim, jeśli idzie o słowo anarchizm, należy przypomnieć, iż oznacza ono bezrząd; system, który nie uznaje władzy, przede wszystkim władzy państwowej, ale także kościelnej, gospodarczej, krótko mówiąc: żadnej władzy i autorytetu (Francuz Proudhon rozszerzył znaczenie tego terminu). Z reguły obok terminu anarchizm używa się terminu indywidualizm. Są to pojęcia równoznaczne, jeśli patrzeć na ich treść.

Indywidualizm w takiej postaci, jak go nam przedstawia Stirner jest systemem filozoficznym o czysto niemieckim rodowodzie. Zwracam uwagę, że jest to system niemiecki i filozoficzny. Filozofia niemiecka w epoce nowożytnej, zwłaszcza jej przedstawiciele, tacy jak Kant, Fichte i ich następcy, zawsze była idealistyczna. Słowo idealizm nie oznacza tu idealizmu moralnego, lecz filozoficzny, teoretyczny, a więc to samo, co subiektywizm. Uważali oni bowiem idee za bardziej realne niż rzeczy; te ostatnie są rzeczywistością dopiero w drugiej kolejności. Tak więc to, co głosił Stirner głosili też wszyscy filozofowie niemieccy. Niemieccy, ponieważ gdzie indziej filozofia była inna, nie aż tak subiektywistyczna, indywidualistyczna jak właśnie niemiecka. Tyle że Stirner z takiego indywidualizmu wyciąga jeszcze inne wnioski, głównie natury etycznej. Jeżeli więc jedynie podmiot, „ja” jest realny i nic poza tym, to wynika stąd dla niego, że człowiek musi być zwyczajnym egoistą. Jeżeli jest miarą wszyst-

kiego, to po prostu powinien być egoistą. Kimże więc jest to ego, to Stirnerowskie „ja”? Nie są to idee, powiada Stirner, lecz moje ciało, bowiem to ono jest dla mnie główną sprawą. Konsekwencją takiego egoizmu jest materializm. Żaden duch, żadne myśli, żadne ideały – moje „ja” materialne jest miarą wszechrzeczy. Materii, ciału podoba się jedynie jego własny komfort, stąd też bierze się kolejny wymóg materializmu, że jednostka Stirnera będzie dbała jedynie o to, co jest dla niej przyjemne i miłe. A skoro „ja-ciało” dba tylko o siebie, egoizm Stirnera staje się prostackim nihilizmem. A słowo nihilizm oznacza, jak wiemy: wszystko poza moim ciałem to marne nic.

Idea Kanta i filozofia niemiecka, jak na to wskazuje tytuł dzieła *Krytyka czystego rozumu* była krytycyzmem. Element ten przyjmuje także Stirner, on wszakże nie pragnie mieć krytyki w stylu Kanta, lecz „krytykę jednostkową” – prostą negację wszystkiego poza „mną-ciałem”. Oto drugi główny element tej filozofii.

Anarchizm ma też i inne składniki prócz myśli Stirnera. Przede wszystkim pozytywizm. Zobaczmy to na przykładzie Nietzschego. Bardzo często wypomina się liberalizmowi, że jest ojcem anarchizmu. Do pewnego stopnia można tak powiedzieć, skoro liberalizm (ekonomiczny) opowiadał się przeciw państwu, czyli pragnął, by państwo reagowało jedynie negatywnie, by było pomocne ludziom bogatym. Stirner przyjmuje tę koncepcję liberalizmu ekonomicznego, idzie wszakże dalej i powiada: nie tylko w dziedzinie gospodarczej państwo nie ma nic do roboty, ono nie ma żadnego uzasadnienia w ogóle. Wszelako również od strony filozoficznej liberalizm może być uważany za jeden ze składników anarchizmu.

W późniejszych czasach, a zwłaszcza w okresie najnowszym – Stirner nie miał jeszcze o tym pojęcia – z anarchizmu filozoficznego wywiódł się anarchizm czynny, terroryzm, zamachy na ludzi. Anarchizm ten, jeśli patrzy się na masy niewykształconych anarchistów, ma swe przyczyny, których nie trzeba szukać pod lupą. W poświęconych anarchizmowi dziełach konserwatywnego pisarza Zenkera znajdujemy prawidłowy wykaz przyczyn masowego anarchizmu: że większość anarchistów prowadzi do czynnego oporu nie żadna filozofia, lecz niesprawiedliwość instytucji publicznych. Tam natomiast, gdzie panuje większa wolność, anarchizm terrorystyczny nie istnieje. W Anglii nie ma rodzimego anarchizmu, zbierają się tam jedynie anarchiści obcy; w Anglii panuje wolność polityczna. Za to we Francji, gdzie nie było i właściwie nie ma do dziś wolności politycznej, czy nawet w Rosji anarchistów jest wielu. Także w Austrii jest anarchizmu pod dostatkiem, tyle że nie zawsze jest on widoczny, gdyż często kryje się pod płaszczkiem jakiegoś socjalizmu.

Tak więc obok anarchizmu filozoficznego, czy też, jak się nań często mówi, teoretycznego jest też anarchizm polityczny i ekonomiczny, praktyczny, anarchizm czynny. Nie da się zawsze i wszędzie określić bez trudności różnicy między anarchizmem tylko teoretycznym a anarchizmem, który już zaczyna być

czynny. Za względu na to, że sprawa jest ważna, będzie dobrze, jeśli na niektóre rodzaje anarchizmu zwrócimy uwagę raz jeszcze.

Przede wszystkim sięgnijmy raz jeszcze do samego Stirnera. Co to jest właściwie? Jaki jest to anarchizm?

Zwolennicy Stirnera bardziej go szanują. Cytowany już Mackay sądzi wręcz, że książka Stirnera pod względem popularności przebije nawet Biblię i stanie się ewangelią przyszłości. Człowiek krytyczny nie może przyjąć takiej przesady. To, co znajduje się u Stirnera, występuje już u dawniejszych filozofów. Co więcej, można u nich znaleźć to samo, lecz powiedziane o wiele dobitniej. Anarchizm Stirnera nie jest anarchizmem energii, choć na pierwszy rzut oka jego wywody tak brzmią. Gdy się temu dobrze przyjrzeć, z całego tego anarchizmu wyłazi, że tak powiem, ciemniaczek. Takich anarchistycznych ciemniaków jest dziś na świecie dość sporo. Są to ludzie, którzy za pomocą wielkich słów wyrażają byle co, a w rzeczywistości nie mają zielonego pojęcia o tym, co mówią. Należy do nich i Stirner. Według mego zdania, jest on typowym przedstawicielem indyferentyzmu, obojętności. Weźmy Byrona i czytamy jego *Kaina* lub *Manfreda*: Byron to także kawał anarchisty, ale jakąż w nim siłą i energią, jaki opór i walka, z tym, co uważa za niewłaściwe! Stirner o walce nie ma w ogóle pojęcia. Stirner swym życiem dowiódł najlepiej, że jego system jest jedynie myślowy: książka została napisana w roku 1845. Przygotowywano już rewolucję, wybuchł rok 1848, a Stirner w rewolucji nie wziął udziału. Charakterystyczne jest tu wspomnienie poety Alfreda Meissnera (Praga była wówczas silnie związana z Berlinem i Niemcami) Alfred Meissner przybył do Berlina i przywiózł rękopis swego eposu „Žižka”. Dał go do przeczytania także Stirnerowi, uznanemu autorytetowi. Stirner powiedział, że nie należało robić z Žižki bohatera; problemy religijne zostały jakoby już dawno przezwyciężone.

Ze słów tych widać wyraźnie, że wszystko jest mu obojętne, on po prostu chce mieć spokój i nic więcej. Lekceważy wszystko, co jest nieprzyjemne, lecz lekceważy to tylko z potrzeby tego ciemniackiego spokoju. Dlatego przepadł w zapomnieniu wraz ze swą teorią, ze swą książką, z której, że użyję tu naszego czeskiego przysłowia, nie dało się strzelać. Dopiero pod wpływem Nietzschego przypominano sobie o Stirnerze i zrobiono z niego giganta. Nie przeczę: Stirner jest ciekawy jako przedstawiciel filozofii niemieckiej, a to ze względu na fakt, że doprowadził niemiecką filozofię idealistyczno-subiektywistyczną *ad absurdum*. Dlatego kładłem nacisk na to, że jego anarchizm jest filozofią niemiecką, niemieckim systemem myślowym – jest to anarchizm teoretyczny.

Również następcy Stirnera są w większości przypadków anarchistami teoretycznymi; o Nietzschem porozmawiamy później. Należy do nich także wymieniany już Mackay, zaś z młodszych autorów pisarz z Monachium Panizza, znany z tego, że ogłosił, iż Hus i anarchista są równie znaczący. Podają też jako przykład nowszego pisarza Hirschberga, który gromkimi słowami domagał się „prawa do grzechu”. Brani jako całość ludzie ci są niepoważni, skoro za pomocą

ostrzych słów ogłaszają to, co każdy człowiek już od dawna wie. Przecież to „prawo do grzechu” nie oznacza nic innego ponad to, że każdy człowiek jest ułomny, że się myli, że grzeszy – „prawo do grzechu” brzmi wprawdzie zawadiacko, ale siły w tym nie ma.

Obok anarchizmu teoretycznego mówi się często o anarchizmie etycznym, moralnym, zaś za typ takiego anarchisty moralnego można uważać Lwa Tołstoja. Bo nawet Tołstoj nie chce mieć kościoła ani państwa, ani w ogóle żadnych autorytetów. Równocześnie jest anarchistą etycznym, żąda więc moralności i religii.

To samo odnosi się do Ibsena. By jednak nie było nieporozumień, nie będziemy nazywali Ibsena anarchistą, lecz skrajnym indywidualistą.

Mówi się także o arystokratyzmie. Jest to współczesny kierunek literacko-artystyczny najsilniej reprezentowany we Francji. Jest to kierunek w pewnym sensie dekadenski, paryski.

Chciałbym teraz zwrócić uwagę na anarchizm rosyjski. W polityce i literaturze rosyjskiej w ostatnim półwieczu problem anarchizmu jest jednym z najbardziej palących zagadnień. Za twórcę anarchizmu rosyjskiego może być uważany Bakunin; przejął wiele z Proudhona. W Czechach był w roku 1848 wodzem naszego tak zwanego powstania, lecz Havliček już wówczas nie przyjmował jego filozofii, wytykając mu, że jest jezuitą. Bakunin bowiem, podobnie jak inny anarchista rosyjski, Nieczajew głosił, że rewolucja uświęca wszystko bez różnicy. Właśnie w tym Havliček widział zasadę jezuicką, a nawet prawo. Po Bakuninie i Nieczajewie anarchizm terrorystyczny w Rosji bardzo się upowszechnił. Dlatego literatura wielokrotnie zajmowała się problemem anarchizmu. Anarchizm w Rosji nazywany jest za Turgieniewem nihilizmem. Jest to nazwa dość trafnie określająca anarchizm rosyjski, pochodzi ona ze znanej powieści Turgieniewa *Ojcowie i dzieci*. Turgieniew jako jeden z pierwszych w połowie lat pięćdziesiątych i później, jeszcze w powieści *Nowizna* analizuje anarchizm rosyjski czyli nihilizm. Lecz nie tylko Turgieniew zajmował się tym problemem, czynili to wszyscy wielcy pisarze rosyjscy. Na przykład Pisiemski w kilku powieściach, Sałtykow-Szczedrin, Leskow, Gonczarow, Dostojewski i Tołstoj. O Dostojewskim można powiedzieć, że wszystkie jego powieści z okresu posyberyjskiego poświęcone są analizie nihilizmu. To zwłaszcza Dostojewski (przypuszczam, że w wielu przypadkach jest niesprawiedliwy) ukazuje, w jaki sposób absolutne „ja” dochodzi do ogłoszenia się Bogiem. I cóż potem czyni ten Bóg? Tworzyć nie może, gdyż taki materialistyczny, cielesny Bóg jest bytem nazbyt ułomnym, słabym i niepięknym, pozostaje mu więc niszczenie – rewolucja i terror. Przemoc – oto ostatni środek tego nihilistycznego Boga. „Wszystko jest dozwolone!” – wołają anarchiści Dostojewskiego.

W literaturze czeskiej i w czeskim życiu publicznym anarchizm także odgrywa rolę, jednakże w naszych specyficznych stosunkach kulturalnych i artystycznych jest to rola inna niż w Niemczech czy w Rosji. Anarchizm czeski, jeśli się już pojawia, jest bardziej pokrewny niemieckiemu.

Do pierwszego pokolenia anarchistów należał Sabina; już w roku 1848 występował jako anarchista, później zaś skłania się ku nihilizmowi we wspomnianej już powieści *Morana*.

Obok anarchizmu politycznego i społecznego pojawia się w literaturze czeskiej w nowszych czasach kierunek indywidualistyczny, jakiś rodzaj arystokratyzmu. I znów jest to jednak wpływ niemiecki, nawet bezpośrednio Stirnera. Jednakże na młodsze pokolenie czeskie wywierał wpływ głównie Nietzsche, obok niego także jeszcze kilku Francuzów ze swym arystokratyzmem, zabarwionym poglądami Renana. Pod koniec lat osiemdziesiątych do nihilizmu narodowego został zaliczony artykuł młodego pisarza H. G. Schauera. Nihilizm ten o czysto narodowościowym zabarwieniu jest wszakże jeszcze starszy, są bowiem pisarze tacy jak M. A. Šimáček, którzy po dziś dzień czują potrzebę obrony ojczyzny i narodu, co rozumieją w sensie czysto narodowościowym, bez głębszej podbudowy myślowej.

Jakkolwiek nazywano by anarchizm czeski, zawsze będzie on miał niemiecki rodowód. Myślenie czeskie, o ile jestem w stanie dobrze zrozumieć naszych ludzi, zawsze będzie mieć raczej charakter społeczny.

Nie mogę tutaj tej sprawy przeanalizować bardziej szczegółowo. Wystarczy tylko powiedzieć, że pod pojęciem czy to indywidualizmu, subiektywizmu, anarchizmu czy też nihilizmu oferuje się nam wiele systemów światopoglądowych. Każdy indywidualizm skrajny uważam za błędny. Po prostu dlatego, że żadne „ja”, żaden człowiek nie istnieje i nie może istnieć sam. Poglądy Stirnera są fałszywe przez swą skrajność. Człowiek nie jest bogiem. Cóż to bowiem za bóg, który urodził się w rodzinie i został wychowany przez społeczeństwo?! Kto może tego nie dostrzegać? Tylko teoretyzująca krótkowzroczność przy swej pozornej głębi może pragnąć izolować jednostkę tak, jak to próbował zrobić Stirner. Być tylko indywiduum bez żadnego powiązania z innymi indywiduami po prostu nie można. Nie ma żadnego „ja” samego w sobie. Skrajny indywidualizm załamuje się pod względem moralnym i teoretycznym, ponieważ stawia „ja” na równi z Bogiem.

Nie należy wszakże przez to rozumieć, że wysiłki wielu współczesnych indywidualistów, mające doprowadzić do ukształtowania silnej indywidualności są nieuzasadnione. Jest to coś całkowicie innego niż głoszenie skrajnego indywidualizmu. Indywidualizm umiarkowany, indywidualizm rzeczywiście filozoficzny i etyczny pragnie, aby w społeczeństwie wspólnym wysiłkiem w oparciu o miłość zostały uzyskane określone typy, charaktery, osobowości.

4. Utylitaryzm

Utylitaryzm oznacza etykę i filozofię pożytku, korzyści (od łacińskiego *utilis* – pożyteczny). Korzyść, pożytek powinien być celem wszelkiego działania.

Na pytanie: co to jest korzyść otrzymujemy odpowiedź: rozkosz, dobro, szczęście. Dlatego utilitaryzm jest równocześnie hedonizmem, czyli etyką rozkoszy (od greckiego *hedone* – rozkosz). Na pytanie: jaka korzyść? odpowiada się na dwa sposoby. Jedni mówią: Moja korzyść własna i tylko moja własna korzyść jest przedmiotem całej mojej troski. Drudzy powiadają: Nie tylko moja własna korzyść, lecz korzyść jak największej liczby ludzi. Zgodnie z tym mawia się w angielskim żargonie filozoficznym o „maksimum” rozkoszy lub o „maksymalizacji” rozkoszy. Niektórzy idą jeszcze dalej głosząc jak największą korzyść dla każdego czującego i myślącego stworzenia.

Ojczyzną tej filozofii jest Anglia, a wprowadził ją w postaci skończonego systemu przede wszystkim Bentham. Każdy człowiek niejako z samej swej natury pragnie rozkoszy i unika cierpienia. Czy to prawda, że człowiek jedynie pragnie rozkoszy? Na przykład ten, kto studiuje i chce się czegoś nauczyć, czy także szuka rozkoszy, czy również wiedzy? Utylitarysta powie: On szuka tylko rozkoszy, albowiem wszystko, co człowiek robi jest środkiem zapewnienia sobie rozkoszy. Ale to nieprawda: człowiek szuka także innych rzeczy; nie twierdząc bynajmniej, że nie szuka także rozkoszy. Pozostaje zatem pytanie: czy w ogóle szuka **tylko** rozkoszy?

Pytanie kolejne: czy jest obojętne, jaka to jest rozkosz? Czy jest to wszystko jedno, czy się jej szuka w piwie, czy w dziele sztuki? Bentham tego nie rozróżnia, jemu jest wszystko jedno, jaka to rozkosz, byleby była jak największa; im silniejsza, tym lepiej. Na to argumentuje na przykład Mill, że rozkosze różnią się pod względem jakościowym. Sądzę, że Mill ma rację – kto kradnie, również może z kradzieży czerpać rozkosz. Gdybyśmy każdą rozkosz uznali za dobro samo w sobie, wyglądałoby to paskudnie. trzeba bowiem mieć świadomość, że nie każda rozkosz jest dobra, lecz tylko ta – prawdziwa.

Tu dochodzimy do największej trudności. Bentham myślał, że człowiek już z samej swej natury jest tylko egoistyczny i że każdy chce mieć rozkosz tylko dla siebie, nie dla innych. Problem: jak taki egoista dojdzie do formuły utilitarystycznej, że rozkosz, dobro, szczęście dla możliwie jak największej liczby ludzi powinny być celem działania? Skąd wziąć tę największą liczbę, jeśli człowiek jest egoistą? Jak ma przekroczyć siebie, jak pod względem społecznym trafić do innych? Oto trudny orzech do zgryzienia dla tego, kto twierdzi, że człowiek jest tylko egoistą, że w ogóle nie odczuwa żadnej miłości bliźniego i że to, co zwiemy miłością bliźniego jest tylko ukrytym, finezyjnym, chytrym egoizmem. Niektórzy radzą sobie z tym następująco: Gdy każdy człowiek osiąga swe szczęście, to jest to dobre i korzystne dla wszystkich. Czy każdy to tyle samo co wszyscy? Byłoby to możliwe, gdyby każdy swe szczęście otrzymywał skądś z nieba, gdybyśmy do tego nie potrzebowali innych i gdyby nie było tak, że korzyść jednych oznacza krzywdę innych. Ilu jest tak zwanych szczęśliwych ludzi, którzy swe szczęście osiągnęli poprzez ucisk innych? Nie może być też prawdą, że każdemu jest dobrze, gdy dobrze ma się ogół. Jeżeli bowiem człowiek nie miałby

nawet odrobiny wrodzonej altruistycznej miłości bliźniego, ogółu nie byłoby wcale, ogół ten wcale by się dobrze nie miał. Ogólnie słabą stroną tej filozofii i etyki korzyści jest to, że nie uznaje naturalnej altruistycznej przychylności człowieka dla człowieka. Dlatego radykalizm egoistyczny nie podobał się co krytyczniejszym utylitarystom; Mill żądał nawet samopoświęcenia się.

Utylitaryzm w Anglii i poza nią stał się popularny, ponieważ wydał się bardzo praktyczny. Nie ma nad czym głębiej rozmyślać – jeśli się powie, że każdy ma dbać o własną korzyść, to każdy to zrozumie. W tym momencie przedobrze: gdyby każdy tak świetnie wiedział, jak zostać szczęśliwym człowiekiem, nie byłoby tylu nieszczęść z winy samych poszkodowanych. Zatem powiedzenie: *Ruszać po swój sukces!* nie jest zasadą tak zwyczajnie praktyczną, aczkolwiek nie przeczę, że w pewnym stopniu powinno być praktyczne.

Przeciwnicy zarzucają utylitaryzmowi, że jest to kupiectwo moralne, tylko „daję, abys dał”, że jest to moralność jak gdyby małostkowa, przyziemna, nie-bohaterska. Gdy patrzy się na życie twórców tej szkoły, trzeba przyznać, że byli to ludzie idealni. Bentham był konsekwentny w swej teorii egoizmu, a mimo to nie zaprzestał pracy dla dobra wspólnego, zaś jego nazwisko na całym świecie, a zwłaszcza w Anglii cieszy się wielkim szacunkiem. Jeszcze po śmierci chciał być pożyteczny – swoje ciało zapisał badaczom do sekcji zwłok. Mill nawet był jeszcze bardziej idealny. Pewna dawka moralności kupieckiej nie jest taka zła; dobre w niej jest właśnie to, że umie liczyć, że zachęca ludzi do liczenia. Wielu ludzi lubi filozofię i etykę romantyczną i sentymentalną; jeśli jednak zacznie się analizować romantyzm i sentymentalność, okaże się, że są bardziej egoistyczne od szczerego i otwarcie głoszonego egoizmu.

Zwolennicy hedonizmu, zdeklarowani wyznawcy Epikura nie są ludźmi oddającymi się najbardziej grubiańskim rozkoszom. Nie chcę mówić o tym, że ludzie zazwyczaj postępują inaczej, lepiej, niż to głosi wyznawana przez nich teoria; jest wszakże faktem, że najlepsi z tych, co głosili etykę rozkoszy, opowiadali się za powściągliwością i umiarkowaniem. Możliwe, że z egoizmu i wyrachowania, aby się przedwcześnie nie sterać. Nie zapominajmy też, że z teorii czystego egoizmu powstała, przynajmniej u późniejszych wyznawców utylitaryzmu, etyka społeczna. Głoszenie korzyści możliwie jak największej grupy ludzi oznacza poszukiwanie korzyści dla mas, dla większości narodu, dla ludzkości. To właśnie jest etyka społeczna. I rzeczywiście wszędzie z teorii utylitarystycznej powstała etyka społeczna czy wręcz socjalistyczna.

Utylitaryzm jest filozofią narodową specyficznie angielską: szczególnie dziewiętnastowieczna filozofia angielska jest utylitarystyczna, chociaż jej początki są, rzecz jasna, starsze.

Bentham stworzył filozofię, która jest zupełnie tym samym, co głosił Adam Smith i ekonomiści narodowi minionego wieku. Angielska ekonomia narodowa oparta jest na utylitaryzmie.

Bentham urodził się w roku 1748, zmarł w 1832; był również twórcą radykalnie liberalnej szkoły politycznej. Utylitaryzm angielski stanowił złagodzoną wersję francuskich idei rewolucyjnych. Co rewolucja francuska chciała osiągnąć przemocą, to Anglicy wprowadzili poprzez swój utylitaryzm. Naród francuski jest radykalny, rewolucyjny, angielski zaś rozważny, spokojny. Zwolennicy Benthama mieli na widoku taki sam cel – demokratyczne rozszerzenie parlamentaryzmu; wprowadzili reformę parlamentu angielskiego w roku 1832. Sam Bentham był przeciwnikiem rewolucji francuskiej i praw człowieka – wszystko to uważał za utopię. Głównymi zwolennikami utylitaryzmu byli obaj Millowie, zwłaszcza John Stuart Mill, który nadał charakter dzisiejszemu utylitaryzmowi w jego zreformowanej postaci. Również filozofia ewolucyjna Spencera (wiara w postęp) akceptuje utylitaryzm.

Także etyczne ruchy angielskie i amerykańskie ostatnich lat są w zasadzie utylitarystyczne.

W Niemczech nauka ta ma nowszy rodowód. Niemcy nie byli zwolennikami filozofii praktycznej, byli raczej utopistami. Jednakże wpływy angielskie zadziałały także i tutaj, więc przyjęto i filozofię utylitaryzmu (Feuerbach, a z niego czerpali Marks i Engels).

Filozofia ta bardzo spopularyzowała się w Rosji. Wszyscy rosyjscy zwolennicy empiryzmu i praktycznych kierunków społeczno-politycznych byli utylitarystami. To, co Rosjanie nazywali realizmem, było w podstawie swej utylitaryzmem. Głównymi jego przedstawicielami są niektórzy myśliciele socjalistyczni, krytycy: Czernyszewski, Dobrolubow, Pisariew, który radykalnie rozwija poglądy Turgieniewa, zawarte w dziele *Ojcowie i dzieci*. Pisariew twierdzi, że to jest dobre, co się komu podoba. Ten praktyczny rys myśli Pisariewa doprowadził do tego, że bardzo gromił on teorię sztuki i estetykę. Cóż znaczy, dajmy na to, Rafael? Jego obrazy są grosza niewarte! W taki sam sposób podważa wartość Puszkina, Goethego i Schillera.

Przedstawicielem naszego czeskiego utylitaryzmu jest Karel Havlíček. Jego filozofia jest bowiem w większości swej utylitarystyczna, czy też, jak on sam to formułuje, jest filozofią zdrowego rozumu. Chociaż Havlíček nie podaje analiz teoretycznych, to jednak podstawa jego polityki i filozofii jest utylitarystyczna.

5. Pesymizm

Głównym przedstawicielem nowożytnego pesymizmu jest Schopenhauer. Samo słowo pochodzi z łaciny, gdzie „pessimus” znaczy: najgorszy. Jego zdaniem świat, całe życie nic nie jest warte; jest to świat najgorszy z możliwych. W ten sposób Schopenhauer odrzuca naukę o wymowie biegunowo odmiennej, jaką sformułował przede wszystkim Leibniz, że ten świat jest najpiękniejszy z możliwych. Występując przeciw takiemu optymizmowi kwestionuje przede

wszystkim jego podstawę filozoficzną, a więc wiarę w Boga. Jego przeświadczenie o bezwartościowości świata i życia jest bowiem ateizmem czyli przekonaniem, że świat nie może być dziełem Boga wszechmogącego, nieskończenie dobrego itd.

Jeżeli świat jest bez Boga, bez Boskiej inteligencji stwórczej i rządzącej, cóż zatem jest podstawą świata? I odpowiada: podstawą świata jest wola. A wolę tę dostrzega w glebie, w energii, jaka przejawia się w każdej żywej istocie, zaś najintensywniej przejawia się w istotach nierozumnych. Świat nie jest niczym innym, jak tylko wolą, do tego wolą ślepą. ślepą dlatego, że intelekt, rozum jest w człowieku czymś drugorzędnym i nie ma większego znaczenia. Stąd bierze się następujący pogląd Schopenhauera: ja poprzez sam fakt swego myślenia nadaję temu myśleniu znaczenie, rozumię o sobie i świecie, jednak wszystko to jest iluzją. Co we mnie jest główne, to chęć, wola życia, popęd wewnętrzny, oto jest podstawa człowieka i wszystkiego; rozum jest jedynie swoistym przebłyskiem woli. Zdaniem Schopenhauera – a w tym względzie również Stirner jest konsekwentnym subiektywistą – materia, świat zewnętrzny właściwie nie istnieje, jest jedynie wyobrażeniem iluzorycznego i podatnego na iluzje rozumu; stąd tytuł jego najważniejszego dzieła „Świat jako wola i wyobrażenie”. Człowiek wyobraża sobie świat, lecz ten świat poza rozumem nie istnieje; nie istnieje bardziej niż wola życia; to wola jest wszystkim, jednakże, gdy rozum ginie wraz ze śmiercią, również i wola nie istnieje, ponieważ nie ma już rozumu, który by jej potrzebował. I tak oto podstawą świata jest – wielkie nic. Pesymizm Schopenhauera jest nihilizmem.

Schopenhauer najwyżej cenił sztukę, idee artystyczne, za pomocą których człowiek jakoby rozszyfrowuje tajemnice życia – tego wielkiego niczego.

Szczególnie muzyka stanowi dlań melodię do tekstu świata, muzyka wyobraża świat bezpośrednio i dlatego stanowiła dla niego najważniejszą ze sztuk. Poprzez Wagnera idee te trafiły także do nas.

Jeżeli człowiek jest przekonany, jak powiada Schopenhauer, że ten świat i życie nie są nic warte oraz że lepiej jest nie istnieć niż istnieć, to powinien z tego wynikać nakaz: pozabawmy się życia! Są pesymiści, którzy otwarcie radzą, by wybrać śmierć – samobójstwo. Są i tacy pesymiści, którzy pragnęliby namówić całą ludzkość, by możliwie równocześnie położyła swemu życiu kres. wśród zwolenników Schopenhauera byli też tacy, którzy nie ułękli się tego ostatecznego kroku. Sam twórca filozofii pesymizmu nie miał się źle mimo takich poglądów, był bardziej zmyślny, bo przynajmniej życie jakoś znosił. Schopenhauer na podstawie pesymizmu formułuje pewien rodzaj etyki humanistycznej. Etyka współczucia: Człowieka łączy z drugim człowiekiem współczucie; w rozkoszy nie mogą się połączyć, ponieważ nic takiego na świecie nie istnieje. Schopenhauer stara się niemalże rachunkowo określić ilość zła; o rozkoszy w ogóle nie może być mowy. Jeżeli istnieje jakaś radość, jest ona pozorna i jest to tylko zmniejszanie się nieszczęścia, zatem jest to stosunkowo mniejsze nie-

szczęście. Wnioskiem ostatecznym jest, by pozbawić się życia, lecz nie poprzez samobójstwo, a przez radykalną rezygnację. Człowiek, który rezygnuje z wszelkiej rozkoszy jest dla Schopenhauera człowiekiem świętym. Filozof dowodzi, że we wszystkich religiach, które można uznać za pesymistyczne święci cieszyli się największym szacunkiem. Taki święty rozumiał, że świat nie jest niczym więcej jak tylko iluzją, przejrzał świat i jego nicość, dlatego też niczego nie pragnie. Najwięksi święci są, według niego, w Indiach; to ci, którzy z własnej woli powstrzymują się od jedzenia, pokonują swą wolę życia, aż w końcu jak gdyby gasną i przechodzą w to wieczne nic (nirwana). Samobójstwo Schopenhauer odrzuca otwarcie: ten, kto sam na siebie podniósł rękę, czyni tak dlatego, by zrobić sobie dobrze, chce zaznać rozkoszy. Tylko ten, kto rezygnuje, nie chce już mieć rozkoszy, ten jakoby w ogóle przestaje pragnąć.

Nie muszę obszernie wyjaśniać, że taki święty nie złamał swej woli, lecz ją sobie podporządkował; człowiek, który rezygnuje ma o wiele silniejszą wolę niż samobójca – dokładnie odwrotnie, niż Schopenhauer naucza. Cała jego psychologia w ogóle nie wytrzymuje dokładniejszej krytyki i cały pesymistyczny system rozpada się w zderzeniu z rzeczywistością życia. Pesymiści są niekonsekwentni.

Jest to bądź co bądź dziwne, że akurat w dziewiętnastym wieku, w wieku tak bujnego rozwoju politycznego i gospodarczego, w wieku takiego postępu zjawiają się w wykształconym narodzie i w centrum myśli filozoficznej tak pesymistyczne poglądy. Jest to nad wyraz ważki symptom czasów, że filozofia pesymistyczna nie tylko się narodziła, ale że do dziś ma wielu zwolenników. To naprawdę oznacza, że ta nasza tak wychwalana cywilizacja ma jednak wiele słabych stron. Nikt nie będzie twierdził, że Schopenhauer nie był człowiekiem natchnionym i wielkim myślicielem, jednak w swych założeniach jest nienaturalny i właśnie dlatego jest tak ważny.

W tym momencie znajdujemy się u samych podstaw filozofii niemieckiej. Jeśli tylko jednostka istnieje – osamotniona jednostka nie może być szczęśliwa. Pesymizm zrodził się z przesadnego indywidualizmu. Dlatego więc podstawą pesymizmu Schopenhauera jest złość i zło, a nie rozpacz. Pesymizm jednostki brał się i bierze z powodu innych ludzi; podobnie miało i ma wpływ to, że Schopenhauer kładzie taki duży nacisk na uczucie, a nie na rozum. W okresie romantyzmu jest to samo przez się zrozumiałe, dlatego więc filozofia Schopenhauera jest czysto romantyczna. Już Rousseau romantycznie grzmiał przeciw cywilizacji, pragnąc, by człowiek żył jak dzikus. Schlegel, romantyk niemiecki chciał, by człowiek żył, a właściwie wegetował jak roślina. Ludzie bali się myślenia. Romantyczna ucieczka przed myśleniem była ucieczką przed rzeczywistością w przeszłość, możliwie jak najodleglejszą.

W drugiej połowie minionego wieku jako odpowiedź na pesymizm szerzona była nauka o ewolucji. Najpierw był to darwinizm. Później pojawiła się wiara w postęp. Zdaniem Schopenhauera postęp nie istnieje; świat jest zły i co najwyżej

może się stać jeszcze gorszy, a nie lepszy. Jako opozycja względem tego pojawia się w Anglii ewolucjonizm wierzący, że świat cechuje postęp. W szczególności socjalizm przyjął tę wiarę w postęp i stał się niepesymistyczny, chociaż ma w sobie okruszek pesymizmu. (Zostało powiedziane, że socjalizm jest pesymistyczny względem przeszłości i teraźniejszości, za to optymistyczny, jeśli chodzi o przyszłość). Ważne jest, że socjalizm, a także masa ludowa ma wiarę, że będzie lepiej. Ewolucjonizm przyniósł masom wiarę i nadzieję, a tym samym pesymizm został obalony przez coś więcej niż systemy filozoficzne. Niektórzy pesymiści, jak na przykład popularny Hartmann chcieli uratować przynajmniej część swego nauki. Naprzeciw pesymizmu stoi jego wróg największy – nowoczesny ewolucjonizm. Pesymizm pod względem czasowym związany jest z utylitaryzmem. Utylitaryzm twierdzi, że każdy człowiek dąży do szczęścia, do rozkoszy i tylko do rozkoszy własnej, pesymizm również szuka tego szczęścia, lecz jest bogatszy o wiedzę, że znaleźć go nie można, ponieważ ono raczej nie istnieje.

Również i ja myślę, że nie istnieje. Albowiem nie ma szczęścia, skoro go ktoś tak uporczywie szuka. Ten, kto szuka szczęścia już je utracił. Każdy człowiek lubi być szczęśliwy – to bezsporne, jednakże jeśli zacznie z takim wysiłkiem poszukiwać szczęścia, już go nie znajdzie. Bardzo pięknie zostało to powiedziane w bajce o głupim Jasiu. Ci dwaj mądrzy wykształceni bracia, którzy idą szukać szczęścia, nie znajdują go; głupi Jasio szczęścia nie szukał, ale gdzie było trzeba, tam pracował jak potrafił, pomagał i przez to był szczęśliwy, a w końcu potrafił pomóc nawet tym obu nieszczęśliwym braciom. W tej bajce o głupim Jasiu nasz lud przekazuje nam największą mądrość etyczną: nie szukaj szczęścia! To przemyślane czy wręcz wyrafinowane poszukiwanie szczęścia czyni człowieka nieszczęśliwym. Człowiek współczesny po wielkiej rewolucji nie tylko politycznej i gospodarczej, lecz także filozoficznej i artystycznej goni za utraconym szczęściem, za utraconym rajem – jednak goniąc za szczęściem nikt nie stał się szczęśliwy.

6. Ewolucjonizm

W epoce nowożytnej podobnie jak idea ludzkości rozwijała się też idea postępu. Dziś słowo postęp, rozwój jest dla każdego zwyczajne i każdemu znane. Ludzie starożytni czy nawet średniowieczni nie wiedzieli, że możliwy jest jakiś postęp, zwłaszcza postęp w wielkiej skali, w społeczeństwie, narodzie, państwie; takich myśli nie mieli nigdy. Sądzieli, mając absolutną prawdę religijną, że wszystko raz na zawsze jest gotowe, o żadnym ruchu naprzód, o udoskonaleniu nie myśleli w ogóle.

Dopiero epoka nowożytna – i właśnie dlatego jest nowożytna – charakteryzuje się właśnie tą wiarą w rozwój i postęp. Pogląd ten rozwijał się stopniowo w różnych dziedzinach. Zaczęto myśleć o postępie w nauce, w sztuce (rene-

sans), o postępie w religii (reformacja) i tak krok za krokiem o postępie we wszystkich sferach życia.

Szczególnego wyrazu pogląd ten nabrał w nowoczesnym ewolucjonizmie. słowo to oznacza naukę o rozwoju. Myśli się wtedy zwłaszcza o darwinizmie, o nauce Darwina.

Darwinizm wszakże jest tylko jedną z nauk o ewolucji; istnieje już wiele nauk o rozwoju, również antydarwinowskich. Jednakże w szerokiej świadomości zakorzeniło się przekonanie, że darwinizm jest równoznaczny z ewolucjonizmem. Ja tego poglądu nie podzielam, przywołuję tu jednak darwinizm, gdyż na jego przykładzie łatwo da się wykazać, o co w etyce ewolucjonizmu chodzi.

Swą wiarę w postęp, w doskonalenie, w to, że z pokolenia na pokolenie polepszają się wszystkie stosunki i sprawy, darwinizm opiera na naukach przyrodniczych.

Potocznie, choć nie całkiem poprawnie, mówi się, że według Darwina człowiek pochodzi od małpy. Jest to pogląd, jaki szeroka publiczność ma o darwinizmie i o ewolucjonizmie. Nie jest to pogląd całkowicie prawdziwy, ale tę myśl główną oddaje wcale dobrze.

Mówi się więc o walce o byt. Walka o byt, walka w ogóle to hasło bardzo nowoczesne. Słowo „walka” rozlega się ze wszystkich stron. Darwin wyobrażał sobie, że zwierzę ze zwierzęciem toczy twardą walkę o przetrwanie, o życie i że w walce tej słabszy zostaje pokonany, a silniejszy zwycięża, że ta walka o życie jest środkiem doskonalenia się. Jego nauka właśnie dzięki temu trafiła do mas, że w ten prosty sposób tłumaczy doskonalenie się społeczności ludzkich.

Nauka ta, która na początku była czysto przyrodnicza – sam Darwin na początku odnosił ją tylko do zwierząt – nagle przeniosła się na historię ludzkości, na człowieka w ogóle i tak dokonała się poważna rewolucja w myśleniu. Nauki przyrodnicze uważa się za wielki autorytet, dlatego też cały wykład wydawał się zupełnie jasny. To prawda, że walka między jednostkami, klasami i narodami istnieje w ludzkości. Nauka o walce jako narzędziu postępu zdomowiała się w najszerzych masach, zwłaszcza jednak w socjaldemokracji. Każdy się domyśla, że nauka o walce jest antyhumanistyczna. Walka to nie humanizm. Wskazywano przede wszystkim na to, że naturalna walka przejawia się w sferze społecznej w postaci konkurencji. Wskazywano na dobór sztuczny. Sztucznym doborem jest na przykład służba wojskowa; wybiera się najzdolniejszych, najzdrowszych, najsilniejszych, ci zaś oddają się zabijaniu na wojnie i trudom życia wojskowego, zaś najslabsi zostają w domu i rozmnażają ludzkie pokolenia dalej. Tak powstają coraz słabsze pokolenia. Albo: dobo-rem sztucznym jest medycyna współczesna. Medycyna potrafi już uratować człowieka nieomal martwego, a więc chroni słabszego. I już tylko przyroda niszczy słabeuszy, których ludzka wiedza pragnie ratować. Tak przyroda poprawia człowieka. W dawnych czasach sądzono, że to człowiek poprawia przyrodę, dziś słyszymy coś wręcz przeciwnego.

Poglądy na temat doboru sztucznego i jego szkodliwości doprowadziły do tego, że pojawili się ludzie, którzy bez skrupułów głosili, że logiczną konsekwencją doboru naturalnego jest prawo silniejszego do niszczenia słabszych. Szerzyły się jawnie antyludzkie poglądy, które wręcz zabraniały ludzkości duchowego i cielesnego osłabiania się, szerzył się nowy rodzaj prawa pięści w oparciu o nauki przyrodnicze. Takie nowe prawo pięści głoszone było w stosunku do jednostek i do narodów. Pojawił się pogląd, że istnieją narody wybrane, lecz w inny sposób niż to głosili starożytni Żydzi, a mianowicie wybrane przez przyrodę, naukowo. Podobne teorie głosił zwłaszcza Nietzsche; wychodząc bezpośrednio od darwinizmu, zawołał: „Tak, silny ma prawo! Siła to prawda!” Głoszone były różne skutki darwinizmu. Jedni chcieli prawo pięści dla narodów formułować pod względem politycznym; inni chcieli korygować prawo karne, gdyż humanizm jakoby chroni zbrodniarzy, że jest to dobór sztuczny, grzech przeciw ludzkości; nie należy chronić zbrodniarzy, wrogów społeczeństwa, lecz karać ich ciężkimi wyrokami i stosować karę śmierci po to, by społeczeństwo zostało oczyszczone.

Jest rzeczą zrozumiałą, że, gdy wyciągane są tego rodzaju wnioski, pojawiają się oponenci. Ludzie się wystraszyli i zaczęli sprawdzać, czy te wnioski logicznie wynikają z darwinizmu. Jedni więc powiadali: Wyprowadzanie z darwinizmu moralnego i karnego prawa pięści jest błędem, ponieważ moralność jest niezależna od teorii: W teorii można głosić nawet walkę o byt, lecz w sferze działania, praktyki przyjmuję za obowiązujący humanizm, chrześcijaństwo. Może to i sofistyka. Jeżeli jesteśmy przekonani, że w całej przyrodzie, a także i w społeczeństwie toczy się walka i jeśli jest to taka walka, jak ją opisuje darwinizm, to Nietzsche i jego zwolennicy mają rację. Zaczęto więc krytykować ewolucjonizm z lewa i z prawa, aż darwiniści stopniowo doszli do wniosku wręcz przeciwnego: że nauka ewolucjonistyczna nie jest tak radykalna, jak na początku myślano, że jest konserwatywna.

Powiedziałem, że darwinizm wywołał rewolucję. Człowiek ciągle żywił i do dziś żywi przekonanie, że to on jest centrum świata, że cały świat jest posłuszny jego woli, a tu nagle słyszymy, że nasz, jeśli już nie ojciec to dziad był małą. Ludzie przyjmowali nową naukę nie dlatego, że byli przekonani o jej prawdziwości, lecz dlatego, że odpowiadała ona ich potrzebom rewolucyjnym, ich walce z konserwatywną reakcją. I oto stopniowo okazało się, że nauka darwinistyczna jest konserwatywna, arystokratyczna.

Socjaliści przyjęli tę naukę z nadzieją, że dzięki darwinistycznej walce o byt popchną swoje klasy przeciw innym klasom. I oto okazuje się, że ta nauka o walce nie jest demokratyczna; skoro głosi, że przetrwa silniejszy, to wynika stąd, że przetrwa klasa kapitalistyczna, a nie proletariatus; kapitał to ten silniejszy w sferze gospodarczej, ma prawo do władzy nad słabszym! Stało się więc tak, że oto – i jest to sytuacja najnowsza – z darwinizmu wyprowadza się wnioski arystokratyczne, już nie tylko konserwatywne, lecz otwarcie reakcyjne. Tylko elita,

słyszemy dzisiaj, tylko niewielka grupa zdolnych i silnych ma prawo rządzenia ogromnymi masami; miliony, setki milionów ludzi rodzą się po to, by przetrwało tylko niewielu. Czołowi ewolucjoniści skłaniają się ku arystokratyzmowi. Sam Darwin w tej dziedzinie był powściągliwy, ale już Huxley, a także Spencer i inni wyciągnęli wspomniane wnioski arystokratyczne. Niektórzy radzą sobie nawet w sposób mniej więcej następujący: Sytuacja jest złożona. Z darwinizmu logicznie powinien wynikać arystokratyzm. Przeczy to jednak wrodzonemu poczuciu humanizmu. Zachodzi tu sprzeczność między uczuciami ludzkimi, humanizmem, współczuciem, miłością bliźniego a przyrodą. Są to dwa odmienne światy niemające ze sobą nic wspólnego: świat duchowy, moralny i świat przyrody. Tam walka, tu miłość. Jeżeli musimy akceptować walkę w przyrodzie, tak samo musimy wierzyć w miłość i humanizm; miłość powinna łagodzić brutalne formy walki. I w ten sposób zwolennicy darwinizmu, Huxley, Wallace i inni wyciągają z niego konkluzję humanistyczną. Tak oto również darwinizm prowadzi w końcu do humanizmu i także w ewolucjonizmie znajdujemy moralność humanistyczną. Nawet teologowie, którzy zawsze byli przeciwnikami darwinizmu, poszli na kompromis: Po co mamy się licytować – skoro Bóg stworzył człowieka z gliny, mógł go stworzyć z małpy. I tak oto na całej linii radykalna nauka przekształciła się w konserwatywną, a nawet w otwarcie reakcyjną. Nie jest to jedyny przykład końca radykalizmu.

W rzeczywistości ewolucjonizm przyrodniczy nie jest żadną nowością, ponieważ w nowej formie głosi starą wiarę w postęp. Jest to biologiczna wersja nauki historycznej. Idea postępu ma swe uzasadnienie: myślę, że postęp istnieje i nie mam tu poważniejszych wątpliwości. Jednakże mniemanie, że postęp we wszystkich dziedzinach jest nieskończony i że wszystko będzie kiedyś tak doskonałe, jak sobie tego życzymy, to utopia. Wciąż coraz jaśniej rozumiemy, że wszystko, cośmy osiągnęli – a jest to wysoce niedoskonałe – w rzeczywistości rozwijało się przez tysiące lat, że postęp będzie powolny. żaden skok, żaden cud nie nastąpi. To prawda, wierze w postęp towarzyszy pewna doza sceptycyzmu; rozumiemy, że w pewnych dziedzinach możemy zrobić krok w tył, pogorszenie; każdy naród może znaleźć się w stanie, że na moment albo i na dłuższy czas nastąpi upadek. Jest możliwy także upadek definitywny, jak to widzimy na przykładzie Greków, Rzymian i innych nieistniejących już narodów. właśnie wtedy o wiele trzeźwiej zaczynamy rozmyślać o postępie, lecz wiarę weń zachowujemy, jeśli nawet potrafimy patrzeć na sprawę najrealistyczniej, wiara ta będzie również uzasadniona. Ma ona bowiem w sobie coś wręcz religijnego. Jeśli podstawą religii jest nadzieja na przyszłość, jeśli religia tym wzmacnia człowieka, że zaszczenia mu wiarę w przyszłość, to nauka ewolucjonistyczna ma cechy religii, ludzie przyjmują ją tak, jak przyjmowali i do dziś przyjmują wiarę w życie wieczne.

Jest to cenny element ewolucjonizmu.

7. Pozytywizm

Termin ten wyjaśnia, o co w tej filozofii chodzi: każdy, kto słyszał o pozytywizmie, o pozytywnych ludziach, o tym, co pozytywne w przeciwieństwie do tego, co negatywne, ten już chyba sobie wyobraża, że oznacza to, iż człowiek nie powinien się rozdrabniać w poszukiwaniu ideałów i Bóg wie jakich wielkich prawd, lecz że powinien w sposób „pozytywny” ograniczyć się do rzeczywistości. Skąd pochodziemy, dlaczego istniejemy – tego przecież i tak nie możemy się dowiedzieć.

Cała filozofia od swego początku nie powiedziała nam niczego sensownego na temat, skąd się wziął świat i życie, jakie były tego początku przyczyny i dokąd to wszystko zmierza; nauka może nam coś niecoś powiedzieć tylko o tym, co jest.

Pozytywizm zakłada, że człowiek zainteresowany jest także tym, co będzie, lecz nie chodzi mu o ideały – on po prostu chce przewidywać, co się stanie i zależnie od tego planować swe następne kroki. Pozytywizm w oparciu o „fakty”, o „dokumenty” pragnie uchylić rąbka tajemnicy przyszłości. Gdy będę wiedział, co się stanie jutro, będę wiedział, co muszę zrobić dzisiaj.

Oto już chyba cała filozofia pozytywizmu.

Ponadto pozytywizm, jak na to wskazują jego czołowi przedstawiciele, opowiada się za humanizmem. Comte ogłosił się wielkim kapłanem ludzkości i założył swój kościół.

Nowsi pozytywiści, zwłaszcza Taine, byli zwolennikami materializmu i pojmowali swą naukę materialistycznie. Dobro – zło, piękno – brzydota są jak gdyby produktami na podobieństwo cukru i witriolu. Teraz trzeba tylko bacznie obserwować, co dzieje się w człowieku i w społeczeństwie i zależnie od tego podejmować stosowne działania jak pogotowie techniczne.

To przewidywanie przyszłości sprawia, że pozytywizm zawiera w sobie pewną niekonsekwencję. Jeśli człowiek obserwuje ludzkość, całą historię, Greków, Rzymian, średniowiecze, a w końcu nasze czasy – ta obserwacja i przewidywanie są bardzo łatwe, jak u Musseta: człowiek siedzi w fotelu i ogląda sztukę teatralną. Równie ładnie powinno się też oglądać te dokumenty pozytywne i zbierać je według recepty Zoli, gdyby tylko nie dotyczyły one – nas.

JA również jestem historią. Błędem pozytywizmu jest, że w imię samej historii i samego liczenia się z faktami i dokumentami zapomina o świadomości, jakby ona również nie była faktem w takim samym stopniu pozytywnym. I to ciągle przewidywanie, co „się” stanie – nie stanie „się” samo, JA muszę to zrobić, JA muszę zdecydować swą wolą, w swej świadomości.

8. Nietzsche

Będę się wypowiadać ogólnie, ponieważ w celu zrozumienia Nietzschego omówiłem już wszystkie elementy jego indywidualizmu filozoficznego wcześniej.

Nietzsche cały nacisk kładzie na „ja”. Nietzsche jest bowiem skrajnym indywidualistą. Zobaczyliśmy to już u Stirnera: Ja, ciągle ja i znowu ja!

Skoro istnieję tylko ja, jasnym jest, że tej całej reszty w ogóle nie ma lub że nie ma ona znaczenia. W szczególności nie ma Boga. Bóg umarł. Oto jest nowa ewangelia Nietzschego. Mało, że Bóg nie żyje, ale to ja Go zabiłem, jestem bogobójcą i dumnie o tym bogobójstwie obwieszczam.

Jest rzeczą zrozumiałą, że ta światowa zbrodnia została popełniona tylko na gruncie pojęciowym – Nietzsche w ogóle lubuje się w takich ostrych sformułowaniach: Jestem doskonalszy od Boga; Nietzsche powiada: Boga być nie może, wprawdzie mógłbym być nim ja, lecz bogów nie ma, zawsze wszak istnieję – ja.

Ja – idzie dalej Nietzsche – to moje ciało: ciało to ja. Dlatego ciało jest miarą wszystkiego. Nie w duchu, nie w ideach, lecz w twoim ciele jest o wiele więcej mądrości niż zawiera ją cała filozofia.

A czym jest to ciało? Nietzsche nie może być tak prostackim materialistą, by widzieć w ciele jedynie materię, nie: energia, popęd, wola, chęć – oto jest ciało. Popęd – oto prawda, wola to też prawda. A także po stirnerowsku: wola być silnym, wola władzy. Taki jest wniosek Nietzschego z Schopenhauera. Cała moralność sprowadza się do tego: pragnąć być silnym, mieć władzę.

I co dalej z tą władzą? Władza ma obowiązek tworzenia. Kto ma władzę, tworzy. A zatem władca musi być twórcą. A co ma tworzyć? Nadczłowieka.

Kto tworzy, musi być twardy. Bądźcie twardzi! – daje Zaratustra nowe przykazanie. Nie proponuje miłości bliźniego, lecz pragnie mieć zupełnie nową miłość: twardą. Powiadam: nie proponuje. Nawet chrześcijaństwo i chrześcijańska miłość bliźniego są mu niemiłe, uważa to za zbyt niewolnicze, słabeuszkowskie. Człowiek silny może kochać, lecz musi to być miłość inna, twórcza, twarda.

Następna wielka zasada: Człowiek powinien umieć się śmiać. Radość życia – oto radość, jaką głosili i odczuwali Grecy, radość, którą zniszczyło chrześcijaństwo. Oto dlaczego Nietzsche jest także Antychrystem. Tańcz!

Z Nietzschego silnie przebiega darwinizm. Silnemu wszystko jest dozwolone – również przemoc.

W zbrodni przejawia się prawda. Wszystko jest dozwolone nadczłowiekowi, lecz także i temu, kto pragnie go stworzyć.

Nietzsche konsekwentnie, w opozycji do całej obowiązującej polityki i moralności, chce zmienić wszystkie dotychczasowe wartości, wszystko, co dotąd obowiązywało chce sformułować na nowo. Tak więc Nietzsche nie znosi władzy państwa nad sobą. Państwo jest instytucją dla słabeuszy. Silny, energiczny nadczłowiek jest sam sobie panem i panem innych (anarchizm). Nawet naród nie ma dla Nietzschego wartości, zwłaszcza naród, który jest zorganizowany w państwo. Stąd bierze się jego walka z narodem i państwem pruskim. Wyrażnie nie chce on mieć narodowości oficjalnej, pragnie mieć narodowość wyższą. Nietzsche przebudowuje wartości: naród jest dla niego narodem panów, którzy

czują w sobie swą Herrennatur. Taki naród ogniem i żelazem, przemocą lub w dowolny inny sposób uczyni ze słabymi narodami co mu się spodoba.

Nietzsche opowiada się także przeciw wszelkiemu demokratyzmowi. Demokracja, socjaldemokraci chcą równości, humanizmu, zaś Nietzsche żąda nierówności, władczości. Żadnego humanizmu, tylko twardość.

Przypuszczam, że czytelnicy już widzą, iż Nietzsche nie proponuje żadnych nowatorskich myśli, nowy jest raczej tylko sposób ich formułowania. Słysząc tu Stirnera niemal dosłownie cytowanego, w dużym stopniu Schopenhauera oraz Darwina i jego teorię o walce i doborze. Jeśli chodzi o analizę psychologiczną, jest tu solidna porcja Dostojewskiego. Filozofia Nietzschego jest ciągle i aż do znudzenia niemiecka. Niemieckość widać w subiektywizmie i w doprowadzonym do egoizmu indywidualizmie. Już Stirner tylko wyciąga wnioski z tego, co mówili dawniejsi filozofowie.

Ulubionym słowem Nietzschego jest „nadczołowiek”. Wiadomo, co to takiego: to tylko nowe słowo w nauce Darwina. Czym ten nadczołowiek jest, najlepiej wyraziłbym w sposób następujący: Jeżeli (mówiąc potocznie) człowiek pochodzi od małpy, to z darwinizmu wynika, że z nas, z człowieka współczesnego musi powstać nowa istota. Tak jak my powstałiśmy z małpy, z nas musi powstać nadczołowiek. A teraz wyobraźmy sobie, że ten nadczołowiek powinien właśnie się z nas rozwijać, co więcej, że on już powinien być! Współtwórca darwinizmu Wallace myślał, że jakoby już czujemy nadczołowieka, jak nami kieruje, jak nas poprawia. A jak się ten nadczołowiek objawia? Chyba czytelnicy właśnie tego powinni oczekiwać: w zjawiskach spirytystycznych. Wszystkie te rozmaite manifestacje spirytystyczne są jakoby przejawami obecności nadczołowieka. Jest oczywiste, że my, ludzie nie moglibyśmy nadczołowieka zrozumieć inaczej niż tylko jaką niemą twarz. A teraz wyobraźmy sobie z kolei, że nadczołowiek rzeczywiście już rodzi się w nas; wówczas w nas, w naszej świadomości nastąpiłoby szczególne rozdzielenie, świadomość starego człowieka i świadomość nowego nadczołowieka.

W nadczołowieku Nietzsche szuka ratunku z dekadencji. Ludzkość znajduje się w upadku, rodzi się nadczołowiek. Nietzsche jak Schopenhauer (a ten przejął to z chrześcijaństwa i z buddyzmu) poszukuje ratunku i zbawienia. W ostatnich czasach wielu ludzi czeka na Mesjasza. Zbawicielem Nietzschego jest nadczołowiek. I dlatego stworzenia nadczołowieka nie pozostawia on wyłącznie w gestii biologii i nauk przyrodniczych, lecz pragnie, byśmy go także stworzyli w sobie duchowo. Nietzsche proponuje bardzo konkretne pouczenie, abyśmy odmłodzieli w swych dzieciach, abyśmy mieli silne, zdrowe dzieci. Stąd też postulat silnej niewinności. Nadczołowiek-zbawca Nietzschego ma nam pomóc pokonać dekadencję końca wieku.

Nietzsche dostrzega dekadencję wszędzie: w literaturze, w filozofii, polityce, w życiu w ogóle. Równie silnie odczuwa tę dekadencję w sobie samym. Nie chcę tu wskazywać na jego nieszczęśliwy koniec, lecz chciałbym powiedzieć

jeszcze tylko to, że jego ciągle wołanie o nadczłowieka, o siłę – siłą nie jest. Człowiek silny nie będzie tak i tyle filozofował na temat nadczłowieka. Na tym polega sprzeczność Nietzschego. Dla siły nie wystarczą same, choćby i najmocniejsze słowa. Słowo nie stanie się nadczłowiekiem. I dlatego twardy nadczłowiek Nietzschego kończy jako współczucie z nadczłowiekiem, wszak i nadczłowiek jest w końcu też tylko – człowiekiem.

Stąd też nauka o wiecznym powrocie; nie jest to zbyt jasna myśl i trudno ją zrozumieć; po większej części nie jest to chyba nic innego, jak poznanie, że dalej już pójść nie można.

Tak w skrócie wygląda nietzscheanizm. Nie może zaproponować żadnego wyjścia, ponieważ skrajny indywidualizm sam w sobie jest niemożliwy, nienaturalny. Cenię przeto poznanie Nietzschego – współczucie z nadczłowiekiem nie jest niczym innym, jak właśnie zrozumieniem – że indywidualizm i subiektywizm w skrajnej postaci prowadzi do klęski.

9. Główne zasady etyki humanistycznej

Omówiliśmy kilka systemów etycznych. Nie są to wszystkie systemy, lecz jedynie najważniejsze spośród tych orientacji, które podejmują wysiłki w kierunku wypracowania nowej czy, powiedzmy raczej, nowoczesnej moralności. Nie są to wszystkie systemy, jednak z niniejszego przeglądu można wysnuć wniosek, że myślenie współczesne jest silnie ukierunkowane etycznie. W rzeczy samej nie mają racji ci, którzy nasze czasy krytykują za brak ideałów. Nie chcę dzisiejszych czasów chwalić, ale też nie pragnę ich za ten rzekomy brak ideałów krytykować.

Tak więc na zakończenie, aby nie ograniczać się tylko do krytyki, chcielibyśmy ustalić kilka spraw, które dla każdego z nas powinny być i są ważne.

Przede wszystkim idzie o rozróżnienie między religią i moralnością. Różnica między religią a moralnością zawiera się w samej treści obu pojęć. Religia nie jest moralnością, zaś moralność nie jest religią. Pod względem religijnym człowiek może być głęboko wierzący, oddany swemu kościołowi, swym dogmatom i przepisom, a mimo to może nie być moralny, co więcej – może być nawet niemoralny. Nie mówię tu o dewocji. Religia posiada jednak tyle rozmaitych form, że mówienie, iż ten kto wyznaje jakąś religię, posiada również moralność, byłoby błędem. Moralność bowiem jest to stosunek człowieka do człowieka. Potrzebujemy moralności w świecie kontaktów z bliźnimi. Religia powstaje ze stosunku człowieka do całego świata, zwłaszcza do Boga. Religia ma szerszy zasięg niż moralność – moralność się w niej zawiera.

Religia powinna być podstawą dla moralności. Nie podejmuję się przedstawienia ostatecznego rozwiązania problemu moralnego bez religii. Jednakże religie pozytywne, czyli religie kościołów dziś istniejących mi nie wystarczają.

Pragnę mieć moralność opartą na fundamencie religijnym, lecz na religii innej od tej, jaką się proponuje obecnie. Jaka powinna to być religia, nie da się dziś powiedzieć. W tym miejscu chcę jeszcze tylko dodać, że religia nie może być utożsamiana z teorią i nauczaniem kościelnym. Należy zatem oddzielić etykę religijną od teologicznej i kościelnej.

Gdy rozmyślamy o moralności i podstawach moralności, jedno pytanie wydaje się mieć charakter formalny, jedno jest istotne: Jak poznajemy ostateczne prawdy moralności? Co powinno decydować o mojej moralności? Ściślej mówiąc: czy mogę zasady moralności wyprowadzać ze swego rozumu, czy raczej z uczuć?

Z rozumu zasady swej moralności wyprowadzali niemal wszyscy filozofowie z dawniejszej przeszłości. Filozofia oparta na rozumie – taki był rys całej filozofii wieku osiemnastego. Było wtedy modą, by we wszystkim doszukiwać się rozumu. Dziś w teorii i praktyce ludzie poszukują raczej uczucia. Po okresie racjonalizmu nastał okres uczuć.

Znaczącą postacią dla okresu racjonalizmu oraz dla etyki opartej na rozumie jest Kant. Czysty rozum daje człowiekowi imperatyw kategoryczny, wrodzoną świadomość wewnętrzną tego, co być powinno; według Kanta imperatyw ten jest uświęcony przez rozum.

Przeciw temu występują inni, że wymienię tu tylko Hume'a: nie na rozumie, lecz na uczuciu, a dokładniej na sympatii, na humanizmie, na miłości opiera się moralność. Kochać – oto jest kodeks wszelkiej moralności. Udowodniać tego nie trzeba, uczucie samo w sobie jest dla każdego dowodem.

Skłaniam się tutaj ku tym, którzy opierają moralność na uczuciu, nie sądzę wszakże, że uczucie powinno stać w opozycji do rozumu. Uczuć jest wiele – pięknych, brzydkich, szlachetnych, nieszlachetnych, prostackich, ordynarnych – to wszystko są uczucia. Etyka uczuciowa nie może się w uczuciach zatracać. Sądzę zatem, że harmonia rozumu z uczuciami z pewną przewagą uczuć będzie stanowić dla nas podstawę moralności.

Po rozstrzygnięciu tego problemu formalnego, w jaki sposób dojść do podstaw moralności, należy te podstawy uściślić. Z tego cośmy usłyszeli, wybierzemy co najlepsze. Obawiam się tylko, że wszystko wyda się zrozumiałe samo przez się. Zawsze wtedy przypominam sobie Dyla Sowizdrzała, jak to zwołał krawców ogłaszając, że musi im coś ważnego powiedzieć. Wszyscy się zeszli, a Dyl przykazał im, by nie zapominali zrobić na nitce supelka. Podobnie rzecz się ma z tymi, którzy, zgłębiwszy zasady filozofii i etyki, mają ogłosić swą decyzję.

Przede wszystkim żadnych nowinek, gdyż stara i uznana zasada jest podstawą również dla moralności współczesnej: „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego”.

Kto to jest bliźni? Mówimy o ideale humanizmu, przyjmuję ten ideał. Ma on dla nas sens dwojaki: Najpierw: ideał człowieczeństwa, bycia człowiekiem. Po drugie: wzgląd na człowieczeństwo w jak najszerszym zakresie.

Wszelako humanizm jako miłość do ludzkości w jak najszerszym zakresie łatwo przeobraża się w abstrakcję, w miłość w fantazji, nie w rzeczywistości. Miłość musi być ukierunkowana. Nie da się kochać wszystkich jednakowo. Wybieramy sobie i musimy wybierać obiekty swej miłości. Musimy mieć określony cel.

Dlatego więc bliźniami, jeśli miłość do nich ma być praktyczna, efektywna, są osoby nam najbliższe. A najbliższymi są dla każdego matka, ojciec, brat, siostra, żona, dzieci. My nawet jeszcze nie mamy pojęcia, co możemy zrobić w tym kręgu, o którym myślimy, że go miłujemy. Proszę, abyśmy sobie uzmysłowili, jaki jest nasz stosunek do osób nam najbliższym, a często z przerażeniem ujrzymy, jak słabo tych ludzi znamy, i jak niewiele w rzeczywistości ich kochamy. Przynajmniej nie będziemy mogli powiedzieć, że kochamy to, co tak mało znamy. Najbliższe z bliskich powinny nam wszystkim być dzieci. Dawno już zostało powiedziane: „Czcij ojca swego i matkę swoją”. Myślę, że do tego powinniśmy jeszcze dodać: I szanuj duszę dziecka twego! Pamiętaj o przyszłym pokoleniu! Wtedy nasza miłość będzie wzajemna, lecz ty nie poprzestawaj na wzajemności.

Dla męża bliźnim jest żona, dla żony mąż. Ten najintymniejszy stosunek powinien być najefektywniej nasycony prawdziwą miłością. Żona jest równa mężowi w pełni i tylko niech będzie uznawana różnica fizyczna: ona jest słabsza.

O ile ideał humanistyczny skierowany ku całej ludzkości jest w pewnym stopniu nieokreślony, to bardziej określonym staje się dzięki temu, że obejmuje także naród. Czyż narodowość nie jest w tym samym stopniu ideą nieokreśloną i nazbyt ogólną? Mniej niż idea ludzkości, jednakże dla większości ludzi ideał narodowości wydaje się rozmażany, podobnie jak dla tych, którzy myślą o ludzkości. A jakże wiele można nakłamać w imię narodu lub w imię ludzkości!

Miłość i humanizm muszą być pozytywne. Częstokroć nienawiść, na przykład do innego narodu, bazuje na miłości do narodu własnego. Ważne jest, by tej nienawiści nie mieć, lecz miłować pozytywnie. Nie będę się spierać o to, czy coś obcego można kochać tak samo jak własne. Na przykład obcy naród kochać jak własny. Wymaganie tego byłoby czymś nienaturalnym, ale przyzwyczajmy się, by swój naród, rodzinę, kraj czy kogoś innego kochać pozytywnie, to jest bez nienawiści w tle, a otworzy się nam zupełnie nowy świat moralności.

Miłość musi być efektywna. Musimy dla bliźniego coś uczynić, pracować dla niego. Lecz pracą nie jest ta chaotyczna nerwowa latanina i krzątanie, niechaj to będzie praca spokojna, świadoma swych celów. Dziś pracy potrzeba jest dużo i wszędzie. Lecz praca jest i w beczynności. Pamiętajmy zdanie Milтона: „Ci, co stoją i czekają, służą również”. Dawać baczenie na to, co się stanie. Praca nie jest ideałem, nie jest celem ostatecznym. Jest środkiem. Każdy z nas, bądźmy szczerzy, chciałby mieć czas wolny. I tu znów rodzi się problem, co zrobić z tym wolnym czasem. Praca jest zajęciem żmudnym, nieprzyjemnym.

Praca jest tym, czego nikt nie chce robić. Lecz my jesteśmy romantykami. Tego romantyzmu jest w każdym dość. Pragniemy być bohaterami, chcemy się chełpić czynami wielkimi. Czyn tak, praca nie. Iluż jednak jest tych generałów i herosów i ilu ludziom przytrafia się wielki czyn? Wszyscy chcemy być wielcy. Nie ma wątpliwości, że wodzowie muszą istnieć, lecz wódz nie powinien być panem. Dobrym wodzem będzie ten, kto potrafi służyć i kto czuje, że sam jest prowadzony i chce być prowadzony. Czasem istnieje potrzeba wielkich ofiar, ale to rzadko. W rzeczywistości mało jest ludzi, którzy mieli okazję, by poświęcić życie, lecz przecież my wszyscy – w marzeniach – wyobrażamy sobie sytuację, w których skłonni bylibyśmy poświęcić się dla sprawy. Ale to tylko frazesy, fantazje. Ludzkość, naród, rodzina, kraj, przyjaciele wymagają od nas pracy.

Nie miejmy pragnienia męczeństwa. Nie miejmy pragnienia śmierci. Dziwna rzecz: ludzie pragną żyć, a nie potrafią się oderwać od śmierci. Jeśli zatem chcemy żyć, nie pragniemy męczeństwa. Jeśli wciąż się wołało: Precz z gnębiicielami! musimy także powiedzieć: Precz z męczennikami! Póki są gnębiaciele, póty są męczennicy. Przypomnijmy sobie sympatyczną Mariannę z powieści Turgeniewa *Nowizna*, jak chciała poświęcić życie za Rosję. Ciągłe czekała na okazję, że naród powie: Połóż głowę. Lecz moment ten nie nadszedł, chociaż wciąż czekała. Za to przyszedł człowiek praktyczny, Sołomin, kierownik fabryki, który wyjaśnił jej, o co chodzi: Rosja nie czeka na ofiarę z życia, lecz na to, że uczeszcz włosy temu brudnemu chłopakowi, że zmyjesz naczyń i tak dalej – oto czego potrzeba.

Pracować to znaczy dawać odpór złu i to odpór konsekwentny. Zawsze i wszędzie, a szczególnie złu w zarodku. Nie oznacza to bycia radykałem, lecz wytrwałem. Rzekłbym: nie bać się. Ludzie ze strachu dopuszczają się gwałtu, ze strachu kłamią. Tyran i kłamca się boją, a niewolnikiem jest także ten, kto uciśka. Seneka powiedział: „Panem cudzego życia jest ten, kto gardzi życiem własnym”. Nie mamy jednak prawa nadużywać swej władzy – nie możemy pomiać światem tylko dlatego, że on chce, by nim rządono.

Miłość nie jest czułościowością. Jesteśmy nazbyt sentymentalni, zaś sentymentalizm jest egoizmem. Chętnie pieścimy się z dziećmi i z dorosłymi, lecz nie mamy pojęcia o tej uświadomionej miłości, o jakiej mówił Neruda.

Taka uświadomiona miłość musi powiedzieć coś, co w pierwszym odruchu wydaje się nam raczej nie do przyjęcia: Miłuj siebie! Lecz nie jest to nic dziwnego. Również Chrystus mówił: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego. Ludzie jeszcze nie potrafią kochać siebie samych. Cwaniactwo i wyrachowanie to jeszcze nie miłość własna. Miłuj siebie i troszcz się o siebie. Nie pragnij wciąż kogoś uszczęśliwiać, lecz wypełniaj swe obowiązki.

Jest wielkim złem, że żyjemy pod presją tego, co o mnie powie sąsiad. Chodzi bowiem o to, by mieć swoje zdanie, swą indywidualność. Zdecydujmy się na bycie swą własnością! Nie żyjmy na cudzy rachunek, w cudzej świadomości!

Moralność jest oparta na uczuciu. Nie każde uczucie jest jednak prawdziwe, piękne i dlatego moralność oparta na uczuciu nie odrzuca rozumu. Poszukujmy wiedzy; właśnie dlatego, że uczucie jest ślepe, musimy oświetlać mu drogę rozumem. Poszukujmy wiedzy praktycznej, ale także ogólnej i filozoficznej. Szczególnie dzisiaj potrzebna jest także wiedza historyczna, polityczna. Moralność w dużym stopniu oznacza dziś moralność polityczną. Nie twórzmy rozróżnień między polityką i moralnością.

Jeżeli chcemy osiąść wiedzę, bądźmy uważni, uczmy się myśleć, abyśmy się nie stali wszeteczni. Chodzi o to, by być mądrym. Wszechwiedza nas nie zbawi.

O ile jest to możliwe, wszystkie swe siły musimy rozwijać jednakowo. Nie tylko siły ducha, ale i ciała. Jeśli to możliwe, wykształcenie musi być harmonijne.

Musimy wierzyć w postęp, że życie jednostki i ogółu będzie lepsze i że będzie coraz lepiej. Kto wierzy w postęp, nie będzie niecierpliwy. Postęp oznacza pokonywanie zła. Zło dobrem zwyciężać nie jest takie trudne, o wiele trudniejsze jest zwyciężanie dobrego jeszcze lepszym.

Człowiek jest z natury słaby, ale nie jest z gruntu zły. Dlatego obecnie we wszystkim możliwy jest postęp.

Prawdziwa miłość polega na nadziei. Na nadziei na życie wieczne. Dopiero taka miłość jest miłością, gdyż wieczne dla wiecznego nie jest obojętne. Wieczność nie następuje dopiero po śmierci, wieczność jest już teraz, w każdym obecnym momencie. I dlatego nie odkładajmy niczego na jakąś odległą wieczność.

Wbijając wzrok w wieczność, nie pogardzaj materią, ciałem, bo wyższy i ważniejszy jest duch. Materia nie jest bezwartościowa. To nie materia i ciało jest źródłem zła, lecz duch! Nieczystość nie tkwi w materii i w ciele – ona pochodzi z ducha.

Nie leń się i nie denerwuj, bo jesteś wieczny. Odmierzaj wszystko prawidłowo: czego nie zrobisz ty, dokończą inni. Człowiek nowoczesny nie ma za stoju, nie ma spokoju. Czego nie zrobisz dziś, zrobisz jutro, czego nie zrobisz ty, zrobi inny. A jeśli ty tego nie zrobisz i nie robi tego nikt inny, powiedz sobie wtedy, że niech już sam Pan Bóg troszczy się o to, co stworzył.

Nadzieja na życie wieczne jest więc podstawą naszej wiary życiowej. Powiadam: wiary, gdyż to na wierze nasze życie i praca są oparte. Sceptycyzm i zwątpienie nie są zdolne do pracy. Jednakże nasza wiara już nie może być ślepa, lecz uzasadniona: możemy mieć tylko wiarę, która przeszła przez ogień krytyki, a więc przekonanie.

Oto chyba jest *summa* tego, co mógłbym skomponować z różnych systemów etycznych. Nie jest to nic nowego. Jeżeli w rzeczy samej chcemy te tajemnice i zadania życia rozwikłać, nie powinniśmy się spodziewać jakichś nowych objawień. Przypomnijmy sobie bogatego młodzieńca z Ewangelii. Od zarania swej młodości przestrzegał wszystkich dziesięciorga przykazań i chciał osiągnąć

życie wieczne. Chrystus mu radzi, że jeśli chce być doskonały, niech sprzeda wszystko, co ma i niech Go naśladuje. „Usłyszawszy te słowa, młodzieniec odszedł smutny, gdyż majątek jego był duży”. Zawsze nad tym rozmyślałem: odszedł smutny tylko dlatego, że miał sprzedać wszystko, co posiadał. Widać był to nawet dobry chłopak, młodzieniec wykształcony, żyjący zgodnie z oficjalną moralnością i z oficjalną religią, a mimo to odczuwał niedosyt. Poszedł tedy do mistrza, by usłyszeć coś zupełnie nowego, wielkiego. Tymczasem mistrz nie daje innej rady poza: kochaj ludzi.

Nie szukajmy jakichś tajemnych, ponad miarę głębokich i nowych formuł oraz ostatecznych rozwiązań wszystkich zagadek życia. Zagadki są stare i odpowiedzi na nie są równie stare. Wiele z nich to odpowiedzi poprawne i dobre. Będą poprawne i dla ciebie, jeśli je zrozumiesz sam i w swoich warunkach, tylko tobie właściwych. Wszak wiele z tego, cośmy już dawno słyszeli, nabiera dla nas nowego sensu. Dlatego kroczymy naprzód, że to, co już znamy, chcemy ujrzyć w nowym świetle, że stare sprawy ukazują nam swe nowe strony. Na tym polega głębia myślenia i rozumienia, że potrafimy dostrzec coś nowego w tym, co jest znane już od dawna, co słyszymy na co dzień, o czym wiedzieliśmy i o czym byliśmy przekonani, że dobrze już to rozumiemy.

Przekład z języka czeskiego: Marian Aleksandrowicz

Od tłumacza

Pierwodruk „Idealów humanizmu” (tytuł oryginalny „Ideály humanitni”) ukazał się w dziewięciu odcinkach w gazecie „Czas” w marcu 1901 roku i w tym samym roku wyszło też ich pierwsze wydanie książkowe. Od tej chwili dzieło to cieszyło się wielką popularnością i było wielokrotnie wznawiane.

Podstawą przekładu jest egzemplarz z wydania szóstego CİN, Praha 1930). Ponieważ praca stanowi nieco tylko dla potrzeb druku poprawiony zapis wykładów publicznych prof. Masaryka, w przekładzie został zachowany specyficzny, gawędziarski styl z licznymi powtórzeniami i nawiązaniami. Jako nieistotne z punktu widzenia dzisiejszego czytelnika polskiego pominięte zostały natomiast zamieszczone na końcu książki komentarze V. K. Škracha, dodane do czwartego wydania z 1927 roku oraz bibliografia, zawierająca zaledwie kilkanaście pozycji, przede wszystkim oryginalne, jeszcze XIX-wieczne wydania znanych dzieł filozoficznych.

Впервые „Идеалы гуманизма” (титул оригинала „Ideály humanitni”) были изданы в форме девяти очерков в газете „Czas” в марте 1901 года, и в этом же году вышло в свет также и их первое книжное издание. С этого момента этот труд пользовался огромной популярностью и многократно переиздавался.

Основой перевода является экземпляр 6-го издания (CIN, Praha 1930). Поскольку книга представляет собой лишь несколько исправленную для печати запись публичных лекций проф. Масарика, в переводе сохранён специфический разговорный стиль с многочисленными повторами и отступлениями. Как несущественные с точки зрения современного польского читателя опущены однако помещённые в конце книги комментарии В. К. Шкраха, добавленные к четвёртому изданию 1927 года, а также библиография, состоящая всего лишь из более десяти ссылок, прежде всего на оригинальные издания известных философских трудов XIX века.

„The Ideals of Humanism” (the title of the original „Ideały humanitni”) first appeared in print in the form of a series of nine articles published in the „Czas” newspaper in March, 1901. The same year saw also its book edition. From that moment on the work became very popular which led to its several reprints later on.

The translation was accomplished from the 6th edition (CIN, Praha 1930). As the book comprises mainly the notes taken from the public lectures of professor Masaryk, only slightly corrected for publication purposes, the specifically conversational style with numerous reiterations and digressions has been kept unaltered in the translation. The comments by V. K. Škrach appended to the 4th 1927 edition of the book as well as the bibliography consisting of a little over 10 entries, containing references mostly to the well-known philosophical works of the 19th century, have been omitted as inessential for the contemporary Polish reader.

Przekłady

Переводы

Artur Mordka

Istnienie – sposób istnienia – momenty bytowe

Существование – способ существования – бытийные моменты

Ingarden w swej ontologii egzystencjalnej stara się wyjaśnić, czym jest istnienie realne, idealne, intencjonalne i absolutne. Charakterystyczne jest jednak to, że w badaniach tych nie odwołuje się zasadniczo do przedmiotu, któremu dany sposób istnienia przysługuje, lecz zatrzymuje się na analizie jego momentów bytowych¹. Celem analiz jest więc zdanie relacji z zawartości idei poszczególnych sposobów istnienia, nie zaś szukanie racji wyjaśniających, dlaczego przedmiot charakteryzuje się taką właśnie, a nie inną egzystencją. Inny sposób postępowania nie może być przyjęty, gdyż na tym poziomie rozważań Ingarden nie dysponuje jeszcze rozstrzygnięciami dotyczącymi budowy (formy I i materii I) przedmiotu i z tej przyczyny nie może się do nich odwołać, chcąc opisać przysługującą przedmiotowi egzystencję. Pozostaje więc droga badania samej zawartości poszczególnych sposobów istnienia, określania momentów doń przynależnych, wykluczania sprzecznych układów. W tym sensie, sposób istnienia i momenty bytowe stają się względnie autonomicznym przedmiotem analiz fenomenologicznych.

¹ Ma to właśnie doprowadzić do wyjaśnienia, czym są poszczególne sposoby istnienia. „Momenty bytowe – pisze A. T. Tymieniecka – są przydatne w wyjaśnianiu sposobów istnienia. Na czym polega to wyjaśnienie? Ingarden definiuje sposoby istnienia zgodnie z apriorycznymi prawami powiązania i wykluczania”, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendenalny, kosmiczny – rola Ingardena*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie Specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 193. Wyjaśnianie to polega więc na podaniu momentów, z których dany sposób istnienia jest zbudowany. Innymi słowy, chodzi o problem egzystencjalnej konstytucji sposobów istnienia.

Ingarden nie znajduje żadnych ontologicznych przeszkód, by obok idei przedmiotu czasowo określonego, idei absolutu, idei świata itd. mogła pojawić się idea sposobu istnienia. Postępując tak przynajmniej programowo wyrzeka się wszelkiego egzystencjalnego wyróżniania. Chodzi mu bowiem jedynie o uchwycenie istotowej odmienności poszczególnych sposobów istnienia. Toteż realność różni się od idealności czy czystej intencjonalności jedynie określonymi momentami bytowymi, nie zaś „pozycją” – niższą lub wyższą – w porządku ontologicznym. Jest to warte podkreślenia, gdyż w dziełach filozoficznych czasami jedynym wartościowym przedmiotem filozoficznego namysłu stawał się pewien sposób istnienia, inne zaś traktowane były jako względem niego pochodne². Współczesna Ingardenowi Conrad-Martius, która – podobnie jak on – pyta o istotę realności, już na wstępie swych rozważań zakłada, że „...realna egzystencja nie jest pewną (eine) formą istnienia, pośród innych form, lecz czymś prostym i absolutnie nowym”³. Ingarden natomiast nie znajduje – jak sądzę – racji takiego wyróżnienia. Nie znaczy to oczywiście, że jego analizy nie dają podstaw do sformułowania tego rodzaju tez o pozycji przedmiotu realnego czy idealnego w całym uniwersum bytowym. Przecież rozważania przeprowadzone w *Sporze o istnienie świata* miały właśnie przynieść tego rodzaju rozstrzygnięcia. Jednakże i wówczas nie zawierają one momentu egzystencjalnie wartościującego, lecz stanowią jedynie opis możliwych związków egzystencjalnych występujących między bytami. Dopiero doświadczenie metafizyczne, w którym stwierdzone zostanie faktyczne zachodzenie tychże związków, a zarazem faktyczne istnienie np. świadomości i świata, potwierdzić może tezy o ich słabszej lub mocniejszej (w sensie metafizycznym) egzystencji.

Czym innym jest bowiem istnienie realne, czym innym zaś idealne. Przedmiot absolutny różni się zasadniczo w swym sposobie istnienia od przedmiotu intencjonalnego. Można doszukiwać się racji dla tej odmienności w formie i uposażeniu materialnym przedmiotu, i wówczas są one poszukiwane na gruncie ontologii formalnej i materialnej. Natomiast Ingarden w ontologii egzystencjalnej – odwołując się jedynie do struktury materialnej i formalnej przedmiotu – dąży do wykazania różnic w sposobach istnienia przez wykazanie odmienności w nich występujących momentów bytowych⁴. Ich obecność w danym sposobie istnienia nie jest

² Ma to swą przyczynę – zdaniem A. Nowaka – w przekonaniu, że między bytem a niebytem nie ma nic pośredniego, wspartym dodatkowo założeniem, że tylko jeden sposób istnienia można zostać uznany za prawdziwy, inne zaś mają charakter jedynie pozorny. Por. *Pojęcie, charakter i niektóre konsekwencje nieregularności ontologii Ingardena*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2–3, s. 77.

³ H. Conrad-Martius, *Realontologie*, I. Buch, Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet, Halle 1924, s. 163.

⁴ Zdaniem P. M. Simonsa „różne sposoby istnienia mogą mieć te same momenty bytowe, ale każdy różni się od innych co najmniej jednym momentem bytowym”, *Kategorie i sposoby istnienia*, [w:] *W kręgu filozofii Romana Ingardena* pod red. W. Stróżewskiego i A. Węgrzeckiego, przeł. J. Makota, s. 64. Umożliwia to przeprowadzenie analiz *stricte* egzystencjalnych, mających wykazać jedynie różnice w określonych sposobach istnienia. Analizy takie uzyskują tym samym względną niezależność w stosunku do rozważań formalnych i materialnych.

przypadkowa i zachodzi tu szereg apriorycznych praw. Zespół momentów stanowiących o nim nie jest bowiem luźno powiązaniem zbiorem elementów, ale wewnętrznie zdeterminowaną całością, rządzącą się apriorycznymi prawami⁵.

Ingarden analizuje w *I tomie Sporu o istnienie świata* następujące momenty bytowe: samoistość, niesamoistość, pierwotność, pochodność, samodzielność, niesamodzielność, zależność, niezależność, aktualność, postaktualność (wsteczna pochodność), nieaktualność (potencjalność?), empiryczną możliwość, szczeliność, nieszczeliność, trwałość, kruchość, a następnie, stosując metodę kombinatoryki i prawo wykluczania się momentów, konstruuje cztery sposoby istnienia: absolutny, idealny, realny i czysto intencjonalny⁶. Sposób istnienia, choć istotowo z przedmiotem stopiony, to jednak daje się z niego wydobyć poprzez szczególne zabiegi intuitywnego widzenia, które w rezultacie prowadzą do oderwania (wyabstrahowania) istnienia od przedmiotu. Próbuje zrozumieć realność, Ingarden stwierdza: „Nie można z pewnością mówić o »składaniu się« rzeczywistości czegoś z elementów lub momentów. Ale nie wszystko, co nie jest »złożone« jest tym samym bezwzględnie proste i to takie, że nie można w nim abstrakcyjnie dojrzeć niczego pierwotniejszego i w całości je wyróżnić”⁷. W myśl tych rozstrzygnięć, sposób istnienia nie jest częścią czy kawałkiem przedmiotu w sensie wyłożonym przez Husserla, która pod tym pojęciem rozumie wszystko to, co „...przedmiot »ma« w realnym albo lepiej irrealnym sensie, w sensie czegoś, co go rzeczywistość buduje (...). Jednakże nie każdy odniesiony „realny” predykat oznacza część przedmiotu. Tak np. *czerwony i okrągły* są częściami, *istniejący* albo *coś* zaś nie są”⁸. Pomijając tu Ingardenowską i Husserlowską koncepcję części i całości, wypada jedynie zaznaczyć pewne kłopoty z ustaleniem, czym jest formalnie sposób istnienia przedmiotu. Ingarden odrzuca jego rozumienie w kategoriach części (Husserlowskie *Stück*) czy momentu, krytykując zarazem rozwiązanie predykatywne. Powtarza za Kantem, że „Existenz ist kein reales Praedikat”⁹, a pomocą w uzasadnieniu tej tezy służą analizy dotyczące pojęcia własności¹⁰. Wynika z nich, że „...pod pojęcie własności przedmiotu indywidualnego nie podpada ani istnienie przedmiotu (sposób istnienia lub moment egzysten-

⁵ „...the components of each pair – pisze H. H. Rudnick – are considered to mutually exclusive because of the rules of ideal ontological composition which have to be determined *a priori* how the moments of being have to be structurally arranged”, *Roman Ingarden's Literary Theory*, „*Annalecta Husserliana*” Vol. 4, 1976, s. 110.

⁶ Ingarden zastosował tu – zdaniem N. Łubnickiego – metodę aprioryczno-kombinacyjną i eliminacyjną, stanowiącą zmodyfikowaną wersję *Ars Combinatoria* Rajmunda Lullusa. Wskazuje również jej obecność u Jana Szkota Eriugeny. Zob. *Sylwetka filozoficzna R. Ingardena*, [w:] *Fenomenologia...*, s. 99.

⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, wyd. II, Warszawa 1960, s. 81.

⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Halle 1928, s. 228

⁹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata* t. I, wyd. II, s. 77.

¹⁰ Krytykę ujęcia istnienia jako predykatu prezentuje w swym artykule *Czy „istnieje” jest predykatem* U. Niklas. Zob. *Studia Semiotyczne* 1975, t. V, s. 117–133.

cialny), ani forma czegokolwiek, ani *jakościowe momenty występujące w konkretnych materiałach własności i dające się w nich abstrakcyjnie wyróżnić*, ani *związek pomiędzy nimi*, ani wreszcie momenty bliżej określające własność”¹¹. Realność czy jakikolwiek inny sposób istnienia nie jest więc ani częścią, ani momentem, ani własnością obiektu, daje się natomiast od niego oderwać w abstrakcji pierwszego rzędu¹². Stosownie do tego, momenty bytowe ujawniają się w kolejnej abstrakcji, tym razem drugiego rzędu, choć zaznaczona jest także możliwość ich intuicyjnego wyróżnienia¹³. „Sposobom istnienia przeciwstawiamy – pisze Ingarden – momenty bytowe jako coś, co się w poszczególnych sposobach czegoś da abstrakcyjnie wyróżnić, lecz z istoty swej nie da się oddzielić od sposobu, w którym zostało wyróżnione. Wyróżnienie pewnego momentu bytowego jest abstrakcją drugiego rzędu”¹⁴. Jako takie charakteryzują się niepodzielnością wyższego stopnia i są zarazem w podwójnym sensie niesamodzielne: 1) mogą istnieć jedynie jako momenty czegoś (danego sposobu istnienia) oraz 2) muszą współistnieć z innymi momentami, tworząc określoną egzystencję przedmiotu.

Z tego punktu widzenia sam sposób istnienia jest „względnie” samodzielny. „Tylko sposoby istnienia – pisze Ingarden – są wzajemnie względnie „samodzielne”, tzn. nie domagają się uzupełnienia ani przez inne sposoby istnienia, ani przez jakieś dalsze momenty bytowe, które by z istoty swej w nich samych nie występowały”¹⁵. Samodzielność ta jest względna, jako że sposób istnienia istotowo „przysługuje” przedmiotowi, jest zatem wobec niego niesamodzielny. Czy jednak można mówić o przysługiwaniu jako o szczególnej strukturze formalnej sposobu istnienia? Pozytywne rozstrzygnięcie tego pytania tłumaczyłoby fakt uznawania istnienia za predykat¹⁶. Jednakże wydaje się, że sposób istnienia – przenikając przedmiot¹⁷ – jest mocniej z nim związany niż jakakolwiek własność. Toteż for-

¹¹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, *Ontologia formalna*, cz. I *Forma i istota*, wydanie trzecie zmienione, przygotowała i partie tekstu z języka niemieckiego przełożyła D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 97.

¹² Pomimo tej niejasności co do ustalenia, czym jest formalnie sposób istnienia, jedno jest pewne: immanentnie przysługuje on przedmiotowi. Nie można więc go pojąć w kategoriach korelatu jakiegokolwiek noematycznego przeświadczenia, jak to ma miejsce u Husserla. Por. A. Workowski, *Rzeczywistość, istnienie i świat w myśli Husserla*, „Ruch Filozoficzny” 1989, t. XLVI, nr 3, s. 308.

¹³ Zob. R. Ingarden, *Spór...*, t. I, wyd. II, s. 93.

¹⁴ Tamże, s. 92.

¹⁵ Tamże, s. 92.

¹⁶ Z pewnością jednak istnienie przedmiotu nie jest jego własnością. Z językowego punktu widzenia, odpada zatem możliwość zredukowania orzeczenia typu „S istnieje”, „S jest” do orzeczenia typu atrybutywnego: „istnieje” jest własnością S. Czy prawomocna jest na gruncie ontologii Ingardena redukcja do orzeczenia typu predykatywnego: „istnieje” jest orzekalne o S, pozostaje również wątpliwe, choć – jak sądzę – przynajmniej możliwe. Zdaniem J. Perzanowskiego redukcje „jest” egzystencjalno-bytowego do innych typów orzeczeń, prowadzą do powstania teorii istnienia. Zob. *Byt*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 6–7, 1988, s. 71.

¹⁷ Por. *Spór...*, t. I, wyd. III, s. 77.

ma przysługiwanie, charakterystyczna właśnie dla cech, nie oddaje wiernie jego statusu formalnego.

Na tym czysto egzystencjalnym poziomie rozważań, odpowiedź na pytanie o określony sposób istnienia sprowadza się jedynie do wymienienia momentów w nim zawartych. I tak istnieć absolutnie znaczy: być samoistnym, pierwotnym, aktualnym, nieszczelinowy, trwałym, samodzielny, niezależny. Taką samą, w miarę prostą operację, można przeprowadzić w wypadku idealności czy absolutności. Różnicy między poszczególnymi sposobami istnienia należy zatem doszukiwać się w odmienności momentów je konstytuujących. Odsłaniają się nam w ten sposób *egzystencjalne racje* bycia idealnym, realnym, intencjonalnym i absolutnym. Zarazem jednak momenty bytowe mogą być analizowane niejako w sobie w oderwaniu od problematyki konstytucji poszczególnych sposobów istnienia. W artykule *Ingarden and the Theory of Dependence*, Amie L. Thomasson (Texas Tech University) czyni autonomicznym przedmiotem badań przede wszystkim tzw. nieczasowe momenty bytowe, co pozwala jej ujawniać pewne nieścisłości w rozważaniach Ingarden oraz rozjaśnić problemy, które – z uwagi na cel *Sporu o istnienie świata* – leżały poza obszarem zainteresowania polskiego fenomenologa.

Amie L. Thomasson

Ingarden i teoria zależności bytowej¹

Ингарден и теория экзистенциальной зависимости²

Husserlowi przypisuje się zasługę ponownego wprowadzenia pojęcia zależności bytowej do współczesnej filozofii, a zainteresowanie pracą Husserla prowadziło ku współczesnym studiom nad zależnością. Jeśli jednak Husserl zapoczątkował właściwe ontologiczne rozważania dotyczące zależności, to jednak nie zdołał rozpoznać całkowitej ogólności i ogromnej możliwości zastosowania pojęcia zależności. Co więcej, jego ogólne ujęcie zależności nie oddaje sprawiedliwości wielości odmian, które mogą przybrać relacje dotyczące zależność, odmian, które muszą być jasno przedłożone, by uniknąć ekwiwokacji i otrzymać efektywną teorię zależności. Te niedostatki Husserlowskiej analizy i analiz współczesnych są uzupełnione w pracy jego ucznia – Romana Ingardena.

¹ Chciałabym podziękować Barry'emu Smithowi i Davidowi Woodrudd Smithowi za pomocne komentarze dotyczącej wcześniejszej wersji tego artykułu.

² Я хотела бы поблагодарить Барри Смита и Давида Вудрада Смита за полезные комментарии касающиеся первоначального варианта этой статьи

W pierwszym tomie *Der Streit um die Existenz der Welt* (*Controversy over the Existence of the World*), Ingarden wyróżnia cztery odmiany, czy też, jak je określa – „momenty bytowe”, zależności i im przeciwne momenty niezależności. Stanowią one punkt wyjścia nowej teorii zależności, która jest wystarczająco ogólna, ale i wystarczająco szczegółowa, by oddać sprawiedliwość istocie i odmianom zależności bytowej.

Podczas gdy Husserl odniósł pojęcie zależności do relacji zachodzących raczej w świecie zewnętrznym (niż po prostu występujących między treściami świadomości), Ingardenowi przypisuje się zasługę rozpoznania daleko większej ilości różnych przypadków zależności niż te, które dostrzegli Husserl lub jego następcy, wliczając w to zależności występujące przede wszystkim między wyróżnionymi przedmiotami, nie zaś jedynie w obrębie pojedynczej całości. Wiele najbardziej interesujących przypadków zależności wydaje się dotyczyć zależności występujących między wyraźnie odrębnymi bytami: zależności postaci fikcyjnych od ich materialnego fundamentu – książek, czy też zależności bytów ludzkich od dopływu tlenu. Co więcej, wydaje się sensowne twierdzić, za idealistą, że „świat zewnętrzny” jest zależny od świadomości, czy też – za Kartezjuszem – że jest zależny od Boga, bez roszczenia do tego, by uznać go po prostu za część naszej lub Boga świadomości. Musimy uznać możliwość relacji zależności panujących między dającymi się odgraniczyć przedmiotami i obowiązujących dla takich jak te przypadki.

Ważniejsze jest być może to, że Ingarden jest pierwszym, który oferuje odpowiednie badania dotyczące różnych odmian zależności. Po pierwsze, odróżnia zależność przedmiotu w jego istnieniu od zależności treściowej. Po drugie, poprzez wprowadzenie czasu do rozważań, może odróżnić zależność stałą od zależności dotyczącej aspektu zaistnienia. Najważniejsze różnice między tymi relacjami zależności staną się intuicyjnie jasne po rozważeniu odmian zależności charakterystycznych dla zwykłego balonu. Balon nie może nawet przez moment istnieć bez ogumienia, którego jest uformowany; jest od niego stale zależny w swym istnieniu. W odróżnieniu od tego, nie jego istnienie, lecz określony kształt (8” średnicy gruszkowatego kształtu) zależy od ciśnienia i ilości powietrza wewnątrz niego. Co więcej, jako przedmiot czysto intencjonalny zależy w swym aspekcie zaistnienia od swego wytwórcy – producenta balonów, nie zależy natomiast od niego w swym trwaniu. Jeśli zatem mówimy po prostu o balonie jako „zależnym” bycie, możemy mieć na uwadze różne odmiany tej zależności występujące w różnych przypadkach. Podobne problemy nękają dyskusję dotyczącą filozofii umysłu, gdzie takie odmienne sądy jak: 1) że umysł nie może istnieć bez ciała; 2) że pewien stan mające takie a takie własności psychiczne zależy stale od takich to a takich jego własności fizycznych; 3) że istnienie określonych stanów umysłowych jest wytworzone przez odpowiednie określone stany fizyczne itd., są określane bez zróżnicowania jako sądy dotyczące zależności. Wielowarstwowa teoria zależności jest konieczna; bez niej jesteśmy bardziej narażeni na błędne

rozumienie, bez niej nie możemy zależności rozjaśnić. Kończę moje uwagi tym, jak można rozwijać taką wielowarstwową teorię w oparciu pracę Ingardena.

1. Wczesne prace o zależności: Brentano *via* Husserl

Podczas gdy samo pojęcie zależności sięga przynajmniej czasów Arystotelesa, to zainteresowanie zależnością u Ingardena i jemu współczesnych rozwijała pionierska idea Franza Brentano, którą określał mianem „psychologii opisowej”. Jej zasadnicze tezy dotyczące sposobu, w jaki pewne psychiczne fenomeny są zależne od innych, doprowadziły go do rozróżnienia niezależnych i zależnych treści świadomości, w czym można odnaleźć znaczący wpływ Locke’a i Berkley’a. Argumentuje on na przykład, że wszystkie sądy są oparte na prezentacji i że z trzech podstawowych klas psychicznych fenomenów – prezentacji, sądów, miłości, prezentacja „jest najbardziej niezależna spośród nich, gdyż jest fundamentem bytowym dla innych”³.

Badania dotyczące zależności występujących między różnymi treściami świadomości kontynuowali studenci Brentano – Stumpf Höfler, Twardowski i Husserl. Spośród nich Husserl był pierwszym, który rozszerzył pojęcie zależności i zastosował je nie tylko do relacji zachodzących między treściami świadomości, lecz także do relacji występujących w świecie zewnętrznym, tak pisząc: „To odróżnienie (między zależnymi i niezależnymi treściami), które po raz pierwszy ujawniło się w obszarze psychologii opisowej danych wrażeniowych, może uchodzić za szczególny przypadek ogólnego odróżnienia. Wykracza ono poza sferę treści świadomości i odgrywa niezwykle ważną rolę w obszarze przedmiotów *jak takich*”⁴.

Po przeanalizowaniu zależności występujących między treściami świadomości, Husserl kieruje się w trzeciej części *Badan Logicznych* ku analizie relacji zależności jako *explicite* ontologicznej relacji między jednym bytem a innym, od którego ten jest zależny w swym rzeczywistym istnieniu⁵. Husserl nazywa

³ F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, edited by Oskar Kraus, translated by Antos C. Rancurello, D. B. Terrell and Linda L., McLister, London: Routledge and Kegan Paul, 1973, s. 266.

⁴ E. Husserl, *Logical Investigations*, Vol. 2. Translated by J.N. Findlay, London: Routledge and Kegan Paul, 1970, s. 435. W tłumaczeniu J. Sidorka, fragment ten przedstawia się następująco: „Wspomniałem już w poprzednim *Badaniu*, że różnicę tę, pierwotnie występującą na terenie opisowej psychologii danych wrażeniowych, można ująć jako szczególny przypadek różnicy ogólnej. Wykracza ona wtedy poza sferę świadomości i staje się najważniejszą różnicą teoretyczną na terenie przedmiotów w ogóle”, *Badania logiczne*, t. II, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, przełożył, wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 275.

⁵ E. Husserl, *Logical...*, s. 436–489. Jasną i przejrzystą analizę pojęcia fundowania u Husserla przeprowadził P. Simons. Zob. *The Formalization of Husserl's Theory of Wholes and Parts*, [w:] *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Dordrecht, The Netherlands,

podstawową relację zależności „fundowaniem”, które tak określa: „Jeśli prawo istotowe orzeka o tym, że *A* jako takie nie może istnieć inaczej jak w szerszej jedności, która wiąże je z *M*, mówimy, że *A* jako takie wymaga ufundowania przez *M* czy też, że *A* jako takie domaga się uzupełnienia przez *M*. Jeśli stosowanie do tego, A_0 , M_0 są określonymi przypadkami czystych rodzajów *A* lub *M*, skonkretyzowanymi w pojedynczej całości i stojącymi we wspomnianej relacji, mówimy, że A_0 jest ufundowane przez M_0 ...”⁶.

Intencją tej definicji było jej ogólne zastosowanie tak do zależności występujących między treściami świadomości, jak i do zależności występujących między przedmiotami. Wyznacza ona ramy dla większości definicji formułowanych do tej pory, które w tym sensie za nią podążają, że traktują zależność jako definiowalną w terminach modalności i istnienia: podstawowa relacja zależności jest taka – *A* nie może istnieć bez *M*.

Podczas gdy definicja przedstawiona w takich rysach jest typowa, to jednak pewne jej dystynkcje domagają się komentarza. Po pierwsze, poprzez wymaganie tego, by jedność między *A* i *B* była bardziej ścisła, ta definicja wyklucza przypadki zależności czegoś wobec siebie samego lub swych własnych części. Po drugie, co jest bardziej znaczące, poprzez wymaganie tego, by *A* musiało istnieć w „ściślej jedności”, która wiąże je z *M*, ta definicja zdaje się stosować tylko do zależności między częściami całości. Sugestia ta znajduje potwierdzenie w przywołanym powyżej drugim zdaniu mówiącym o odniesieniu do „całości”. Jeśli tak, to wyklucza ona wiele przypadków zależności. Gdyż relacje między częścią a całością – jak zanotowała w 1931 E. Ginsberg – są zbyt wąskie, by uchwycić wszystkie z rodzajów zależności, które powinny zostać odróżnione⁷. Husserla badania zależności obracają się w obrębie teorii części i całości, a dyskutowane przez niego przypadki zależności są przypadkami zależności występujących w pojedynczej całości. Zdaje się on przynajmniej nie dostrzegać problemu, czy człony relacji zależności są, czy też nie są, częściami tej samej cało-

Kulover 1992, s. 71–116. Ingarden uznaje swój dług wobec Husserla w pierwszym tomie *Der Streit um die Existenz der Welt*, Tübingen, Max Niemeyer, 1965, s. 115. Studia nad trzecią częścią *Badań* spowodowały zainteresowania relacją zależności i prace nad nią, za które jestem bardzo wdzięczna – w szczególności za pracę: Barry Smith (ed.) *Parts and Moments*, Munich: Philosophia 1982 i Peter Simons, *Parts*, New York, Oxford University Press 1987.

⁶ E. Husserl, *Logical...*, s. 463. W tłumaczeniu J. Sidorka, fragment ten przedstawia się następująco: „Jeżeli na mocy prawa płynącego z istoty pewna α jako taka może istnieć tylko w szerszej jedności, łączącej je z pewnym μ , mówimy, że α jako taka wymaga ufundowania przez μ . Jeżeli odpowiednio α_0 i μ_0 stanowią określone urzeczywistnione w pewnej całości jednostkowe przypadki pozostające w podanym stosunku [czystych rodzajów] α i μ , to mówimy, że α_0 jest ufundowana przez μ_0 ...”, E. Husserl, *Badania...*, s. 325–326.

⁷ Ginsberg sugeruje dodanie rodzaju zależności pewnego bytu od innego, gdzie byt pierwszy nie tworzy pojedynczej całości z drugim. Zob. jej: *On the Concepts of Existential Dependence and Independence*, in: *Parts and Moments*, s. 273. Ona zdaje się mieć na uwadze to, co Ingarden nazywał „niezależnością bytową”.

ści, rozstrzygając faktycznie na rzecz tezy pierwszej. To założenie eliminują Ingarden i Ginsberg.

Problem, czy Husserla definicja zależności ma zastosowanie do przypadków takich, które wykraczają poza pojedynczą całość czy też takiego zastosowania nie ma, jest jednakże bardziej skomplikowany niż wydaje się na pierwszy rzut oka. O ile początkowe definicje Husserla zakładają intuicyjne pojęcie całości, to później używa on pojęcia fundowania, by określić bardziej specyficzne pojęcie „całości w znaczącym sensie”. Kiedy to czyni, oferuje zmodyfikowane pojęcie fundowania, w którym odniesienie do całości jest wyeliminowane.

„Nasze zainteresowanie – pisze Husserl – w poprzednich rozważaniach było skierowane na najbardziej ogólne relacje istotowe między całościami i częściami, czy też na relacje między samymi częściami... W naszych definicjach i opisach dotyczących tej kwestii pojęcie całości było założone. Jest jednakże możliwe *zrezygnować* z tego pojęcia *we wszystkich przypadkach*. Może ono być zastąpione przez proste współlistnienie treści, które byłyby ujęte jako części. Wówczas można by podać taką definicję:

Treść species A jest ufundowana w treści species B, jeśli A nie może podług swej istoty ... istnieć, jeśli nie istnieje B”⁸.

Jeśli zastosujemy tę definicję do pewnych jestestw w ogóle (nie tylko do treści), wydaje się, że doprowadzi nas to do daleko bardziej ogólnej definicji „zależności”, niż ta powyżej przedstawiona: A nie może istnieć bez B, czy też wyrażając to w podobnych terminach: Jest konieczne, że jeśli A istnieje, istnieje B.

Husserl utrzymuje, że wszystkie przypadki fundowania wskazują na jedność między tym, co funduje i tym, co fundowane. To można łatwo wyjaśnić odwołując się do Husserlowskiego pojęcia „jedności”, że jeśli relacja fundowania zachodzi między dwoma bytami, to jest to samo przez się wystarczające do stwierdzenia, że istnieje jedność między nimi⁹. Pomimo tego odniesienie do „jedności” jest mylące i ciągle sugeruje, że nie istnieje relacja fundowania między dwoma całkowicie odrębnymi indywiduami. Ta sugestia jest wzmocniona

⁸ E. Husserl, *Logical...*, s. 474–475. W tym przypadku odniesienie do „bardziej ścisłej całości” jest opuszczone, zatem ta definicja, w przeciwieństwie do pierwszej, może być zastosowana do zależności bytu od siebie samego lub też od swoich części. Jak zauważa Simons w *The Formalisation of Husserls Theory of Wholes and Parts*, in *Parts and Moments*, s. 123–124), to uniemożliwia tym dwóm definicjom bycie ekwiwalentnymi. W tłumaczeniu J. Sidorka, fragment ten przedstawia się następująco: „W poprzednich rozważaniach interesowaliśmy się najogólniejszymi istotowymi stosunkami między całością i częściami, *resp.* między samymi częściami (treściami, które łączą się w jedną „całość” W naszych definicjach i opisach, które się do tego odnosiły, pojęcie całości było *założone*. Można jednak *w ogóle z niego zrezygnować*, zastępując je prostym *współlistnieniem* treści, które oznaczone były jako części. I tak np. można by sformułować następującą definicję: *Treść należąca do gatunku α jest ufundowana w treści należącej do gatunku β , gdy α ze swej istoty (...) nie może istnieć (...), jeżeli nie istnieje również β* ”. E. Husserl, *Badania...*, s. 343.

⁹ Zob. E. Husserl, *Logical...*, s. 476.

przez fakt, że jedynymi przypadkami rozważanymi przez Husserla w ramach rozpatrywanej przez niego szerszej definicji, są przypadki fundowania odniesionego do intencjonalnych treści, a to o wiele bardziej narzuca sugestię, że pewna jedność występuje pośród treści, pomiędzy którymi zachodzi relacja fundowania. Zatem nawet w zmodyfikowanej definicji zależności, która miała mieć przecież ogólne zastosowanie, Husserl ciągle wydaje się przeoczać przypadki zależności, które mogą istnieć między czymś takim, jak odrębne przedmioty.

2. Wkład Ingardena do teorii zależności

Wkład Ingardena do badań dotyczących zależności jest dwójakiego rodzaju: po pierwsze, on rozpoznaje daleko więcej odmian przypadków zależności niż to czynił Husserl, i daleko bardziej rozszerza zakres zastosowania zależności; po drugie; uznaje pewne ważne odmiany zależności, które zostały całkowicie przeoczone w Husserlowskich i pohusserlowskich rozważaniach dotyczących zależności. By dokładniej pokazać to, na czym polega wkład Ingardena, rozpocznę od krótkiego przestudiowania jego czterech momentów bytowych.

2.1. Niesamodzielnosc – samodzielność

Niesamodzielnosc wydaje się być rodzajem zależności najbardziej zbliżonym do Husserlowskiego pojęcia fundowania, które zostało określone w jego pierwotnej (i bardziej znanej) definicji. Podstawowe różnice między Husserla pojęciem fundowania a Ingardena pojęciem niesamodzielnosci, sprowadzają się do tego, że Ingarden *explicite* używa wyrażenia „jedna całość” i zastępuje proponowaną przez Husserla relacyjną definicję – *A wymaga fundowania przez M*, monadyczną definicją – *byt istnieje samodzielnie*¹⁰.

Niesamodzielnosc = *def.* byt jest niesamodzielnym, jeśli z istoty swej jest taki, że by istnieć, musi koniecznie z czymś współistnieć w obrębie jednej całości.

Samodzielnosc = *def.* byt jest samodzielnym, jeśli jego istota nie wymaga, by współistniał z pewnym innym bytem w obrębie jednej całości¹¹.

¹⁰ Warto zauważyć, że odniesienie do całości, będącej bardziej ścisłą, jest opuszczone, ale bez wątpienia byt musi być zależny od czegoś innego. Jeśli owo „coś” innego oznacza jego własne odpowiednie części, wówczas przypadki zależności czegoś od swych własnych odpowiednich części są włączone do tej definicji, mimo że nie należą do pierwszej definicji zaproponowanej przez Husserla, gdyż wykluczają przypadki niezależności bytowej (*self-dependence*).

¹¹ Kłopoty w tłumaczeniu wprowadzonych przez Ingardena nazw dla tych typów zależności są bezustanne. W celu utrzymania zgodności z częścią *Der Streit* przełożoną na angielski jako *Time and Modes of Being* (Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1964), przyjmuję wybory terminologiczne tłumacza H. Micheja. Są one następujące:

Klasycznym przykładem niesamodzielnosci jest rodzaj zależności własności od swego przedmiotu: moment czerwony nie może istnieć, jeśli nie jest zespolony w jedną całość z przedmiotem, którego jest barwą. Niesamodzielnosc jest naturalnie przeważnie analizowana jako relacja: byt jest niesamodzielnym w relacji do czegoś innego, z którym musi współistnieć w obrębie jednej całości. Husserl oferuje takie relacyjne definicje, kiedy pisze: A „wymaga fundowania przez M”. Aczkolwiek Ingarden definiuje wszystkie cztery typy zależności, włączając niesamodzielnosc, raczej jako monadyczne momenty bytowe niż relacje między dwoma lub więcej bytami, jego rozważanie dotyczące zależności jako monadycznego momentu może być łatwo wyrażone w terminach relacyjnych definicji zależności.

Niesamodzielnosc może być jednostronna lub dwustronna¹². A i B są dwustronnie niesamodzielnymi, jeśli A jest niesamodzielnym w relacji do B i B jest niesamodzielnym w relacji do A. W jednostronnej niesamodzielnosci, A jest niesamodzielnym w relacji do B, ale B jest samodzielne w relacji do A. Moment barwny i moment rozciągły są dwustronnie niesamodzielnymi, podczas gdy moment czerwony jest jednostronnie niesamodzielnym w relacji do czerwonego ubrania, które określa (ubranie to utrzymuje się w istnieniu nawet wtedy, gdy przestaje być czerwone).

Dla wielu rodzajów zależności, włączając niesamodzielnosc, Ingarden odróżnia jej jednoznaczną [eindeutig] odmianę i wieloznaczną [vieldeutig] lub względną odmianę. Zależność A jest wieloznaczna, jeśli byt, od którego A zależy, może być zróżnicowany, mogą to być różne (wzajemnie się wykluczające) rodzaje indywiduów pewnej klasy. Na przykład, moment barwy zależy od pewnego barwnego momentu, ale żadna określona barwa nie jest tu wyszczególniona: dowolny określony moment barwy (moment czerwony, moment zielony, moment lilowy), podpadający pod dający się określić moment barwny, jest tak właśnie zależny.

Seinselbstständigkeit/ Seinsunelbstständigkeit: separateness/inseparateness

Seinsunabhängigkeit/ Seinsabhängigkeit: self-dependence/contingency

Seinsursprünglichkeit/Seinabgeleitetheit: originality/derivation

Seinsautonomie/Seinsheteronomie: autonomy/heteronomy

Również w tłumaczeniu tego artykułu pojawiły się „niedogodności” językowe. Autorka użyła wyrażenia „contingency” na określenie zależności jako jednego z omawianych przez Ingardena momentów bytowych. Ten moment analizowany jest w punkcie II.2. Zarazem jednak posługuje się wyrażeniem „dependence”, odnosząc go do momentu, za pomocą którego można scharakteryzować cztery pary wyróżnionych przez Ingardena momentów bytowych. Tłumaczący ten artykuł zmuszony był tak wyrażenie „contingency”, jak i wyrażenie „dependence” przełożyć jako „zależność bytowa”. W ten sposób może powstać zamieszanie pojęciowe. By do niego nie dopuścić, wszędzie tam, gdzie jest mowa o zależności bytowej jako o jednym z opisywanych przez Ingardena momentów bytowych, pojawi się w nawiasie wyrażenie angielskie i niemieckie – Seinsabhängigkeit, contingency.

¹² Zob. R. Ingarden, *Time...*, s. 86.

Ingarden odróżnia w swym opisie jednoznacznej zależności jej ujęcie jako zależności po prostu od dowolnego bytu ściśle określonego typu, a jej ujęcie jako zależności od jednostkowego, indywidualnego bytu B. W przypadku drugim, Ingarden zbliża się do rozpoznania dystynkcji (którą Husserl krótko zbywa jako „nieszkodliwą ekwiwokację”)¹³ między ścisłą zależnością od czegoś indywidualnego i ogólną zależnością od dowolnego przedmiotu pewnego rodzaju. Pierwsza Ingardena definicja zależności jednoznacznej wskazuje na ten jej pierwotny sens, w którym ujmuje się ją jako zależność od bytu o ścisłym i absolutnie zdeterminowanym typie: „*Jednoznaczna względność niesamodzielnosci bytowej zachodzi wówczas, gdy pewne S, żeby w ogóle móc zaistnieć jako coś indywidualnego, musi znaleźć uzupełnienie w pewnym S', które jest jakościowo całkiem jednoznacznie określone i tym samym, w swym jakościowym uposażeniu jedyne w swoim rodzaju (może wówczas występować w wielu egzemplarzach)*”¹⁴.

Należy mieć na uwadze to, że definicja ta może być zastąpiona przez inną, jej podobną. Zależność triady C-Major od C może służyć nam za przykład: by istniała triada C-Major, musi istnieć nuta C, nie zaś dowolna inna¹⁵.

Można oczywiście sensownie wyróżniać przypadki niesamodzielnosci, w których to, co indywidualne domaga się innego określonego indywiduum, jak i również takie przypadki, w których to, co indywidualne domaga się jedynie pewnego bytu określonego typu. Określam przypadek pierwszy jako „ściłą niesamodzielnosc”. W istocie, podstawowy przykład niesamodzielnosci momentu określającego przedmiotu wobec właśnie tego przedmiotu (np. moment czerwieni jest niesamodzielnym wobec czerwonego ubrania) wydaje się być przypadkiem ścisłej niesamodzielnosci. Ten określony moment czerwieni, jak się zdaje, musi współistnieć z tym określonym ubraniem; jeśli ubranie zostanie zniszczone i jeśli nawet zostanie zastąpione przez inne jemu podobne, ten określony moment czerwieni przestanie istnieć. Ingarden przytacza kilka przykładów takich zależności i czasami mówi o zależności jednoznacznej, uznając określony przedmiot za podtrzymujący byt. Tak o tym pisze: „...czy ta relacja jest jednoznaczna, tak że można dokładnie wiedzieć, od *jakiego przedmiotu* pochodzi (dany moment), czy też przedmiot ten jest nieokreślony, to musza rozstrzygnąć dalsze badania”¹⁶.

Ostatnie użycie wyrażenia „zależność jednoznaczna” jest bliskie pojęciu pojedynczej, ścisłej zależności. By uniknąć pomieszania, będą traktowała obie wieloznaczne i jednoznaczne zależności w pierwszym podanym znaczeniu jako

¹³ E. Husserl, *Logical...*, s. 463; *Badania...*, s. 326.

¹⁴ R. Ingarden, *Spór...*, s. 135.

¹⁵ Na poziomie uniwersaliów – nie jest to żadna wyszczególniona triada C-Major. Trudno znaleźć wyraźne tego przykłady. Nawet w tym przypadku nuta C jest jednoznacznie określona tylko co do swej wysokości, ale może być różna w barwie (*timbre*) i wartości.

¹⁶ R. Ingarden, *Der Streit...*, vol. 1, s. 117.

przypadki „ogólnej” zależności, gdyż w żadnym przypadku nie mamy na uwadze czegoś indywidualnego, określonego szczegółowo, lecz tylko coś, co jest (mniej lub bardziej określonym) typem. Drugie użycie wyrażenia „jednoznaczna”, opisujące zależność od określonego indywiduum, odniosę do „ściślej” zależności. Rzeczą użyteczną jest opisanie tak ściślej, jak i ogólnej wersji każdego typu zależności.

2.2. Zależność bytowa [contingency] – niezależność bytowa

Zasługą Ingardena i Ginsberga było przekroczenie *implicite* lub *explicite* ograniczeń Husserlowskich rozważań dotyczących zależności między częściami całości. Pewne przykłady, które dotyczyły zależności występującej między dziełem literackim a jego egzemplarzami czy też zależności fikcyjnych postaci od dzieła literackiego, prezentują przypadki, w których zależność nie może być rozumiana jako występująca między częściami jednej całości w żadnym zwykłym sensie tego wyrażenia. Ingarden wypełnia ten brak obecny w rozważaniach Husserla przez uznanie istnienia zależności występującej między odrębnymi przedmiotami, którą określa mianem „zależności bytowej” [contingency], tak ją definiując¹⁷:

Zależność bytowa [contingency] =def. byt A jest zależny bytowo, jeśli A jest bytem odrębnym i A wymaga pewnego innego bytu odrębnego, by utrzymać się w istnieniu.

Niezależność bytowa =def. byt A jest niezależny, jeśli A z istoty swej nie wymaga żadnego innego bytu odrębnego, by utrzymać się w istnieniu¹⁸.

Zależność bytowa [contingency], podobnie jak niesamodzielność, może być ściśłą lub ogólną i może być również jednostronna lub dwustronna (wielostronna).

Przypadki, które podpadają pod Ingardena definicję zależności bytowej [contingency], wydają się być znacząco odmienne od tych, które podpadają pod definicję niesamodzielności, gdyż przedmioty muszą być odrębne. Podczas gdy klasycznym przykładem niesamodzielności jest niesamodzielność momentu od substancji, którą on określa, tak wzorcowym przykładem zależności [contingency] jest zależność [dependence] bytu ludzkiego od pewnego ograniczonego przedziału temperatury. Jeśli istota ludzka ma istnieć, wówczas temperatura ją

¹⁷ To jest przypadek, gdzie wybór terminologii jest szczególnie niefortunny. „Pochodny” nie oznacza tu przeciwieństwa „konieczny”.

¹⁸ Stosownie do tych definicji, zależność bytowa [contingency] i absolutna niezależność bytowa nie mogą obejmować wszystkich przypadków, z uwagi na to, że bycie odrębnym jest koniecznym warunkiem tak dla czegoś, co jest niezależne bytowo, jak i dla czegoś, co jest bytowo zależne [contingent]. Łatwo temu zaradzić przez niewielkie przekształcenie definicji. Nie pojawia się on (jak przypuszczam), kiedy po prostu traktujemy zbiorczo wszystkie te przypadki zależności bytowej, pozostawiając kwestie części i całości poza obszarem rozważań.

otaczająca musi wynosić w przybliżeniu $-50 \sim +150$ stopni w skali Farenheita, aczkolwiek temperatura ta nie jest przecież żadną częścią bytu ludzkiego. Inny ważny przykład zależności bytowej [contingency] dotyczy przedmiotów czysto intencjonalnych, zależnych od świadomości, na przykład przedmiotów fikcyjnych. Fikcyjna postać nie tworzy z żadnym aktem części w obrębie jednej całości, ale jest konieczne, że jeśli ma istnieć postać fikcyjna, muszą również istnieć pewne akty świadomości.

Ostatecznie, zarówno zależność bytowa [contingency], jak i niesamodzielność są pewnym sposobem, w jaki jeden byt może być zależny od innego z nim nieidentycznego, by móc utrzymać się w istnieniu. Jedyna różnica między nimi sprowadza się do pytania, czy fundujący byt musi stanowić jedność w obrębie jednej całości z bytem fundowanym, czy też nie. Zdają się one zatem być przypadkami tego samego typu zależności [dependence], wyróżnionymi tylko na podstawie różnic w formalnych relacjach między bytami, których dotyczą. W ogólnej teorii zależności jako takiej możemy zachować Ingardena uwagę, że przypadki obu typów mogą mieć miejsce, ale możemy potraktować je zbiorczo jako podpadające pod ogólną definicję zależności [dependence], która pozostawia zagadnienie części i całości całkowicie poza obszarem rozważań.

2.3. Pochodność – pierwotność

Być może najbardziej odkrywcze w rozważaniach Ingardena dotyczących zależności jest wprowadzenie czasu, w celu odróżnienia różnych jej relacji. Husserl w pewnym momencie uznał, że konieczne współistnienie zależnego bytu i bytu podtrzymującego go w istnieniu może odnosić się do „współistnienia odniesionego do momentu w czasie lub też współistnienia w obrębie pewnego odcinka czasu”, ale ani on, ani współcześni piszący o zależności nie zagłębili się w to, by odróżnić te czasowe odmiany charakterystyczne dla relacji zależności¹⁹. Można uniknąć wielu ekwiwokacji dotyczących zależności przez uznanie takich odmian, w których, na przykład, odróżnia się zależność dotyczącą zaistnienia, czyli taką, jaka występuje między dzieckiem a rodzicami, od zależności dotyczącej trwania w istnieniu, czyli taką, jaka występuje między momentem a przedmiotem.

Czasowa odmiana, na którą Ingarden kładzie nacisk, dotyczy dokładnie z jednej strony sytuacji, która występuje między niesamodzielnością i zależnością bytową [contingency], gdyż obie wskazują na ten stan przedmiotu, w któ-

¹⁹ Zob. E. Husserl, *Logical...*, s. 460. W tłumaczeniu J. Sidorka, fragment ten przedstawia się następująco: „Konieczne współistnienie, o którym mówi się w definicji, albo jest koegzystencją, którą można odnieść do wybranego (*beliebigen*) punktu czasowego, albo też współistnieniem rozciągającym się w czasie”, E. Husserl, *Badania...*, s. 321.

rym wymaga on istnienia innego przedmiotu, by móc *trwać w istnieniu*, z drugiej strony dotyczy sytuacji, w której jeden przedmiot, by móc *zaistnieć* czy być wytworzonym, zależy początkowo od innego, aczkolwiek może później istnieć jako już wytworzony niejako na swój własny rachunek. Ingarden nazywa ten ostatni rodzaj zależności dotyczącej kreacji „pochodnością”, tak ją definiując:

Pochodność =_{def.} byt jest pochodny, jeśli może zaistnieć jedynie wówczas, kiedy zostanie wytworzony przez pewien inny byt.

Pierwotność =_{def.} byt jest pierwotny, jeśli z istoty swej istnieje koniecznie, tzn. nie może przestać być²⁰.

Ujawnia się tu zasadnicza różnica między „pochodnymi”, wytworzonymi bytami, które, jak się zdaje, nie tylko obejmują przedmioty wytworzone przez człowieka, lecz także żyjące indywidua wszystkich typów, a być może wszystko, co istnieje w świecie, a bytami, jeśli takowe są, które istnieją z konieczności, i które zatem nie mogą nigdy przestać istnieć czy też utracić swe istnienie. Najlepszym przykładem bytu pierwotnego byłby Bóg lub byty idealne – liczby. Z drugiej strony, byty pochodne nie istnieją koniecznie, lecz mogą zaistnieć wtedy tylko, gdy inny byt je wytworzy. Mogą również zawsze stracić swe istnienie. Byty wytworzone przez człowieka i zwykłe byty ożywione są przykładami bytów pochodnych.

Ponieważ może nie być żadnych bytów pierwotnych, i ponieważ – mając na uwadze byt istniejący pochodnie – dowiadujemy się tylko, że wymaga on do swego zaistnienia innego bytu, jednakże bez określenia od czego on pochodzi, pochodność – jako predykat monadyczny – nie jest zbyt informująca. Ingarden pisze: „Obydwa pojęcia, tak bytowej pierwotności jak bytowej pochodności, dotyczą czegoś bezwzględnego w sposobie istnienia danych przedmiotów. Pojęcie bytowej pochodności zawiera jednak w swej treści jeszcze pewien odnośnik względny, mianowicie pewien wskaźnik na ów przedmiot, od którego pochodzi dany przedmiot pochodny”²¹.

Rzeczą bardziej użyteczną jest relacyjne ujęcie pochodności jako zależności stworzonego przedmiotu od jego stwórcy czy też stwórców: przedmiot pochodny zależy od swego stwórcy, gdyż on udziela mu istnienia, ale nie jest konieczne, by był od niego później zależny: „Istnieć pochodnie, to tyle jedynie, co „być stworzonym”, być skazanym na to, żeby w czymś innym mieć źródło swego powstania...”²² Możemy zatem powiedzieć, że ja pochodzę od swoich rodziców,

²⁰ Tak jak samoistość i niesamoistość (zob. niżej), pierwotność i pochodność są raczej przeciwieństwami niż sprzecznościami. Możemy je tak rozumieć, gdy pominiemy przypadki, w których coś, co już się zdarzyło, tworzy siebie samego czy też coś, co już się zdarzyło, istnieje zawsze (nie posiadając zarazem istnienia koniecznego). Takie problemy nie pojawiają się, jeśli traktujemy pochodność jako relację między stworzonym bytem a jego stwórcą. Zob. Simons, *Categories and Ways of Being*, [in:] *Philosophy and Logic*, s. 380.

²¹ R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 131.

²² R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 129.

dzieło *The Importance of Being Earnest* pochodzi od Oscara Wilde'a, a fikcyjna postać Emma Woodhouse pochodzi od Jane Austen.

Ingarden pozostawia otwarte pytanie, czy można wyróżnić pochodność ogólną i ścisłą, pisząc: „Jednakże czy ta relacja (między przedmiotem pochodnym a tym, od którego on pochodzi) jest jednoznaczna, tak że wiemy dokładnie, od jakiego przedmiotu pochodzi dany przedmiot, czy też nie jest to dookreślone, to muszą odsłonić dalsze badania”²³.

Można jednak całkiem rozsądnie argumentować, że pewien stworzony byt musi być stworzony przez określone indywiduum, nie zaś po prostu przez pewne indywiduum określonego typu, gdyż jednostkowe źródło istnienia stworzonego bytu jest częścią jego istoty. Kripke argumentuje, że królowa Elżbieta, byt pochodny, nie jest po prostu zależna od pewnych bytów takich jak jej rodzice: ona pochodzi *od właśnie tych rodziców*: by mogła istnieć, konieczne było nie tyle samo udzielenie jej istnienia czy też udzielenie jej istnienia przez ludzi o takich to a takich cechach, lecz raczej udzielenie jej istnienia przez George VI i Elżbietę (dokładniej: połączenie tej spermy i jaja)²⁴. Te rozważania sugerują, że szczególnie ważne jest określenie typu ścisłej pochodności, ze względu na który byt jest taki, że może zaistnieć wówczas, kiedy jest wytworzony przez pewien określony byt lub byty. W świetle tych rozważań, może uznać, że pojęcie ogólnej zależności jest pozbawione sensu: przedmiot, jeśli w ogóle jest pochodny, jest pochodny zawsze od ściśle określonego indywiduum, nie zaś od dowolnego bytu spełniającego pewne kryteria.

Pojęcie ogólnej pochodności jest jednakże odpowiednie dla uchwycenia statusu pewnych (czystych) koniecznych warunków wytworzenia przedmiotu. Sprawa to, że nawet jeśli rozważamy aktualne źródło istnienia pewnego bytu jako coś, od czego byt ten musi być ściśle zależny (np. moje pochodzenie od określonej spermy mojego ojca i jaja mojej matki), to jednak możemy wyróżnić inne ogólne elementy konieczne dla powołania do istnienia (np. to, że moja matka musiała jeść, by płód mógł się rozwijać, ale przecież nie jest tu wyszczególniony określony rodzaj żywności, wymagany do mojego powołania do istnienia). Wydaje się zatem użyteczne zachowanie zarówno zależności ogólnej, jak i ścisłej.

2.4. Niesamoistość – samoistość

Ponieważ niesamoistość w ujęciu Ingardena jest być może momentem zależności najbardziej specyficznym, a zatem prawdopodobnie najmniej zrozu-

²³ R. Ingarden, *Der Streit...*, vol. I, s. 114. To jest jeden z tych momentów, w których Ingarden zdaje się używać pojęcia „ściśła zależność” mając na uwadze raczej zależność od określonego indywiduum niż zależność od pewnego indywiduum określonego typu.

²⁴ Zob. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1972, s. 110–113.

niałym, jedynie nieliczni odważyli się rozjaśnić jej znaczenie. Pojawia się tu wiele interpretacji tego momentu, a przypadkowe, pobieżne określenie tej odmiany wydaje się dziwne i niepotrzebne. Jednakże przy bliższym wejrzeniu, niesamoistość okazuje się drogą do rozpoznania nowego i użytecznego obszaru, w obrębie którego mogą występować relacje zależności: zależności przedmiotu od innego przedmiotu, zależności dotyczącej, jako to ujął Meinong, raczej jego określoności niż jego istnienia.

Według Ingardena, niesamoistość jest rodzajem zależności charakterystycznym dla tak słabych bytów jak fikcyjne postacie, przyszłe zdarzenia, bytów, które są zdane na inne w swym istnieniu, a także w swej istocie i wszystkich własnościach. Definicja samoistości jest podana w dwóch odsłonach: po pierwsze, coś jest samoistne, jeśli jest egzystencjalnie ufundowane „w sobie”; po drugie, jest zaś tak ufundowane, jeśli „jest całkowicie immanentnie w sobie określone”²⁵. Niestety, nie jest jasne, jak te dwie odsłony definicji współgrają ze sobą. Rozważę drugą część definicji, która zdaje się być bardziej użyteczna, jak również intuicyjnie bardziej zrozumiała.

Przedmiot, który jest w sobie całkowicie immanentnie określony, jest takim przedmiotem, który uszczegółowia (czy też konkretyzuje, jak się wyraża Ingarden) wszystkie ze swych własności²⁶. Dla przedmiotów przestrzenno-czasowych, jak je postrzega Ingarden, oznacza to, że własności są uszczegółowione przez ich ucieleśnienie w substancji. Tak na przykład, jeśli jabłko ma być immanentnie określone, idealna własność czerwieni musi znaleźć swą podstawę bytową w jabłku. Podobnie jest z innymi własnościami jabłka. Według Ingardena, takie przedmioty jak idealne liczby również ucieleśniają w sobie własności, które posiadają. Na przykład, bycie liczbą pierwszą liczby siedem jest jej własnością, która przysługuje jej immanentnie²⁷.

To, że przedmiot „posiada immanentnie w sobie własności” staje się bardziej zrozumiałe w świetle przykładów, którymi posługuje się Ingarden, przykładów bytów, które nie ucieleśniają swych własności: są to byty określane mianem „heteronomicznych” [niesamoistnych]. Wzorcowymi przykładami takich bytów są postacie literackie:

„Wszystkie ich określenia materialne, momenty formalne, a nawet egzystencjalne, które w ich zawartościach występują, są przedmiotowi czysto intencjonalnemu w jakiś sposób jedynie *przypisane*, ale *nie* są w nim w ścisłym tego słowa znaczeniu ucieleśnione. Jeśli np. w postawie poetyckiej wymyślamy jakąś postać, która ma mieć tę lub ową własność, tam a tam żyć i to lub owo robić, to fingujemy ją jako przedmiot „realnie istniejący”, przypisujemy jej rzeczywi-

²⁵ Warto zwrócić uwagę, że Ingarden początkowo mówi po prostu „jeśli” na początku tej części, ale późniejsze komentarze czynią jasne to, że definicja ta mówi od dwóch warunków.

²⁶ „Własności” mogą być tu rozumiane w znaczeniu własności podstawowych, mianowicie – nierelacyjnych właściwości materialnych, do których nie zaliczają się predykaty modalne i czasowe.

²⁷ Zob. R. Ingarden, *Time...*, s. 46.

stość. Lecz wszystkie te własności, sposoby zachowania się, rzeczywistość itd. są jedynie *pomyślane* czy przez tekst jej *nadane*²⁸.

Postacie literackie mają pewną liczbę własności, mianowicie te własności, które przypisuje im dana książka. Jednakże one ich nie „ucieleśniają immanentnie”: własności te pretendują jedynie do prawdziwego orzekania o tych postaciach. My projektujemy te własności, wyobrażamy sobie, że one ukazują postać, którą mamy na uwadze. Stąd też własności postaci literackiej są ufundowane w aktach świadomości i w tekście, nie zaś w niej samej.

Jest to wystarczające do zarysowania podstawowej intuicyjnej różnicy. Zdaje się zatem istnieć owa rzeczywista różnica w posiadaniu własności przez przedmiot czysto intencjonalny i przedmiot realny, którą Ingarden stara się uchwycić, która jednakże przysparza szereg problemów w interpretacji jego definicji. W szczególności, wiele z nich dotyczy pierwszej części definicji: byt jest samoistny, jeśli jest w sobie egzystencjalnie ufundowany. Używając Husserla wyżej opisanej pierwotnej definicji fundowania, możemy następująco rozwinąć Ingardena wersję definicji samoistości: byt A jest samoistny, jeśli dla dowolnego B jest tak, że by A mogło istnieć, musi ono tworzyć jedność w obrębie danej całości z B, B zaś musi być tym samym co A lub stanowić część A. Ale taka definicja jest niezgodna z podanymi przez Ingardena przykładami bytów samoistnych i niesamoistnych. Gdyż, stosownie do tej definicji, postacie literackie byłyby samoistne, skoro nie ma żadnego bytu, z którymi postać literacka musiałaby stanowić jedność w obrębie jednej całości. A przecież postacie literackie są wzorcowymi przykładami bytów niesamoistnych. Jeśli użyjemy drugiej definicji Husserla (opuszczając odniesienie do „pojedynczej całości”), dzieła literackie mogą być niesamoistne i problem nie pojawia się. Ale nawet opierając się na tej definicji, przestrzenno-czasowe momenty byłyby heteronomiczne, ponieważ, przykładowo, moment czerwieni określający ubranie nie mógłby istnieć bez tego ubrania, to zaś ubranie nie jest ani identyczne, ani nie stanowi części momentu czerwieni. Jednakże Ingarden deklaruje, że wszystkie byty przestrzenno-czasowe (pośród nich – określone momenty) mają być samoistne. Wydaje się zatem, że Ingarden mając na uwadze egzystencjalne fundowanie, rozumie je inaczej niż Husserl, aczkolwiek to rozumienie pozostaje niejasne. Rozważając te problemy, wydaje się wskazane uznać część definicji odnoszącą się do immanentnej determinacji za podstawową i bardziej specyficzną; jest to zarazem częściej przez Ingardena używana definicja w celu ukazania kontrastu samoistości i niesamoistości.

Pierwotna Ingardena definicja samoistości nie rozstrzyga jednoznacznie o tym, czy byłoby możliwe uznanie pewnych bytów za jedynie częściowo niesamoistne. Jego pierwsza definicja mówi o tym, że jeśli przedmiot jest w sobie ufundowany egzystencjalnie, to jest samoistny. Jednakże w ten sposób ujawnio-

²⁸ Tamże, s. 49.

ne zostaje przeciwieństwo między samoistością i niesamoistością (tak jak w przypadku pochodności i pierwotności), nie zaś sprzeczność. By mieć ścisłą dychotomię, zaprzeczenie samoistości byłoby takie, że wyeliminowałoby przypadek, w którym przedmiot jest egzystencjalnie (całkowicie) ufundowany w sobie, co pozostawiałoby obszar dla przypadku przedmiotu, który jest częściowo w sobie egzystencjalnie ufundowany, częściowo zaś w czymś innym. Peter Simons i Andrzej Półtawski sugerują, że taką możliwość Ingarden przeczył, a nie powinien był. W tej sytuacji wyraźnie (i poprawnie) uznał ideę bytu częściowo niesamoistnego za pozbawioną sensu²⁹. Jeśli jednak stosujemy tylko definicję traktującą o immanentnej determinacji, wówczas wydaje się całkiem sensowne uznać tę możliwość, że przedmiot jest częściowo immanentnie określony, tzn. że ma pewne ze swych własności w sobie, podczas gdy pewne są jedynie mu przypisane. Ingarden nie wyklucza takiej możliwości.

Pewien problem z przyjęciem jedynie tej części definicji samoistości-niesamoistości, traktującej o immanentnej lub nieimmanentnej determinacji polega na tym, że nie wydaje się ona być rodzajem zależności, którym jasno wydaje się być samoistość i niesamoistość wzięta w całości. Ten problem może być łatwo rozstrzygnięty przez ujęcie niesamoistości jako rodzaju zależności blisko związanej z takim stanem rzeczy, w którym byt jest lub nie jest immanentnie określony: byłaby to zależność danego przedmiotu od innego w obszarze *jego własności* (tzn. raczej w obszarze jego bycia taki a takim niż w obszarze jego istnienia). Ingarden opisuje niesamoistne przedmioty jako te, które nie ucieleśniają swych własności czy też nie posiadają swych własności w sobie samych, lecz raczej mają je jako przypisane przez akty świadomości³⁰. Założenie wydaje się być takie, że jeśli własność zależy (jest ściśle niesamodzielna wobec) przedmiotu samego i nie jest zależna od innego bytu, wówczas przedmiot rzeczywiście ją posiada, jest ona w nim ucieleśniona, przynajmniej jeśli jest to przedmiot przestrzenno-czasowy. Ale jeśli jest zależna od innego bytu (np. od świadomego aktu intendowania), wówczas nie może istnieć immanentnie w przedmiocie.

Nowa, nierelacyjna definicja samoistości, która zachowuje przykłady Ingardena i jego opis przedmiotów samoistnych jako „w pełni zdeterminowanych przedmiotów”, mogłaby mieć następującą postać: przedmiot *o* jest samoistny, jeśli dla wszystkich nierelatywnych własności $P(o)$ nie istnieje taki przypadek, że *o* będące *P* jest zależne od innego bytu. Wówczas przedmiot niesamoistny jest tym, w którym pewna własność (własności), którą posiada, jest (ogólnie lub ściśle) zależna od innego bytu. W oparciu o tę definicję, można wyróżnić szeroką gamę rodzajów niesamoistości stosowanie do ilości własności, które są zależne od czegoś innego, oraz stosownie do tego, w jaki sposób są zależne.

²⁹ Zob. *Categories and Ways of Being*, [in:] *Philosophy and Logic*, s. 380.

³⁰ Zob. R. Ingarden, *Time...*, s. 49.

Ta definicja jest zgodna z przykładami Ingardena, gdyż wydaje się, że ani przedmiot realny, ani byty idealne nie są zależne w posiadaniu swych nie-relatywnych własności od innych odrębnych bytów, podczas gdy postacie literackie są tak właśnie zależne: „Rzeczy realne, istnieją oczywiście samoistnie i posiadają pewne własności całkiem niezależnie od tego, jak my, którzy zajmujemy się nimi w życiu praktycznym, je widzimy”³¹. Holmes jako postać literacka może rzeczywiście uchodzić za „radikalnie” niesamoistny, gdyż jego własności – bycie zdolnym, bycie detektywem i tak dalej są przypisane mu z zewnątrz, przez tekst i twórcze akty autora bądź autorów. Czysto intencjonalne przedmioty „...czerpią swe istnienie i swe *całkowite uposażenie* z intencyjnego przeżycia świadomości („aktu”), obciążonego pewną określoną jednolicie zbudowaną treścią”³². Stosowanie do tego, co zostało do tej pory powiedziane, ponieważ niesamoistność może być określona w wyrażeniach innych odmian zależności, ona podkreśla [mocniej] od odmian wcześniejszych, pewną szczególną relację – mianowicie zależność przedmiotu od innego, ale dotyczącą jego treści (nie zaś istnienia czy utrzymywania się w istnieniu).

3. Ku Ingardenowskiej teorii zależności

Zgodnie z zarysowaną tu interpretacją, Ingarden opisuje trzy zasadnicze rodzaje zależności – zależność dotyczącą *istnienia* przedmiotu; zależność dotyczącą *sposobu, w jakim przedmiot jest*; zależność dotyczącą jego *treści*. Z tych typów egzystencjalnej zależności, dwa (niesamodzielnosc i zależność bytowa [contingency]) dotyczą wymagania bytu do utrzymania się w istnieniu, trzeci (pochodność) – wymagania bytu do zaistnienia. Każdy z nich może być dalej dzielony, kiedy weźmiemy pod uwagę ścisłość, z jaką fundujący obiekt jest określony i to, czy relacja zależności jest wzajemna czy też nie. Te odmiany wskazują na znaczący postęp w stosunku do wcześniejszych ujęć zależności, który wyraża się, po pierwsze, w rozpatrywaniu relacji zależności występującej raczej między dwoma odrębnymi całościami niż tylko w obrębie jednej całości; po drugie w odróżnieniu zależności dotyczącej utrzymania się w bycie od zależności dotyczącej wytworzenia, i ostatecznie – w odróżnieniu zależności dotyczącej istnienia samego od zależności dotyczącej treści przedmiotu.

Kluczem otwierającym drogę do wypracowania nowej teorii zależności jest zachowanie tych uwag dotyczących szerokiej możliwości jej zastosowania (do części lub odrębnych całości, tak do treści jak i istnienia przedmiotu) i uznanie odmiennych form relacji zależności (tej odniesionej do czasu, w którym każdy

³¹ R. Ingarden, *The Ontology of the Work of Art.*, translated by Raymond Meyer, Athens, Ohio University Press, 1989, s. 119.

³² R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 97 (kursywa pochodzi od autorki).

być musi istnieć oraz zależności ogólnej i ścisłej) oraz zachowanie ujednolitego rozumienia zależności i relatywnie prostej teorii. Pierwszym krokiem w opracowaniu prostej, lecz mającej szerokie zastosowanie teorii, jest porzucenie monadycznej definicji zależności i opracowanie w zamian relacyjnych definicji, które określają, kiedy byt A jest zależny od innego bytu B, nie zaś *po prostu*, czy jest zależny lub niezależny. Ingarden traktuje pierwotnie te rodzaje zależności jako monadyczne, ponieważ chce *explicite* zastosować je do sposobu istnienia indywidualnych przedmiotów, które ostatecznie powinno być ujęte jako monadyczny predykat. Ale byt może być zależny w stosunku do pewnych bytów, niezależny zaś w stosunku do innych, zatem zapytać po prostu czy byt jest zależny czy niezależny, byłoby dokładnie w tym sensie wadliwe, jak zapytać, czy byt jest „wyższy od”. Ujmując zatem zależność w wyrażeniach raczej relacyjnych (niż używając monadycznych predykatów zależności lub niezależności) eliminuje się niebezpieczeństwo zbyt wąskiego zdefiniowania rodzajów zależności lub niezależności, względnie ich prostego przeciwstawienia, nie ujmującego przypadki pośrednie.

Drugim krokiem w opracowaniu prostej, lecz mającej szerokie zastosowanie teorii jest unikanie pomieszania kwestii zależności jako takiej z innymi formalno-ontologicznymi kwestiami. Nie tylko Ingarden, lecz także i Husserl i niektórzy współcześni mieszają kwestie zależności z innymi formalno-ontologicznymi kwestiami przez wprowadzenie ograniczeń do definicji zależności, które określają na przykład, że byty muszą być częściami tej samej całości, że muszą to być odrębne całości czy też nieidentyczne³³. Ale takie odmiany nie różnicują samej zależności.

Szliśmy za Ingardenem, uznając szerokie zastosowanie zależności nie tylko do części całości, lecz również do odrębnych całości, a nawet do sposobu, w jakim byt jest (raczej niż do samej jego egzystencji), dążąc do utrzymania bardzo prostego rozumienia zależności uzyskanego przez eliminację z jej definicji ograniczeń dotyczących relacji między członami (np. ograniczeń w relacji część-całość, identyczność-odmienność), ograniczeń dotyczących ich ontologicznego typu (np. tego, czy owe człony są przedmiotami czy stanami rzeczy). W rzeczywistości, czyniliśmy tak, mając na uwadze drugą, rzadziej stosowaną przez Husserla, definicję zależności: Jest konieczne, że jeśli A istnieje, istnieje B³⁴. Musimy *explicite* rozszerzyć tę definicję, wyjść poza królestwo intencjo-

³³ To pomieszczenie formalno-ontologicznych kwestii jest ewidentne u Husserla w jego pierwszej definicji fundowania, która jest powiązana z kwestią część-całość oraz w dziele współczesnym Petera Simonsa, w której pomieszczenie na płaszczyźnie identyczności i różnicy spowodowało wykluczenie przypadków zależności. Zob. E. Husserl, *Logical...*, s. 463. P. Simons *The Formalisation of Husserl's Theory of Parts and Wholes*, [in:] *Parts and Moments*, s. 124; *Parts*, s. 295.

³⁴ Zob. E. Husserl, *Logical...*, s. 475. Podczas gdy określenie zależności w wyrażeniach modalności i istnienia było historycznie zdominowanym podejściem prezentowanym od Arystotelesa przez Husserla aż do czasów współczesnych, to jednak podejście to nie jest pozbawione trudności. Tym

nalnych treści i pamiętać, że Ingardenem, że stosuje się ona nie tylko do jednej całości, lecz także od odrębnych bytów (możemy również dodać – bytów, które mają pewne obszary wspólne, bytów identycznych itd.). Co więcej, możemy również uznać, że tak stany rzeczy, jak i przedmioty oraz ich momenty, mogą być członami relacji zależności. Tak też byt może być zależny w swym istnieniu od innego, może być również zależny w swym byciu czerwonym (np. może być zależny od pewnej długości fali światła), byciu okrągłym (tak jak balon jest zależny od ciśnienia powietrza podtrzymującego jego kształt), byciu eleganckim (tak jak katedra, która zależy w swej formie eleganckiej od smukłości swych kamiennych kolumn). Zatem, przez uznanie, że A i B mogą być w definicji odmiennymi przedmiotami, momentami, stanami rzeczy ujętymi bez względu na ich inne wzajemne relacje, możemy rozpatrywać przypadki niesamodzielnosci, zależności bytowej [contingency] i niesamoistności jako przypadki podpadające pod jedną ogólną definicję zależności³⁵.

Ostatecznie, co jest najbardziej ważne, możemy stosować, przez wprowadzenie do podstawowej definicji zależności określeń czasowych, które charakteryzują dowolny byt, Ingardenowskie uwagi dotyczące różnych odmian relacji zależności, stosownie do tego, czy byt jest po prostu zależny w swym zaistnieniu czy też jest zależny w utrzymywaniu się w tym istnieniu. W rzeczywistości sugerował to już Husserl, aczkolwiek tej idei nie rozwinął ani on, ani nikt z kontynuatorów jego myśli. W kontekście rozważań opisujących zależności między różnymi treściami występującymi w świadomości czasu, pisze:

„Treść K, która na przykład zawiera czasową determinację t_0 , może zatem wymagać istnienia innej treści z czasową determinacją $t_1 = t_0 + \Delta$, i odpowiednio być niesamodzielną”³⁶.

Możemy wprowadzić czas do podstawowej definicji zależności: „Jest konieczne, że jeśli A istnieje, istnieje B”, przez wstawienie czasowych indeksów po każdorazowym wystąpieniu „istnieje”. Tak na przykład, w przypadkach zależności dotyczącej utrzymania się w istnieniu (włączywszy niesamodzielnosc i pochodność), wiemy, że jest konieczne, że jeśli istnieje A w pewnym czasie t, zatem B musi istnieć w czasie t. Jest to odróżnione od przypadków, w których A

niemniej takie podejście jest dobrym sposobem na rozjaśnienie zależności. Trudności te omawiają: Kit Fine, *Ontological Dependence*; M. Gorman, *Logical and Metaphysical Form: Lessons from the Theory of Dependence*.

³⁵ Nawet antyplatonista życzyłby sobie uznania własności za członki relacji zależności, tak że, na przykład, własność może być zależna od czegoś, w czym znajduje swą podstawę bytową (czerwień może być generalnie zależna od czerwonej rzeczy czy też od innej własności (jak barwa zależy od rozciągłości) itd. To sprawia, że podstawowa definicja ma większą możliwość zastosowania.

³⁶ E. Husserl, *Logical...*, vol. II, s. 461. W tłumaczeniu J. Sidorka, fragment ten przedstawia się następująco: „Tak też treść κ , zawierająca w sobie określenie czasowe t_0 , może domagać się bytu innej treści λ , określonej czasowo $t_1 = t_0 + \Delta$ i o tyle może być niesamodzielną, E. Husserl, *Badania...*, s. 322.

wymaga istnienia B tylko dla swego powołania do istnienia, co pociąga za sobą, że jest konieczne dla dowolnego czasu, w którym A istnieje, że B musi istnieć w tym właśnie czasie lub trochę wcześniej (by było możliwe, żeby B mogło uczestniczyć w powołaniu do istnienia A). Ta podstawowa relacja może być dalej nieskończenie różnicowana w terminach czasowych indeksów, które określają, kiedy A wymaga, by istniał podtrzymujący je byt B.

Dalsza płaszczyzna wypracowania odmiany zależności jest uchwycona w pojęciu ścisłej *versus* ogólnej zależności i sięga pojęć Ingardena wieloznacznej i jednoznacznej zależności. Ona również może być wcielona do naszej podstawowej definicji zależności. Podstawowy przypadek: jest konieczne, że jeśli A istnieje, istnieje B, określa przypadek zależności ścisłej, przyjąwszy, że B jest czymś indywidualnym (przedmiotem, procesem, zdarzeniem, momentem, stanem rzeczy). Ale przypadki, w których A wymaga po prostu, żeby istniało coś o określonym typie T, mogą zostać wyrażone przez konieczność *de dicto*: Jest konieczne, że jeśli A istnieje, wówczas istnieje pewne x takie, że x jest (a) T. Krótko, dająca się szeroko zastosować teoria zależności, która może uchwycić o wiele bardziej subtelne różnice w relacji zależności niż inne teorie, może zostać sformułowana w oparciu o ogólną definicję zależności, dopuszczając jednak wyrażenia wskazujące na stany rzeczy lub przedmioty (jednakże bez rozważania ich wzajemnych relacji). Wówczas można wyróżnić odmiany tej relacji zależności stosownie do 1) czasu, w którym dowolny byt musi istnieć; 2) do tego, czy jest to zależność od indywidualnego B, czy też jest to zależność *de dicto* od czegoś istniejącego o typie T³⁷.

Przez takie ogólne sformułowanie, przyjmując przedmioty, momenty i stany rzeczy jako człony relacji zależności bez względu na ich ontologiczne relacje, możemy objąć rozległą różnorodność przypadków zależności bez odstępowania od ujednoliconego jej rozumienia.

Przez wprowadzenie do podstawowej definicji zależności dwóch jej odmian: zależności ścisłej i ogólnej oraz zależności związanej z czasem, możemy rozpoznać ważne różnice w zależności występujące między odmiennymi przypadkami, a przez to uniknąć wielu ekwiwokacji w rozważaniu zależności bytu. Przez wykorzystanie Ingardenowskich uwag do zaznaczonej tu pełnej teorii, możemy pokazać przypadki zależności w tak szerokim zakresie, w jakim Ingarden je widział i możemy wyprowadzić te odmiany z prostej i systematycznej teorii.

Przełożył Artur Mordka

³⁷ Ta różnica może być również wydobyta przez proste przyznanie w tej definicji miejsca dla własności, gdy ktoś utrzymuje Arystotelesowski punkt widzenia na własności istniejące tylko jako ucieleśnione [w substancji]. Wówczas można uznać istnienie własności T w takim przypadku, kiedy istnieje x taki, że x jest (a) T. Szczegóły tej sugestii nie mogą jednakże tu zostać wypracowane.

While Husserl offered the beginnings of a properly ontological account of dependence, it was his student Roman Ingarden who first recognized the vast applicability of the notion of dependence, and who first distinguished important variations in the relation of dependence. In this paper I discuss Ingarden's contributions to the theory of dependence, such as admitting cases of dependence for so-being as well as for being and distinguishing temporal variations in the dependence relation. His work provides the basis for a new theory of dependence at once more comprehensive and able to make finger-grained distinctions than prior theories. Such a new theory of dependence is outlined at the close of the paper.

В то время как Гуссерль заложил основы собственно онтологического объяснения зависимости, именно его ученик Роман Ингарден первым признал широкую применимость понятия зависимости, и впервые выделил важные разновидности в отношении зависимости. В статье рассматривается вклад Ингардена в развитие теории зависимости, как, например, выделение видов зависимости в случаях зависимости как-бытия а также для-бытия, и разграничение темпоральных различий в отношении зависимости. Его труды полагают базис для новой теории зависимости, более всеобъемлящей и в то же время способной проводить более тонкие разграничения по сравнению с предшествующими теориями. В заключительной части статьи проводится общее представление такой новой теории зависимости.

Recenzje, Noty

Рецензии, Заметки

Krzysztof Bochenek

Bliżej prawdy o średniowieczu

Ближе к истине о средневековье

W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*,
Kęty 2001, s. 170

Historia dostarcza nam wielu dowodów na to, że nie mające wiele wspólnego z obiektywną prawdą fikcje i mity mają często o wiele trwalszy żywot niż prawda historyczna. Do tego poglądu przychyli się zapewne również wielu mediewistów zajmujących się szeroko rozumianą kulturą średniowiecza.

Ciągle bowiem, mimo bardzo poważnych i zwieńczonych olbrzymią liczbą naukowych ustaleń na temat wielkiego znaczenia osiągnięć średniowiecza dla rozwoju nowożytnej nauki, cywilizacji technicznej, sztuki itd., mit o ciemnym, przepelnionym zabobonami, fanatyzmem religijnym i niewyobrażalnym okrucieństwie średniowieczu, nadal jest żywy w świadomości bardzo wielu

ludzi i nadal jest rozpowszechniany przez niezliczone media¹.

Tymczasem trudno o większe zniekształcenie prawdy niż nazwanie średniowiecza epoką „uwięzionego rozumu”. To przecież scholastyka nauczyła europejskich uczonych prawideł rozumowania, bez których trudno wyobrazić sobie postęp naukowy czy cywilizacyjny. To wtedy ukuto ważne pojęcia, bez których nie może się obejść żaden nowożytny kierunek filozoficzny, takie jak: natura, substancja, przyczynowość, realność, finalność, uniwersalność, indywidualność, rozum, intelekt, dusza, duch, świat, prawo natury.

¹ Por. S. Wielgus, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995, s. 8.

Jest rzeczywiście prawdą, że scholastyka czasem ulegała werbalizmowi, zwłaszcza w swoim ostatnim okresie, ale chyba mało kto sądzi, że współczesna nauka jest od niego wolna. Krzywdzące, bo niezgodne z prawdą historyczną, jest więc nonszalanckie i aroganckie określanie mianem obskurantów uczonych średniowiecznych, którzy ciągle i konsekwentnie odwoływali się do rozumu.

Zanim więc wyda się negatywny wyrok na filozofię średniowieczną, trzeba najpierw spróbować wejść w mentalność ludzi tamtej epoki, a także zapoznać się ze stosowanymi przez nich technikami badawczymi czy też sposobem przeprowadzania wykładu naukowego².

Tymczasem jeszcze niedawno uważano za pewnik, iż filozofia wieków średnich była tak podporządkowana teologii, że praktycznie nie dawała się od niej oddzielić³. Dlatego

² Tak choćby np. ośmieszana często średniowieczna dysputa zmuszała do precyzji, ćwiczyła ostrość myślenia i wyrażania się, uczyła błyskotliwości w słowach i natychmiastowej repliki, a następnie łatwości formułowania myśli i zdolności oddzielania prawdy od fałszu.

³ Ranga dzieł teologicznych w literaturze średniowiecznej jest dziś bez wątpienia niedoceniana, a przecież zawierają one także duży ładunek myśli filozoficznej. O ile bowiem komentarze do dzieł filozoficznych pisane były przeważnie przez początkujących dopiero uczonych, to dzieła teologiczne, generalnie rzecz biorąc, stanowiły efekt pracy umysłów dojrzałych. Ich znaczenie było więc często nieporównywalnie większe niż znaczenie literatury ściśle filozoficznej. Podejmując pracę badawczą nad zachowanymi dziełami średniowiecznymi należy więc zwrócić uwagę

rozum ludzki, zakuty w ciężkie kajdany, zmuszony był do zajmowania się bezużytecznym i dziwacznym jej studiowaniem, dopóki Kartezjusz nie zerwał w końcu tych więzów i nie przywrócił rozumowi przysługującej mu wolności⁴. Jednak dzięki pracom nowożytnych badaczy, poczynając od roku 1880 (czyli po ukazaniu się prac takich uczonych jak Baumker, Ehrle, Grabmann, De Wulf, Pelster, Geyer, Mandonnet, Pelzer), okazało się czymś oczywistym, że filozofia średniowieczna była zjawiskiem niezwykle bogatym i różnorodnym.

Stereotyp „ciemnego” średniowiecza wynika więc przede wszystkim z bardzo śladowej często znajomości średniowiecznej kultury oraz samej filozofii⁵.

Jego przełamywanie wymaga pokornego pochylenia się przed dziedzictwem, które choćby ze względu na takie bariery jak: język łaciński czy mała dostępność dzieł, są wciąż zbyt mało cenione⁶.

na to, na jakim etapie kariery uniwersyteckiej danego uczonego powstało jego dzieło. Długa droga, którą musiał przejść średniowieczny naukowiec, aby zostać teologiem, pozwala bowiem na stwierdzenie, iż dzieła z tego właśnie okresu jego twórczości należy uznać za dojrzały owoc jego kariery naukowej i wykładnik przyjmowanych przez niego poglądów.

⁴ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 2000, s. 6–7.

⁵ Por. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 309.

⁶ O dorobku polskiej scholastyki mówić choćby słynna i nowatorska doktryna *Ius gentium* mogąca być nawet w naszych czasach

Trudno oczywiście poznać pełną prawdę o naszej europejskiej kulturze bez znajomości tak ważnej części jej dorobku. Biorąc jednak pod uwagę ilość dzieł średniowiecznych mistrzów, często pozostających jeszcze w rękopisach, inkunabułach czy starodrukach, a więc mało dostępnych, czymś koniecznym jest zapoznanie się choćby z ogólnym klimatem intelektualnym tej epoki⁷. Temu służy już od dawna znane i cenione, a wznowione niedawno (i poszerzone) dzieło W. Seńko *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*.

Książeczka ta, jak pisze we wstępie autor, pomyślana została bowiem właśnie jako rodzaj „prolegomenów” do zachodnioeuropejskiej filozofii średniowiecznej. Traktuje ona o takich problemach wstępnych jak: periodyzacja dziejów, stosunek średniowiecza do starożytności i renesansu, pojęcie scholastyki oraz przedmiot filozofii średniowiecznej (s. 3).

Autor przybliży więc warsztat intelektualny średniowiecznego uczonego oraz metodę scholastyczną na tle rozwoju szkolnictwa tej epoki. Jako ceniony znawca średniowiecznej kultury Seńko jawi się w tym niewielkim dziełku jako wielki admirator tej epoki, który w przystępny, ale wykazujący wielkie bogactwo erudycyjne sposób, pragnie przybliżyć nam podstawowe choćby infor-

macje konieczne do zrozumienia średniowiecznej filozofii. Nie ma bowiem wątpliwości, że tego domaga się etos historyka filozofii, wierność prawdzie⁸.

Zauważa więc trafnie, że już sam podział filozofii europejskiej – podobnie jak i dziejów powszechnych świata – na trzy okresy: starożytny, nowożytny i średniowieczny datuje się od czasów Renesansu, a sama nazwa: „*media aetas*”, „*medium aevum*”, przyswajana z wolna w ciągu wieków ma od początku znaczenie zdecydowanie pejoratywne (s. 6).

Stwierdza bowiem, że jest to epoka: mierna, nijaka, bez specjalnego wyrazu, okres przejściowy między starożytnością a czasami nowożytnymi, który nie pozostawił w kulturze europejskiej trwalszych pozytywnych śladów.

Jeszcze Hegel, omawiając w swych wykładach dzieje myśli europejskiej, radził zakładać siedmiomilowe buty, by jak najszybciej przebyć okres od schyłku starożytności do Kartezjusza, a Wiktor Cousin, wybitny filozof francuski XIX stulecia głosił, „że istnieją naprawdę tylko dwie epoki w dziejach świata, epoka starożytna i epoka nowożytna; pomiędzy nimi światło geniuszu greckiego gaśnie powoli w mrokach średniowiecza. Wieki XV i XVI nie są niczym innym jak porodem wieku XVII, słowem druga epoka zaczyna się dopiero od Kartezjusza. W tej sytuacji odrodze-

fundamentem egzystencji jednoczącej się Europy. Zob. S. Wielgus, *Polska średniowieczna doktryna *ius gentium**, Lublin 1996.

⁷ G. Evans, *Filozofia i teologia w średniowieczu*, Kraków 1996, s. 44.

⁸ Zob. S. Swieżawski, *Etos historyka filozofii*, w: *Istnienie i tajemnica*, tenże, Lublin 1993, s. 258–259.

nie filozofii mogło polegać jedynie na powrocie do starożytności i na kontynuacji greckiej myśli filozoficznej (s. 7)⁹.

Dzieło W. Seńki kontekst ten próbuje ukazać, a choćby stosunkowo duża ilość cytatów źródłowych, jak na opracowanie o tak niewielkim rozmiarze, pozwala czytelnikowi uświadomić sobie dystans, jaki dzieli nas od tamtych czasów.

Dzieło to może więc przyczynić się do zobiektywizowania obrazu filozofii średniowiecznej, ułatwić czytelnikowi samodzielny jej osąd.

W czterech krótkich rozdziałach: I. Charakter filozofii średniowiecznej; II. Szkoły średniowieczne i metoda scholastyczna; III. Źródła doktrynalne scholastyki; IV. Główne problemy filozofii scholastycznej, Seńko przedstawia przede wszystkim średniowiecze jako epoką niesłuchanie złożoną, w której dominują jednak pewne tendencje wyznaczające charakterystyczne postawy człowieka średniowiecznego wobec świata.

Jest to więc najpierw myśl o hierarchicznym układzie wszechświata, z którą wiąże się przeświadczenie o mistycznym i sakralnym charakterze ukrytego świata i o sym-

bolicznym znaczeniu obecnej doczesności. Wszystko, co nas otacza tu na ziemi jest jedynie przejawem czegoś, co jest jego odpowiednikiem w planie wyższym, jest jego symbolem (s. 14–15).

Doczesność widziana sama w sobie nie przedstawia w tej sytuacji niczego godnego pożądania¹⁰. Stąd myśl o ucieczce z tego świata (eremityzm); żywiołowe ruchy apostołów ubóstwa i ascezy, niekontrolowane nawet przez Kościół (Katarzy, Waldensi, Begardzi, Fratelli, obok uznawanych i popieranych – dominikanów i franciszkanów), stąd wreszcie idea pogardy dla tego, co doczesne i cielesne. Człowiek jest jedynie pielgrzymem na tej ziemi, oczy winien mieć zwrócone zawsze ku górze, jak to wyrażone jest na kapitelach wspaniałych rzeźb romańskich (s. 16).

Inną charakterystyczną cechą postawy umysłowej, oświeconych ludzi tej epoki, było przypisywanie specjalnej roli autorytetowi. To autorytet jest gwarantem wszelkiego ładu i porządku we wszechświecie. Przeciwwstawia mu się nie rozum, jak to się zwykle sądzi, lecz to, co nowe. Wszystko bowiem to co nowe budzi lęk i nieufność, jest podejrzane o fałsz i herezję, a wynalazki są czymś niemoralnym i diabelskim. Wiedzę zdobywa się najpewniej poprzez studiowanie autorytatywnych dzieł, a pewność prawdy uzyskuje się

⁹ Po kilku jednak wiekach średniowiecze wzięło rewanż za to zniesławienie. Oto neoscholastycy u schyłku XIX stulecia rzucili podobne oskarżenie pod adresem całej filozofii nowożytnej. Przeciwnicy scholastyki sądzili, że nie było w średniowieczu filozofii zasługującej na odrodzenie – neoscholastycy głosili odwrotnie, iż to właśnie w czasach współczesnych, od Renesansu począwszy, nie było żadnej filozofii godnej tego miana.

¹⁰ Por. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 104–112.

na podstawie powagi tradycji, potwierdzającej zawarte w niej nauki.

Cechuje wreszcie tę postawę umysłową człowieka średniowiecznego przewaga kontemplacji nad działaniem. Świat jest po to, by go podziwiać, a nie zmieniać; poznawać, a nie wykorzystywać (s. 17).

Autor książki zauważa też, że historyk badający dzieje myśli tej epoki jest według wielu uczonych skazany na wyławianie racjonalnych elementów z niefilozoficznej i religijnej scholastyki, której kres położy dopiero humanizm Odrodzenia. Tymczasem dla wybitnego humanisty – Erazma z Rotterdamu – filozofia scholastyczna nie przedstawiała żadnej wartości nie dlatego, że przestała być filozofią, lecz dlatego, że nie można jej było już nazwać chrześcijańską. Została ona bowiem opanowana całkowicie przez Arystotelesa i filozofów arabskich, zdeformowana przez dialektykę, pozbawiona tych walorów, jakie dają filozofii pokora, wiara i miłość. Luter, twórca Reformacji, pójdzie w swej krytyce filozofii średniowiecznej jeszcze dalej. To, co Erazm uznał za wodę rozcieńczającą prawdy wiary, Luter potraktował jako truciznę niweczącą napój (s. 22–23)¹¹.

Nie ma średniowiecza bez terminu „scholastyka”. Dlatego Seńko przeprowadza też dosyć wyczerpującą analizę tego pojęcia, rozumianego bądź jako szkoła, metoda naucza-

nia, dorobek naukowy, czy też w kontekście mistrza średniowiecznego uniwersytetu, czyli scholastyka¹² (s. 44).

Nie ma przede wszystkim scholastyki bez średniowiecznej szkoły, która przebyła fascynującą drogę od szkoły monastycznej do uniwersytetu.

Seńko przedstawiając tę drogę ukazuje szkoły i uniwersytety jako źródła naszej europejskiej kultury, bez których trudno wyobrazić sobie dzisiejszą Europę (s. 43–54)¹³.

Dzięki jednemu językowi wykładowemu, podobnej wszędzie metodzie nauczania i identyczności tekstów, które były przedmiotem studiów; dzięki swobodnemu przenoszeniu się studentów i mistrzów na inne uczelnie – uniwersytety średniowieczne oddziaływały potężnie nie tylko na styl nauczania i zdobywania wiedzy, lecz przyczyniły się także do swobodnej wędrówki myśli i idei, wpływając

¹² Był to tytuł zaszczytny, którym obdarzano ludzi wybitnych. Z czasem dopiero nabrał on innego, negatywnego znaczenia, np. u Petrarke, który mawiał: „nierozumny i hałaśliwy tłum scholastyków, a już od epoki Reformacji „scholastyk” stał się synonimem sofisty i intelektualnego pieniača.

¹³ Uniwersytety średniowieczne nadawały tytuły: bakalarza filozofii (po dwóch latach studiów) oraz magistra filozofii (po dalszych czterech latach). Tytuł magistra dawał prawa do rozpoczęcia studiów na wyższych fakultetach; na teologii wieńczył studia tytuł magistra teologii otrzymywanego po uzyskaniu stopnia bakalarza biblijnego i bakalarza sentencjariusza; magister teologii po złożeniu wyznania wiary (przed objęciem katedry) stawał się profesorem; magistra prawa nazywano zazwyczaj doktorem, a medycyny fizykiem lub doktorem medycyny.

¹¹ Na tym tle Seńko ukazuje bardzo ważny paragraf pt. *Spór o pojęcie filozofii chrześcijańskiej*, ukazujący współczesne naukowe dyskusje na ten temat (s. 24–40).

tym samym na kształtowanie się podobnych sposobów myślenia, postaw i poglądów w całej średniowiecznej Europie.

„Bez księgi nie ma uniwersytetu” głoszą uroczyste statuty uczelni padeńskiej z 1264 roku. Bez tekstu niepodobna też wyobrazić sobie kulturę średniowiecza w ogóle; cała pedagogika scholastyczna opiera się bowiem na czytaniu, komentowaniu i dyskusowaniu określonych dzieł. Interesujący nas autor w osobnym paragrafie przeprowadza więc interesującą charakterystykę tekstów średniowiecznych (s. 54–60).

Księgą *par excellence* dla średniowiecza była *Biblia*, która skupia w sobie wszelką powagę, dostarcza właściwej strawy intelektualnej i jest najodpowiedniejszym narzędziem nauczania. Obok niej tekstem studiowanym na tym były *Księgi Sentencji* Piotra Lombarda, powstałe w XII wieku.

Podstawą studiów na wydziale prawa były podstawowe teksty ustawodawstwa Justyniana, jak też *Dekrety* Gracjana, czy *Dekrety* Grzegorza IX – główne dzieła prawa kanonicznego, na wydziale medycznym teksty Galena, Hipokratesa, czy Awicenny, natomiast na wydziale filozoficznym studiowano przede wszystkim dzieła Arystotelesa z komentarzami arabskimi i inne dopuszczane przez statuty uczelni.

To właśnie autorytet tych dzieł stanowił podstawę metody scholastycznej. Wykształcona forma nauczania na uniwersytecie średniowiecznym obejmowała zasadniczo dwa akty:

wykład, czyli czytanie tekstu (*lectio*) i ćwiczenie, czyli dysputę nad przeczytanym dziełem (*disputatio*). Czynnościom tym odpowiadały produkty literackie, które przybierały odpowiednio dwie formy: „*expositio*” profesora prowadzącego wykład oraz „*quaestiones*” – rezultat kierowanych przez niego ćwiczeń.

Wielkość osobistego wkładu twórcy w opracowywany problem jest uzależniona także od sposobu opracowania tekstu, który dochodzi do rąk czytelnika. Niektóre dzieła są jedynie notatkami z wykładów lub dysputy prowadzonej przez mistrza i puszczone w obieg przez słuchacza bez kontroli wykładowcy są mniej lub bardziej wiernym odbiciem jego myśli. Ten typ dzieła nosi nazwę „*reportata*”. Inne to teksty autoryzowane – *ordinatio*, w których pierwotny wykład lub dysputa są jedynie tworzywem, przekształconym później całkowicie przez autora (s. 60–69)¹⁴.

Trudno też zgłębiać dzieła danej epoki bez znajomości jej źródeł. Autor, wprowadzając czytelnika w to zagadnienie, zakreśla obraz doktrynalnych fundamentów scholastyki, wskazując na Augustyna, Boecjusza, platoizm średniowieczny, Arystotelesa, filozofię arabską, oraz filozofię żydowską (s. 70–95).

¹⁴ Trzeba więc w każdym przypadku tekstu średniowiecznego ustalać, jaki charakter mają analizowane przez nas teksty, by uniknąć dziwnych w konsekwencji elaboratów o „szkotyzmach nominalizujących” i „awerroizmach tomizujących” tam, gdzie mamy do czynienia jedynie z relacją szkolną o stanowiskach różnych kierunków filozoficznych.

Ostatni, najobszerniejszy rozdział swojej książki (s. 96–161), Seńko poświęca głównym problemom filozofii średniowiecznej, wyróżniając spośród nich następujące: koncepcja filozofii, stosunek rozumu do wiary, spór o uniwersalia (który przewija się przez całe dzieje myśli średniowiecznej, tak że niektórzy historycy skłonni byli sądzić, że wszystkie problemy filozoficzne dyskutowane w tej epoce do niego właśnie się sprowadzają), Bóg, antropologia filozoficzna, refleksje nad naturą państwa i społeczeństwo. Rozważania te stanowią doskonały

wstęp do bliższego zapoznania się z tymi problemami. Nie ulega więc wątpliwości, że ta niewielka książeczka W. Seńko, będąca owocem jego długoletnich i żmudnych studiów mediewistycznych, stanowi bardzo cenny i wyjątkowy wstęp do zgłębiania średniowiecznej myśli filozoficznej. Mogą jednak sięgnąć po nią również ci, którzy nie interesując się specjalnie tym okresem naszej europejskiej kultury, znajdują tu wiele cennych i ciekawych informacji, potrzebnych każdemu poszukującemu prawdy człowiekowi.

Wojciech Słomski

Hegel a Słowianie

Гегель и Славяне

Rudolf Dupkala, *Štúrovci a Hegel. K problematike slovenského heglizmu a antiheglizmu*, Prešov 2000, s. 120

Wartość książki Docenta Rudolfa Dupkali tkwi w charakterystycznym podejściu do filozofii, podejściu, które pozwala na doszukiwanie się poglądów filozoficznych tam, gdzie na ogół spotykają się one z lekceważeniem, a więc tam, gdzie do ich analizy możliwe jest stosowanie pojęć właściwych bardziej teorii literatury niż filozofii. Chodzi tu przede wszystkim o pojęcie romantyzmu taktowane zwykle przez filozofów jako synonim irracjonalizmu i z uwagi na jego pozafilozoficzne konotacje używane niechętnie. Tymczasem dla Dupkali pojęcie to okazuje się nad

wyraz pożyteczne, w dodatku pożyteczne nie dla Dupkali – badacza literatury, lecz dla Dupkali – filozofa. Nie o romantyzm jako historyczną formację kulturową czy styl w literaturze i sztuce chodzi bowiem autorowi, lecz o romantyzm jako sposób przejawiania się – zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym – określonych poglądów filozoficznych.

Pierwszą i najłatwiej zauważalną warstwą rozważań Dupkali są wpływy filozofii na dziedzinę, które nie mogą istnieć bez filozofii, takie jak literatura i polityka. Ta ostatnia ze względu na brak samodzielności po-

litycznej Słowacji w omawianym okresie wykazuje ściśle związki z literaturą, co dodatkowo komplikuje sytuację badacza pragnącego ustalić, na co Hegel rzeczywiście oddziałał, co zaś jest jedynie pozornym i przypadkowym zbiegiem okoliczności. Zaryzykować można twierdzenie, iż owa interdyscyplinarność badań stanowi, obok kilku innych, samoistną wartość książki i że bez tej interdyscyplinarności praca R. Dupkali musiałaby zapoznawać jakiś ważny aspekt rozważanej problematyki. Interdyscyplinarność ta nie wynika wyłącznie z natury przedmiotu badania, z literackiego charakteru analizowanych tekstów, lecz stanowi także zasadniczą część metody, jaką posłużył się autor. Można sobie bowiem wyobrazić sytuację, iż do problemu filozoficznych poglądów w tekstach, które nie są tekstami *sensu stricte* filozoficznymi, podejść można albo z pozycji filozofa, pomijając wszystko, co z punktu widzenia logicznej wartości rekonstruowanych poglądów filozoficznych jest bez znaczenia, albo z pozycji filologa, dla którego filozoficzna „zawartość” tekstu stanowi jeden z wielu elementów konstytuujących strukturę tego tekstu. R. Dupkala nie stara się wybierać pomiędzy tymi dwoma skrajnościami, ponieważ udaje mu się wyboru takiego uniknąć. Dla niego tekst jest przede wszystkim tekstem, nie zaś tekstem literackim lub tekstem filozoficznym. Mówiąc inaczej, Dupkala nie tyle stara się pamiętać o literackiej czy też estetycznej warstwie omawianych tekstów i warstwę tę

eksponować jako istotną, ile ujmuje tekst jako całość, do której zrozumienia nie jest konieczne wyodrębnienie w niej poszczególnych warstw.

Zastosowana przez R. Dupkalę metoda polega na przyjęciu założenia, iż możliwe jest wyróżnienie w pewnym zbiorze tekstów literackich dzieł, w których wykazać można akceptację i asymilację poglądów Hegla, względnie rozwinięcie ich tak, aby odpowiadały aktualnej sytuacji polityczno-społecznej, oraz dzieł, które odnoszą się do Hegla z niechęcią i starają się wykazać bezzasadność jego filozofii. Z pozoru podział na „zwolenników” i „przeciwników” Hegla wydawać się może zbyt naiwny jak na pracę, której celem jest określenie rzeczywistego wpływu heglizmu na pokolenie słowackich romantyków. Wpływy każdego systemu filozoficznego na twórczość literacką i poglądy polityczne przybierają o wiele bardziej złożoną postać, przebiegają różnymi drogami i chociaż podział owych dróg i sposobów oddziaływania na dwie przeciwstawne grupy, tj. na akceptujące i odrzucające jego główne twierdzenia jest zawsze możliwy, to jednak wysunąć można argument, iż nie o dokonanie takiego podziału chodzić powinno przy próbie historycznej rekonstrukcji i oceny, nie o wskazanie pobieżnych podobieństw, lecz o wyróżnienie szczególnych i niepowtarzalnych cech omawianych poglądów.

R. Dupkala stara się określić, na ile filozoficzne myślenie interesujących go autorów przedstawia sobą

rzeczywistą wartość, tzn. na ile jest rzeczywistym myśleniem filozoficznym, na ile zaś uprawnione są opinie, iż okres słowackiego romantyzmu jest okresem kryzysu myślenia filozoficznego. Dlatego też formułę książki uznać należy raczej za wynik szczególnego charakteru sytuacji, w jakiej z konieczności znaleźć się musiał autor pragnący ustalić wpływ heglizmu na romantyzm słowacki, a której szczególny charakter polega na tym, iż nie wystarczyło wykazać istnienia podobieństw i różnic pomiędzy filozofią Hegla a tym, co głosili autorzy badanych tekstów, bowiem podobieństwa i różnice odnaleźć można zawsze pomiędzy dowolną grupą tekstów, lecz należało przed wszystkim w przeko-

nujący sposób uzasadnić, iż owe podobieństwa i różnice nie są jedynie dziełem przypadku. Sam tekst publikacji nie daje podstaw do przypuszczeń, iż w okresie słowackiego romantyzmu mamy do czynienia z upadkiem refleksji filozoficznej wśród słowackich autorów. Wiara w autentyczną wartość filozoficznych rozważań w omawianym okresie, a także przekonanie, iż czas poświęcony na badania myśli filozoficznej słowackiego romantyzmu nie jest czasem straconym, stanowią dodatkowy atut książki – atut być może z punktu jej wartości ściśle poznawczej nie najistotniejszy, jednak odbiorcy pracy bardzo pomocny w śledzeniu wywodów autora.

Petro M. Kraluk

Cenna monografia wybitnego kijowskiego historyka filozofii Walerii Niczyk

Ценная монография выдающегося киевского историка философии Валерии Ничик

W. Niczyk, *Kyjewo-Mohylańska Akademia i Nimecka Kultura*, Kyiw, Ukrainskij Centr Duchownoj Kultury 2001, s. 204

Dla znawców historii filozofii ukraińskiej nazwisko Walerii Niczyk nie jest obce. Już w połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku stworzyła ona w Instytucie Filozofii Ukraińskiej Akademii Nauk ośrodek badawczy, który zajął się odkrywaniem, a także przekładem z łaciny wykładów oraz

innych prac profesorów Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Plonem tej pracy była między innymi publikacja utworów Fieofana Prokopowicza, Georgija Konisskiego, Stefana Jaworskiego, Stefana Kalinowskiego, Sylwestra Kulabki, Manujla Kozaczyńskiego i Innocentego Gizela (Hizela).

Sama Niczyk napisała szereg monografii, jak *Teofan Prokopowicz* (1977), *Z historii ojczystej filozofii końca XVII i początku XVIII wieku* (1978), a także wiele artykułów i studiów poświęconych kształtowaniu się filozofii w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Ukazały się też liczne prace monograficzne jej uczniów.

Pisząc o tej wielkiej pracy badawczej trzeba uwzględnić dwa aspekty. Po pierwsze W. Niczyk (i jej uczniowie) musiała przezwyciężać negatywne stereotypy dotyczące Akademii, jakie ukształtowały się w ukraińskiej myśli społecznej w końcu XIX i na początku XX wieku. Współcześni ukraińscy badacze traktowali Akademię jako ośrodek scholastyki i „zbędnej uczoneści”. W. Niczyk zaś (razem ze swymi uczniami) potrafiła wykazać, że twórczość tego ośrodka naukowego miała duże znaczenie dla rozwoju kultury ukraińskiej i że dzięki tej uczelni ukształtowała się na Ukrainie profesjonalna tradycja filozoficzna.

Dalej, twórczość Niczyk i jej uczniów rozpoczęła się w tym okresie, w którym w sowieckiej Ukrainie partyjne i policyjne organy rozpoczęły walkę z tzw. „ukraińskim burżuazyjnym nacjonalizmem”. Przy tym prześladowano przede wszystkim inteligencję i jakiegokolwiek ich objawy świadomości narodowej. Badania W. Niczyk i jej uczniów także stanowiły swoisty objaw narodowej samoświadomości (choć czasami w formie zawoalowanej). Niejednokrotnie ci badacze musieli dokonywać ustępstw, wykonywać ideologiczne ukłony. Niemniej jednak swoje robio-

no. I spoglądając dzisiaj na ten dorobek wydaje się niewiarygodne, że szkoła profesor Niczyk, jako że zajmowała się owocnie badaniem ukraińskiej filozofii, mogła rozwijać się prawie przez 30 lat.

W niepodległej Ukrainie jej badania nabrały nowego rozmachu i częściowo zmienił się ich przedmiot. Ostatnio uczona wiele uwagi poświęcała badaniu powiązań między Akademią Kijowsko-Mohylańską a krajami Europy Środkowej i Zachodniej*. Świadectwem tego jest także monografia *Kijewo-Mohylańska akademija i nimecka kultura*. Właśnie obecnie dużo mówi się na Ukrainie o postulacie „wejścia do Europy”. W tym sensie omawiana monografia jest jakże aktualna. Jednakże proszę nie sądzić, że jest to studium w jakimś sensie koniunkturalne. To studium stanowi jakby logiczną kontynuację tej wielkiej pracy, jaką podjęła prof. Niczyk już wcześniej.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, jest bogato ilustrowana a także zawiera aneks – opublikowany po raz pierwszy w języku ukraińskim utwór G. F. Muellera *Żywot Teofana Prokopowicza* (przekład I. Stratij).

W rozdziale pierwszym *Rolla Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w rozwoju duchowym Ukrainy*, autorka stara się przedstawić działalność tego ośrodka oświatowego jako ukraińskiej narodowej instytucji. Można zgodzić się z jej sądem, że „Akademia Kijowsko-Mohylańska była tym zas-

* W. Niczyk zmarła 13 XI 2002 r. w Kijowie (przyp. tłum.).

bem wiedzy, dzięki któremu Ukraińcy dokonywali selektywnej syntezy duchowych zdobyczy, osiągnąć nauki i kultury Wschodu i Zachodu Europy, przejmowali, przetwarzali i przyswajali sobie te z nich, jakie odpowiadały ich własnym tradycjom i potrzebom”; była ona „istotnym czynnikiem w procesie przyswojenia Ukraincom zdobyczy cywilizacji światowej” (s. 15). Także można zgodzić się z myślą, że „Akademia Kijowsko-Mohylańska zbliżyła się (pidijszła) do wytworzenia własnych, oryginalnych światopoglądów – filozoficznych i kulturowych koncepcji i teorii...” (s. 15). W tej refleksji chcę zwrócić uwagę na słowo „zbliżyła się”. Właśnie w tej uczelni nie powstały oryginalne filozoficzne koncepcje, jakie odpowiadałyby ukraińskiej mentalności. Akademia tylko do tego zbliżyła się, a pierwszym rzeczywiście oryginalnym ukraińskim filozofem był Hryhoryj Skovoroda, chociaż i on studiował w tej Akademii, ale świadomie przeciwstawiał swoją filozofię tej, która dominowała w Mohylance. I jeżeli filozofia Skovorody na ogół była uznana za rodzimą przez przedstawicieli ukraińskiego ruchu narodowego XIX do początku XX wieku, to tego nie można powiedzieć o filozofii Mohylanki.

W tym sensie rodzi się pytanie o ile Akademia Kijowsko-Mohylańska rzeczywiście była ukraińską instytucją narodową, jaką rolę odegrała w ukraińskim ruchu narodowym. Trzeba tu uniknąć niepotrzebnej idealizacji i nie można zapominać, że wychowankowie

tego zakładu występowali przede wszystkim jako swego rodzaju „internacjonalisci” w świecie prawosławno-słowiańskim. W szczególności niepoślednią rolę odegrali oni w procesie powstania i rozwoju imperium rosyjskiego.

Następny rozdział nosi tytuł: *Od renesansowych Włoch do reformacyjnych Niemiec*. Tutaj przytacza się obszerny faktograficzny materiał o studiach w XV–XVI w. mieszkańców Ukrainy we włoskich i niemieckich uniwersytetach. Przy tym sugeruje się czytelnikowi, że w tym okresie powstał już grunt dla ukształtowania się takiego zakładu oświatowego na skalę europejską jak Akademia Kijowsko-Mohylańska.

Trzeci rozdział *Niemieccy protestanci a prawosławni Ukraińcy. Płaszczyzny wzajemnego interesu i współpracy kulturowej* dotyczy tego, że między prawosławnymi Ukraińcami a protestantami w końcu XVI w. i na początku XVII w. w związku z pewnymi okolicznościami, a przede wszystkim ze względu na wspólnego przeciwnika – konkurenta (Kościoła katolickiego) nawiązała się współpraca. Były nawet takie przypadki, gdy pewni Niemcy – protestanci przyjmowali prawosławie, stając się wykładowcami Akademii Kijowsko-Mohylańskiej (J. Gizel, A. Ziarnikaw). Taka współpraca była także nie ostatnim czynnikiem, który skłaniał w danym okresie mieszkańców Ukrainy do studiowania w niemieckich protestanckich uniwersytetach, gdzie mieli oni możliwość zaznajomienia się z osiągnięciami ówczesnej filozofii

niemieckiej. O tym właśnie mowa w piątym rozdziale monografii.

Nazwa czwartego rozdziału mówi sama za siebie: *Studiowanie języka niemieckiego i utworów autorów niemieckich*. Chodzi tu o wymianę produkcji literackiej, w tym prac filozoficznych między Ukrainą i Niemcami głównie w XVIII w.

Monografia W. Niczyk faktycznie wykracza poza zakresloną tematykę. Mowa tu jest nie tylko o związkach profesorów Mohylanki z reprezentantami kultury niemieckiej, lecz także wzajemnych ukraińsko-niemieckich związkach XVII–XVIII wieku. Można tu znaleźć niemało nieznanego (nawet zaskakującego poznawczo) materiału.

Po przeczytaniu tej monografii rodzi się odczucie, że jest to jakiś zarys tematu, a materiał nie jest wieloaspektowo przebadany. Zdaje sobie z tego sprawę Autorka. Jak samokrytycznie stwierdza, nie udało się jej „w pełni przebadać całe bogactwo materiału, do którego dotarła, a także dostatecznie zagłębić się w jego materii, wart jest dalszych badań w rozprawach, artykułach i monografiach” (s. 178). Tak więc prof. W. Niczyk pozostaje wierna sobie. Zakreśla ona perspektywę badań dla historyków ukraińskiej filozofii, mając nadzieję, że tematyka ta zostanie podjęta. I ja też mam taką nadzieję.

Z języka ukraińskiego przełożył
Stanisław Jedynak

Dorota Kielar

Polska recepcja myśli Franza Rosenzweiga

Польское восприятие мысли Франца Розенцвейга

Michał Bardel, *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości w antropologii Franza Rosenzweiga*, Universitas, Kraków 2001, s. 113

Pomimo iż *Gwiazda Zbawienia* – dzieło życia Franza Rosenzweiga – została napisana i wydana na początku XX wieku, swego całościowego przekładu na język polski doczekała się dopiero pod koniec tegoż stulecia. Będąc na

progu XXI wieku wciąż mamy do czynienia z bardzo nielicznymi pracami, które traktują o tej, z pewnością oryginalnej i ciekawej myśli oraz o jej autorze.

Książka Michała Bardela *Mocna jak śmierć. Zagadnienie miłości*

w antropologii filozoficznej Franza Rosenzweiga stanowi niewątpliwie jedno z nielicznych dzieł komentujących wspomnianą powyżej tematykę. Sam autor, jak podkreśla, pracując nad swoją książką posługiwał się głównie trzema tomami *Gwiazdy Zbawienia*. Jednak jego rozprawa nie pretenduje do przedstawienia w sposób wyczerpujący poglądów autora *Gwiazdy Zbawienia*. Za cel M. Bardel obrał sobie ukazanie miejsca, jakie zajmuje problematyka miłości w antropologii i całej systemowej myśli Rosenzweiga, a następnie przeanalizowanie jej w korelacjach z wolnością, czasem i śmiercią. W zamiarach autora było także przedstawienie Rosenzweigowskiej filozofii miłości w powiązaniu z koncepcjami tradycyjnymi, a zwłaszcza z erotologią Platona.

M. Bardel sugeruje możliwość przeprowadzenia powyższych wywodów na dwa sposoby, wybierając drogę – jego zdaniem – bardziej czytelną i komunikatywną. Tak więc, jego metoda kolejnych przybliżeń polega na stopniowym wprowadzaniu czytelnika do problemu miłości, poprzez zawężanie tematyki i uszczegółowianie analiz.

Książkę autor podzielił na trzy części, z czego część pierwsza dotyczy metafizyki *Gwiazdy Zbawienia*, druga – jej antropologii, zaś część trzecia – erotologii Rosenzweiga. W pierwszej, jak sam przyznaje, w sposób bardzo ogólny i schematyczny potraktował systemową myśl głównego dzieła Rosenzweiga. Część

drugą poświęcił wyłącznie problematyce antropologicznej, którą w swej własnej intencji, rozwinął bardziej szczegółowo. Część trzecią – kulminacyjny moment pracy – poświęcił już tylko jednemu wątkowi filozofii człowieka, mianowicie zagadnieniu miłości i jej związku z czasem, wolnością i śmiercią.

We wstępie autor *Mocnej jak śmierć* przybliży czytelnikowi sytuację historyczno-teoretyczną, w jakiej powstało dzieło Rosenzweiga oraz ukazuje problemy z jego interpretacją, jakie mieli ówcześni czytelnicy *Gwiazdy Zbawienia*. Zastanawia się także, czy słusznie dzieło Rosenzweiga nie jest zaliczane do myśli *par excellence* filozoficznej. Autor na postawione pytanie nie odpowiada wprost. Zauważa, że cała trudność bierze się stąd, iż dzieło Rosenzweiga wyraza z filozoficznej tradycji XIX-wiecznego, metafizycznego idealizmu i przesiąknięte jest na wskroś owym idealistycznym patosem. Lecz z drugiej strony, autor *Gwiazdy Zbawienia* jawi się jako jeden z największych krytyków idealizmu, odrzucając ideę Boga osobowego na rzecz Absolutu, wszechogarniającej całości. W całej jego filozofii dominuje paradygmat myślenia hebrajskiego. Bardel zauważa, że schemat myślenia idealistycznego przeplata się u Rosenzweiga z myśleniem biblijnym, które ostatecznie bierze górę.

Na początku części pierwszej *Mocnej jak śmierć*, w krótkim rysie biograficznym, jej autor przybliży czytelnikowi postać Franza Rosenzweiga. Kreśli również stan filozofii

początku XX wieku, mianowicie stan głębokiego kryzysu myśli europejskiej, w odpowiedzi na który nowej drogi myślenia i nowej metody poszukiwało wielu myślicieli, m.in. Husserl, Heidegger, czy Bergson. F. Rosenzweig był jednym z nich. Źródłem kryzysu upatrywał on w zapomnieniu mowy, w zniekształceniu greckiego pojęcia *logosu*. Receptą na ów stan miało być „nowe myślenie” – koncepcja filozofii Rosenzweiga, którą Bardel przybliża w dalszej części książki. Pojęcie „nowego myślenia” proponuje autor rozjaśnić poprzez prześledzenie drogi, na której rodzi się system Rosenzweiga, tak więc zaczynając od przedświata pogaństwa, poprzez świat objawienia, aż do prawdy światła ponadświata.

Autor przedstawiając przedświat pojęcia (pogaństwa) używa niezbyt fortunnie (być może jest to nieświadoma pomyłka słowna), aczkolwiek błędnie słowa „doświadczenie” w stosunku do metaetycznego człowieka (s. 25). „Człowiek jeśli tylko **doświadczymy** (podkreślenie – D. K.) go »poza« systemem, jako całość nie zaś jako część, staje się metaetyczny”. Owszem, w „nowym myśleniu” Rosenzweiga możemy doświadczyć człowieka, ale człowieka etycznego, człowieka pojmowanego jako jedną z trzech części Wszystkiego. Natomiast metaetyczny człowiek w myśli Rosenzweiga jest poza zasięgiem doświadczenia. Uchwycenie zarówno metaetycznego człowieka i metafizycznego Boga oraz metalogicznego świata jest możliwe dopiero w momencie refleksji nad samym doświad-

zeniem, a więc w czymś w rodzaju meta-doświadczenia. Zresztą dalej, już sam Bardel, w stosunku do metafizycznego Boga używa pojęcia „przed – doświadczenie” (a nie jak w stosunku do metaetycznego człowieka – słowa „doświadczenie”).

W dalszej części autor ukazuje dwie drogi wynurzenia się z idealistycznej jedności Wszystkiego – Boga, człowieka i świata. Dokonuje się to poprzez „afirmację nie – nicości” i „negację nicości”, które ostatecznie łączą się za pomocą spójnika „i”. Następnie autor opisuje trzy typy relacji, jakie zachodzą między trzema elementarnymi faktycznościami, tj. między Bogiem, człowiekiem i światem. A są to: relacja stworzenia, objawienia i zbawienia.

W drugiej części swojej książki Bardel przechodzi do rozważań antropologicznych, które snuje również w pryzmacie triady przedświat – świat – ponadświat. Początkowo przedstawia samotną, milczącą i metaetyczną Sobość wcieloną w postać bohatera tragedii antycznej, następnie zwraca się ku duszy ludzkiej otwartej na dialog tylko z Bogiem, a ukrytej pod postacią mistyka, by dojść do tejże samej duszy, ale skierowanej już ku światu, a której symbolem jest postać świętego.

Na zakończenie tej części książki autor poszukuje w antropologii Rosenzweiga śladów myśli hebrajskiej, motywów specyficznych żydowskiemu myśleniu biblijnemu tak różnemu od myśli greckiej. Łącznie znajduje cztery takie ślady. Są to:

- podporządkowanie dialektyki człowieka dialektyce religii;
- bezpośredniość relacji Bóg – człowiek, która to relacja jest główną zasadą dialektyki antropologicznej;
- specyficzna droga dialektycznej konstrukcji człowieka podążająca od jedności ku zwielokrotnieniu [u starożytnych Greków pierwszy był „chaos” (wielość), potem zaś „kosmos” (jedność)];
- indywidualny charakter miłości (jednostki do jednostki).

W części trzeciej swojej książki dochodzi Bardel do sedna rozważań, mianowicie do problemu miłości w filozofii Rosenzweiga. Miłość, jak podkreśla, uznać musimy za jedną z pierwszych i najważniejszych zasad metafizycznych. Zaś analizuje ją poprzez:

- pryzmat czasu, gdzie przybiera ona postać miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga;
- pryzmat wolności, gdzie mamy do czynienia z miłością człowieka do swego bliźniego oraz gdzie następuje rozróżnienie czynu miłości od czynu celowego;
- pryzmat śmierci, gdzie śmierć stanowi determinant miłości, a miłość determinant śmierci.

Pod koniec ostatniej części mamy dopiero do czynienia z pewnym nowatorskim wątkiem, jaki stanowi próba odnalezienia w filozoficznej myśli Rosenzweiga inspiracji platońskich. Autor doszukuje się czterech głównych podobieństw.

Po pierwsze: relacji Oblubieniec – Ukochana (u Rosenzweiga) odpo-

wiada relacja Miłośnik – Oblubieniec (u Platona). Brak tu w obu przypadkach identyczności w miłości dwóch osób, tzn. zarówno Oblubieniec u Rosenzweiga jak i Miłośnik u Platona obdarzają miłością odpowiednio Ukochaną i Oblubienca. Ci z kolei, będąc wybrańcami, przyjmują ofiarowaną im miłość. Upraszczając można tu mówić o pewnej dynamice jednego i bierności drugiego podmiotu miłości.

Po drugie: w obu koncepcjach mamy do czynienia z poczuciem wstydu. U Rosenzweiga Ukochana (lub Dusza) wstydzi się czasu bez miłości przed Oblubieńcem (Bogiem), a u Platona Miłośnik najbardziej wstydzi się jakiegoś postępuku nieprawego w obecności Oblubienca (gdy ten go widzi).

Po trzecie: istnieje wspólny motyw zapładniania jako pierwiastka wiekuistego zarówno u Rosenzweiga jak i Platona. U Rosenzweiga jest to wyjście na świat w misji zbawczej, a u Platona zapładnianie i tworzenie w pięknie (prokreacja). U obu myślicieli są one warunkami wieczności i nieskończoności.

Po czwarte: w obu koncepcjach miłość jest dążeniem do jedności, całości.

Jednak, jak sam autor zauważa, powyższe analogie nie czynią z Rosenzweiga platonika, niemniej jednak wskazują na pewne zakorzenienia wątków platońskich w filozofii miłości autora *Gwiazdy Zbawienia*.

Podsumowując: autor w poszczególnych częściach książki wywiązuje

się z zadań i celów, jakie wyznaczył sobie we wstępie. Jednak głównemu problemowi swoich rozważań, tj. miłości poświęca zaledwie trzecią część swojej pracy. Za pewien mankament tej książeczki uznałabym zbyt wierne zachowanie konsekwencji terminologicznych. Autor *Mocnej jak śmierć* pisze językiem Rosenzweiga, zachowując także jego styl literacki, poza który nawet nie stara się wyjść. Niemniej jednak, uwzględniając nowatorską i specyficzną terminologię autora *Gwiazdy Zbawienia* o charakterystycznym zabarwieniu, można ów zarzut złagodzić i nie brać powyższego autorowi za złe, aczkolwiek autentycznie zainteresowanych powyższą tematyką jak i zgłębianiem koncepcji

filozofii Rosenzweiga odesłałabym raczej do źródeł, czyli do *Gwiazdy Zbawienia*. Autor *Mocnej jak śmierć*, pisząc o koncepcji miłości Rosenzweiga, nie wnosi żadnych nowych refleksji na tenże temat i ogranicza się tylko do wyliczenia kilku wątków platońskich obecnych w owej myśli oraz do krótkiej powtórki koncepcji miłości Platona. Zaś koncepcję filozofii Rosenzweiga przedstawia Bardel w sposób niewiele jaśniejszy niż sam jej twórca. To wszystko składa się na to, że książka M. Bardela *Mocna jak śmierć* nie wiele wnosi do – i tak skąpej w polskiej literaturze – dyskusji nad prekursorem filozofii dialogu i spotkania.

Анна Конева

Во-ображение мира^{*}

Wyobrażenia świata

Чураковой Н. А., *От сознания к языку*
(онтологические основания религиозной картины мира), Самара 1998, 288 с.

Книга Н. А. Чураковой (доктор философских наук, проректор по научной работе Муниципального Университета Наяновой, г. Самара) посвящена исследованию

онтологических констант сознания и таинственному образованию – религиозной картине мира, структурированной сложной системой отношений человеческого сознания, воображения и осмысления, питаемых религиозным чувством. Сам облик книги вводит читателя в мир чудовищ

^{*} При поддержке гранта RSS of the Open Society Support Foundation № 1098/1999.

и социальных доминант сознания – на обложке мы видим химер Нотр-Дам, между которыми в туманной дали просматривается ажурная стрела Эйфелевой башни... Вектор времени из тайн средневековья в эпоху техники и покорения высот; и третья точка зрения – человека XX века, который удобно устроился за спинами своих химер, строя бесчисленные связи цитирований в постмодернистском дискурсе.

Культура постмодерна, которую для автора книги символизируют М. Хайдеггер и М. Фуко, дестабилизирует привычное понимание развития истории сознания «от религии к науке». Автор книги стремится понять, что значит для человеческого сознания его самый глубинный и устойчивый символ – Бог, ведь даже мировосприятие XX века – казалось бы: «Бог умер!» – не может обойтись без этой интуиции духовной культуры – и побеждает библейское «Жив Господь!».

Н. Чуракова обращается к тому общему полю сознания, которое является источником разных картин мира в средневековой культуре. Третья точка зрения заставляет автора отослаться к позиции М. Хайдеггера, который утверждал, что нельзя говорить о средневековой картине мира, поскольку в средние века еще не произошло превращение мира в образ, а также к работам М. Фуко, которые направляют поиск тех методов гуманитарного исследования, которые

будут способны адекватно описать сам сложный феномен картины мира. Полемизируя с М. Хайдеггером, Н. Чуракова отмечает, что сама неразделяемость субъекта и объекта в едином потоке сознания, которая стала предметом специального внимания в феноменологии, является на протяжении многих веков чертой той «картины мира», которая может быть выделена из религиозного сознания. И то, что эта «картина мира» является, по сути, онтологией сознания, а не отдельным от сознания объектом, не отменяет ее как существующий образ, как картину (с. 6). Действительно, в средневековой культуре существует особая целостность и самого мира, и сознания человека, «вобравшего в себя весь Божественный мир». В религиозном сознании существовали разные традиции сохранения этой целостности, так, например, существуют противоположные традиции «религии отношения», или религии посредничества (Н. Чуракова), и «религии идентичности». Религии посредничества, к которым относятся религии, акцентирующие внимание на фигуре пророка, способствовали оформлению противопоставления Бога и человека, что стало характеристикой Нового времени и, собственно определило современное нам понятие «картина мира» как «образ мира», предстоящего человеку. Религии идентичности, к которым относится

большинство религиозных постановлений Востока, также строят определенную картину мира, но сама постановка вопроса об отношении мира к человеку там не предполагала понятия «образ».

Современная постмодернистская ситуация вновь пытается осмыслить возможность снятия этого противопоставления. Именно так строят методологию исследования философская герменевтика и феноменология. И, как отмечает Н. Чуракова, чтобы помыслить субъект и объект «в едином поле события, смысла, то единственно аутентичным методом собственно философского рассмотрения любого феномена как феномена сознания будет тот, который М. Хайдеггер разворачивает на страницах «Бытия и времени», где содержание мысли развивается не по законам рефлексирующей научной логики, а из той области пред-бытия фактов, которая намечена в качестве исходной» (с. 8). Автор монографии ставит перед собой сложную задачу исследования феномена религиозного мировосприятия, исходя из оснований целого, вне традиционных рамок понятий и деления субъекта и объекта. Таким образом, в монографии разрабатывается новый понятийный аппарат, который мог бы определить религиозное мировосприятие адекватно его собственной структуре. Автор определяет картину мира как «тот пространственно-временной образ мира, который выстраивается из-

нутри сознания и отражает не только его структурные особенности (его трехчастное устройство: традиция – Я сам – социум), но и уровень развития каждой из его частей в каждый данный исторический период» (с. 9) и разделяет картину мира мифологическую, религиозную, философскую, церковно-религиозную, научную с точки зрения приоритетной части сознания, выстраивающей тот или иной образ мира.

Глава 1 посвящена исследованию структуры религиозного сознания с точки зрения значащих для сознания объективаций. Автор опирается на концепцию сознания Э. Гуссерля, и потому в поле исследования попадают интенциональные предметы и культурные формы, динамика которых структурирует сознание. Анализ индивидуального сознания с точки зрения религиозной «тематизации» сохраняет трехчастную структуру сознания, поскольку, независимо от тематизации, сознание имеет не только индивидуальное и особенное существование, но оно также социально детерминировано и имеет в глубинной основе своей некий пласт традиционных архетипических структур. Н. Чуракова представляет сознание в виде трехчастной структуры, состоящей из трех модусов: тождествования, множественности и должностности, которые соответствуют архетипическому слою, хранящему древнейшие «мыслеформы», экзи-

стенциальной части сознания, работающего в режиме «Я сам», и, наконец, социальной инстанции сознания. Автор рассматривает сложные отношения динамики структуры сознания, соотнося выделенные ею модусы сознания с психоаналитической моделью сознания и подчеркивает априорный характер всех трех частей сознания. Сознание характеризуется тремя «типами движения» – рефлексией, редукцией и интенцией, то есть движениями извне и изнутри, которые связаны и процессами возвращения идущей изнутри интенции в поле возможного (редукция) и опредмечивания интенции в формы культуры (рефлексия). В таком понимании именно рефлексии принадлежит ведущая роль в построении картины мира, так как «благодаря рефлексии сознание человека становится фактом культуры; именно процедура рефлексии фиксирует свои – пусть частичные и промежуточные, вторичные и неполноценные – модели восприятия и понимания мира в виде картины и дает возможность транслировать культурный опыт» (с. 21).

В основе работы сознания в модусах тождествования и долженствования, соответственно, лежат интенциональные структуры бинарности и казуальности, которые определяют пространственность создаваемой ими картины мира: «при опоре на модус тождествования создается статичная

пространственная картина мира, а модус долженствования становится основанием динамической, но по-прежнему пространственной картины мира» (с. 24). Нельзя не согласиться с автором, что оба этих мира имеют дело со знанием, а не со смыслом. В архаической структуре восприятия мира как одного и того же, так же как и в социальной структуре восприятия мира как объясненного и последовательно-рационального, сознание имеет дело не с экзистенциальным своим источником, а с некоей опредмеченной сущностью, от него отстоящей. Напротив, когда выстраивается картина мира с опорой на модус можествования, «на место казуального отношения встает экзистенциальное, принцип свободы-необходимости сменяется принципом свободы-ответственности, и человек впервые начинает сравниваться не с другим, но с самим собой» (с. 25), таким образом картина мира становится временной – вне пространственной, она выступает не в оппозиции «субъект – объект», а переносится в поле «индивидуальность – историчность», то есть выводит нас на актуальнейшую для современной культуры проблему самоидентичности, как личностной, так и в поле культурных традиций, что и является проблемой для автора монографии. Для религиозного сознания проблема самоидентичности, а соответственно, и открытия в себе и для себя пути к измене-

ниям, связана с вопросом о соотношении себя с бытием-вообще, которое есть Бог. Н. Чуракова исследует структуру сферы бытия-вообще, Божественного бытия, опираясь на рассуждения отцов Церкви о триединстве, отцовстве и сыновстве Бога.

Соответственно актуализирующимся модусам сознания, возникают разные картины мира, в том числе и разные картины мира религиозного сознания. В монографии автор анализирует религиозные тексты, которые демонстрируют сложные сочетания пространственных и временной картин мира. На основании анализа текстов могут быть выделены три типа картин мира: мифологическая, религиозная и церковно-религиозная. Для автора монографии религиозная картина мира синонимична мифолого-религиозной или философско-религиозной, в тексте они взаимозаменяемы, это вполне объяснимо, так как уточнения »мифолого« или »философско« — религиозная картина мира подчеркивает ее происхождение и сущность, хотя, как мне кажется, только собственно религиозная картина мира может быть чистым временением, в то время как если мы обращаем внимание на ее происхождение или сущность, мы тем самым выводим ее в пространственную определенность, то есть, получаем некую пространственно-временную картину мира.

Таким образом, мы попадаем в изначально определенное поле исследования, поскольку очевидно, что не может быть ни чисто пространственной, ни чисто временной картин мира, и то, и другое есть некая исследовательская условность — в любой картине мира присутствуют элементы, определенный совокупным действием всех трех модусов сознания. Н. Чуракова исследует разные типы картин мира, вернее, картины мира с разными доминантами, на примере евангельских текстов и текстов Отцов Церкви.

Религиозное сознание трехсоставно, в нем можно выделить те же модусы действия, которые были рассмотрены выше. Как отмечает Н. Чуракова, именно экзистенциальный уровень сознания и делает сознание религиозным, а это тот уровень, который ускользает от социального контроля, поэтому важным становится соотношение этого модуса сознания с другими его модусами, поскольку именно их отношение определяет ту или иную модель картины мира.

В построении модели картины мира важную роль играют отношения внутри религиозных конфессий к самой главной части религиозного сознания — к той его части, которая есть индивидуальный опыт божественного. Чувство и осознание укорененности в бытии являются основанием свободы человека — истинная

индивидуальность человека и его свобода, подчеркивает автор монографии, основываясь на анализе структуры религиозного сознания, не связаны со сферой онтического, они есть выражение экзистенциального ядра его сознания, но проявление религиозного сознания связано всегда с его «профанными модусами» (с. 41). Автор приходит к выводу, что религиозное видение мира — это его восприятие на основании «чувства вдвоем» в свете можествования или долженствования. «Ты можешь» — это «категорический императив внутри», который истиннее и безмернее, ибо предполагает экзистенциальную свободу поведения человека и требует от него самого глубокого чувства ответственности. «Ты должен» — профаннее потому, что выбор за человека уже сделан: мир возможностей уже явлен, определен, и человек ориентируется в ситуации выбора не на бесконечное в себе, но на конечное, уже кем-то сформулированное, вторичное (с. 41).

Глава 2 посвящена сравнительному анализу картин мира Ветхого и Нового Завета. Автор приходит к выводу, что картину мира Ветхого Завета можно считать мифологической, а Нового — религиозной. В Ветхом Завете прослеживается мифологическое понимание сакрального: пространства, вещи, предметно-природного мира в целом; ценность ветхозаветного человека определялась из оппози-

ций, базирующихся на кардинальном для мифологического мировоззрения противопоставлении Собственного и Чуждого. Напротив, в Новозаветной картине мира, ни пространство, ни вещь не обладают ценностью, и, соответственно, Новозаветное повествование строит принципиально иную концепцию человека, связанную с ценностным представлением о Христе как воплощении бытия. Царствие Небесное Нового Завета выступает, скорее, временной, нежели пространственной реальностью, оно, как отмечает автор монографии, «изоморфно смыслу как бытие конкретного существования, ибо одно из значений смысла — быть индивидуальной формой общезначимого» (с. 62). Новозаветная картина мира предполагает некое пространство «между» в со-бытии Бога и человека, подвижное единство Божественной и человеческой реальностей, смыслообразующее пространство. В этом пространстве определяются и бытийствуют те смыслы, которые мы можем назвать экзистенциалами человеческого бытия, на которые опирается адекватность восприятия и построения образа картины мира и которые дают выход из временности в вечное.

Глава 3 исследует основания построения церковно-религиозной картины мира и предваряется эпиграфом: «Бытие не есть. Бытие имеет место, как выход присутствия

из потаенности» (М. Хайдеггер). Присутствие церковно-религиозной картины мира в культуре одновременно складыванию основ религиозного сознания. В центре церковно-религиозной картины мира догматического богословия всегда помещается оппозиция «плоть — дух», главным принципом жизни в ней является страдание как благо, а пафос ее — в воздаянии за добродетель. Автор увлекает нас в перипетию построения картин мира православными богословами, такими как Иоанн Дамаскин и Иоанн Златоуст, выделяет «промежуточные» модели картины мира таких отцов церкви как Григорий Нисский, Василий Великий, Григорий Богослов, Ориген и Дионисий Ареопагит, исследует мистические пространства картины мира Евагрия Понтийского и Григория Паламы и других богословов.

Глава 4 носит название «Язык религиозной картины мира» и исследует отношения языка со сферой смысла в разных религиозных картинах мира. Например, в христианской картине мира, отмечает автор, слово является той первичной формой, в которой сохраняется сила бытия: «это определяет природу всей христианской образности, побуждает воспринимать любую языковую фигуру как некоторое поле натяжения, основание которого укоренено в бытии» (с. 194). В данной главе речь идет о вторичных символах — художественных образах,

о языке живописном и языке притч. Автор различает язык церковно-религиозной картины мира, в котором символы сознания «обналичиваются» как знаки, и язык картины мира собственно религиозной, в котором структурируются вторичные символы — образы. Н. Чуракова исследует природу символических образов восточной и западной религиозных картин мира, притчи, живописные и иконописные образы и канон. Язык, которым выражает себя религиозная картина мира — это всегда канон, который, с одной стороны, является сложным сводом правил, определяющих приемы и методы построения выразительности удожественного образа, а с другой общим литургическим принципом, пониманием смысла символов сознания, поскольку именно религиозному сознанию мы обязаны появлением такой структуры как символ — вечный хранитель сферы смысла.

Проследив путь от сознания к языку, Н. А. Чуракова предложила увлекательнейшее исследование, которое будит воображение читателя и побуждает задавать вопросы и вопросы — не теоретико-философские, но экзистенциальные, эта книга — несомненная творческая удача автора, она побуждает сознание читателя работать в модусе «Я сам», сама являясь, таким образом, феноменом религиозного сознания.

Elżbieta Żurawska

Dylematy relacji polityki i moralności

Дилеммы отношения политики и морали

M. Szyszkowska, T. Kozłowski (red.), *Polityka i moralność*,
Warszawa 2001, s. 266

Problem wzajemnych relacji i zależności pomiędzy polityką a moralnością nasila się szczególnie w ostatnich latach, kiedy nastąpiły w Polsce transformacje ustrojowe. Można zauważyć potrzebę złożonej i solidnej refleksji teoretycznej na ten temat. Polska „młoda demokracja” ma problem z ustaleniem granic względem wolności, powinności, obowiązku dobra publicznego a dobrem partykularnym. Stan permanentnego zagmatwania nie wydaje się przeszkadzać politykom, znajdują się oni doskonale w tej mało klarownej sytuacji. Tu rodzi się pytanie, czy politycy wykorzystują brak obycia ze swobodami obywatelskimi, czy może nie radzą sobie z obowiązkiem przestrzegania demokratycznego prawa, albo po prostu nie posiadamy jeszcze ludzi, których można uznać za prawdziwych polityków.

Sytuacja ta może się zmienić dzięki interdyscyplinarnym spotkaniom, konferencjom i książkom podejmującym teoretyczną refleksję nad takim zagadnieniem. Taką książką jest *Polityka i moralność* pod redakcją Marii Szyszkowskiej

i Tomasza Kozłowskiego. Stanowi ona rezultat konferencji, zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Prawa i Nauki o Państwie Wydziału Prawa i Administracji UW w roku 2000. Jest to praca zbiorowa, której autorami są uczeni różnych dziedzin.

Książka została podzielona na pięć części, które nie posiadają tytułów, choć tworzą zwarte bloki tematyczne. *Wprowadzenie*, autorstwa Marii Szyszkowskiej, jest nie tylko wstępem do dyskusji, ale wręcz ją prowokuje. Zawiera ono uzasadnienie aktualności poruszanej problematyki oraz tezę, iż ustrój demokratyczny ma się charakteryzować pluralizmem światopoglądowym i moralnym. Zamiast moralności w polityce powinno się domagać poszanowania w tej sferze swego kodeksu honorowego, którego przestrzeganie miałyby – według autorki – zapobiec nadużyciom.

We *Wprowadzeniu* są przedstawione trzy możliwe opcje współzależności polityki i moralności:

- Podporządkowanie polityki moralności.
- Rozdzielenie obu sfer. Moralność jest dziedziną, gdzie rozstrzygają

kryteria dobra i zła, polityka zaś funkcjonuje ze względu na przesłanki stanowiące o skuteczności bądź nieskuteczności jej działań.

- Stanowisko trzecie zakłada niemożliwość polityki, a polityków za silnych, ale i bezwzględnych.

Do tych trzech wariantów autorka sprowadza możliwe poglądy na temat związku polityki i moralności. Zwraca również uwagę na niebezpieczeństwo, jakie powoduje powiązanie polityki i moralności, które „prowadzi do rozwiązań totalitarnych, do narzucania obywatelom jednej koncepcji moralności, tej, w której ma swoje korzenie polityka” (s. 9).

Nawiązując do tematu konferencji i jednocześnie odnosząc się do problemu tu poruszanego, Andrzej L. Zachariasz podejmuje rozważania artykułem *Czy moralność rządzić może być narzucona rządzonym?* Jego analizy dotyczą pluralistycznej kultury europejskiej, która w swej historii odnotowała różnorodne próby godzenia, przeciwstawiania i podporządkowania moralności polityce i odwrotnie. A. L. Zachariasz postuluje odrębność i autonomię tych dwóch sfer działań ludzkich, zastrzegając jednak, iż ani jedna, ani druga, nie jest wyizolowana w kontekście kultury jako całości. Kultura europejska posiada zarówno wymiar duchowy, do którego zalicza się między innymi moralność, jak i wymiar cywilizacyjny, do którego należy polityka tworząca spójną całość. Działania polityczne są możliwe jedynie

w strukturalizowanym (np. struktura władzy) społeczeństwie. Muszą one być nakierowane na dobro publiczne (*bonum publicum*) w ramach danej wspólnoty społecznej. W kulturach pluralistycznych, a do takich Andrzej L. Zachariasz zalicza kulturę europejską, dobro publiczne zawsze będzie wykraczało ponad wszelkie możliwe stanowiska ideologiczne, światopoglądowe, religijne, a także moralne. Narzucanie poglądów moralnych nie może stanowić uzasadnienia dla działań podejmowanych przez politykę (polityków). Uzasadnieniem takim natomiast może i powinno się stać tworzenie odpowiednich warunków dla rozwoju duchowego. Polityka – zdaniem Zachariasza – jest dziedziną związaną z organizacyjno-materialną sferą życia ludzkiego, mającą na celu funkcjonowanie społeczności jako całości. Polityk nie powinien uchylać się od odpowiedzialności moralnej, a nawet więcej, powinien mieć ją na uwadze, chociażby ze względu na zakres podejmowanych przez siebie działań, które mogą nabrać nawet ogólnoświatowego znaczenia. Powinien on zawsze kierować się dobrem publicznym, a nie partykularnym tak, aby jego działania nie przyjmowały charakteru totalitarnego. Moralność jest dziedziną współtworzoną przez działania konkretnego człowieka ze względu na innego człowieka, realizuje się ona w sferze osobowych relacji między ludźmi. Jej celem jest doskonalenie osobowe człowieka („duchowego bycia człowieka w istnieniu”).

Artykuł Stefana Symotiuka *Prohibicyjny ekstremizm i widmo wymierania białej rasy* jest analizą działań politycznych jako przykładu bezprawia. Państwo nie może pozwolić, aby reguły jednego systemu etycznego, czy jednego wyznania, religii itp. zostały narzucone wszystkim obywatelom. Prowadzi to do zubożenia kultury w całym możliwym jej bogactwie i zróżnicowaniu, a ponadto sugestie ascezy i zakazów nie prowadzi do rozwoju kultury (a w tym moralności). Ilustracją na poparcie tej tezy mogą być działania zapoczątkowane w 1920 roku, kiedy to w Ameryce uchwalono „Akt o prohibicji”. Autor zauważa, że powstał wtedy „jeden z najgłośniejszych eksperymentów XX w. – jurydyzacji moralności” (s. 37) – pisze – „System prawny społeczeństwa zachodniego może i powinien być prohibicyjny dla muzułmanina wyznającego religię zabraniającą picia alkoholu (...) Sumienie oświeconego prawnika wzdygać się będzie wobec uznania skutków religii, jakie obce są potocznej świadomości współczesnej” (s. 40–41). Implikacje ścisłej zależności lub nawet podporządkowania polityki i moralności na dłuższą metę nie przynoszą oczekiwanych skutków dla samej moralności. Powstaje tu swoiste błędne koło, którego istnienia dowodzi autor. Dla zakładanej korzyści wywyższenia moralności w ostateczności zostaje ona wykorzystana i poniżona przez politykę.

Skoro polemika obejmuje „etyczne wymiary polityki”, to należałoby dookreślić znaczenia użytych tu terminów. Czyni to ks. Zachariasz

Łyko w artykule pod właśnie takim tytułem. Podstawowymi pojęciami rozpoczynającymi rozważania stają się pojęcia *summum bonum* (dobro najwyższe) i *bonum publicum* (dobro wspólne). Powołując się na treść tego właśnie artykułu można o współczesnej „nowej polityce” i „nowej moralności” twierdzić, że powstała po zakończeniu II wojny światowej. Oparta jest na założeniach stworzonych przez ideę godności ludzkiej i Deklaracji Praw Człowieka, odwołuje się więc do „uniwersalnych wartości humanistycznych” (s. 14). „Nowa polityka” nierozzerwalnie spaja w sobie prawo do życia, równości, wolności, bezpieczeństwa, rozwoju. Taka wizja współczesnej polityki, niezależnej od orientacji światopoglądowych; filozoficznych, religijnych czy nawet politycznych powinna – zdaniem autora – posiadać dwa wymiary aksjologiczne: po pierwsze, uniwersalne zasady; po wtóre współczesną postać *bonum publicum* wypracowaną wspólnymi siłami międzynarodowej społeczności świata.

O tak dalece idący solidaryzm w dążeniu do wspólnego dobra przy zachowaniu pluralizmu zarówno w polityce jak i w moralności apeluje również Stanisław Jedynek w artykule *Solidaryzm społeczny*, w którym eksponuje proces coraz mniejszej integracji społeczeństwa w grupy czy stowarzyszenia lub tym podobne związki spajające w grupy jednostki. Nierówność położenia społecznego eskaluje konflikty społeczne. Taka sytuacja występuje

w każdym społeczeństwie. Doskonałym tego odzwierciedleniem jest wzajemny stosunek partii politycznych funkcjonujących jako części „społecznego interesu”. To, co ma stać się obiektem kompromisu czy konsensusu „w wersji pierwotnej jest przejawiane”, lub inaczej formułując, mocno akcentowane przez partię. Taki stan rzeczy nie jest żadną anomalią czy patologią. W społeczeństwie o wysokiej „kulturze politycznej” i „kulturze moralnej” rozwiązania tego typu są zjawiskami normalnymi, nigdy nie prowadzącymi do dogmatyzmu czy fanatyzmu. Zasada kompromisu i konsensusu jest tutaj niezbędna, aby w jej ramach nie było dóbr i wartości „niewrażliwych na inne dobra i wartości” (s. 22). „Wartość pluralizmu” akcentowana przez autora, ma źródła w myśli wybitnych przedstawicieli XX wieku (Hannah Arendt czy Isaiah Berlin). Powołując się na poglądy Bernharda Sutora, Stanisław Jedynak formułuje cechy, obowiązki i pole działania państwa socjalnego, państwa kulturowego i państwa prawa. Tak wyrywkowo potraktowane zagadnienia tylko sygnalizują treść, którą analizuje część pierwsza książki. Znalazły się tu jeszcze artykuły: Jacka Breczko *Co metafizyk ma do powiedzenia politykowi i moraliscie*, Tomasza Kozłowskiego *Prywata, polityka amoralna, polityka utracona* oraz Sławomiry Gruszeńskiej *Konflikt*.

Drugą część tworzą artykuły Jarosława Kalinowskiego *Polityka a przesłanie etyki*, Mieczysława

Czerniawskiego *Refleksje osobiste*, Longina Pastusiaka *Czym jest polityka i moralność w polityce?* Ks. Floriana Lempy *Kościół Katolicki a polityka*, Zenona Piechocińskiego *Moralność w służbie polityki*, Jana Majchrowskiego *Moralność a działalność partii politycznych*, Jana Stępnia *Moralność a strajki*, Bogusława Morawskiego *Moralność polityków w procesie polskiej transformacji*. Artykuł *Refleksje osobiste* Mieczysława Czerniawskiego podkreśla, że w naszym kraju kwestia połączenia polityki i moralności jest bardzo zawiła, choćby ze względu na naszą przeszłość, w której bohaterem moralnym był ten, kto występował przeciwko polityce państwa. Następnym godnym uwagi artykułem jest artykuł Longina Pastusiaka *Czym jest polityka i moralność w polityce?* Za najtrafniejszą definicję polityki uznaje on „świadomą działalność zmierzającą do określonego celu. A celem tym powinno być dobro publiczne” (s. 91). Wychodząc od takiego sformułowania terminu „polityka”, Longin Pastusiak stwierdza, że niewielu mamy w Polsce prawdziwych polityków, jest natomiast wiele osób, które pełnią ich obowiązki. Polityka jest działaniem skierowanym ku przyszłości, ale powinna mieć solidną bazę opartą na realiach teraźniejszości. Autor podkreśla styl uprawiania polityki i jedną ważną umiejętność, którą powinien cechować się polityk – słuchanie innych. Spośród kilku słynnych nazwisk przytoczonych przez autora ciekawy wydaje się cytat

Bertranda Russela „Mamy w gruncie rzeczy istniejące obok siebie dwa rodzaje moralności: jedną moralność, która głosi zasady, ale ich nie praktykuje, i drugą moralność, która jest praktykowana, ale rzadko głoszona” (s. 94). Poruszony w ten sposób problem dwu różnych moralności podejmuje w swym artykule *Kościół katolicki a polityka* ks. Florian Lempa, który m.in. odnotowuje możliwe pole ingerencji Kościoła katolickiego w sprawy polityczne.

Część trzecia zawiera artykuły Jerzego Banasiuka i Anetty Breczko *Polityka a moralność współcześnie*, Pawła Leszczyńskiego *Funkcjonalny mandat przedstawicielski, czyli o reprezentacji suwerena*, Michała Barańskiego *Prawo naturalne a etos nowoczesnej demokracji*, Iwony Hofman *Dylematy Mieczysława F. Rakowskiego w „Dziennikach politycznych”*, Wielisławy Warzywody-Kruszyńskiej *Polityka wobec problemów biedy*. Artykuł Jerzego Banasiuka i Anetty Breczko pt. *Polityka a moralność współcześnie* podkreśla kwestie skuteczności polityków jako celu działań. Krótko mówiąc, problem tu dotyczy Machiavellowskiego stwierdzenia, że „cel uświęca środki”. Według powszechnego mniemania skuteczny polityk to taki, który osiąga zamierzone cele. Praktyki w osiąganiu zamierzeń najczęściej udowadniają, że szybciej swoje zamierzenia realizują politycy, którzy nie przestrzegają ustalonych norm, zasad, zwyczajów itd. Moralność występuje tu jako pewne zjawisko społeczne, spo-

sób postępowania wyznaczony poczuciem słuszności, a także poglądami na temat tego, co jest dobre.

Ujęcie polityki jako „dziedziny etycznej” pojawia się już u Arystotelesa. Podał on wzorzec polityki jako tej, która jest „roztropną troską o dobro wspólne” (s. 126). Współczesne rozumienie relacji pomiędzy polityką a moralnością w dużej mierze kształtowane jest przez dominującą myśl liberalną. Nie zmienia to faktu, że w powszechnym odczuciu polityka jest kojarzona z korupcją, kłamstwem czy manipulacją.

W części czwartej znalazły się artykuły Eugeniusza Kabatca *SEC – 50 lat pewnej idei*, Artura Szutta *Niccolò Machiavelli o cnotach politycznych*, Tadeusza Stolarskiego *O moralności i polityce w świetle wybranych dzieł literackich* oraz artykuł Stefana Króla *Bezdroża polityki i moralności*. Zwraca on uwagę na ten prosty fakt, że rządzący to też obywatele, stąd mają oni takie same cechy charakteru jak rządzeni. Różnica polega na tym, że ci pierwsi posiadają dostęp do organów przymusu, którymi są w stanie wymusić na swoich podwładnych posłuszeństwo. Każdy naród kształtuje charakterystyczne dla siebie cechy „osobowości narodowej”. Stefan Król, powołując się m.in. na postacie: Prokopa (VI w.), Cesarza Maurycjusza (VII w.), Fryderyka Nietzschego wymienia pozytywne i negatywne cechy charakteru Słowian. Jeżeli chodzi o negatywne cechy Polaków, to autor sugeruje, że

objawiły się one klarownie w naszej historii. Nie ma idealnego ustroju, tak jak nie ma idealnych obywateli. „Polityka jest na tyle niemoralna, na ile niemoralni są politycy rządzący krajem!” (s. 193). By nasi politycy przestrzegali obowiązujących zasad moralności, my sami musimy wymagać ich od siebie.

Ostatnia część zawiera teksty, których autorami są: Monika Mitera *Polityka a moralność według teorii dezintegracji pozytywnej*, Mirosław Lisiecki *Homoseksualizm – moralność, tolerancja i polityka*, Bożena Kruszewska *Polityka a odżywianie*, Jacek Andrychiewicz *Prawdomówność zwierząt i ludzi*. Część ta w większości odbiega od tematyki pozostałych. Jest dowodem świadczącym o różnorodności prezentowanej na konferencji, która stała się kanwą do powstania książki.

Po zapoznaniu się ze wszystkimi tekstami nasuwa się takie spo-

strzeżenie: Politycy nie wyobrażają sobie polityki bez moralności, (o czym świadczą ich wypowiedzi na ten temat), a nawet w niektórych przypadkach przyznają jej miejsce wiodące, lecz nie zawsze przestrzegają swoich deklaracji. Oczywiście, przytaczają fakty nadużyć przez swoich „kolegów z branży”, ale wprost stwierdzają – nie ma polityki bez moralności, a takowe poglądy przeplatane są historycznymi odwołaniami do myśli filozoficznych.

Jednakże polityka i moralność nie jest problemem samych polityków. O tym świadczy interdyscyplinarność tej konferencji i różnorodność problematyki artykułów. Pozostaje mieć nadzieję, że padające tu stwierdzenia nie zostaną tylko wypowiedzianą i wydrukowaną treścią teoretyczną, ale będą drogowskazem i inspiracją praktycznych działań polityków.

Włodzimierz Zięba

Nauka i dążenie do prawdy

Наука и стремление к истине

Adam Grobler, *Prawda a względność*, Aureus, Kraków 2000, s. 173

Dwudziestowieczna filozoficzna debata nad nauką gruntownie zrewidowała jej obraz. Za sprawą Poppera, Quine, Kuhna, Feyera-

benda i innych zarzucono wpierw dwuwarstwowy model języka nauki składający się, z jednej strony, z jednostkowych zdań obserwacyj-

nych, zaś z drugiej, z ogólnych praw powiązanych z tymi pierwszymi zasadą indukcji. Kuhn wysunął myśl, że paradygmaty, teorie naukowe poprzedzielane są rewolucjami. Te ostatnie nie są procesem racjonalnym, lecz bardziej przypominają nawrócenie religijne. Z tego też powodu komunikacja i porozumienie międzyparadygmatyczne jest organiczne¹, bowiem niewspółmierne. Feyerabend przekonuje w swoim anarchizmie, że nie ma w nauce jakiejś obowiązującej metody, a nawet w ważnych momentach historycznych naukowcy częstokroć gwałcili metody, które filozofowie proponowali jako cechy wyróżniające naukę spośród reszty kultury. Kuhn pospołu z Feyerabendem przyczynili się do upowszechnienia takiego obrazu nauki, w którym przestaje ona być przedsięwzięciem racjonalnym. Tak oto nauka, która od nowożytności uchodziła za wzorzec racjonalności, umieszczona została w rzędzie takich dziedzin kultury jak religia i magia. To wszystko, w powiązaniu z niekwestionowanym sukcesem technologicznym, dokonany za sprawą nauki zakrawa na paradoks. Podkreśla się jednak, że sukces naukowy musi być powiązany z racjonalnością, a zatem nie można

przystać na diagnozę uhistorycznionej filozofii nauki.

Książka A. Groblera *Prawda a względność* jest próbą restytuowania nauki jako przedsięwzięcia zasadniczo racjonalnego, w swych dążeniach nakierowanego na regulatywną ideę prawdy.

Zasadniczym celem, jaki stawia sobie autor *Prawdy a względności*, jest rozbrojenie relatywizmu z wszelkich jego zalet – upatruje się w nim antidotum na absolutyzm i dogmatyzm. Relatywizm, w ujęciu A. Groblera, to pewien motyw w dociekaniach filozofów z obozu postmodernizmu i konstrukttywizmu; motyw odrzucenia idei prawdy obiektywnej w jakiegokolwiek postaci (s. 11). Relatywiści odrzucają prawdę rozumianą jako pewną transcendentálną normę na rzecz – w najlepszym wypadku – normy obowiązującej w danej kulturze, albo jak R. Rorty, traktują ją jako pusty komplement czasem prawiony pewnym zdaniom. Bezpośrednim następstwem tego stanu rzeczy jest antyintelektualistyczny ruch krytyki nauki jako formy kultury, której autorytet jest nieuzasadniony, bowiem nie służy dochodzeniu do prawdy obiektywnej, a stanowi jedynie źródło i instrument ucisku i represji intelektualnej. Źródłem tej tendencji i ogólnie relatywizmu upatruje Grobler w hermeneutyce, marksizmie, pragmatyzmie i filozofii analitycznej.

Ciekawym pomysłem A. Groblera jest idea, że najmocniejsza

¹ Ta sama myśl już wcześniej została *explicitie* wyrażona przez L. Flecka, przy czym mówił on nie o paradygmatach lecz o stylach myślowych. Podobnie to on ukuł pojęcie „niewspółmierności”.

broń przeciwko relatywizmowi, tj. paradoks samoodniesienia, jest nieskuteczna, gdyż zasadniczo chybiona z tego to względu, iż ma „wartość jedynie względną: obowiązuje wyłącznie na gruncie absolutyzmu” (s. 15)². Powiadają relatywiści, że skoro prawda jest nieuchronnie zrelatywizowana do jakiegoś układu pojęciowego, gdyż absurdalna jest myśl o rzeczywistości niezależnej od układu pojęciowego, to o żadnej prawdzie – klasycznie rozumianej – nie może być mowy.

Zamysł A. Groblera polega na wykazaniu, że względność, w szczególności względność pojęciowa, nie pociąga za sobą relatywizmu – byłaby to zatem względność bez relatywizmu. Wiązany z relatywizmem antydogmatyzm, powiada Grobler, musi zakładać jakąś ideę obiektywności, która nie musi z konieczności wymagać istnienia prawdy absolutnej, prawdy „z boskiego punktu widzenia”. Rozwijana przez A. Groblera idea obiektywności wzoruje się na T. Nagla idei „widoku znikąd”, tj. samotranscendencji i postępie poznania.

Analizując współczesną debatę nad prawdą w postaci sporu inflacjonizm – deflacionizm odrzuca to ostatnie stanowisko, jako że odrywa

ono pojęcie prawdy od interesujących filozoficznie kwestii, tj. znaczenia i realizmu. Inflacyjna teoria prawdy A. Tarskiego relatywizuje pojęcie prawdy jak i znaczenia do interpretacji i modelu. Taki stan rzeczy prowadzi jednak do relatywizmu, bowiem nie ma tu miejsca na postawienie pytania o to, która interpretacja jest właściwa, co ustala interpretację. Model jest konstrukcją zależną od języka, przeto użytkownicy różnych języków głosić będą odmienne ontologie. Pomysł A. Groblera polega na rozszerzeniu prawdy w sensie Tarskiego na języki nauk empirycznych. W tym celu przyjmuje on, że – w myśl tezy o uteoretyzowaniu obserwacji – prawda zależy od układu pojęciowego. Problem relatywizmu zostaje tu ominięty w ten sposób, że odrzuca się ideę o bezterminowym uwięzieniu w ramach jednego, określonego układu pojęciowego. Klasyczna idea prawdy, zdaniem A. Groblera, wymaga, aby struktura języka naśladowała strukturę świata (izomorfizm Wittgensteina z *Traktatu*, atomizm logiczny Russella, Tarskiego definicja prawdy jako spełniania) (s. 71).

Układy pojęciowe kategoryzując świat tym samym określają jego podstawową ontologię – także indywiduacja w świecie zależy od pewnych teorii czy mniemań (preteoretycznych uprzedzeń). Wybieramy pomiędzy układami ze względu na ich większe walory poznaw-

² Niemalże identyczną argumentację można znaleźć w pracach A. L. Zachariasza, *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, Lublin 1990, a także A. L. Zachariasz, *Relatywizm a problem prawdy*, [w:] K. Jodkowski (red.), *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, RRR 17, Lublin 1995, s. 511–513.

cze, kierując się przy tym różnorodnymi potrzebami epistemicznymi (s. 52). W konstrukcji układu pojęciowego biorą udział: zasady identyfikacji indywiduów, rodzajów naturalnych, własności i relacji. Układy pojęciowe niezbędne są do tego, byśmy mogli dyskursywnie sformułować jakiegokolwiek rezultaty poznawcze, z drugiej strony w projektowaniu układu pojęciowego uczestniczy jakaś uprzednia wiedza czy mniemanie. Błędne koło znika tu przez przyjęcie tezy, że układ pojęciowy organizuje pewien wycinek naszego doświadczenia (ma charakter lokalny), a nie doświadczenia w ogóle (jak u Kanta). Toteż w zależności od bogactwa doświadczenia i wyrafinowania naszych potrzeb poznawczych zależy ilość układów pojęciowych różnorodnie powiązanych ze sobą. Z tego też względu pojęcie prawdy nabiera charakteru idei regulatywnej, transcendentnej wobec każdego układu pojęciowego branego z osobna; jest ona regulatorem dynamiki przekształceń układów pojęciowych (s. 88). W ten też sposób nasze zabiegi stają się obiektywne. Ich celem jest zidentyfikowanie modelu *M* języka *L* oraz rozstrzygnięcie, czy rozpatrywany model jest wystarczająco podobny do badanego aspektu rzeczywistości na tyle, by zaspokajał nasze potrzeby poznawcze. Identyfikowanie modelu *M* polega na rozstrzygnięciu, które zdania języka *L* są prawdziwe, które fałszywe, które zaś są lukami

prawdziwościowymi. Tak też dokonuje się postęp poznawczy (s. 95). Ważną rolę w tym procesie odgrywają tzw. presupozycje syntagmatyczne, czyli warunki posiadania wartości logicznej przez zdania określonej klasy.

Metodą oceny wartości poznawczej hipotez jest, dla A. Groblera, zasada wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia. Głosi ona, że hipotezę, która dostarcza najlepszych (spośród dostępnych) alternatywnych wyjaśnień zjawisk badanej dziedziny, należy uznać za przypuszczalnie prawdziwą (s. 110). Kryteriami są tu: odsłanianie mechanizmu zachodzenia zjawisk, większa moc wyjaśniająca, która, jako że dotyczy obszerniejszej klasy zjawisk, sprzyja unifikacji teoretycznej, precyzyjność.

Racjonalność i postęp naukowych poczynąń poznawczych, będące następstwem przekonania, że świat daje się opisywać z coraz większym podobieństwem poprzez kolejno proponowane modele, wymaga – wedle A. Groblera – przyjęcia argumentu transcendentnego w minimalnej postaci. Głosi on, że nauka jest przedsięwzięciem poznawczym dokonującym się w oparciu o ideę korygowalności (fallibilizmu), co wymaga z kolei przeświadczenia, że świat daje się coraz dokładniej opisywać (s. 125). Aby poznanie naukowe było możliwe, świat nie może być amorficzną masą, ale

musi być czymś co przedkłada jedno struktury pojęciowe nad inne, nawet jeśli nie ma takiej struktury, która pasowałaby do świata dokładnie. Celem aktów poznawczych jest dążenie do prawdy w sensie dążenia w określonym kierunku, bez punktu docelowego; wykrzywie, który z możliwych – ze względu na daną teorię – światów *MS* jest „światem rzeczywistym” (s. 133). Jako że nauka jest agregatem wzajemnie powiązanych ze sobą, paralelnie rozgrywanych gier epistemicznych (sieci układów pojęciowych), to posunięcia w ramach jednej gry zakładają strategię innej, korekty jednej pociągają rewizję drugiej – usuwa to zagrożenie niewspółmierności poszczególnych gier naukowych. W ten sposób idea dążenia do prawdy – zdaniem A. Groblera – staje się „patchworkową” teorią prawdy (s. 139). I choć w naszych zamierzeniach poznawczych poza język wykroczyć nie możemy, to możemy jednak przesuwac granice naszego języka, a co za tym idzie świata w myśl idei Wittgensteina, kierując się przy tym określonymi potrzebami poznawczymi. Jeżeli przy tym na uwadze mamy reguły gry naukowej, to pozwala nam to dokonywać postępów poznawczych. To z grubsza rzecz ujmując kluczowe idee książki A. Groblera *Prawda a względność*. Powyższe ich zreferowanie pomija cały szereg niuansów, drobiazgowych analiz, rozlicznych polemik z takimi filozo-

fami jak m.in.: T. Kuhn, P. Feyerabend, R. Rorty, B. van Fraassen, M. Dummett, H. Putnam.

Pewne kwestie w myśli A. Groblera wymagają dopracowania, uzupełnienia, np. kwestia potrzeb poznawczych. Wszakże to od nich zależna jest prawda, jak i konstrukcja układu pojęciowego. Sugerowana idea, że teorię związków między grami epistemicznymi można poszerzyć na wszelkie inne gry językowe (s. 146) podpowiada, że rozważania autora recenzowanej tu książki należy uzupełnić pewną teorią poznania w powiązaniu z pewnymi tezami metafizycznymi. Rolę tych ostatnich pełni przytaczana powyżej argumentacja transcendentalna. Funkcję teorii poznania pełni Groblera idea dynamicznej teorii prawdy i znaczenia. O tyle też, ograniczone jedynie do nauki analizy w zgodzie z sugestiami autora uzupełnić należy o inne gry językowe, w tym także pozapoznawcze.

Książka A. Groblera, *Prawda a względność* – jak zaznaczyłem na wstępie – jest próbą uporania się z pewnymi kluczowymi aporiami związanymi z filozoficznym podejściem do nauki. W mojej opinii, jest to próba udana i owocna. Godna pochwały o tyle też, że o ile współczesna arena filozoficzna zdominowana jest przez prace będące przyczynkami do czyichś poglądów, tak książka A. Groblera na opak filozoficznym modom podejmuje zagadnienia fundamentalne.

Ryszard Sitek

Transfer idei

Трансфер идеи

Rudolf Dupkala (ed.), *Súčasné popdoby filozofovania a filozofie v Pol'sku*,
Filozofická fakulta PU v Prešove, Prešov 2002, ss. 111

Recepcja polskiej filozofii na Słowacji sięga zaledwie (lub „już”) – jak stwierdza prof. Rudolf Dupkala z Uniwersytetu Preszowskiego, dający krótki rys historyczny we wstępie (s. 6–9) do zbioru *Współczesne kierunki filozofowania a filozofia w Polsce* – połowy dziewiętnastego wieku. Pierwsze impulsy w stronę naszych południowych sąsiadów płynęły od przedstawicieli tzw. filozofii narodowej: Karola Libelta, Bronisława F. Trentowskiego, Augusta Cieszkowskiego oraz reprezentującego ówczesną lewicę filozoficzną w Polsce – Edwarda Dembowskiego. Ponadpółtorawieczną tradycję współpracy Polaków z ich południowymi sąsiadami na niwie filozofii i myśli społecznej, dzieło wzajemnego przenikania się i afilacji idei kontynuuje grupa śląskich filozofów z Uniwersytetu w Katowicach. Wśród nich niewątpliwie prym wiedzie prof. Czesław Głombik, autor takich książek, tematycznie związanych z filozofią naszych południowych sąsiadów – Czechów i Słowaków, jak m.in.: *Český novotomismus třicátých let. Iniciativy –*

kulturní kontext – polemiky (1995), *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych* (1996), *Umění zapomínat? Dějiny vztahů české a polské filozofie* (2000). W uznaniu dużych osiągnięć w badaniach nad czesko-polskimi kontaktami filozoficznymi w XX wieku, śląski filozof i historyk filozofii włączony został w Republice Czeskiej w skład Komisji Akredytacyjnej powołanej dla filozofii, teologii i religioznawstwa. Zarówno bowiem tam, jak i na Słowacji cieszy się On sławą jednego z najwybitniejszych polskich znawców filozofii naszych południowych sąsiadów (konkurując o to miano z prof. Stanisławem Jedynakiem z UMCS w Lublinie).

Prezentowana książka to efekt pobytu polskich filozofów, wśród nich wymienionego wyżej Cz. Głombika oraz profesorów uniwersytetów śląskiego i rzeszowskiego: Józefa Bańki, Wiesława Sztumskiego i Andrzeja L. Zachariasza z gościnnymi wykładami na Katedrze Filozofii Wydziału Filozoficznego Uni-

wersytetu Preszowskiego w dniach od 11 do 14 października 1999 r. Jej osnowę stanowią właśnie fragmenty z „wykładów preszowskich”.

W zagadnienie historii oraz współczesności filozofii polskiej wprowadza słowackiego czytelnika A. L. Zachariasz tekstem *Filozofia w Polsce – aktualny stan i perspektywy* (s. 11–27). Owe studium to w rzeczywistości swoisty przewodnik pozwalający orientować się w prądach i tendencjach myślowych tworzących obraz rozciągającej się na przestrzeni blisko 750 lat historii intelektualnej w Polsce. Tak scalony obraz dziedzictwa narodowego, nie daje się zapewne pogodzić z aspiracjami autora do ukazania całego bogactwa filiacji, krzyżowania się i konfrontacji idei, jakich miejscem była Polska od czasów Witelona po schyłek XX wieku. Każde tego typu oraz podobne mu przedsięwzięcie okupione być bowiem musi kosztem nieuniknionych redukcji; zwłaszcza gdy – jak w tym przypadku – całość pomieszczona zostaje na kilkunastu zaledwie stronach. Przy wszystkich tych zastrzeżeniach, próby takie są podjęta, jeżeli w zamian czytelnik uzyskuje wgląd w czytelną mapę, choćby o dużej skali pomniejszenia (ale właśnie takie niekiedy łatwiej ogarnąć jest wzrokiem), porządkującą i ułatwiającą poruszanie się w obrębie całości dorobku polskiej tradycji filozoficznej. I wydaje się, iż z podjętej przez siebie próby autor wychodzi zwycięsko. Zachariaszowi udało się

uniknąć czyhających zawsze na autora podobnych prac deformacji, niektóre zaś z nasuwających się przy lekturze tekstu wątpliwości można złożyć na karb niedoskonałości translatorskich.

Szczególnie wiele miejsca poświęca autor prezentacji polskiej filozofii czasów nam najbliższych, powojennych. Podkreśla dużą odrębność polskiego marksizmu od postaci tej doktryny, które rozwijane były równolegle w innych państwach bloku radzieckiego. O odrębnościach tych zdecydowało zapewne w równej mierze „podłoże kulturowe” ukształtowane przez dominujące w okresie międzywojennym wpływy szkoły lwowsko-warszawskiej, z immanentnym jej adeptom przywiązaniem do reguł rzetelnego myślenia oraz operowania jasnym i jednoznacznym językiem, jak i odziedziczona tradycja akademicka. Co zapewne wydać może się dość osobliwe, atmosfera intelektualna szkoły lwowsko-warszawskiej wywarła szczególnie silny wpływ na polemizujących z nią w latach 1950–1954 z pozycji marksizmu stalinowskiego: Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczkę i Adama Schaffa, rewizjonistów marksistowskich oraz dysydentów (wyłączywszy z tej drugiej kategorii A. Schaffa) *avant la lettre*.

Odrębne miejsce w ramach orientacji inspirowanej w latach sześćdziesiątych ideami Marksa oraz jego zachodnioeuropejskich epigonów Zachariasz wyznacza „polskiej szkole historii idei”, zaliczając do jej

przedstawicieli obok L. Kołakowskiego, B. Baczki, A. Walickiego (współ z pominiętymi przez autora szkicu J. Szackim i K. Pomianem powszechnie obdarzanych mianem „warszawskich historyków idei”) także Z. Ogonowskiego, J. Litwina, Z. J. Czarneckiego, R. Panasiuka i Cz. Głombika (s. 19).

Wśród innych orientacji i kierunków filozoficznych egzystujących instytucjonalnie w okresie polskiego „realnego socjalizmu” na obrzeżach marksizmu Zachariasz wymienia „polską neoscholastykę”, sytuując jej akademickich przedstawicieli w KUL oraz warszawskiej ATK, jak również w seminariach diecezjalnych i zakonnych, oraz licznych „potomków” szkoły lwowsko – warszawskiej, uprawiających filozofię w duchu logicznego pozytywizmu. Do pozostających poza tymi głównymi nurtami filozofowania w okresie PRL autor zalicza ponadto stosunkowo nieliczne środowiska, jakie udało się skupić wokół siebie takim luminarzom nie tylko polskiej, ale i powszechnej filozofii, jak: Henryk Elzenberg, Roman Ingarden, Czesław Znamierowski, a z reprezentantów młodszego, ukształtowanego filozoficznie już po II wojnie pokolenia: Andrzeja Nowickiego i Józefa Tischnera (s. 19–20). Prezentując polską filozofię po 1989 r. autor szkicu nie przechodzi mimo licznych konwersji, jakie stały się udziałem filozofów proveniencji marksistowskiej „zafascynowanych” w ostatniej dekadzie XX wieku doktryną, po-

dobnie jak marksizm reprezentującą krytyczny realizm – neotomizmem. Szczególnie charakterystyczne i liczne przejawy tego zjawiska dostrzega w lubelskim środowisku filozoficznym (s. 19–22). Pisząc o stanie filozofii inspirowanej myślą św. Tomasza Zachariasz posiłkuje się tytułem jednego z rozdziałów książki ks. J. Tischnera „Schyłek chrześcijaństwa tomiścycznego”.

Formułując za ks. Feliksem Jarońskim pytanie: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?” Zachariasz przynajmniej pozornie staje w jednym rzędzie pośród tych swych sławnych poprzedników, którzy, podobnie wymienionym przez R. Dupkala we wstępie do recenzowanej książki przedstawicielom filozofii narodowej, widzieli wyraźny związek między dziejami narodu a perypetiami intelektualnymi reprezentujących go myślicieli. Pozornie, ponieważ tuż po postawieniu tak sformułowanego pytania autor, zachowując wstrzeźliwość sugeruje, iż odpowiedź nań może być zasadnie udzielona jedynie wspólnie z odpowiedzią na inne komplementarne pytanie, brzmiące: „jakiej filozofii potrzebuje współczesny człowiek?”.

Polemizując w zakończeniu swojego tekstu z typologią zaprezentowaną przez L. Kołakowskiego w słynnym eseju „Kapłan i błazen”¹ A. L. Zacha-

¹ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia). „Twórczość” 1959, nr 10. Na ten sam temat patrz m.in.:

riasz stwierdza: „miejszem filozofii i filozofowania nie jest ani świątynia, ani cyrk”, wskazując jako wzór godny naśladowania postawę i osobowość Sokratesa (s. 26–27).

Zgoła odmienny charakter ma rozprawa Cz. Głombika *Od neoscholastyki do neotomizmu. (Z nowszych dziejów katolickiej filozofii w Polsce)* (s. 29–57). Skonceptualizowany przez śląskiego filozofa problem badawczy, wykrojony został z całości dziejów kultury ojczyzny, przy użyciu zdecydowanie większej niż u poprzednika skali. Oglądowi poddano tym razem rozciągający się na przestrzeni „zaledwie” około stulecia fragment, dodać należy znaczący, dziejów myśli katolickiej w Polsce.

Autor – wybitny badacz problematyki genezy neoscholastyki polskiej, a także okresu przejścia ruchu neoscholastycznego w ruch tomistyczny oraz związków neotomizmu w Polsce z katolicką myślą w dwudziestowiecznej Europie – w sposób niebywale erudycyjny ilustruje losy filozofii katolickiej w zakończonym dopiero co stuleciu. Postaci jej przedstawicieli, wśród nich m.in. ks. K. Michalski, reprezentujący tzw. „koło krakowskie”

ks. Jan Salamucha i o. Józef M. Bocheński oraz współtwórca środowiska skupionego wokół pisma „Verbum” ks. Władysław Korniłowicz, to zarazem osobowości, których wpływ, niebywale znaczący i ważący odcisnął swe piętno nie tylko na kształcie duchowości polskiego Kościoła, ale i na obrazie intelektualnych procesów kulturowych zachodzących w ubiegłym stuleciu w Polsce. Ich ranga jako filozofów również zdecydowanie wykracza poza lokalny, środkowoeuropejski wymiar. Prezentując ten znaczący fragment rodzimej tradycji intelektualnej Cz. Głombik pokazuje go w całym bogactwie inspiracji i źródeł, nie stroniąc od ukazania wszystkich jego kontekstów, tworzonych przez współrządne sobie: historię kultury polskiej oraz historię filozofii powszechnej. Pozostaje w tym względzie wierny wypracowanym jeszcze w 1969 r. przez Andrzeja Walickiego² dyrektywom określającym „dwukontekstowe” podejście do zjawisk i fenomenów usytuowanych w obrębie polskiej tradycji intelektualnej. Podobnie jak w kilku swoich wcześniejszych pracach Cz. Głombik³

R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Warszawa 2000, s. 126–131; tegoż: *Między kapłaństwem a błazeństwem. Filozofów polskich próby diagnozy roli i kondycji intelektualisty*. W: J. Bańka (red.), *Filozofia po tej i tamtej stronie wieku. Materiały z konferencji naukowej Katowice–Wiśła, 10–14 maja 1999*, Katowice 2000, s. 105–116.

² A. Walicki, *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, s. 105–118. Por. R. Sitek, *Sens studiów nad polską tradycją filozoficzną*, „Myśl Socjaldemokratyczna” 2001, nr 4, s. 92–103.

³ M.in. Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982. Tegoż: *Martin Grabmann i polska filozo-*

wyraźnie eksponuje tę tradycję filozoficzną, która nawiązując do silnie obecnego w polskiej kulturze już od XV wieku nurtu myślenia (np. idei koncyliaryzmu) wyda po latach ostateczny swój owoc w postaci reform Vaticanum II.

Autorem kolejnych dwóch rozpraw jest Józef Bańka. Katowicki myśliciel, podążający od wielu już lat wyraźnie pod prąd tendencjom panującym we współczesnej filozofii, to zapewne ostatni polski filozof żyjący się ambicjami stworzenia własnego oryginalnego systemu – recentywizmu. Pogląd ten, w ujęciu ontologicznym eksponuje tezę, że byt i teraźniejszość są równoważne i realnie tożsame. Rozwinięty został on przez autora do postaci jednorodnego i względnie spójnego systemu, obejmującego swym zasięgiem podstawowe działy filozofii: ontologię, epistemologię, etykę, aksjologię i estetykę. Poczucie anachronizmu kojarzącego się z prezentowanym przez Bańkę podejściem do filozofii zanika po bliższym poznaniu się z tekstami, z których pierwszy nosi tytuł *Recentywizm jako filozofowanie z „duchem czasu”* (s. 59–68), drugi zaś *Charakter metody recentywistycznej w nauce i w filozofii* (s. 69–85). W prezentowanych przez siebie tekstach J. Bańka ukazuje perspektywy stworzone przez nową filozo-

fię, filozofię, dla której ważne jest „teraz”; także konsekwencje zastosowania recentywizmu jako perspektywy oglądu podstawowych problemów filozofii i nauki.

Na antypodach myślenia systemowego podobnego zaprezentowanemu przez J. Bańkę, sytuje się zamykający książkę tekst *W kwestii rozumienia problemu istnienia* (s. 87–102) autorstwa Wiesława Sztumskiego. Jego rozważania stanowią próbę udzielenia własnej, utrzymanej w konwencji modnej dzisiaj eko-filozofii, odpowiedzi na doniosłe filozoficznie pytania: „Co to znaczy, że coś istnieje, że istnieje jakiś obiekt naukowego poznania i jak się o tym przekonać?”.

Recenzowana książka to twór heterogeniczny. Ale właśnie owa niejednorodność pozwala słowackiemu czytelnikowi na zapoznanie się – „metodą sondy” czerpanej z reprezentatywnej próby – z bogatymi dziejami, dniem dzisiejszym oraz perspektywami polskiej filozofii. Stanowi zatem, zważywszy na cel przyświecający autorom, tj. „pogłębienie znajomości współczesnych form uprawiania filozofii w Polsce” (s. 9) recenzowanej książki niewątpliwą zaletę. Zasluga to w równej mierze autorów prezentowanych tekstów, jak i edytora zbioru – R. Dupkala, kierownika Katedry Filozofii Uniwersytetu Preszowskiego, badacza filozofii nowożytnej, posiadającego w swym dorobku również liczne prace poświęcone filozofii polskiej.

Ирина Я. Матковска

До проблеми сучасних тенденцій дослідження людини

O problemie współczesnych trendów badań nad człowiekiem

Andrzej L. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*,
UMCS Lublin 1996, s. 324

Книга професора Андрія Захаріяша „Антропотелізм. Людина та сенс існування” являє собою оригінальне дослідження сучасного змісту проблем людини.

Зробивши засадовим стосовно дослідницької стратегії принцип розгляду людини як суб'єкта активності, автор монографії особливо виокремлює категорію мети (*telos*), означаючи смисл змісту свого бачення людинознавчої проблематики як *антропотелізм*, тобто як філософську теорію людських цілей, пов'язуючи при цьому завдання аналізу категорії мети з дослідженням категорії сенсу існування, автор тим самим утверджує статус антропотелізму як культурологічно-філософської, а не психологічної теорії.

Саме такий наголос визначає і ракурс розгляду всієї багатоманітності проблематики людини, яка історично склалася в річищі інтелектуальної традиції західноєвропейської культури. На думку автора, впродовж багатьох сторіч тут складним чином взаємодіють три головні тенденції бачення людини – логіка, емпатика та прагматика.

Тенденції ці, вважає автор, визначені диференціацією способів (форм) реалізації людської активності і, відповідно, переважним наголошуванням тих чи тих з них при розгляді сутності людини у загальному плані.

Головні проблемні напрямки, за якими автор розвиває своє дослідження у річищі антропотелічного бачення людини, окреслені в монографії доволі багатоманітно. При цьому вихідним моментом такої багатоманітності є багатозначність змісту інтерпретацій людини в інтелектуальній традиції європейської культури.

Серед таких інтерпретацій автор фіксує особливе значення таких: людина як істота стосовно Космосу, людина як буття стосовно Бога, людина як буття стосовно Розуму, людина як буття стосовно історії тощо (с. 32–46).

Відштовхуючися від змісту головних характеристик людини, вироблених європейською культурою, автор виражає переконання в тому, що кінець XX сторіччя являє собою переломну добу, аналогічну тій, яку, зокрема, пе-

реживало людство у період кризи стародавнього світу.

При цьому, як вважає автор, процеси глобалізації, які відбуваються в сучасному світі, ставлять на порядок денний вироблення нової антропології, у змісті якої має бути синтезований історичний досвід не тільки європейської культури, але й азійської, рівно як і досвід культур інших регіонів світу.

Гадаємо, що і сама постановка питання про необхідність нової антропології, і переконаність автора в тому, що підґрунтям її може стати тільки узагальнення культурного досвіду всього людства в усій його багатоманітності, – ідеї ці заслуговують на найсерйознішу увагу. Проте, чи сумісне настільки масштабне бачення завдань сучасної антропологічної теорії з діяльнісним підходом як єдиною методологічною базою нової антропології? Автор не ставить цього питання безпосередньо,

а проте сама внутрішня логіка розвитку загальнотеоретичних засновків, які є засадовими для його дослідження, певною мірою передбачає позитивну відповідь на таке запитання.

Про це ж свідчить і зауваження про те, що так звана „філософія діалогу та зустрічі” дещо спрощено інтерпретує сучасну ситуацію людини (с. 83–84). Між тим, як нам уявляється, саме багатоманітність відносин у системі „людина – світ”, думка про те, що активність людини як суб’єкта змістовно включає в себе не тільки діяння, але й споглядання, тобто ідеї, що їх розвиває „філософія діалогу” у різних її варіантах, методологічно більш адекватні завданням побудови нової універсальної антропології, ніж діяльнісний підхід.

Загалом змістовна книга професора А. Л. Захаріяша є творчим дослідженням сучасних проблем філософії людини.

Katarzyna M. Cwynar

Pamięć – źródło kształtowania rzeczywistości

Память - источник формирования действительности

Zbigniew Stachowski (red.), *Pamięć dla przyszłości*,
Tyczyn 2002, s. 136

Koncentrując „się” na problematyce pamięci społecznej analizu-

jemy wpływ i tym samym sens zapamiętanych zdarzeń, które niewąt-

pliwie kształtują naszą, obecną rzeczywistość. To pamięć bowiem kreuje świat, w którym żyjemy, zachowując ciągłość między przeszłością a przyszłością, kształtując kulturę i naszą tożsamość. To, jak jesteśmy, zależy więc w dużej mierze od pamięci wcześniejszych pokoleń, od tego co zapamiętane, a co zapomniane. Tworząc zatem pamięć dla przyszłości musimy zważyć na to, by w swej prawdzie sprostą wyzwaniom przyszłych pokoleń w procesie budowy nowego europejskiego ładu społecznego.

Świadomość wagi tych zagadnień była inspiracją do zorganizowania przez PTR i WSSG w Tyczynie konferencji w 2000 r. na temat: *Pamięć dla przyszłości*, której rezultatem jest książka wydana pod redakcją Zbigniewa Stachowskiego: *Pamięć dla przyszłości*. Zbiór ten to filozoficzne, historyczno-polityczne, religioznawcze i socjologiczne próby analizy problematyki pamięci. Zachętą zaś do tej lektury niech będzie krótkie omówienie wybranych zagadnień.

Struktura recenzowanej książki przedstawia się następująco: *Przedmowa* (s. 5–7), Wiesław Sztumski *Aktualizacja pamięci. Ontologiczny i społeczny kontekst rozważań* (s. 7–26), Marek Szulakiewicz *Ucieczka od przeszłości – ponowoczesna orientacja temporalna kultury* (s. 27–40), Wojciech J. Burszta *Problem narodu i wielokulturowość Europy* (s. 41–54), Ignacy S. Fiut *Przyroda jako źródło pamięci*

(s. 55–70), Leonard J. Pełka *Droga do antropologii ekofilozoficznej* (s. 71–82), Władysław Masiarz *Trudna – wspólna przeszłość i teraźniejszość Polaków i Rosjan* (s. 83–92), Wiesław Mysłek *Wewnątrzkatolicki spór o przyszłość polskiego Kościoła* (s. 93–108), Natalia Trela *Pieć przedmurza* (s. 109–114), Zbigniew Drozdowicz *Wrażliwość religijna w perspektywie nowych ruchów religijnych* (s. 115–130), Zbigniew Stachowski *Kłopoty z pamięcią* (s. 131–136).

Książkę otwiera artykuł Wiesława Sztumskiego *Aktualizacja pamięci. Ontologiczny i społeczny kontekst rozważań* (s. 7–26). Autor analizując proces aktualizacji pamięci, czy inaczej mówiąc proces jej odtwarzania w obszarze teraźniejszości, definiuje na wstępie samo pojęcie pamięci, jak również wskazuje na sposoby rozumienia czasu jako kategorii warunkującej długość jej trwania. Opowiadając się za stanowiskiem umiarkowanego prezytyzmu (s. 10) wyjaśnia istotę czasu zarówno w jego modelu dynamicznym, obejmującym fazę przeszłości, współczesności i przyszłości (s. 11), jak i modelu statycznym, przy czym współczesność jest tu najważniejszym horyzontem czasowym. Istnienie czegoś – jak podkreśla Sztumski – „(...) przysługuje tylko jednej kategorii czasowej – współczesności, i tylko to istnieje, co mieści się w obszarze współczesności” (s. 13). Mówiąc zaś o przeszłości czy przyszłości, rozpatruje te dwa momenty

czasowe w kategorii względnego i bezwzględnego trwania (s. 13 i nast.). Aktualizacja pamięci jest procesem odtwarzania przeszłości, w którym zrekonstruowane jej obrazy nie zawsze są adekwatne do ówczesnej rzeczywistości, co oznacza – jak podkreśla Sztumski – iż „(...) w każdej współczesności, na każdym etapie ewolucji lub historii, inaczej postrzega się przeszłość i kreje się inny wizerunek przeszłości (...)” (s. 18). Przeszłość zatem ulega zmianie, a mówiąc za Sztumskim „(...) żyje, a życie swe zawdzięcza aktywności pamięci ludzkiej” (s. 19). Kształtowanie współczesności w dużej mierze może zatem zależeć od pamięci, od sposobu jej aktualizacji, jednakże w obecnych warunkach – jak podkreśla Sztumski – warunkach postępującej redukcji czasu społecznego aktualizacja pamięci może zatracić swój sens (s. 20 i nast.). Wskazując na funkcjonalne i instrumentalne traktowanie pamięci Sztumski podkreśla jednakże, iż „(...) bez pamięci nie ma życia” (s. 22), a jej funkcjonowanie zarówno w świadomości indywidualnej jak i zbiorowej zależy od roli, jaką ona pełni w życiu społecznym, kulturze i historii. Chodzi tu bowiem nie tylko o rolę pamięci w zachowaniu ciągłości gatunku, lecz również w tworzeniu wiedzy, w konstruowaniu rzeczywistości społecznej i adaptacji życia jednostek do jej wymogów. Analizując determinanty kształtowania rzeczywistości społecznej Sztumski podkreśla

zjawisko manipulacji pamięcią (s. 26).

Artykuł zaś Marka Szulakiewicza *Ucieczka od przeszłości – ponowoczesna orientacja temporalna kultury* (s. 27–40) jest próbą analizy kultury ponowoczesnej pod względem akceptacji przeszłości – kategorii czasowej bezpośrednio związanej z pamięcią. Poddając rozważaniom orientację temporalną nowożytności, epoki zdominowanej przez przyszłość wykazuje, iż mimo umacniania się przekonania obojętności na przeszłość i próby zerwania z tradycją, przeszłość pozostawała – jak podaje – „(...) nienaruszalnym elementem myślenia fundamentalistycznego i esencjalistycznego. Pozostawała tym co porządkuje i hierarchizuje, stwarzając iluzję patrzenia na świat z punktu widzenia wieczności” (s. 32). Stworzony zatem model kultury modernistycznej, umacniający konieczność zwrotu ku przyszłości, w rzeczywistości „zapał się w przeszłość” (s. 33). Epokę ponowoczesną natomiast – jak podkreśla Szulakiewicz – zdominowała „ucieczka od przeszłości”. Kulturowe załamanie się roli przeszłości upatruje w dwóch czynnikach: 1) kulturowej koncentracji na pojedynczych wydarzeniach (tu i teraz) „(...) każdy czas staje się czasem teraźniejszym” oraz 2) w potrzebie „(...) ciągle nowej przeszłości i stworzenia hermeneutycznego stosunku do tego co minione (...)” (s. 34). Czas miniony w rozważaniach Szulakiewicza nie jest istotny

dla terażniejszości, co więcej, „(...) powrót do przeszłości wydaje się być klęską” (s. 35). Podtrzymując takie stanowisko podkreśla, iż ucieczka od przeszłości, jej zatracenie sensu w świecie terażniejszym jest zjawiskiem naturalnym (s. 35) i uwolnienie się od tego co minione w epoce postmodernistycznej wskazuje nową drogę do jedności w globalnej wiosce (s. 37). Szulakiewicz nie stawia wprawdzie tezy, iż już dziś żyjemy w świecie bez przeszłości, jednakże taką możliwość podkreśla. Postawiona jednakże diagnoza, iż „kultura ponowoczesna stwarza zagrożenie, że może to być obraz bez przeszłości” (s. 39) wydaje się być jednak osądem przesadnym. Faktem jest, iż postmodernistyczny „chaos” powoduje zatracenie sensotwórczej roli przeszłości, tradycji, jednakże *postmoderna* nie „odcina” zupełnie przeszłości od pozostałych kategorii czasowych konstytuujących czas kulturowy. Co więcej, to raczej w przyszłości postmoderniści upatrują brak sensu głosząc, iż wszystko co być mogło zdarzyło się i co najwyżej można powracać do tego co minione. W związku z tym postawić należałoby tezę, iż kultura ponowoczesna stwarza zagrożenie, że może to być obraz bez przyszłości. Słowa Baudrillarda przytoczone przez Szulakiewicza, iż „Znajdujemy się w pewnym stanie posthistorii, która nie zawiera już sensu” należałoby raczej odczytać w tym właśnie sensie. Dogłębna analiza zasygnalizowanej problematyki wykacza

jednakże poza ramy niniejszej recenzji, dlatego też dalszą ocenę i analizę stawianych tez pozostawiam jedynie czytelnikowi, przechodząc do krótkiego omówienia innych teoretycznych rozważań nad zagadnieniem pojmowania i funkcjonowania pamięci.

W artykule *Przyroda jako źródło pamięci* (s. 55–69) Ignacy S. Fiut nawiązując na wstępie do samej definicji pamięci w sferze duchowej człowieka i jej funkcji, zarówno w życiu jednostki jak i życiu społecznym, wskazuje na specyficzną jej formę – pamięć w sferze cielesnej człowieka, u podstaw której fundamentalne znaczenie odgrywa przyroda. Omawiając zjawisko *imprintingu* (wpojenia) opisanego przez K. L. Lorenza (s. 57) podkreśla istotność przyrody w procesie egzystencji pamięci. Nawiązując zaś do problemu pamięci w przyszłości stawia jednocześnie pytanie o istotę przyrody i jej obraz w przyszłości jako realnej podstawy procesu zapamiętywania czy odpamiętywania (s. 57). Odwołując się do idei R. Penrose’a i rozważając równocześnie wpływ procesu globalizacji na zachowanie i rolę pamięci w przyszłości, wskazuje na istotne znaczenie kształtowania się społeczeństwa informacyjnego, stawiając przy tym tezę, zgodną z poglądami Baumana, o zależności przyszłego funkcjonowania pamięci od dostępu do Internetu (s. 59). Omawiając zaś pamięć w kontekście imperializmu ekologicznego (A. W. Crosby)

czy futuryzmu ekofilozoficznego (F. Dyson) podkreśla istotność przyrody jako czynnika warunkującego ciągłość pamięci międzypokoleniowej. Istotne znaczenie w rozważaniach autora ma również idea odpowiedzialności za przyszłość w kontekście obecności przyrody jako nieodzownego źródła zachowania pamięci. Analizując koncepcję tzw. „nowej etyki” H. Jonasa, etyki przyszłości (s. 64), stoi na stanowisku, iż „Kondycja pozostawionej przyrody będzie (...) w oczach przyszłych pokoleń realną formą pamięci, przedmiotem ją wywołującym i źródłem jej zasobów dla przyszłości” (s. 65).

Niewątpliwie, w obliczu narastających zagrożeń cywilizacyjnych zarówno dla środowiska naturalnego jak i ludzkości, idee ekofilozoficzne we współczesnym świecie nabiorą istotnego znaczenia w świadomości ludzkiej, kształtując „nowy humanizm”, co podkreśla Leonard J. Pełka w swym artykule: *Droga do antropologii ekofilozoficznej* (s. 71–82). Kształtowanie się bowiem nowej etyki opartej na wartościach ekologicznych czy związanego z nim sumienia ekologicznego to zdaniem autora najważniejsza droga wyjścia z impasu i wypełnienia „luki humanistycznej” powstałej na skutek m.in. erozji wartości moralnych i religijnych (s. 72). Analizując założenia i istotę paradygmatów myślowych przełomu XX–XXI w. takich jak postmodernizm, New Age, feminizmu i ekologizmu z uwzględnie-

niem głównych nurtów ekofilozoficznych jak ekokosmologia H. Skolimowskiego, ekologia głęboka A. Naessa, hipoteza Gai J. Lovelocka czy ekoteologii J. Moltmanna, doszukuje się źródeł kształtowania antropologii ekofilozoficznej. Zarysowane przez autora koncepcje filozoficzne wskazują na kształtowanie się wzorca człowieka ekologicznego, istoty przyrodniczej, której zachowań kulturowych czy historycznych – jak podaje autor – „(...) nie sposób pojąć bez uprzedniego zrozumienia biologicznych korzeni ludzkiej kultury czy historii” (s. 80). „Człowiek ekologiczny” w rozważaniach autora jawi się nie tylko jako obywatel Kosmosu, lecz przede wszystkim jako istota żyjąca w symbiozie z Naturą, której mądrość i etyka wyróżniają ją spośród innych stworzeń (s. 81).

Kolejne artykuły to teoretyczno-metodologiczne odniesienia zagadnień pamięci społecznej do rzeczywistości zarówno w ujęciu historyczno-politycznym, analizujące stosunki polsko-rosyjskie obciążone negatywnymi doświadczeniami historycznymi zapisanymi w świadomości obu narodów (W. Masiarz), zawierające refleksje na temat miejsca Polski w Europie jako prowincjonalnego narodu, o którym utarte stereotypy myślowe stawiają go na przedmurzu Europy (N. Trela), czy obejmujące rozważania nad problemem narodu w zjednoczonej, wielokulturowej Europie (W. J. Burszta), jak również w ujęciu religioznaw-

czym, zawierające refleksje nad przyszłością polskiego Kościoła (W. Mysłek) czy też nad wrażliwością religijną społeczeństwa wobec nowych ruchów religijnych współczesnego świata (Z. Drozdowicz).

Zbiór zamyka natomiast artykuł Zbigniewa Stachowskiego *Kłopoty z pamięcią* (s. 131–136) zawierający rozważania autora nad egzystencją pamięci społecznej po okresie przemian, jakie dokonały się w Polsce pod koniec XX w. Autor wskazując na konsekwencje przeobrażeń globalizacyjnych, na skutki postmodernistycznego przewartościowania współczesnego świata czy też znaczny wpływ kategorii rynkowych na sfery życia społecznego, podkreśla, iż zmiany te determinują proces zachowania pamięci społecznej dla przyszłości. Szukając zaś odniesienia na gruncie polskiej rzeczywistości społecznej do zachodzących przemian w sensie globalnym, wskazuje na nieumiejętność dostosowywania się polskiego społeczeństwa do zmian współczesnego świata wynikającą głównie z liturgizowania i hagiografizowania naszej pamięci: „(...) spoglądamy uparcie w przeszłość – stwierdza – i naśladujemy światowe peryferia liturgizując i sakralizując naszą skołataną rzeczywistość (...). Szukamy wzorców i antidotum na przewyciężenie naszego zapóźnienia w rozwiązaniach i ideach okresu polskiego międzywojnia (...) zamiast poszukiwać optymalnych rozwiązań ułatwiających przebieg procesów adaptacyj-

nych do szybko zmieniającego się świata” (s. 132). Kontynuując refleksję nad problemem pamięci społecznej nie pomija znaczenia tradycji traktowanej tu jednak jako balast współczesności (s. 133). Analizując funkcję instrumentalno-legitymizującą pamięci społecznej wskazuje na istotność czynników politycznych, ideologicznych i ekonomicznych w ignorowaniu prawdy historycznej a co za tym idzie możliwość manipulacji pamięcią (s. 135). Nawiązując zaś do możliwości przyszłościowego dostosowania się polskiego społeczeństwa do standardów nowoczesnych społeczeństw szansę upatruje w procesie racjonalizacji religijnej pamięci społecznej (s. 136).

Refleksja Z. Stachowskiego zamyka wprawdzie recenzowany tom, lecz zarazem otwiera nowy dyskurs wokół zagadnień tu zasygnalizowanych. Lektura ta bowiem to nie tylko źródło teoretyczno-metodologicznych konfrontacji odmiennych poglądów wobec zagadnień pamięci, to również zachęta do szukania nowych rozwiązań postawionych problemów i podjęcia próby własnej interpretacji przedstawionych zagadnień, jak również znalezienia odpowiedzi w otaczającej nas rzeczywistości o miejsce i znaczenie pamięci. Dobra książka bowiem jest zawsze źródłem inspiracji do głębszych analiz i refleksji oraz podejmowania nowych dyskusji czy utwierdzania się w swych przekonaniach.

Jana Udičová

Fenomén mesianizmu II

Феномен мессиянизма II

Rudolf Dupkala (ed), Zborník, *Fenomén mesianizmu II*
vyd. FF PU, Prešov 2002, s. 254

V októbri minulého roka vydala Filozofická Fakulta PU v Prešove zborník *Fenomén mesianizmu II*, ktorý je prezentáciou výsledkov vedeckovýskumného projektu: „Fenomén mesianizmu v kontextoch duchovnej identity Slovákov a jeho filozofické, teologické a literárno-historické reflexie”. (VEGA, A, 1/7326/20). Autormi jednotlivých príspevkov sú členovia fakulty, ako aj externí spolupracovníci zo Slovenska a zo zahraničia (Poľsko, Anglicko). Zborník obsahuje štnásť príspevkov, z ktorých sú tri v poľskom jazyku. Otvára ho predslov vedeckého redaktora Rudolfa Dupkalu, v ktorom sa zdôrazňuje význam výskumu tejto témy z hľadiska komplexného poznania a osvojenia si duchovnej kultúry obdobia slovenského národného obrodzenia, s ktorým sú – okrem iného – späté aj vrcholné podoby slovenskej filozofie 19. storočia, t.j. hegelianizmus L. Štúra, resp. J. M. Hurbana a antihegelianizmus M. M. Hodžu, S. B. Hroboňa, P. K. Hostinského atď. Recenzovaný zborník implikuje tieto príspevky:

Norman Solomon – *Mesiáš. Päť modelov a ich kritika* (6–28), B. Zala – *Medzi spásou a apokalypsou* (29–38), S. Stolárik – *Mesiášsky charakter vyhlásenia „Dominus iesus”* (39–56), J. Zozulák – *Otázka mesianizmu v spektre filozofického a teologického hodnotenia* (57–87), R. Palacz – *Filozofia mesjanistyczna w Polsce* (88–119), T. Mróz – *Filozofia mesjanistyczna i twórczość naukowa Wincentego Łutostawskiego* (120–138), L. Wiśniewska-Rutkowska – *Mesjanistyczna koncepcja narodu i jej neomesjanistyczna recepcja* (139–166), P. Káša – *Obraz slovenskej a poľskej literatúry v romanticko-mesianistickom diskurze* (J. M. Hurban, M. Mochnacki) (167–174), M. Gbúrová-Vajanského *rusofilské vízie v kontexte jeho protirečivej projekcie slovenskej národotvornej politiky* (175–195), I. Dudinská – *Miesto mesianizmu v názoroch slovanofilov* (196–205), L. Babotová – *Mesianizmus v súvislostiach vývinu ukrajinskej spoločnosti a literatúry* (201–210), V. Bilasová – V. Žemberová – *O genéze a stratégii mesianizmu*

v slovenskej próze 20. storočia (poznámky k problému a náčrt situácie) (210–220), G. Geremešová – Na tému mesianizmu modernej sektárskej religionizity (220–227), R. Dupkala – Mesianizmus a historicizmus (228–249). Kvôli nedostatku priestoru sa nemožno v tejto recenzii venovať všetkým vyššie spomenutým príspevkom, preto sa bližšie pozrieme len na niektoré.

Norman Solomon vo svojom príspevku *Mesiáš Päť modelov a ich kritika* (6–28) nám predstavuje päť modelov interpretácie židovského mesiáša. Autor nekomentuje prijateľnosť ktorejkoľvek z týchto interpretácií. Snaží sa skôr poukázať na to, aký význam majú pre dnešnú spoločnosť. Kladie si preto otázku, či by príchod mesiáša v dnešnej dobe vyriešil všetky naše problémy?! Solomon odmieta tie teórie, ktoré sľubujú vyriešenie úplne všetkých problémov sveta. Je presvedčený, že ľudská spoločnosť nebude nikdy dokonalá, pretože človek ako taký je bytosťou nedokonalou a nevypočítateľnou. Rovnako odmieta aj existenciu akéhosi „zákona dejín“, ktorý by bol podobný zákonu fyzikálnemu a teda aplikovateľný na dejiny takým spôsobom, akým sú na prírodu aplikované zákony fyziky. Dejiny chápe ako unikátny proces, ktorý nemožno zovšeobecniť. Vízia dokonalejšieho „Zlatého Veku“, ktorý má podľa mesianistických koncepcií nastúpiť po ob-

dobí veľkých katastrof, je síce zmysluplná, pretože prináša nádej a útechu, ale ako zdôrazňuje autor príspevku, netreba zabúdať na to, že je to len ideál, vízia a nie reálny stav. Na druhej strane však Solomon upozorňuje na potrebu existencie takýchto ideálov, lebo práve tieto „humanistické a humanitárne sny a vízie“ (22) pomáhajú zlepšovať spoločnosť.

Príspevok Lucyny Wiśniewskiej-Rutkowskiej pod názvom *Mesianistická koncepcia národa a jej neomesianistická recepcia* (139–166), nám predstavuje chápanie národa v poľskej literatúre a filozofii. Prvá časť príspevku je zameraná na obdobie 40. rokov 19. storočia, kedy mesianizmus nadobudol svoju vrcholnú podobu. Druhá časť sa zase sústreďuje na obdobie tzv. neomesianizmu – hlavne na koncepcie, ktoré vznikli na prelome 19/20 storočia, pričom Rutkowska zdôrazňuje, že s neomesianizmom sa stretávame aj v neskoršom období. Autorka sleduje zmeny, ktoré prebehli v chápaní tohto pojmu. Je presvedčená, že neomesianistická koncepcia národa nebola len verným odrazom jej romantického vzoru. Neomesianisti síce čerpali z romantickej tradície (prevzali napríklad pre romantizmus typickú „spiritualizáciu“ národa), ale vytvorili novú a originálnu koncepciu. Mnohé prvky, typické pre romantizmus sú pozmenené alebo úplne chýbajú. V neomesianistických koncepciách napríklad chýba

romantická analógia Poľska ako Krista národov a utopická vízia Božieho kráľovstva je tu chápaná skôr ako praktický program sociálnej prestavby. Okrem toho autorka podčiarkuje, že neoromantici vy-exponovali tvorivé možnosti človeka, keď tvrdili, že prostredníctvom tvorby a umenia možno zabezpečiť skutočné prímerie a porozumenie so svetom.

Peter Káša vo svojom príspevku *Obraz slovenskej a poľskej literatúry v romanticko-mesianistickom diskurze* (J. M. Hurban, M. Mochnacki) (167–174) prezentuje charakteristické črty poľskej a slovenskej literatúry 19. storočia na príkladoch prác J. M. Hurbana a M. Mochnackého. Mená oboch spisovateľov sú spojené s národnoslobodzovacím hnutím a obaja boli, ako zdôrazňuje Káša, tvorcami nových filozofických, estetických a politických myšlienok. Autor sa sústreďuje na tri základné prvky romantickej literatúry: na etnocentrizmus, historicizmus a synkretizmus. Zdôrazňuje, že kľúčovým pojmom sa v tomto období stáva pojem *národ* a v strede záujmu stojí otázka národnej suverenity. Príčinu tohto javu vidí hlavne v politickej situácii 19. storočia, pre ktorú je typický rozpad duchovno-kresťanských hodnôt a ústup od snáh vytvoriť jednotnú Európu. Druhým základným pojmom je *historicismus*, ktorý autor chápe ako návrat k minulosti a tradíciám. Tento historicizmus je úzko spojený

s prognózou veľkej budúcnosti a súčasne s reflektovaním našej súčasnosti, keďže sa zdôrazňuje prelomovosť našej epochy.

Synkretizmus je tretím pojmom, ktorému Káša venuje vo svojom príspevku pozornosť. Poukazuje na to, že vďaka synkretizmu umelecká tvorba naberaá úplne iný zmysel. Cez literatúru je potrebné porozumieť systému vied, všetkým ideám a činnostiam, ktoré súvisia „s civilizáciou a duchom národa” (17). Úlohou poézie nie je len zjednotiť všetky oddelené časti poézie, ale tiež zbližiť ju s filozofiou a rétoriku.

V príspevku *Miesto mesianizmu v názoroch slovanofilov* Irina Dudinská (196–200) predstavuje charakteristické črty ruského slovanofilstva. Autorka na príkladoch ruských slovanofilov A. S. Chomjakova, J. V. Kirejevského či J. F. Samarina prezentuje základné myšlienky tohto ideologicko-politického hnutia, akými boli: zdôrazňovanie osobitosti slovanskej kultúry (hlavne ruskej) a odmietanie všetkých snáh o rozvoj Ruska podľa európskeho modelu, ktorý vnímali ako degenerujúci a precivilizovaný. Oproti kultúre západu postavili tzv. „východný model”, pre ktorý bolo typické formovanie mysle a snaha o spásu sveta. Práve Rusku bola predurčená úloha záchrancu liberálnej a racionálnej Európy. Autorka poukazuje aj na iný smer, ktorý sa sformoval v rámci slovanofilstva, a to na *panslavizmus*. Ten na jednej

strane navrhol izoláciu Ruska od Európy, na druhej strane vytvorenie nového štátneho útvaru Slovanov tzv.: Veľkého všeslovanského zväzu na čele s Ruskom. Dudinská upozorňuje aj na to, že v tomto období sa sformovali aj úplne opačné tendencie, hlásajúce modernizáciu Ruska.

Príspevok Gity Geremešovej *Na tému mesianizmu modernej sektárskej religionizity* (220–227) je konfrontáciou sektárskeho a cirkevno-kresťanského mesianizmu. V úvode skúma príčiny vzniku novodobých siekt, ktoré vidí v charaktere našej spoločnosti, pre ktorú je typická pluralita názorov, hodnôt, deficit zmyslu života a absencia absolútnych morálnych hodnôt. Autorka uvádza, že sekty vychádzajú predovšetkým z kresťanských sporov. To je príčinou toho, že mesianizmus siekt je v mnohom podobný kresťanskému pravzoru, aj keď mnohé momenty sú zjednodušené a pozmenené. Dôležitým rozmerom sektárskej religionizity je podľa autorky to, že sektár je presvedčený o svojom osobnom mesiášstve. Takéto chápanie mesiáša však cirkev odmieta, pretože podľa nej, má mesiáš transcendentný pôvod. Ďalší dôležitý moment vidí Geremešová v „literarizme“, t.j. doslovnom výklade biblických textov. Predstavitelia siekt odmietajú interpretáciu písma podľa zásad hermeneutiky. Autorka textu v tom vidí obrovský nedostatok. Podľa jej názoru nám práve hermeneutický kruh umožňuje vnímať svoju prítomnosť nielen vo vzťahu

k budúcnosti a minulosti ale aj vo vzťahu k večnosti, t.j. k „nadradenému morálnemu poriadku“ (226). V tom zmysle je nám, podľa autorky príspevku, Božie kráľovstvo transcendentné i imanentné zároveň, je v nás ale aj mimo nás.

Rudolf Dupkala je autorom štúdie, ktorá má názov *Mesianizmus a historicizmus* (228–249). Autor sa domnieva, že mesianizmus je východiskom všetkých tzv. „historicistických“ koncepcií dejín a budúcnosti ľudstva, ktoré ilustruje na predstavách: A. Augustína, N. A. Berďajeva, J. A. Condorceta, K. Marxa a F. Fukuyana, z ktorých mu vyplynulo prepojenie mesianizmu a historicizmu. Vďaka, či prostredníctvom mesianizmu, tvrdí autor príspevku, naberá historicizmus „endistický charakter“, teda ohlasuje koniec súčasného stavu a príchod novej éry, ktorá už bude érou konečnou. Týmto spôsobom sa snaží odkryť tajomstvo našich dejín. R. Dupkala pritom upozorňuje na to, čo zdôrazňoval už K. R. Popper, že zástanci historicizmu by sa mali vyvarovať toho, aby svoje stanoviská prezentovali ako dogmy, čo vzťahuje aj na vízie súčasného neoliberalizmu. Jediné možné východiško vidí v rozvoji kritického myslenia, t.j. v neustálom uvedomovaní si, že naše stanovisko je len jedným z možných. V závere Dupkala vyjadril názor, pravdepodobne najproduktívnejším spôsobom ako možno „odhaliť“ tajomstvo dejín je proces neustáleho sebapoznávania sa

človeka ako bytosti, ktorá „dejiny tvorí” a to tak svojou ideovo-duchovnou ako aj predmetno-praktickou aktivitou.

Vyššie spomenuté príspevky sú len časťou recenzovanej knihy. Dúfam však, že dobre vyjadria charakter celej knihy. Zborník *Fenomén mesianizmu II* nám jednak umožňuje hlbšie pochopiť proces formovania národnej identity Slovákov a okrem toho prezentáciou ruských, ukrajinských a poľských filozofických i estetických koncepcií nám umožňuje pochopiť túto problematiku v širšom kontexte. Zároveň nám pomáha bližšie poznať

kultúru týchto národov. Určite nie je náhodou, že tento zborník, reflektujúci problematiku mesianizmu, ktorá bola veľmi aktuálna v období národného obrodzenia, sa objavuje dnes, teda v období, kedy sa čoraz častejšie hovorí o procese kultúrnej a politickej integrácie v Európe. V tomto zmysle sa táto problematika národnej identity stáva znovu aktuálnou. Myslím si, že zborník je vhodný nielen pre „profesionálov” (teológov, filozofov, literárnych historikov), ale aj pre širšiu čitateľskú verejnosť, ktorá má záujem o prehĺbenie poznania v tejto oblasti.

Ryszard Wójtcowicz

Człowiek jako wartość personalna

Человек как личная ценность

Kazimierz Kołodziejczyk, *Etyka społeczna Karola Wojtyły*,
wyd. Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 113

Etyka społeczna Karola Wojtyły, to przedsięwzięcie stawiające sobie za cel uporządkowanie poglądów filozoficzno-społecznych K. Wojtyły, cel, którego podjął się K. Kołodziejczyk. Zadanie to wydaje się nie być proste, przynajmniej z dwóch powodów: po pierwsze – myśl społeczna K. Wojtyły, nie jest jednolitym zbiorem twierdzeń czy aksjo-

matów, z których w sposób jednoznaczny można wyprowadzić konkluzje. Jest ona nadbudowana na szerszej płaszczyźnie teoretycznej, mianowicie filozoficzno-teologicznej, która rodzi m.in. spory o charakter teoretyczny myśli K. Wojtyły. Po drugie – idee społeczne zainicjowane przez K. Wojtyłę, w pewnym sensie kontynuowane są przez na-

uczanie papieża Jana Pawła II, co ujawnia chociażby problem ich odczytania, gdyż poglądy K. Wojtyły nie mogą jednoznacznie determinować nauczania Kościoła.

Przyjrzyjmy się zatem, jak autor *Etyki...*, radzi sobie z zakreślonym przez siebie celem pracy. W skład recenzowanej książki wchodzi siedem rozdziałów (s. 9–109), poprzedzonych wstępem (s. 7–8) oraz zakończeniem (s. 110–113),

We *wstępie* (s. 7–8), autor różni dwa okresy życia K. Wojtyły: okres przedpontyfikalny, który zakończył się, oraz pontyfikalny, trwający. W związku z tym, K. Kołodziejczyk podejmuje się analizy myśli K. Wojtyły, z pierwszego okresu, który jako zakończony, poddaje się interpretacji, „bez obawy, że coś zostanie pominięte lub pojawiają się jeszcze inne prace lub nowe w nich treści” (s. 7).

Rozdział pierwszy, *Osoba jako wartość personalna* (s. 9–39), podejmuje zdaniem autora, fundamentalne kwestie w myśli społecznej K. Wojtyły, tj.: istota człowieczeństwa, cel ludzkiej egzystencji czy miejsce człowieka w przyrodzie i społeczeństwie. K. Kołodziejczyk wskazuje dwa punkty, które świadczą o nowym podejściu do zagadnienia przez K. Wojtyłę. Po pierwsze – jest to krytyka *stricte* racjonalistyczno-empirystycznego ujęcia człowieka; po drugie – niezaradność „antropocentryzmu teocentrycznego” (s. 10), który próbuje ująć człowieka jako istotę nieznaną i tajemniczą. Według K. Wojtyły, zauważa Kołodziejczyk,

jedynym i właściwym sposobem poznania tajemnicy człowieka jest odwołanie się do Pisma św. Stąd też, w człowieku możemy wyróżnić cztery warstwy: materialno-fizyczną, organiczną, psychiczną i duchową. Struktura ta, w poglądach K. Wojtyły określana jest jako: *compositum humanum*, która nie pozwala na redukcję człowieka do materii (s. 11). Dusza jest tu pojęta jako „forma”, w rozumieniu arystotelesowsko-tomistycznym, tzn. jako: „podstawa substancjalnego konstytuowania się, jako podstawa działania i zasada celowości” (s. 11).

Byt osobowy według Wojtyły ma dopiero sens, gdy zachodzi w relacji do Boga, natomiast ujęcia pozbawiające człowieka tej pionowej transcendencji, nazwie: „dramatem humanizmu ateistycznego” (s. 13). K. Kołodziejczyk zwraca uwagę na cztery ważne atrybuty osoby, mianowicie: pierwszy – nieprzekazywalność, inkomunikowalność osoby, której istota tkwi we wnętrzu, świadomości, duszy człowieka, a nie jego ontologii. Drugi aspekt osoby to rozumność, która spełnia trzy funkcje: **poznawczą** – poznanie prawdy, odkrywa naturalny porządek moralny, partycypuje w boskim źródle prawa naturalnego, formułuje normy moralne, gdyż ma zdolność rozpoznawania dobra i zła; **normatywną** funkcją rozumu, polega na pewnym jego ograniczeniu, tzn. jest on prawodawcą moralnym, ale normy pod względem treści są względem niego heteronomiczne; **oceniającą** funkcją ujawn-

nia się w aprobachie lub dezaprobachie działań innych lub siebie, to natomiast wiąże się z wolnością i sumieniem (s. 19).

Wolność w tym ujęciu, jest następnym atrybutem osoby, jest jej immanentna, jednakże podporządkowana rozumowi, a przez niego prawdzie, co wyklucza – zdaniem K. Kołodziejczyka – dowolność i przypadkowość. Rozum rozpoznaje dobre i nakierowuje aktywność woli poprzez dobro ku prawdzie, a istota wolności ujawnia się w zdolności wybierania (mogę – nie muszę). Odkrywana przez rozum i wolną wolę prawda posiada charakter normatywny, a nie opisowy (s. 20).

Kolejnym atrybutem osoby jest sumienie, którego nie sposób pojąć bez pewnego rodzaju działania, aktywności, która polega na ocenie moralnej ze względu na dobro lub zło. Podstawą oceny może być tylko prawe sumienie, które dostosowuje działanie osoby do obiektywnych norm moralności, zdarza się, że sumienie błądzi z powodu niewiedzy. Tak więc, rola sumienia polega na wywołaniu powinności, spełnienia czynu moralnie dobrego, źródłem zaś moralności jest Pismo św., szczególnie Nowy Testament i wzór najdoskonalszy Jezus Chrystus. Jednakże jedynym, co do nieomyłnej kwalifikacji czynów etycznych, wyjaśniania wątpliwości i określania treści norm moralnych jest Kościół (s. 23). W związku z tym, zaznacza autor recenzowanej książki, istnieje konieczność podporządkowania sumienia Kościołowi, gdyż chce

być ono prawe, a prawe może być, gdy kieruje się prawdziwymi wartościami moralnymi, tymi z kolei dysponuje Kościół.

Tak więc, Kościół jest tą instytucją, która jako jedyny spadkobierca Chrystusa, w sposób nieomylny dostosowuje treści ewangelii do potrzeb swoich wyznawców. Jak zaznacza K. Kołodziejczyk: „...Kościół coraz dokładniej określa, co jest moralnie dobre, a co nie, co jest realizacją lub negacją normy personalistycznej” (s. 34). Norma personalistyczna w tym ujęciu sprowadza się do rozumienia osoby jako wartości moralnej, która wyraża się w stwierdzeniu, że *osoba* nigdy nie powinna być dla drugiej osoby jedynie środkiem do celu. W związku z tym, jedynym pełnowartościowym odniesieniem do osoby powinna być miłość.

K. Kołodziejczyk zwraca uwagę na istotną zależność osoby od Kościoła. Otóż, jeżeli wolność osoby ma realizować się poprzez realizację zaleceń Ewangelii, poprzez to, co zawarte w Objawieniu, to w konsekwencji wolność ta przyporządkowana jest Kościołowi, a o tym jak realizować doskonałość osoby decydują hierarchowie Kościoła (s. 36).

Autor *Etyki...* kończy rozważania tego rozdziału stwierdzeniem, że: „...osoba jest wartością moralną dlatego, że tak głosi Kościół, który jako jedyny spadkobierca Chrystusa nieomylnie rozpoznaje i głosi prawdę” (s. 39).

Rozdział drugi recenzowanej książki *Etyka wspólnoty* (s. 40–64), dotyczy podstawowej relacji między-

ludzkiej, jaką artykułuje K. Wojtyła, mianowicie: relacji „ja – ty” oraz kategorii „my”. Relacja *ja-ty*, przechodząc w kategorię *my*, staje się podstawą realizowania osoby w wymiarze społecznym. Relacja *my* nie niszczy autonomii osoby jako *ja*, „drugi” jest traktowany zdaniem Kołodziejczyka w sposób instrumentalny, co pomaga „pełniejszemu stwierdzeniu własnego ja, własnej autoafirmacji, głębszemu osadzeniu we własnej podmiotowości” (s. 43). Osoba według K. Wojtyły, jest istotą rozumną i zarazem społeczną, fakt współdziałania z innymi wskazuje na wspólnotę jako wartość, którą jest dobro wspólne.

Według wskazań K. Wojtyły, na jakie wskazuje K. Kołodziejczyk, istotne jest dobro wspólne w wymiarze podmiotowym, który wyznacza wymiar aksjologiczny bytowania z innymi. Innymi słowy, chodzi o przekształcenie wielości podmiotowych *ja* w wspólnotę *my*, a przekształcenie to może dokonać się, jeśli realizowana będzie norma personalistyczna (s. 46). Stąd też w rozważaniach K. Wojtyły zagadnienie dobra wspólnego staje się centralnym problemem etyki społecznej, zwłaszcza wskazanie zagrożeń owego dobra, „...pojawiających się pod postacią różnych utylitaryzmów, totalizmów i egoizmów społecznych” (s. 47).

W rozważaniach tego rozdziału K. Kołodziejczyk wskazuje na kategorię *Uczestnictwa*, w której ujawniają się pewne przejawy realizacji osoby. Są to swoiste postawy:

autentyczne i nieautentyczne. Do tych pierwszych należy np.: postawa sprzeciwu i solidarności, natomiast nieautentyczne to: konformizm i unik. W uczestnictwie ujawnia się także zjawisko alienacji, które jest rozumiane personalistycznie i nie dotyczy człowieka jako jednostki gatunku. Alienacja w tym ujęciu przyjmuje dwie postacie: indywidualizmu i „totalizmu przedmiotowego” (s. 53).

Z zaleceń K. Wojtyły wynika, że chcąc realizować dobro wspólne wspólnoty, należy przestrzegać przykazania miłości, które zapewne swą nadprzyrodzoną mocą wyeliminuje wszelkie zło społeczne i źródło alienacji (s. 57). Idealną wspólnotą staje się Kościół, gdyż życie człowieka dla techniki, kultury, cywilizacji, jest z gruntu fałszywe, autentyczne bycie, to bycie w relacji do Boga, a życie społeczne powinno być przekształcone i czerpać cel z Ewangelii. Stąd też Wojtyła stwierdza, że: problem podmiotowości osoby leży u „podstaw ludzkiej *praxis*, u podstaw moralności (a więc etyki), u podstaw kultury, cywilizacji i polityki” (s. 61).

U podstaw ewangelizacji kultur znajduje się dialog, prowadzony przez tych, którzy „w swoich środowiskach, pomni swej apostołskiej misji, winni być animatorami takich przeobrażeń cywilizacyjnych, w których występować będzie prymat etyki nad techniką, otwarcie się na drugiego człowieka i bezinteresowne oddanie się mu, a więc mi-

łość, która umożliwia zbudowanie „Królestwa Bożego” (s. 64).

K. Kołodziejczyk wskazuje na te momenty etyki społecznej K. Wojtyły, które w sposób jednoznaczny ujawniają rzeczywisty cel tej doktryny. Po pierwsze – ujawnia się pionowa transcendencja, tj. realizacja celów eschatologicznych, ujawniających konieczność relacji *osoba-Bóg*. Po drugie – w realizacji pierwszej niezbędna jest realizacja relacji poziomej, tj. urzeczywistnienia idealnej wspólnoty, jaką jest w rozumieniu K. Wojtyły Kościół.

Praca, to tytuł trzeciego rozdziału recenzowanej książki. Odpowiedzi na pytanie: czym jest praca, K. Kołodziejczyk poszukuje w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego. Jedną z odpowiedzi jest stwierdzenie K. Wojtyły: że praca to świadome i celowe działanie człowieka. Jednakże w tej proveniencji teoretycznej, praca jawi się jako działanie, którego wyznacznikiem jest znaczenie biblijne, ewangeliczne. Praca jest przejawem „królewskości” człowieka, jego „panowania nad przyrodą, światem” (s. 65), przy czym w myśl tej interpretacji człowiek nie jest redukowany do materii, przyrody.

Człowiek spełnia się w czynie i poprzez czyn, stąd też twierdzenie K. Wojtyły, że praca tworzy człowieka, człowiek realizuje się poprzez pracę, ale w wymiarze podmiotowym, dlatego że pracuje, praca musi być skierowana na doskonalenie osoby. Człowiek poprzez pracę staje się twórcą, ale nie każda praca

powoduje rozwój człowieka, dlatego też musi ona być nośnikiem wartości personalistycznych, które w konsekwencji mają prowadzić do Boga (s. 66). Praca ma zapewnić człowiekowi poczucie sprawiedliwości, ma służyć człowiekowi, a nie odwrotnie. Zdaniem K. Kołodziejczyka, w wywodach Wojtyły ukryta jest idea korporacjonizmu, opartego na zasadzie solidarności pracowników i pracodawców (s. 68).

Z drugiej strony, autor recenzowanej książki stwierdza, że K. Wojtyła nie prezentuje własnej koncepcji pracy, a jedynie ogranicza się do treści dokumentów soborowych, a konkretnie do konstytucji *Gaudium et spes* (s. 69). Jednakże należy zauważyć, że w tym ujęciu praca traci charakter penitencjarny, człowiek bierze udział w tworzeniu, zyskuje miano *particeps creatoris*. Praca jest synonimem czynu, a więc działaniem świadomym człowieka, działaniem, poprzez które osoba zbliża się do Stwórcy. W związku z czym, praca początkowo będąc przekleństwem staje się zbawienna, a człowiek jako byt stworzony nie może nie pracować. Oto teologia pracy: człowiekowi stworzonemu przez Boga praca została zadana w biblijnym nakazie czynienia sobie ziemi poddanej (s. 71).

Rozdział czwarty książki K. Kołodziejczyka zatytułowany *Sprawiedliwość* (s. 72–81), dotyczy światopoglądowego rozumienia sprawiedliwości przez K. Wojtyłę. Autor recenzowanej książki zaznacza, że pojęcie sprawiedliwości w danym

społeczeństwie uzasadniane jest przez: „ideologię sankcjonującą panujące stosunki społeczne, instytucje państwowe (sądy, policja, wojsko, administracja itp.), prawo, moralność i religia” (s. 72).

Według K. Wojtyły, niesprawiedliwość społeczna nie jest wynikiem przemian ekonomiczno-politycznych, ale jest immanentna człowiekowi, towarzyszy mu od jego zarańia, a jej źródła należy dopatrywać się w grzechu pierworodnym. Natomiast sprawiedliwość jest w tym ujęciu rozumiana jako to, „co się komuś słuszenie należy” (s. 73). Natomiast to, co się słuszenie należy to przedmiot miłości, a nie użycia, stąd też miłość i sprawiedliwość to momenty konstytutywne życia społecznego. K. Kołodziejczyk zaznacza, że: „miłość bezpośrednio dotyczy osoby i wyraża jej afirmację. Sprawiedliwość jest relacją pośrednią między osobami, gdyż bezpośrednio odnosi się do dóbr materialnych lub moralnych i dopiero poprzez nie dotyczy osoby” (s. 74).

K. Wojtyła rozróżnia trzy rodzaje sprawiedliwości: zamienną, rozdzielczą i współdzielczą, jednakże sprawiedliwość jako jedna z cnót kardynalnych jest podstawą całej moralności chrześcijańskiej i musi posiadać charakter uniwersalny, a nie klasowy. K. Wojtyła mówi także o sprawiedliwości wynikającej z pojęcia Boga, co eliminuje wszelki utylitaryzm, ma to być działanie podporządkowane Bogu, a w konsekwencji religii jako: „instytucja, organizacja posiadająca wewnątrz-

ny, zhierarchizowany system zależności, przeto wiara obliuguje człowieka do podporządkowania się Kościołowi” (s. 79). Świadczy to o konieczności całkowitego podporządkowania się Kościołowi, gdyż tylko w Kościele, według K. Wojtyły, realizowana jest w sposób doskonały idea sprawiedliwości.

Rodzina (s. 82–92) to rozdział piąty recenzowanej książki. Rozważania o rodzinie są osadzone na filozofii osoby i wspólnoty oraz wynikającym z niej momencie uczestnictwa. Przykładem takiej wspólnoty, jaką jest rodzina, jest małżeństwo, które jako zespół osób połączonych miłością, wykracza poza wymiar ziemski, cielesny. W małżeństwie, zadaniem K. Wojtyły, realizowana jest norma personalistyczna oraz jest ono monogamiczne i nierozdzielne, „...ma ono służyć przede wszystkim istnieniu, następnie współżyciu mężczyzny z kobietą, a wreszcie prawidłowemu skierowaniu pożądliwości” (s. 83).

Podstawowy cel małżeństwa to prokreacja, przez co staje się „współpracownikiem” Boga, małżeństwo daje początek istnieniu ciała, natomiast Bóg jest stwórcą duszy. Stąd też małżeństwo przeraża się we wspólnotę, jaką jest rodzina, która jako część większej całości posiada wymiar społeczny. Według K. Wojtyły: „rodzina sama jest już społecznością, małym społeczeństwem, od którego zależy w swym istnieniu każde wielkie społeczeństwo, np. naród, państwo, Kościół” (s. 85). K. Kołodziejczyk

wskazuje na cztery funkcje, jakie spełnia rodzina według K. Wojtyły: funkcja prokreacyjna; wychowawcza; socjalizacyjna i apostołska. Wyżej wymienione funkcje, generalnie zależne są od funkcji apostołskiej, misyjnej, która oparta jest na apriorycznych założeniach: że jedynie Objawienie i realizujący jego wskazania Kościół, są wyłącznymi posiadaczami prawdy o człowieku i społeczeństwie (s. 91).

Zdaniem autora recenzowanej książki, koncepcja rodziny K. Wojtyły nie jest ujęciem socjologicznym, a jedynie zbiorem ocen i postulatów filozoficzno-teologicznych, wynikających z „normy personalistycznej”. Powyższy wymiar służy argumentowaniu małżeństwa jako monogamicznego oraz zwalczaniu antykoncepcji.

Państwo to tytuł szóstego rozdziału *Etyki...* K. Kołodziejczyka. Autor zauważa, że w wykładach przedpontyfikalnych K. Wojtyły nie ma zwartej koncepcji państwa. Państwo, to według K. Wojtyły przede wszystkim wspólnota polityczne realizująca dobro wspólne. Państwo jawi się jako twór zadany człowiekowi przez Boga, poprzez realizację prawa naturalnego. W tej normatywnej teorii państwa nadrzędną rolę pełnią zasady moralne wobec innych dziedzin życia społecznego, chroniąc go przed alienacją i niewłaściwym postępowaniem materialnym.

Według ustaleń K. Kołodziejczyka, państwo według K. Wojtyły, to wspólnota, która: „musi uwzględniać cele społeczne, gospodarcze,

kulturowe i porządek administracyjno-prawny, które muszą być tak określone, by służyły »osobowemu rozwojowi obywateli«” (s. 96). Podstawą ładu państwowego jest szeroko rozumiana swoboda praw obywatelskich, których podstawę stanowi wolność religijna, która implikuje żądanie wolności Kościoła. Pozorna apolityczność Kościoła *de facto* ma prowadzić do podporządkowania sobie państwa, Kościół ma pełnić rolę nadrzędną wobec wszystkich struktur społecznych (s. 101).

Rozdział kończący recenzowaną książkę to *Stosunki Międzynarodowe* (s. 103–109). K. Wojtyła w ocenie otaczającej go rzeczywistości wskazuje na zjawiska pozytywne i negatywne. Te pierwsze są oczywiście realizacją normy personalistycznej, właściwym korzystaniem z wolności i rozumności. Jednakże bardziej absorbuje go to, co nie jest zgodne z jego systemem wartości. Ważny tu jest dysonans pomiędzy tym, co człowiek posiada, a tym, kim jest. Według Wojtyły: „podmiotowość człowieka naruszona jest również w sferze polityki, ekonomiki, kultury i praw człowieka” (s. 104). Dlatego problem podstawowy, leżący u podstaw ludzkiej *praxis*, moralności, kultury, cywilizacji, to zagadnienie podmiotowości osoby. Stąd też potrzeba oceny postępu cywilizacyjnego z perspektywy moralności, której nieomylnym nauczycielem jest Kościół. Natomiast zagrożone jest największe dobro społeczności międzynarodowej, mianowicie pokój.

Z drugiej strony następuje ciągła sekularyzacja, laicyzacja społeczeństw. Aby „naprawić” świat, uwolnić go od procesów dechrystianizacyjnych, należy go poprzez procesy inkulturacyjne i reewangelizacyjne przywrócić Bogu. W procesie tym Kościół ma odegrać szczególną rolę, ponieważ: „dysponuje on prawdziwymi wartościami i jest nieomylny w sprawach interpretacji ich istoty” (s. 109).

W *zakończeniu* (s. 110–113) *Etyki...* K. Kołodziejczyk zwraca uwagę, że pomimo wielu zapożyczeń z różnych źródeł teoretycznych, nie można filozofii K. Wojtyły nazwać eklektyzmem, ponieważ: „zapożyczone przez niego treści zostały w sposób twórczy przetworzone” (s. 112). Wydaje się, że jest to kwestia sporna i chyba nie do rozstrzygnięcia w tym miejscu, ale należy wspomnieć, że „oryginalna” myśl K. Wojtyły miała w zamierzeniu sprostać przynajmniej dwóm celom. Po pierwsze – miała być alternatywą dla tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej oraz po drugie – była naturalną antytezą na panujący wówczas światopogląd marksistowski. Wydaje się, że zamierzenie to zastało podporządkowane celom eschatolo-

gicznym. Z jednej strony K. Wojtyła wychodząc od tomizmu poszukuje uzasadnienia dla personalizmu w fenomenologii, aby wszystko uzasadnić poprzez wymiar eschatologiczny. Wskazuje to raczej na eklektyczny charakter filozofii K. Wojtyły, filozofii, która konstytuuje się na styku dwóch ujęć: teorii bytu i teorii poznania, aby uzasadnić teorię wartości.

Jednakże książka K. Kołodziejczyka *Etyka społeczna Karola Wojtyły*, jest bardzo dobrym kompendium podstawowej wiedzy na temat filozofii społecznej K. Wojtyły. Klarowność, przejrzystość i zrozumiałość zawartych w książce wykładów, świadczy o jej walorach dydaktycznych. Recenzowana książka może z powodzeniem służyć za przewodnik po myśli społecznej K. Wojtyły, nie tylko w środowiskach akademickich. Zdecydowanym atutem tej książki jest efekt teoretyczny uzyskany przez autora, mianowicie: po pierwsze – *Etyka...* jest obiektywną prezentacją myśli K. Wojtyły, po drugie – ujęcie myśli K. Wojtyły przez K. Kołodziejczyka, w sposób pomyślny nie popada w apologetykę czy propagandę sukcesu filozofii K. Wojtyły.

Dyskusje, Polemiki

Дискусси, Полемики

Włodzimierz Zięba

Człowiek wobec współczesności

Человек в облиции современности

27 lutego 2002 roku w Auli Uniwersytetu Rzeszowskiego odbyła się debata *Człowiek a współczesność*. Filozoficzną ucztę zainicjował Jego Magnificencja Rektor UR prof. W. Bonusiak uroczystie powitawszy gości. Wprowadzając w debatę przywołał pojęcie „światooglądu” (J. Topolski) na określenie rzeczywistości, w której żyjemy. Słowo wstępne, o kondycji człowieka wygłosił prof. A. L. Zachariasz (UR), prof. J. Bańka (UŚ) mówił o *etyce prostomyślności*, prof. M. Szyszkowska (senator RP, KFP UW) o *Unii Europejskiej i wartościach*, zaś prof. S. Symotiuł (UMCS Lublin) o *możliwości naprawy świata*.

Prof. A. L. Zachariasz uplasował swoje rozważania o kondycji człowieka współczesnego w trojkiej perspektywie. Wobec faktów odziedziczonych po XX wieku: negatywnych jak i pozytywnych: upadek systemów totalitarnych w Europie, ustrój demokratyczny jako zasada stosunków międzyludzkich w skali globalnej, zmiana naszego sposobu myślenia o innych. Wobec wartości:



brak wielkich budujących idei, życie codziennością bez jakiegokolwiek wizji jutra. Schyłek rozumu a dominacja życia – pragmatyzm. Wiek XXI w kulturze europejskiej zaczyna się pustką aksjologiczną, bezbronnością ideową kultury europejskiej. Wobec idei własnego człowieczeństwa, czyli zanik układu odniesienia, w którym człowiek pojmował siebie wobec kosmosu, Boga, rozumu, historii. W wieku XX człowiek zaczął odnosić się do świata zwierząt. Zmieniała się perspektywa bytu ludzkiego. Zapytał, czy jesteśmy ideowo przygotowani na świat, w którym jesteśmy jedną nogą na Ziemi, a jedną w kosmosie, w którym dokonuje się przyspieszenie w sferze kultury, ale i typowo biologiczne przyspieszenie ewolucyjne tak, że za lat kilkaset być może człowieka zastąpi nadczłowiek.

Prof. J. Bańka zaczął od myśli rekapitułującej sytuację człowieka współczesnego: im większe są obiektywne możliwości ludzi, tym uboższa jest treść ich marzeń. Mówił o autorskich koncepcjach eutyfroniki i etyki prostomyślności. W ich świetle świat współczesny tkwi w antynomii: komplikuje się cywilizacyjnie, gdy tymczasem człowiek, ażeby zaspokoić od strony poczucia wartości swe potrzeby reaguje prosto. Wartości proste – w świetle których człowiek się realizuje: poczucie oddźwięku emocjonalnego, przyjaźni, miłości – nie dają się zaprogramować, i są wypierane przez technikę. Technika wbudowała w serce ludzkie niebezpieczny mechanizm: gonitwę za łatwością. Łatwość zaś usuwa wartości, które wymagają trudu. I tak, aż do granicy świata w którym będzie łatwo żyć, ale w którym żyć nie będzie warto – to będzie granica cywilizacji. Sposobu ułatwienia życia dostarczają człowiekowi nauka i technika. Nauka, kierująca się imperatywem scjencycznym, która co może wiedzieć, musi wiedzieć. Dlatego też, zdaniem Bańki, nie można moralnie zakazać żadnych badań, bowiem umysły uczonych działają tylko w oparciu o jedną zasadę, zasadę ciekawości, a nie moralności. Między nauką a techniką nie istnieją takie hamulce, takie sita aksjologiczne, które by nie dopuszczały rozwiązań niebezpiecznych dla człowieka, dla jego umysłu, organizmu. Hamulce stanowiłyby wartości proste, lecz cywilizacja techniczna eliminuje je. *Homo eutyfronicus*, żyjący wartościami prostymi zostaje wyparty przez *humo substitutorum*, człowieka substytut, który uposażony w zmysły i mózg, prawdopodobnie nie będzie miał serca i uczuć. Eutyfronika chce stworzyć takie hamulce poprzez ochronę wartości prostych. Bezpośrednio z eutyfroniki wyrasta etyka prostomyślności, która opiera się na wartościach prostych, a wszystkie inne wartości bardziej skomplikowane traktuje jako wartości służebne. Bańka, za S. Ossowskim, wprowadził dystynkcję na: wartości odczuwane (proste) i uznawane. Prostomyślność to intuicyjnie niezawodny zmysł słusznego rozumienia życia. Wykazuje ona związek z prawem naturalnym. Wartości proste, odczuwane przez nas jako oczywiście, to te, które otrzymują poręczenie moralne poprzez ich przyjęcie.

Prof. M. Szyszkowska mówiła o szczególnej sytuacji nas Polaków, pogrążonych w poczuciu mikromanii narodowej. Problem w związku z ewentualnym

zjednoczeniem z Unią Europejską polega na tym, że za mało znamy naszą polską kulturę, a mamy wielkie osiągnięcia w dziedzinie myśli filozoficznej, sztuki, literatury pięknej, nawet w dziedzinie myśli dotyczącej spółdzielczości. Inna trudność wypływa z przekonań, które wydają się być niepodważalne, np. w Polsce jesteśmy przekonani, że polityka powinna podlegać moralności i że prawo stanowione w państwie powinno podlegać moralności. Tymczasem w Zachodniej Europie już od dziesięcioleci silne są prądy, w myśl których polityka jak również prawo stanowione i moralność są to dziedziny odrębne. Próbowaliśmy wskazać, że ustrój demokratyczny to ustrój wieloświatopoglądowy. Sens demokracji sprowadza się do wieloświatopoglądowości. Przez co nie ma mowy o tym, ażeby przepisy prawne w ustroju demokratycznym podlegały poglądom moralnym którejkolwiek bądź z grup światopoglądowych w państwie. Odwrotnie jest w ustroju totalitarnym. Argumentowała, że relatywizm i demokracja są ze sobą zespolone. Podkreśliła, że proces jednoczenia się Europy dotyczy jedynie sfery gospodarczej, politycznej i prawnej, nie obejmuje zaś podobnej hierarchii wartości i treści światopoglądowych. Jednoczenie się Europy wymaga nasycenia naszej świadomości daleko idącą tolerancją, będącą życzliwym stosunkiem do poglądów, których nie akceptujemy. Podkreśliła pilność dialogu, dyskusji światopoglądowych w obrębie poszczególnych państw, a także dialogu międzykulturowego, międzycywilizacyjnego, bezdyskusyjność pacyfizmu. Wskazała na niebezpieczeństwa patriotyzmu, będącego nierzadko niechęcią wobec innych narodów. Zagrożeniem jest także szowinizm europejski. Wartością podstawową jest utworzenie tzw. społeczeństwa globalnego, w którym jednakowo traktuje się wszystkich niezależnie od narodowości, płci, poglądów politycznych, wyznania religijnego, czy też ateizmu. W związku z tym społeczeństwem musi zacząć funkcjonować nowa wartość, tj. wartość duchowego rozwoju człowieka. Ten program rozwoju duchowego jest tym, co my Polacy powinniśmy zaszczerpić zachodniej Europie. Możemy i powinniśmy (Polacy) krzewić wartości duchowe, ponieważ w zachodniej Europie funkcjonują wartości (jednolitego i wolnego rynku, współpracy, społeczeństwa informacyjnego), które nie mogą być wystarczające dla człowieka, który chce żyć sensownie.

Prof. S. Symotiuk, odcinając się od niebezpiecznego maksymalizmu pod postacią rewolucji czy przewrotu, mówił, że nasza cywilizacja wymaga remontu – sygnalizował tym samym minimalizm naszych zadań. Wskazał na 4 sprawy wymagające remontu:

1) niesłychane marnotrawstwo naszej cywilizacji – mnóstwo wytworów ludzkich idzie na śmietniki. Nie szanujemy swoich wytworów, jak zatem możemy szanować siebie jako twórców tego świata? Pewnej szansy pokoju upatrywał w dobrobycie.

2) uruchomienie wielkich rezerw aktywności społecznej, gdyż żyjemy w poczuciu letargu, zaś z drugiej strony przytłacza nas nadmiar informacji. Postulował, by zmienić strukturę naszego społeczeństwa obywatelskiego.

3) remont polityki międzynarodowej. Konflikty, podkreślił, nie są religijne, a potrzeby Trzeciego Świata nie są potrzebami przemysłu, ale rolnictwa, które łagodzi obyczaje i z tego też powodu zasada globalizacji prowadzi w ślepy zaułek.

4) ład międzynarodowy przestał istnieć. Postulował zastosowanie demokracji w odniesieniu do całego świata pod postacią opiniodawczego Parlamentu Świata.

W dyskusji prof. A. Bobko polemizując z prof. M. Szyszkowską stwierdził, że demokracja w sposób naturalny ciąży do relatywizmu, jednakże relatywizm uznał za wynaturzenie demokracji. Wskazał nieodzowność konsensusu co do wartości przy sprawnie działającej demokracji, zaś ideał tolerancji co do wartości określił mrzonką. Nawiązując do wypowiedzi prof. Bańki, przyznał, że naukowcy kierują się ciekawością i nie ma siły, która mogłaby ją powstrzymać, ale problemu upatrywał w kwestii środków do zaspokojenia ciekawości (np. uniecznieniu tysięcy ludzi). Mówił też o rozumie jako hamulcu przy zaspokajaniu ciekawości, którym także kierują się naukowcy. Zaakceptował klonowanie, jeśli będzie ono robione przy pomocy godziwych środków i w godziwych celach.

Dr K. Kilian broniąc relatywizmu podkreślił, że umiarkowana jego wersja, będąca w kwestiach społecznych tolerancją nie niesie żadnych zagrożeń.

Prof. Malikowski pytał prof. M. Szyszkowską o obecność filozofii chrześcijańskiej w Polsce, o lektury, na których należy wychowywać, jeśli nie ma nimi być *Pan Tadeusz* i *Potop*. Mówił, że globalizacja ma też ujemne strony. Wątpił, że możemy wnieść do Europy nową duchowość.

Pan Henryk Misiura za A. Schaffem wskazał na nieodwracalny skutek rewolucji – masowe strukturalne bezrobocie.

Dr R. Kolarzowa mówiła, że zabrakło w referatach tego: co robić, co czytać, co znaleźć – to co łączy – poza tym co dzieli. Mówiła także o społecznej kondycji filozofii.

Dr M. Rubę zainteresowała, przywołana przez prof. A. L. Zachariasza, teza A. Gahlena o nadwyżce popęduwej.

Prof. J. Homplewicz nawiązując do wprowadzonego przez prof. M. Szyszkowską przeciwstawienia: ustrój demokratyczny i totalitarny mówił o meandrach relatywizmu, który zasadza się na hasle „on też”, i tak: jeżeli on jest trochę mniej warty niż ja, to już ja jestem też mniej warty. Wskazał, że przeciwstawieniem relatywny jest nie totalitarny, ale – normatywny i nie jest to antonim do demokratyczny. Normatywizm, jego zdaniem, prowadzi do pojęcia godności relatywizmu. Normatywista obok relatywisty jako jeden z wielu. Konkludował, że normatywizm, a nie tylko relatywizm jest hasłem na jutro.

Mgr W. Zięba kluczową tezę prof. J. Bańki przyrównał do przekonania Witkacego o zaniku uczuć metafizycznych. Pytał o rolę filozofii w sytuacji ideowego przygotowania na akcelerację nawet biologiczną (prof. A. L. Zachariasz) i dominacji treści świadomości nad sferą gospodarczą (prof. M. Szyszkowska), zaś z drugiej strony diagnozy Adorno, że metafizyka po Oświećmie jest nie-

możliwa i postmodernistów, że współczesny świat jest jak po orgii. Pytał także, o związek prawa natury i wartości prostych w obliczu tezy Sartre'a, że człowiek nie ma natury, istoty. Rola filozofii, byłaby tu potężna, bo kształtuje ona, tworzy niejako człowieka.

Rektor UR, prof. W. Bonusiak zauważył, że kiedyś lekturą obowiązkową były *Śladami rysich pazurów* i *Łuny w Bieszczadach* i już nie ma ich jako lektur obowiązkowych, bo podsycaly antyukrainizm wśród młodzieży polskiej. Powiedział, że jeżeli mamy żyć wśród zjednoczonej Europy, to szukajmy tego, co nas łączy, nie tego, co dzieli.

Mgr M. Bosak pytał prof. J. Bańkę, jak się ma relacja możliwości technicznych do wyobraźni, bo, wedle tego pierwszego, większe możliwości techniczne dają szerszą perspektywę teoretyczną. Polemizując z prof. S. Symotiukiem, stwierdził, że grupa G7 to jedyne państwa, które coś mogą zrobić, a z prof. M. Szyszkowską, że pod pewnymi względami nasza kultura jest najlepsza, przykładowo jeśli idzie o przeżycie, o przetrwanie, to kultura europejska wiezie prym.

Student I roku filozofii R. Tatrzański pytał jak nas oceni następny gatunek, który nas wyprze. Mówił, że nadzieją zawsze jest nieśmiertelność (w sensie, że człowiek nie jest ostatnim głosem ewolucji), albowiem bez niej nie ma szans na przebudowę świata.

Ks. dr K. Bochenek pytał o kryzys człowieka, wskazał na błąd antropologiczny, którego wszystkie filozofie ateizujące nie widzą. Stwierdził, że absurd dzisiejszego świata pod postacią globalizacji i klonowania jest oczywisty, pytał jak temu zaradzić? Pytał na ile mogą nurty człowiekowi, który jest zdeorientowany w tym świecie i którego się już pozbawiło Boga, pozbawia się go etyki, stałej natury ludzkiej, odniesienia do stałych wartości, a filozofie współczesne nie dają człowiekowi żadnej alternatywy ateizujące takiej odpowiedzi udzielić. Wywodził, że dalej punktem odniesienia dla człowieka jest ten sam człowiek, który jest w kryzysie. Pytał jak pokonać ten dysonans, jaki mamy punkt odniesienia?

Prof. S. Drożdż wskazał, że globalizację już mamy, bo wszystko jest połączone ze wszystkim, a możemy jedynie zastanawiać się, jakie są tego konsekwencje. Mówił, że globalizacja prowadzi do jakiegoś przejścia fazowego, co wiedzie do nowych jakości. Podkreślił, że użycie narzędzia pod postacią klonowania jest nieuniknione, bo taka jest logika natury. Natura wyposażała nas w mózg, abyśmy dalej pomagali jej w selekcji genów i propagacji.

Pani T. Mroczek pytała czy życie człowieka bez sensu nie jest jak polityka bez etyki i do czego to prowadzi; czy przestrzeganie zasad dekalogu nie jest remedium na wszelkie zagrożenia?

Student I roku socjologii P. Griszta pytał o stosunek demokracji do globalizacji. Wskazał, że im szersze są masy tym łatwiej nimi manipulować. Partie polityczne reklamując siebie mogą wpływać na to, jak ludzie je wybierają, zasugerować człowiekowi pewien wybór. Pytał, czy scenariusz globalnej demokracji nie jest scenariuszem Orwellovskim, czy człowiek mający do dyspozycji specjali-

stów od psychologii społecznej nie będzie mógł kontrolować zachowań ludzkich i tego jak i na kogo oni głosują. Pytał też o eksterminację współczesnej wojny, w której nie idzie o zwycięstwo, ale o to, kto zmiecie z Ziemi przeciwnika.

Po tym prelegenci odpowiadali na niektóre z dyskusyjnych problemów. Prof. J. Bańka odpowiadając prof. A. Bobce, wskazał na 2 imperatywy: niegroźny scjentyistyczny – co nauka może wiedzieć, to będzie wiedzieć, i niebezpieczny imperatyw techniczny – co nauka podpowie, że jest możliwe, to technika zrobi. Jego propozycją są sita aksjologiczne pod postacią lobby humanistycznego. Wskazał, że P. Valerym, że wszystkie cywilizacje są śmiertelne. Mówił, że każde odkrycie naukowe czy techniczne ma uboczne skutki. My, ludzie, wszystkiego jeszcze nie wiemy i będziemy tworzyć rzeczywistości techniczne, które nas zniszczą. Konstatawany (ks. dr K. Bochenek) kryzys, błąd antropologiczny uznał za typowy błąd cybernetyczny, który każdy gatunek ma wbudowany. W człowieku polega on na niebezpieczeństwie Czarnoksiężnika, że jedno z jego odkryć będzie ostatnim jego odkryciem. O kryzys antropologiczny zapytał retorycznie, czy mamy inną perspektywę niżli ludzka? Wywodził dalej, gdyby pan był ćmą, to pytałby pan o błąd ćmy, karaluchem – błąd karalucha – przestrzegał przed wmawianiem ludziom, że są czymś wyjątkowym. W tym też kontekście rozróżnił odpowiedź naukową (w świetle swojej wiedzy) i odpowiedź zadowalającą. Wywodził, że wiedza i wiara to są dwie linie, które się wymijają. Mówiąc o wartościach skonstatował, że istnieje hierarchia wartości właściwa każdemu człowiekowi, lecz odrzucił istnienie wartości wyższych czy niższych. Mówiąc o wartości życia zapytał za antycznym poetą, czy warto dla ratowania życia rezygnować z tego wszystkiego, dla czego jedynie żyć warto? Relatywizm uznał za pewną formę tolerancji.

Prof. M. Szyszkowska mówiła, że sprawą podstawową w naszych czasach jest rozdzielanie nauki i religii, polityki i religii, filozofii i religii; są to zupełnie różne sfery. Mówiła, że filozof chrześcijański to ten, kto filozofuje, ale zatrzymują go w wolności używania rozumu dogmaty jego własnego wyznania. Problem religii uznała za sprawę prywatną filozofa. Oponowała przeciwko podziałowi filozofii na ateizujące i nieateizujące. Podkreślała ponownie, że cechą ustroju demokratycznego to wieloświatopoglądowość, zaś ustrój totalitarny to monizm światopoglądowy. W demokracji jest miejsce dla każdego możliwego poglądu, natomiast państwo nie powinno być rzecznikiem żadnego poglądu. Nalegała, by rozdzielać płaszczyznę tego co jest i tego, co być powinno. Jest – nieustanne wojny, ale stąd nie wynika, że tak być powinno, bo nie jesteśmy tak skonstruowani. Praojciec pacyfizmu – I. Kant – uczył, że człowiek jest celem, a nie środkiem do celu. Wyznała, że nie jest przeciwnikiem żadnej filozofii, jest przeciwnikiem takich poglądów, które mają na celu wprowadzanie nietolerancji i usprawiedliwianie zabijania człowieka. Żadnych poglądów nie należy zakazywać.

Prof. S. Symotiuk powiedział, że globalizacja jest szkodliwa dla krajów bogatych, a nie pomaga biednym. Na zarzucaną mu niespójność, że jest z jednej strony antyglobalistą, a z drugiej postuluje istnienie Parlamentu Światowego (prof. S. Drożdż) odpowiedział, że w przypadku jego braku znajdą się operatywni uzurpatorzy, którzy ferować będą swoje opcje, a postulowany parlament byłby zaporą przed takimi pokusami.

Gdyby nie przeszkody czasowe debata owocnie toczyłaby się dalej, gdyż jak powiedział prof. S. Symotiuk „w Rzeszowie myśli się dobrze”.

Refleksje

Раздумия

Nikola S. Kostić

O zniweczonym umyśle¹

О сокрушенном разуме¹

Wraz z rozpadem Związku Radzieckiego pojawiła się w USA koncepcja zorganizowania „nowego porządku światowego”, nowych globalnych stosunków ekonomicznych, politycznych, społecznych, socjalnych, kulturowych i cywilizacyjnych na wzór tych, jakie istnieją w mocarstwach zachodnich. Ponieważ jakoby zabrakło przeciwników ideowych, politycznych i militarnych (tak jakby już nie istniały socjalistyczne Chiny, Wietnam, Korea Północna, Białoruś, Jugosławia, Kuba), którzy mogliby dla afirmacji swych celów ideowych obnażać grabieżczą neokolonialną istotę globalizacji, więc elity polityczne, finansowe i przemysłowe mocarstw zachodnich

¹ Jest to mały fragment obszernej książki N. S. Kosticia, która ukazała się w roku 1998 w Belgradzie, zatytułowanej *Razaranje uma i pogled u moguće (Zniweczenie umysłu i perspektywa przyszłości)*. Tytuł monografii częściowo nawiązuje do pracy węgierskiego filozofa Gyorgya Lukacsa *Die Zerstörung der Vernunft* (1954 r.).

¹ Это небольшой фрагмент объемистой книги Костича, вышедшей в свет в 1998 году в Белграде, под заглавием *Razaranje uma i pogled u moguće (Расстройство разума и перспективы будущего)*. Заглавие монографии отчасти связано с трудом венгерского философа Д. Лукача *Die Zerstörung der Vernunft* (1954 г.).

czują się teraz zupełnie bezkarni w swych ekspansyjnych dążnościach do bezwzględного podporządkowania sobie i maksymalnego wyzyskiwania słabszych ekonomicznie i wojskowo narodów. Plany tych nowych globalnych przeobrażeń ustrojowych kierowane są pod adresem wszystkich państw, które dotychczas pozostawały poza sferą dominacji, poza zasięgiem wpływów tych mocarstw, a w szczególności USA – jakoby obecnie jedyne-go supermocarstwa. Mój stosunek do tych quasi-nowatorskich wizji jest jednoznacznie negatywny. Apeluję, aby zdecydowanie odrzucić ten nowy perfidny mit ładu globalnego, gdyż niesie on nie postęp, lecz regres i zmierza do realizacji egoistycznych interesów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej oraz sprzymierzonych z nimi krajów wysoko uprzemysłowionych. Wielu wpływowych polityków nie ukrywa rzeczywistych motywów skłaniających ich do lansowania i forsowania przeobrażeń ustrojowych w poszczególnych krajach ekonomicznie i militarnie słabszych. Jeden z senatorów amerykańskich, a mianowicie M. MacOnel wypowiedział to wprost. „Okazywaną przez nas pomoc powinniśmy wykorzystać dla upowszechniania wartości amerykańskich, a także dla realizacji interesów amerykańskich”.

Należy z naciskiem podkreślić ten fakt, że koncepcja nowych amerykańskich porządków globalnych nie została uzasadniona naukowo, lecz jest wyłącznie instrumentalna. Jednakże zło tkwi nie tylko w braku takiego uzasadnienia. Istota zła tego mitu nowego ładu światowego ujawniła się wyraziście w trakcie prób jego urzeczywistnienia praktycznego. Wszak jego narastające zastosowanie w niektórych byłych państwach socjalistycznych doprowadziło do totalnej degradacji wszystkich dziedzin życia – poczynając od materialnej, a kończąc na zjawiskach życia duchowego. Przy czym olbrzymie korzyści z tych wyniszczających i grabieżczych procesów transformacji ustrojowej czerpią przede wszystkim wysoko uprzemysłowane imperialistyczne państwa zachodnie.

Dlatego, w imię obrony żywotnych interesów narodowych krajów dewastowanych w sposób bezpardonowy, apeluję o wzmożoną przezorność i krytycyzm wobec planów przedsięwziąć globalizacyjnych siłą narzucanych słabszym krajom przez wilczy imperialistyczny Zachód. W żadnym wypadku nie należy traktować transformacji ustrojowej jako nieuchronnej konieczności, jako nieuniknionych obiektywnych procesów rządzonych przez „żelazne” prawa rozwoju dziejów ludzkich. Wszak są to wyłącznie nowe, pazerne mity podawane w starej, zdyskredytowanej fatalistycznej szacie. Należy myśleć o swojej przyszłości samodzielnie, własną głową, a nie cudzą, obcą i wrogą. Nie powinno się przenosić na grunt swoich ojczyzn twórow z gruntu obcych, wypaczonych, fałszywych iluzji, mitów zniweczonego umysłu ideologów mocarstw zachodnich.

Przecież na Zachodzie mamy do czynienia nie tylko z potęgującym się zniweczeniem umysłu ludzkiego, lecz faktycznie także z próbami zlikwidowania, wyeliminowania intelektu, ograniczenia do minimum jego roli w myśleniu szerokich rzesz ludzi podwładnych i wyzyskiwanych. Posługiwanie i kierowanie się umysłem zostało zarezerwowane, zastrzeżone wyłącznie i li tylko do dyspozycji wąskiej warstwy sprawujących władzę polityków, elity finansistów pasożytniczych i przemysłowców eksploatatorów. Na Zachodzie wszystko zostało podporządkowane sprawie maksymalizacji zysków przez kapitalistów. Ponieważ są to kraje wysoko uprzemysłowione, więc posiadacze władzy, siły militarnej, kapitału finansowego i przemysłowego pragną wszelkimi dostępnymi sposobami, nie wykluczając przemocy zbrojnej, narzucić swą dominację i swe przestarzałe wzorce burżuazyjnych stosunków politycznych i społecznych całemu światu.

Zachód usiłuje za wszelką cenę wprowadzić w pozostałych krajach, gdzie jeszcze tego nie ma, demokrację burżuazyjną, której faktycznie nie ma nawet w ich własnych państwach. Zakrawa to na kpinę. Wszak przeprowadzone badania socjologiczne wykazały, że w USA 13% ludności boi się wyjść z własnego domu, szczególnie wieczorem, jeśli nie ma przy sobie określonego środka obronnego przeciwko napastnikom. Dlatego coraz więcej obywateli posiada legalnie broń palną. Przestępczość i terroryzm gwałtownie wzrastają, również wśród nieletnich. W Stanach Zjednoczonych dokonywanych jest 75% wszystkich morderstw lub samobójstw, jakie zdarzają się na całym świecie w ciągu roku. Ponad 2 miliony obywateli amerykańskich, z czego większość stanowią czarnoskórzy i Latynosi, odsiaduje wyroki w więzieniach, zaś kilka tysięcy czeka na wykonanie na nich zasądzonej kary śmierci. Ponad 25 lat gnije w więzieniu wódz Indian. Zagłada Indian w obu Amerykach jest przykładem największego ludobójstwa w dziejach ludzkości. W USA najbardziej dynamicznie rozwija się budownictwo penitencjarne. Władze amerykańskie oficjalnie przyznają, że 12% obywateli stale używa leków przeciwko „napadom strachu” i regularnie przyjmuje leki mające zapewnić im poczucie „szczęścia”. Tylko w roku 1996 lekarze amerykańscy wystawili 60 milionów recept na zakup „środków uspokajających”. W kraju tym jest ponad 40 milionów analfabetów. Większość obywateli pozbawiona jest opieki lekarskiej. Ciągłe wzrasta bezrobocie. 45% obywateli amerykańskich to biedota. Dziesiątki tysięcy biedoty pozostają bez dachu nad głową, przy czym neoliberalni ideologowie wmawiają ubogim, że ich los jest nieunikniony, że nie ma sposobów zmienić go na lepsze. Równocześnie z tym 2% bogaczy stało się właścicielami 60% całego bogactwa narodowego. Coraz bardziej rozrasta się i bogaci mafijne podziemie. Ludność USA stanowi tylko 4% ludności świata, lecz dla zachowania swego systemu ekonomicznego i społeczno-politycznego zużywa 45% zasobów światowych. Jak wskazują sondaże ponad 80% Amerykanów uznaje ustrój społeczno-polityczny i ekonomiczny swego kraju za „gruntownie niesprawiedliwy”, że nie powinien on trwać wiecznie. Krajowi temu zagraża katastrofa ekologiczna.

Dążność mocarstw zachodnich do likwidacji systemu socjalistycznego należy uznać za wysoce perfidną i niezmiernie szkodliwą. Wszak socjalizm, będąc ustrojem realizującym zasadę sprawiedliwości społecznej, zapewnia egalitaryzm, podmiotowość obywateli, opiekę socjalną, rozwój oświaty i kultury zdecydowanej większości społeczeństwa, gwarantuje prawo do pracy i godziwe zarobki, możliwość wszechstronnego rozwoju osobowości i uzdolnień ludzkich, szanuje godność człowieka.

W odróżnieniu od tego neoliberalizm narzuca siłą przestarzałe, przedpotopowe wzorce stosunków burżuazyjnych, charakterystyczne dla okresu pierwotnej akumulacji kapitału, powodujące głębokie rozwarstwienie społeczne, pauperyzację, degradację społeczną, marginalizację ludzi pracy najemnej, regres kulturowy. Mocarstwa zachodnie lansują transformację ustrojową, która nie przynosi żadnych sensownych wartości postępowych, wartości ogólnoludzkich, lecz cofa koło historii o około 150 lat. Dlatego mity o nowym łądzie globalnym nie sposób inaczej określić jak jawnie cyniczne i kontrrewolucyjne, urągające człowiekowi i jego człowieczeństwu, jako neokolonialne.

Globalny neokolonializm jest logiczną kontynuacją ekspansjonistycznej polityki mocarstw zachodnich, nieustannie dążących do podporządkowania sobie i do eksploatacji słabszych ekonomicznie i militarnie narodów. Przy czym obecnie neokolonializm wyszukuje coraz to bardziej perfidne formy zniewolenia i wyzysku. Potentaci ekonomiczni i militarni bezpośrednio i bezpardonowo ingerują w wewnętrzne sprawy innych państw, wymuszając na nich uległość i posłuszeństwo. W razie sprzeciwu stosują dotkliwe restrykcje ekonomiczne i dotkliwą, mszczącą militarną ingerencję, inspirując opozycję do antyrządowych działań. W społeczeństwach podporządkowanych szerzy się apatia, frustracja, pesymizm i alienacja większości obywateli. Narody zdominowane przez mocarstwa Zachodnie są w pełni świadome swej neokolonialnej, neoniewolniczej sytuacji.

Ideologia mocarstwowa, która od zarania swego istnienia upatruje w zniewoleniu i eksploatacji wszystkich słabszych ekonomicznie i militarnie narodów, która swą pomyślność opiera na degradacji oraz podporządkowaniu innych państw, jest wyrazem dogłębnego zniweczenia umysłów neokolonizatorów i to w dwojakiej postaci. Z jednej strony zostaje zdegenerowany, zniweczony umysł elit władzy i biznesu, które traktują człowieka tylko jako towar, z drugiej zaś strony wyzyskiwani niemiłosiernie oraz zniewoleni zostają przekształceni w bezmyślną tłuszcę, odczuwającą wyłącznie potrzebę zaspokojenia głodu i popędu seksualnego. Tragedia polega na tym, że zarówno w elitach panujących, jak i w masach wyzyskiwanych „to, co zwierzęce staje się ludzkim, natomiast to, co ludzkie staje się zwierzęce”.

Kierowanie się zasadami amerykańskiego pragmatyzmu filozoficznego doprowadza do ograniczenia możliwości osiągnięcia prawdy naukowej, zaś gło-

szona od niedawna na Zachodzie filozofia postmodernistyczna pragnie zupełnie wyeliminować prawdę z życia szerokich rzesz podwładnych, rezerwując ją wyłącznie do dyspozycji elit władzy, finansów i biznesu. Maksymalizacja zysku określa zasady postępowania tych elit. Ustrój społeczno-polityczny, w którym przedsiębiorcy zatrudniają pracowników tylko tak długo, jak długo przysparzają oni właścicielom korzyść, natomiast kiedy jej zabraknie, to wówczas pracownicy zostają wyrzuceni na bruk, w żadnym wypadku nie może być uznany za wzorzec najdoskonalszych stosunków międzyludzkich w świecie.

Również w samych mocarstwach zachodnich elity finansowe i przemysłowe stosują różnorodne korzystne dla swych warstwowych interesów przedsięwzięcia, jakie umożliwia globalizacja. Otóż elity te przenoszą swe kapitały i zakłady produkcyjne do krajów azjatyckich, południowoamerykańskich czy wschodnioeuropejskich, w których siła robocza i pozostałe koszty produkcji są o wiele niższe, zaś finansowe operacje przynoszą większe korzyści. Doprowadza to zarówno do wzrostu bezrobocia w krajach mocarstwowych, jak i do coraz większego ograniczania funkcji opiekuńczych państwa, a także do pomniejszenia obrony interesów pracowniczych związków zawodowych, jak to na przykład ma miejsce w Niemczech. Lecz elity finansowe i przemysłowe tym się wcale nie przejmują. Wręcz odwrotnie – wymuszają na władzach państwowych dalsze ustępstwa, między innymi obniżanie podatków, szantażują władzę oraz pracowników najemnych grożąc, że następne przedsiębiorstwa i coraz więcej kapitału będą przenosić za granicę i tym samym spowodują dalszy wzrost bezrobocia oraz inne niekorzystne dla państwa następstwa we własnych krajach. W konsekwencji elity finansowe i przemysłowe w coraz większym stopniu bezpośrednio przejmują w swe ręce atrybuty władzy państwowej, podporządkowują ją swym interesom. Tak więc wykorzystywanie tych różnorodnych aspektów procesów globalizacyjnych przyczynia się do wzrostu dochodów elit finansowych i przemysłowych przy równoczesnym stałym zmniejszaniu się zarobków pracowników najemnych. A należy pamiętać, że według oficjalnych danych na świecie jest ponad miliard bezrobotnych i ponad miliard ludzi głodujących – i tendencje te wykazują ciągły wzrost.

Ludzkość powinna zadać sobie pytanie, kto jest władcą naszej planety Ziemi i jakie jest jego stanowisko teoretyczne w sprawie perspektyw stosunków międzyludzkich? Odpowiedź jest jednoznaczna i wnioski oczywiste. Należy zdecydowanie odrzucić iluzję „raju euroamerykańskiego”. Wszak zniweczony umysł ideologów mocarstw zachodnich doprowadził elity państwowe, finansowe i przemysłowe tych krajów do takiego stanu, że stały się one „współczesnymi złoczyńcami” oraz ciemnizycielami ludzkości.

Z języka serbsko-chorwackiego przełożył Henryk Pisarek

Stefan Symotiuk



Relacja „diagnozy” i „terapii” w przypadku myślenia o cywilizacji jest taka, że nie zawsze z tej pierwszej jednoznacznie wynika ta druga, zawsze jednak z tej drugiej „wynika” pierwsza. Będziemy tu zatem preferować myślenie postulatatywne o cywilizacji początku XXI w., tylko nieznacznie omawiając „stany rzeczy”, na które poszukujemy remedium. Nie jest to metodologia potocznie stosowana – wydaje się jednak skuteczna. Dopiero „terapia” „rozświecla” diagnozę.

1. Przeciw „holokaustowi rzeczy”

Rocznie przybywa na kuli ziemskiej ok. 80 mln ludzi. Jednocześnie zaś do pieców hutniczych wrzuca się ponad 2 mln zużytych aut. Tylko w Polsce na jednostkę przypada ok. 369 kg tzw. „śmieci”. Szanse „powszechnego dobrobytu” w świecie, przy takim marnotrawstwie rzeczy są nikłe. Tandetność rzeczy, ich nietrwałość, podważa wartość i godność człowieka jako ich twórcy.

Nawet gdyby w przyszłości miały spełnić się euforyczne wizje konsumpcji A. Tofflera, obecnie pilne jest powstrzymanie lawiny tandety, aby mógł okresowo wzrosnąć zasób dóbr trwałych, zapewniających względny ład cywilizacyjny.

Nie chodzi jednak o konserwatyzm wobec aktualnego stanu technologii. Doskonalenie rzeczy jest niezbędne. Jednak nie tak, że pojawiają się urządzenia z częściowymi udoskonaleniami, a dotychczasowe natychmiast ulegają „technologicznemu zestarzeniu”. Klienci zachęceni są do ich wyrzucania na rzecz „nowinek produkcyjnych”.

Zachowywanie już posiadanych dóbr wówczas może nastąpić, gdy „nowinki” konstrukcyjne w ich budowie mogłyby uzupełniać lub wymieniać istniejącą i dobrze jeszcze funkcjonującą całość. Modularyzacja rzeczy tak, aby pojedyncze ich składniki dawały się zastępować elementami udoskonalonymi, to skuteczne remedium na trwałość naszych urządzeń i obiektów. Auto, w którym wszystkie ważne moduły były wymienne, co wymaga jednak, aby standardowe były „przeguby” łączące elementy urządzenia z sąsiednim, byłoby płynnie ulepszane i dłużej użytkowane. Mali producenci części zamiennych mieliby olbrzymie perspektywy zbytu i własnej wynalazczości. Obecnie duże koncerny niszczą to pole własnej twórczości, gdyż nowe serie konstruują tak, aby producenci części zamiennych musieli od nowa konstruować swoje moduły, przy ograniczonym na nie popycie. Taką małą ideę „standaryzacji” musi zatem wobec tych potęg produkcyjnych wymusić państwo lub instytucje międzynarodowe.

2. O potrzebie „parlamentaryzmu demokratycznego”

Apatia społeczna, zanik „pasjonatów” w społeczeństwach demokratycznych jest przyczyną zubożnienia, małej kreatywności, pasywności społeczeństw współczesnych. Powszechna jest kontestacja demokracji „przedstawicielskiej” w postaci „strajku wyborczego” (absencji dochodzącej do 40% obywateli). W istocie: przy potędze finansów państwowych (do 80% wartości wytwarzanej przez społeczeństwo przejmowanych w systemach fiskalnych) wybierany aparat władzy ulega natychmiastowej alienacji. Same wybory są realizowane przez wynajęte firmy reklamowe. Zakres „demokracji bezpośredniej” jako możliwości partycypacji w zarządzaniu jest bliski zeru. Bierność społeczna jest straszliwą ceną za „nadaktywność” niewielkich grup polityków, wspieranych przez bogate elity gospodarcze.

Przez „dzielenie się władzą” elity te rozumieją przekazywane części kompetencji „elitom satelitarnym” (samorządy lokalne, agencje rządowe, stowarzyszenia społeczne), za czym idzie ich finansowanie. Dla przeciętnego obywatela nie oznacza to wzrostu „współrzędzenia”. Podział państwa na „władzę centralną” i władze satelitarne, gdzie lokują się nowi pretendenci do przejęcia stanowisk rządowych, stwarza jednak szansę uzupełnienia „parlamentaryzmu” dość dużym zasobem „demokratyzacji bezpośredniej”. Mianowicie, przez społeczeństwo podwójnego systemu opodatkowania, to np. skierowanie 80% podatków do „centrum rządowego”, ale pozostawienie obywatelowi prawa do dysponowania 20% z tych podatków i ich ścisłego adresowania do podmiotów satelitarnych, gdy te potrafią przedstawić atrakcyjne społecznie wizje ich zużytkowania, wystarczyłoby do ogromnego „upodmiotowienia mas”. Pretendenci do władzy, społecznicy-pasjonaci, rozmaite ruchy społeczne, zdobyłyby „oddolne” źródła finansowania bez konieczności „lizania klamek” w Centrali. Obywatel-sponsor mógłby

w rytmie corocznym wzmacniać lub osłabiać swoje poparcie dla określonych programów.

Ludzie nie chcą płacić małych podatków. Partia J. Korwin-Mikkego w Polsce nie uzyskuje poparcia. Zarazem ludzie chętnie płacą, nawet z własnej kieszeni na Wielką Orkiestrę Świątecznej Pomocy (wspierają medycynę małych dzieci). Ten stan rzeczy mówi bardzo dużo o oczekiwaniach społecznych i potrzebie uzupełnienia „centralizmu parlamentarnego” – „demokratyzmem oddolnym”.

3. O wartości komunistycznych pomysłów wobec „zderzeń cywilizacji”

Ład polityczny świata podminowany jest przez wznoszącą się falę ożywienia islamu, który jest tradycyjną religią ludów pasterskich. Fanatyzm tu obecny idzie w parze z mentalnością jednostek przyzwyczajonych do władczych zachowań wobec zwierząt i konserwatywnej struktury rodowej, która usuwa w cień „państwo” jako instytucję „opieki społecznej” i ingerencji w procesy gospodarczo-cywilizacyjne.

Wrzenia wśród tych ludów pasterskich nie usunie się *przez* presję militarną, ani przez wymuszoną „demokrację parlamentarną”. Osłabienie islamu też jest mało prawdopodobne.

Warto przypomnieć, że już w latach 20. w Rosji komunistycznej podjęto gigantyczny wysiłek cywilizacyjny, aby zasymilować ekonomicznie i mentalnie liczne ludy koczownicze Azji Środkowej. Podjęto nawet próby zawrócenia biegu dużych rzek syberyjskich, budowy gęstej sieci kanałów, aby pustynne tereny pasterskie zmienić w tereny rolnicze i nadać rolniczą mentalność żyjącym tam ludom wyznającym islam. Upowszechniono uprawę bawełny, arbuźów oraz winorośli. Choć wydaje się, że rozpad imperium nastąpił raczej w wyniku wyczerpania się zasobów centrum politycznego, niż wskutek odśrodkowych dążeń peryferii, to jednak sama idea ograniczenia wojowniczej mentalności pasterzy wydaje się nader inspirująca dla czasów współczesnych. Problemem centralnym jest woda. Toteż program, który kontynuowałby przedsięwzięcia stalinowskiej Rosji trzeba by dziś określić hasłem: „Po Asuanie w każdym Afganistanie”. Boga państwa industrialne są w stanie zdobyć się na taki wysiłek technologiczny.

4. O potrzebie nowego „parlamentu świata”

Organizacja Narodów Zjednoczonych dożywa kresu. Fiasko wielkiego kongresu międzynarodowego „Szczyt Ziemi” w Johannesburgu w 2002 r. okazał się jawny. Świat wszedł w fazę sterowania polityką międzynarodową przez oligarchiczną grupkę 7 najbogatszych państw świata (z dziwną obecnością Rosji).

Ludzkość wymaga gremium, które by, chociaż najogólniej, wyznaczało intencje i potrzeby miliardów ludzi. Gremium takie nie może być mechanicznie zorganizowane przez „reprezentacje państw”, gdyż Chiny, Indie, Brazylia itp. uzyskałyby łatwo „nadreprezentacje” w składzie delegatów. Potrzebne jest inne zorganizowanie reprezentacji „opinii światowej” niż „reprezentacje narodowe”.

Można wyobrazić sobie następujący stan rzeczy: większość partii politycznych o klasycznym profilu programowym: liberalne, socjalistyczne, chrześcijańskie (resp. islamskie itp.) łączą się w struktury międzynarodówek”, przedstawiając swoje plany i wizje świata. Następnie obywatelom wszystkich państw przedstawiane są te uniwersalne wizje i programy reform. Ci zaś głosują na te gremia polityczne, które chcą dokonać określonej przebudowy ładu światowego. Wówczas jest pewne, że blisko miliardowy elektorat chiński rozpadłby się na proporcje głosów może nawet typowe dla krajów znacznie mniejszych.

Autorytet takiego Parlamentu może nawet początkowo konstruowanego poprzez sondaże instytutów badania opinii publicznej poszczególnych krajów, a nie pełne wybory, byłby znaczący, za zasady działania tej władzy – początkowo opiniodawczej – byłyby zgodne z zasadami funkcjonowania polityki, obecnymi w krajach demokratycznych już ponad dwa stulecia.

Prezentacje

Презентации

Марат М. Верников

До виходу у світ першого тому Зібрання праць академіка С. Балея

O ukazaniu się pierwszego tomu prac S. Baleja

Вийшов з друку перший том першого українського академічного видання Зібрання праць академіка Степана Балея (1885–1952) у п'яти томах (і двох книгах). Видання здійснюється Інститутом філософії, логіки і соціології Всеукраїнської Асоціації філософських спілок і філософським факультетом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова при всебічній підтримці Президії Академії педагогічних наук України і Секції Суспільних наук НАН України, Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

С. Балеї – видатний український і польський філософ і учений, якому належать фундаментальні праці в галузі психології і педагогіки.

Уродженець села Великі Бірки (під Тернополем), С. Балеї закінчив філософський і медичний факультети Львівського університету, отримав наукові ступені доктора філософії і медицини, після дворічного стажування у європейських університетах працював в українських гімназіях Тернополя, Перемишля і Львова, викладав у Львівському українському таємному університеті, з 1917 року був членом НТШ, пізніше – також Товариства наукових викладів ім. Петра Могили, був завжди активно зв'язаний з українськими вченими. Одночасно С. Балеї – один з провідних членів Львівсько-варшавської філософської школи, один з найближчих вихованців її засновника – професора Казімежа Твардовського. Отримавши за своє українофільство відмову в посаді професора у Львівському

університеті, С. Бaley з січня 1928 року займає запропоновану йому за настійними клопотаннями професора Казімежа Твардовського кафедру психології виховання у Варшавському університеті, керує в ньому аналогічним інститутом, а також іншими науковими закладами цього профілю за межами університету.

Як учений С. Бaley залишив після себе ґрунтовні праці з загальної і дитячої психології, психології розвитку, психології підліткового і юнацького віку, психології виховання (педагогічної психології), психології творчості і творчої особистості, з експериментальної психології, аналітичної і глибинної психології. С. Бaley на рівні сучасної йому світової філософії і науки розробив власну концепцію персонології як теорію особистості, її становлення і розвитку, як філософію освіти і виховання. С. Бaley є одним із засновників теорії педагогічної психології, в якій проблеми педагогічної науки і практики розглядаються крізь призму психології людини, на протигау традиційній авторитарній педагогії пропонується усучаснений варіант педагогіки природовідповідності. На цій основі С. Бaley створює методологію навчання і виховання, яка спирається на гуманістичну традицію у педагогії і орієнтується на становлення активної особистості як суб'єкта громадянського суспільства.

На відміну від Польщі в Україні наукові праці С. Балея не публікувалися з 30-х років минулого століття. Це видання має на меті не тільки зробити спадщину С. Балея надбанням національної культури України, але насамперед дати можливість науковим дослідженням С. Балея активно служити перетворенню посттоталітарного українського суспільства на засадах сучасних цивілізованих норм соціального життя і міжлюдського спілкування. У Польщі також не видавалось зібрання праць академіка Степана Балея, а ті з них, що вийшли свого часу в українських виданнях, тим більше не відомі в Польщі.

Перший том видання містить наукові праці С. Балея, прижиттєво видані ним українською мовою, зберігаючи своєрідності мовних виразів і орфографії. Серед них такі, як „Поняте етичного добра і зла в сучасній філософії”, „Експеримент в науці психології”, „Психологія творчости Шевченка”, „Нарис психології”, „Нарис льогіки” (це перші українські підручники з даних дисциплін), „Трійця в творчости Шевченка”, „Психологія характеру”, статті про європейських філософів Р. Айкена, В. Віндельбанда, Г. В. Ляйбніца, В. Вундта, з проблем етики, загальної психології. У томі публікується звернення до читачів Президента Академії педагогічних наук України академіка В. Г. Кременя. У ньому дається передмова до всього видання, в якій розкривається запланований зміст наступних томів, ґрунтовна теоретична стаття про життя і наукову діяльність академіка Степана Балея, написані творцем цього видання профе-

сором Маратом Верниковим. Особливо підкреслюється у творчості вченого синтез антропологічної філософії, психології і педагогіки, що лежить в основі закладеної ним нової філософії і методології освіти і виховання. Тут же подається бібліографія віднайдених праць С. Балея, складена професором М. Верниковим і доповнена Ю. Вінтюком. Том містить примітки, предметний і іменний покажчики. В аналітичній статті, яка передує виданню, підкреслюється думка про те, що С. Балея з повним правом може рахуватися представником двох культур – українського і польського народів. Вчений своїм життям і діяльністю звертає увагу на кращі сторони їх національних характерів, звернені навзаєм. Життя і діяльність академіка Степана Балея може служити символом дружби і єднання цих сусідніх слов'янських народів.

Другий том містить переклад з німецької мови книги „Судженеві почуття”, психоаналітичні праці про творчість Ю. Словацького, статті про З. Фрейда, про експериментальну психологію, про біхевіоризм, з проблематики гештальтпсихології, з психологічних досліджень інтелекту дітей шкільного віку. Тут же вміщено праці С. Балея з педагогічної психології, зокрема, з психології виховного контакту і ґрунтовна його праця з психології розвитку „Психологія віку дозрівання”.

Третій том, окрім статей з питань діяльності шкільних психологів, з проблем характерології, про завдання педагогічної психології, містить фундаментальну працю „Нарис психології у зв'язку з розвитком психіки дитини”.

У **четвертому томі** друкуються книги: „Творча особистість Жеромського. Дослідження проблем психології творчості” та „Нарис психології виховання”, а також статті: „Казімеж Твардовський і напрямки сучасної психології” та „Особистість”.

П'ятий том містить статті з проблем психології мислення, вивчення впливу війни на психіку людини, про психологічні основи самоосвіти, пізнання, з проблем психології злочинності молоді на ґрунті досліджень в Сполучених Штатах Північної Америки, з психологічної проблематики віку дозрівання. Тут же друкуються ґрунтовна праця: „Вступ до суспільної психології”.

У двох наступних томах містяться допоміжні матеріали до наукових досліджень С. Балея, біографічні, ілюстративні документи, твори, що будуть знайдені в процесі праці над даним виданням.

Без сумніву, оприлюднення зібрання наукових праць академіка С. Балея збагатить культурні надбання українського народу, насамперед в галузях людинознавства, освітньої теорії і практики. Це особливо важливо в часи, коли в країні відбувається переосмислення і зміна цінностей. Коли ціннісні уявлення, прищеплені умовами тоталітаризму,

поступаються місцем, і прикликаються до життя світоглядно-антропологічні орієнтації громадянського суспільства.

Реквізити видання: Академік Степан Бaley. Зібрання праць у п'яти томах // Науково-пошукова робота, укладання, загальна редакція видання, теоретичний аналіз праць Заслуженого діяча науки і техніки України, професора М. М. Верникова. Відпов. редактор Відмінник освіти України, кандидат філос. наук, доцент О. В. Чайковський – Т. І. – Львів-Одеса: ІФЛІС ЛФС «Cogito», 2002. – 487 с.

Замовляти: Львів: Книгарня НТШ, просп. Шевченка, 8, Львів 79005, Україна. Тел. (0322) 798580

Одеса: Будинок книги, вул. Дерибасівська, 27, Одеса 65026; тел. (0482) 22-00-08 або ДВАТ „Одесакнига”, вул. Жуковського, 22, Одеса 65026; тел. (0482) 229115, факс: 22 52 76

Sprawozdania i Komunikaty. Kronika wydarzeń

Отчёты и сообщения. Хроника событий

Katarzyna M. Cwynar

III Międzynarodowa Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich: *Byt i możliwość jego ujęcia pojęciowego* (23–25.11.2001 r.)

III Международная Конференция Философов Славянских Стран:
Бытие и возможность его концептуализации (23–25.11.2001 г.)

W dniach 23–25 listopada 2001 r. Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego przy współudziale Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie zorganizował III Międzynarodową Konferencję Filozofów Krajów Słowiańskich na temat: *Byt i możliwość jego ujęcia pojęciowego*. Obrady odbywały się w ośrodku konferencyjnym w Boguchwale k. Rzeszowa. Konferencja ta stanowi kolejne ogniwo ciągu spotkań, jakie zostały zapoczątkowane jeszcze w latach 90. Każdego roku do Rzeszowa właśnie przybywają filozofowie krajów słowiańskich, by debatować na tematy istotne nie tylko dla narodów środkowowschodniej Europy.

W konferencji tej uczestniczyli filozofowie z Ukrainy, Litwy Słowacji i Polski, wygłaszając łącznie 58 referatów.

Otwarcia konferencji w dniu 23 listopada 2001 r. dokonał ówczesny Rektor UR – prof. dr hab. Tadeusz Lulek. Gości powitał dyrektor Instytutu Filozofii UR – prof. dr hab. Andrzej L. Zachariasz oraz dziekan WFiS UMCS w Lublinie – prof. dr hab. Zdzisław J. Czarnecki, który przewodniczył sesji plenarnej w pierwszym dniu obrad wraz z проф. Маратом Н. Верниковем (Ukraina – Uniwersytet Odessa).

Podczas sesji plenarnej otwierającej trzydniowe obrady z zakresu problematyki pojęcia bytu, pojęcia tego co pierwsze w wymiarze myślenia filozoficznego, referaty wygłosili: **prof. dr hab. Zdzisław Cackowski** (Polska – UMCS

Lublin) *Byt i jego pojęcie*, **prof. dr hab. Józef Bańka** (Polska – UŚ Katowice) *Stosunek nauki i filozofii do ontologii w świetle recentyzmu*, **проф. Аве-нир И. Уёмов** (Ukraina – Uniwersytet Odessa) *Kategorie metafizyki i metafizyka kategorii*, **Prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.** (Słowacja – Uniwersytet Prešov) *Ako je možna metafyzika po Heideggerovi?*, **prof. dr hab. Zdzisław J. Czarnecki** (Polska – UMCS Lublin) *Idea bytu historycznego*.

Sesję zakończyła długa i zarazem owocna dyskusja.



Fot. E. Wójcikiewicz

Uroczyste otwarcie konferencji.

Od lewej: ówczesny rektor UR – **prof. dr hab. T. Lulek** oraz gospodarze konferencji: dyrektor Instytutu Filozofii UR – **prof. dr hab. A. L. Zachariasz**, dziekan WFiS UMCS w Lublinie – **prof. dr hab. Z. J. Czarnecki**

Obrady drugiego dnia, tj. 24 listopada odbywały się w czterech sekcjach:
sekcja A *Byt i metafizyka – historia pojęć*,
sekcja B *Ontologia i metafizyka*,
sekcja C *Bóg, człowiek i świat człowieka*,
sekcja D *Byt i jego pojęcie*.

Obradom sekcji A (*Byt i metafizyka – historia pojęć*) przewodniczyli: **Prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc.** (Słowacja – Uniwersytet Prešov) oraz **prof. dr hab. Bolesław Andrzejewski** (Polska – UAM Poznań). W sekcji tej wygłoszono następujące referaty: **prof. dr hab. Henryk Pisarek** (Polska – Uniwersytet

Wrocławski) *O jednym aspekcie relacji między bytem a niebytem w „Sofistcie” Platona*, **dr Przemysław Paczkowski** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Paradoksy platońskiej nauki o bycie*, **dr Jerzy Lepieszkiewicz** (Polska – PAP Słupsk) *Pięć aporii paradygmatu kartezjańskiego*, **dr Bogusław Paż** (Polska – Uniwersytet Wrocławski) *Pojęcie istnienia (existentia) w ujęciu G. W. Leibniza*, **prof. dr hab. Bolesław Andrzejewski** (Polska – UAM Poznań) *Byt u Kanta i w neokantyzmie*, **dr Marek Kornecki** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Problem metafizyki i istnienia z perspektywy E. Husserla*, **dr Anna Habrat** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Byt i byt-nieprawdziwy w teorii Herberta Spencera*, **Prof. PhDr. František Mihina, CSc.** (Słowacja – Uniwersytet Prešov) *Svet v perspektive wittgensteinovho „Traktatu”*, **dr Witold M. Nowak** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *R. G. Collingwooda koncepcja metafizyki*, **mgr Adam Wojtunik** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Jak możliwa jest metafizyka wg A. Schopenhauera*, **mgr Agnieszka Iskra-Paczkowska** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Byt w filozofii Jean-Paula Sartre’a a ontologiczny status wartości*, **mgr Marek Bosak** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Pojęciowe ujmowanie rzeczywistości w myśli R. Rorty’ego*, **Prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc.** (Słowacja Uniwersytet Prešov) *Transcendentno ako ontologicky problem v slovenskej filozofii 20. Storočia*, **ks. dr Dariusz Oko** (Polska – PAT Kraków) *Byt jako przedmiot nieograniczonego pragnienia poznania w filozofii transcendentalnej Bernarda Lonergana*, **dr Magdalena Żardecka-Nowak** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Spór metafizyka z ironistą. Rorty’ego próba przezwyciężenia tradycyjnych problemów metafizycznych*, **mgr Edyta Greber** (Polska – Uniwersytet Szczeciński) *Problematyka bytu w filozofii G. K. Chestertona*, **dr Magdalena Michalik** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Pragmatyczne ujęcie bytu w kształtowaniu się postmodernistycznej wizji rzeczywistości*, **dr Marianna E. Flis-Jaszczuk** (Polska – UMCS Lublin) *Możliwość refleksji filozoficznej nad bytem w świetle uwag K. Jaspersa i L. Giussaniego*.

Sekcji B (Ontologia i metafizyka) przewodniczyli: **проф. Александр В. Чайковский** (Ukraina – Uniwersytet Odessa) i **prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski** (Polska – Uniwersytet Zielona Góra), zaś referaty wygłosili: **dr hab. Janusz Jusiak** (Polska – UMCS Lublin) *Metafizyka, mit, działanie twórcze*, **dr Grażyna Żurkowska** (Polska – UMCS Lublin) *Czy postmodernizm przekroczył metafizykę?*, **dr Krzysztof J. Kilian** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Paradygmat ontologiczny a poznanie teoretyczne*, **dr Marek Ruba** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Nicość jako fundament bytu*, **mgr Włodzimierz Zięba** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Dekonstrukcja metafizyki*, **доц. Евгения Е. Чайковская** (Ukraina – Uniwersytet Odessa) *Синергетические аспекты бытия и проблема оптимизации экспертных систем*, **mgr Piotr Kołodziejczyk** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *M-ontologia jako ontologia cyberprze-strzeni*, **mgr Magdalena Ruta** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Teza Chur-cha a status przedmiotów matematycznych*.

Kolejnej sekcji, **sekcji C** (*Bóg, Człowiek i świat człowieka*) przewodniczyli: **prof. dr hab. Karol Bal** (Polska – Uniwersytet Wrocławski) oraz **prof. dr hab. Stefan Symotiuk** (Polska – UMCS Lublin). Referaty wygłosili: **prof. dr hab. Karol Bal** (Polska – Uniwersytet Wrocławski) *„Sittlichkeit” jako przestrzeń i podstawa ontologiczna moralności u Hegla*, **prof. dr hab. Jadwiga Mizińska** (Polska – UMCS Lublin) *Byt ludzki: natura czy kondycja?*, **Prof. PhDr. Olga Sisáková, CSc.** (Słowacja – Uniwersytet Prešov) *Pojem hodnoty vo svetle ontologii diferencie*, **др Бася З. Никифорова** (Litwa – Uniwersytet Vilno) *Религиозно-философское восприятие времени Абраамом Иешуа Гешелем*, **mgr Ryszard Wójtowicz** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Metafizyczne i fenomenologiczne podstawy antropologii K. Wojtyły*, **dr Czesław Gryko** (Polska – UMCS Lublin) *Spory wokół istoty bytu socjokulturowego (między socjologizmem a kulturalizmem) i ich konsekwencje dla morfologii kultur*, **prof. dr hab. Wiaczesław Szalkiewicz** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Problem Boga w metafizyce Włodzimierza Sołowjewa*, **доц. Татяна Біленко** (Ukraina – Uniwersytet Drohobycz) *Мова і людське буття*, **доц. Анатолий Г. Тихолаз** (Ukraina – НАУКМА Кіїв) *Онтологическая гносеология в русской религиозной философии*.

W **sekcji D** (*Byt i jego pojęcie*), której przewodniczył **prof. dr hab. Jan Szmyd** (Polska – AP Kraków) i **доц. Владимир С. Вознак** (Ukraina – Uniwersytet Drohobycz) referaty wygłosili: **prof. dr hab. Wiesław Sztumski** (Polska – UŚ Katowice) *Byt – odpowiedź na pytanie „Co to jest?”*, **Doc. PhDr. Anna Ondrejková, CSc.** (Słowacja – Uniwersytet Banská Bystrica): *Pojęcie bytu jako „ens per se”*, **dr Marek Łagosz** (Polska – Uniwersytet Wrocławski) *Nieskończoność wszechświata (wybrane aspekty problemu)*, **мгр Євгеній Виноградов** (Ukraina – Uniwersytet Lwów) *One World Is Not Enough: перспективи плюралістичних онтологій*, **dr Andrzej Łukasik** (Polska – UMCS Lublin) *O pojęciu istnienia w naukach przyrodniczych*, **dr Artur Mordka** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *O dwóch ontologicznych zasadach – nieciągłości egzystencjonalnej i niewartościowania egzystencjalnego*, **dr Jacek Brezko** (Polska – Akademia Medyczna Białystok) *Na wąskiej kładce między dogmatyzmem a agnostycyzmem*, **доц. Владимир С. Вознак** (Ukraina – Uniwersytet Drohobycz) *Смысл вопрошания о бытии*, **dr Waldemar Prusik** (Polska – Uniwersytet Szczeciński) *Byt realny czy byt wirtualny (możliwy)? Pytanie o przedmiot poznania filozoficznego*, **Mgr. Pavol Labuda** (Słowacja – Uniwersytet Banská Bystrica) *Ako je možna metafyzika? Východiská reflexívnej metafyziky Emericha Coretha*.

Po przerwie (w obradach popołudniowych) sekcja B i D wspólnie kontynuowały dyskusje nad zagadnieniami z zakresu ontologii i metafizyki. Wygłaszanym referatom i późniejszym dyskusjom przewodniczył **prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski** (Polska – Uniwersytet Zielona Góra) oraz **доц. Владимир С. Вознак** (Ukraina – Uniwersytet Drohobycz). W tej części obrad referaty

wyگłosili: **prof. dr hab. Jan Szmyd** (Polska – AP Kraków) *Psychika a kreatywność ontologiczna*, **проф. Марат Н. Верников** (Ukraina – Uniwersytet Odessa) *Бытие: злая иллюзорность абстракции в свете реальности конкретного гуманизма*, **prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski** (Polska – Uniwersytet Zielona Góra) *Hipotetyczność bytu. O wyższości ontologii naukowej nad ontologią spekulatywną*, **Doc. PhDr. Marián Palenčár, CSc.** (Słowacja – Uniwersytet Banská Bystrica) *Ako je možna metafyzika*.



Fot. E. Wójcikiewicz

Uczestnicy konferencji podczas obrad

Filozoficzne refleksje, a niekiedy zażarte dyskusje, jakie towarzyszyły wygłaszanym referatom nie burzyły jednakże atmosfery powagi i ważności podjętej, fundamentalnej problematyki bytu i istnienia. Okrasą zaś filozoficznych zmagani jak również wyrazem wdzięczności gościom za trud przybycia do Rzeszowa i jeszcze większy trud sprostania postawionym filozoficznym wyzwaniom była uroczysta kolacja, podczas której przygrywała kapela ludowa z Lubelni. Czas biesiady zakończył więc obrady drugiego dnia w atmosferze hucznej, wesołej słowiańskiej zabawy.

Tradycją tych spotkań jest również debata „okrągłego stołu” Filozofów Krajów Słowiańskich, która jest nieodłącznym elementem każdej organizowanej przez Instytut Filozofii UR konferencji. Tym razem 25 listopada dyskusja toczyła się pod hasłem: *Stan refleksji nad bytem w krajach słowiańskich*, której przewodniczył **prof. dr hab. Andrzej L. Zachariasz**. Bogactwo formułowanych myśli, ich różnorodność stanowiło inspirację do dalszych, głębszych dociekań i dyskusji, co świadczyło o potrzebie i zasadności badań nad podjętą tu problematyką.

Po debacie „okrągłego stołu” odbyła się również sesja plenarna na zakończenie konferencji, której przewodniczył **prof. dr hab. Karol Bal** (Polska – Uniwersytet Wrocławski). Referaty wygłosili: **проф. Александр В. Чайковский** (Ukraina – Uniwersytet Odessa) *Метод как средство познания бытия*, **dr hab. Aleksy Molczanow** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Kwanty-*

fikacja i egzystencji oraz **prof. dr hab. Andrzej L. Zachariasz** (Polska – Uniwersytet Rzeszowski) *Istnienie i jego momenty jako przedmiot refleksji filozoficznej*, przedstawiając nowy paradygmat myślenia o bycie i możliwości jego ujęcia pojęciowego — ontologię egzystencjalną.

Upamiętnieniem tamtych chwil jest wspólna fotografia, która zapewne jest miłą pamiątką z tego naukowego spotkania.



Fot. E. Wójcikiewicz

III Międzynarodowa Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich:

Byt i możliwość jego ujęcia pojęciowego,

Rzeszów–Boguchwała, 23–25 listopada 2001 r.

Rezultatem myślowych zmagania filozofów krajów słowiańskich nad pojęciem bytu i istnienia jest książka *Byt i jego pojęcie* wydana pod red. A. L. Zachariasza (wyd. UR 2003 r.). Jest to już kolejny owoc rzeszowskich, filozoficznych spotkań. Serię rozpoczął bowiem tom zawierający materiały pokonferencyjne z 1999 roku: *Europejskie modele tolerancji* (red. A. L. Zachariasz, wyd. UR 2001), a następnie z konferencji w 2001 r.: *Narody słowiańskie wobec globalizacji* (red. A. L. Zachariasz, wyd. UR 2003). W roku 2003 kolejna, IV Międzynarodowa Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich, której rezultatem będzie kolejny znamienity tom zawierający szeroki wachlarz problematyki oscylującej wokół zagadnień wartości.

Татьяна Г. Лешкевич

Третий Российский Философский Конгресс в Ростове-на-Дону (16–18.09.2002 г.)

Trzeci Rosyjski Kongres Filozoficzny w Rostowie nad Donem (16–18.09.2002 r.)

Философия, наука и культура России достигла еще одной значимой вехи. 16–20 сентября 2002 г. в Ростове-на-Дону на базе Ростовского университета по инициативе Российского Философского Общества состоялся Третий Российский Философский Конгресс «Рационализм и культура на пороге III тысячелетия». Ростов-на-Дону – столица Южного региона России – принял около 900 специалистов в разных сферах философских знаний. Впечатляет география участников: от Германии, Китая, Турции, США, Франции, Польши, Греции, Югославии, Ирана до отдаленных мест России: Якутска, Красноярска, Нижнего Тагила, Уфы, Читы, Улан-Удэ, Томска, Мурманска, Петрозаводска, Екатеринбурга, Пензы. Были также участники из Украины (Киев, Донецк, Одесса), Беларуси (Минск) и Молдовы (Кишинев). Кроме столичных ученых из Москвы и Санкт-Петербурга были представлены ученые Воронежа, Казани, Кемерово, Нижнего Новгорода, Саратова, Самары, Вологды, Элисты, Волгограда, Ставрополя, Новороссийска, Нальчика, Ростова-на-Дону, Ростовской области и др.

На конгресс поступили приветствия от Российской Ассоциации Содействия ООН, Иранского культурного представительства, Сербского философского общества, 12 профессоров Университета им. Дж. Вашингтона (Округ Колумбия, США). На Конгрессе присутствовали деканы философских факультетов ведущих вузов страны – Санкт-Петербургского университета проф. Ю. Н. Солонин, Российского Государственного гуманитарного университета профессор В. Д. Губин, Уральского университета проф. Перцев А. В., Новосибирского университета проф. В. С. Диев, факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета Дружбы народов проф. Н. С. Кирабаев и др.

Подготовка и проведение Конгресса стали возможны благодаря Масштабность Конгресса подчеркнуло открытие и пленарное заседание в великолепном помещении Музыкального театра г. Ростова-на-Дону. Оно проходило под руководством председателя Академика Российской Академии Наук Степина В. С. и трех сопредседателей: ректора Ростовского Государственного Университета проф. Белоконя А. В., председателя Северо-Кавказского Научного Центра Высшей Школы члена-корр. РАН Жданова

Ю.А., декана факультета философии и культурологии РГУ Драча Г. В. С приветствием Конгрессу от имени столицы Донской земли выступил Полномочный представитель Президента России в Южном Федеральном округе Казанцев В. Г. Он подчеркнул, что современная Россия претерпевает изменения. Гибкая вертикаль государственной власти, усиление центра и дееспособности местного самоуправления необходимы для противостояния разгосударствлению страны и процветания населения. Председатель Законодательного собрания Ростовской области А. В. Попов подчеркнул потенциал Дона, вспомнил имена великих земляков Павлова, Шолохова, Солженицына, Лосева, Петрова и других и отметил, что сегодня очень многое зависит от воли и разума людей. Зам. главы Администрации Ростовской области Бедрик А. И. говорил, что на фоне развивающегося социо-культурного комплекса области и высоком уровне высшей школы в Ростове–на-Дону сложилась сильная философская школа. Ее труды пополняют сокровищницу отечественной философии и известны в других странах. Ректор РГУ проф. А. В. Белоконь отметил любопытный факт: когда в 1916 г. Варшавский Императорский Университет переехал в Ростов, были выпущены Труды Философского общества. Он особо подчеркнул царящее в университете высокое отношение к гуманитарной мысли и значимость философии образования для будущего России. Председатель СКНЦ ВШ член-корр. РАН Ю. А. Жданов подчеркнул, что Дон гордится 1,5 тыс. докторов наук, и 15 тыс. кандидатов наук. На Дону родился Прометей свободной мысли А. Ф. Лосев, значимо влияние В. И. Вернадского, а решения Конгресса станут вехой в развитии рациональности.

Большой интерес вызвали пленарные доклады: «Исторически развивающиеся системы: новые стратегии познания деятельности» – академик РАН В. С. Степин (Москва), «Культура и разум: конвергенция или дивергенция?» – проф. Драч Г. В. (Ростов-на-Дону), «Рациональное и эмоциональное понимание реальности» – академик К. С. Пигров (Санкт-Петербург), «Возрождение аналитической политической философии» – заслуженный деятель науки России проф. Макаренко В. П. (Ростов-на-Дону), «Философия религии: новые перспективы» – академик РАН Митрохин Л. Н. (Москва), «Гуманизм и будущее России» – проф. Волков Ю. Г. (Ростов-на-Дону), «Судьбы философии на рубеже тысячелетия» – заслуженный деятель науки России проф. В.Е. Давидович (Ростов-на-Дону), «Жизненное пространство личности в обществе риска» – проф. В. Б. Устьянцев (Саратов), «Проблемы рационального и иррационального в современной философии» – проф. В. М. Русаков (Екатеринбург).

Вузы Ростова распахнули двери участникам Конгресса, обеспечивая заседания 24 секций, 18 круглых столов, 7 коллоквиумов. **Работали секции:**

Философская онтология – председатели профессор Т. Г. Лешкевич, профессор Солодухо Н. М.; Эпистемология – проф. Е. Я. Режабек; проф. Кравец А. С. Философская антропология – председатели проф. Е. В. Золотухина, проф. Губин В. Д. Философия и методология науки – проф. Мамчур Е. А. Философия техники – председатели проф. И. А. Негодаев, проф. Горохов В. Г., проф. Ленк Х (Германия). Философия хозяйства – председатели проф. В. С. Золотарев, проф. В. К. Королев, История западной философии (Античность, Средневековье, Новое время) – председатели проф. Г. В. Драч, проф. Зотов А. Ф., проф. Н. С. Кирабаев. История западной философии (XIX–XX вв.) – председатели проф. В. П. Яковлев, проф. Перцев А. В., проф. Колесников А. С., Русская философия – председатели проф. А. Н. Ерыгин, проф. Е. Г. Родчанин, проф. Маслин М. А., Философия Востока – проф. В. В. Шевелев, д-р Мэхди Санаи (Иран), Социальная философия – председатели проф. В. И. Курбатов, проф. Федотова В. Г., проф. Марченко Т. А., Философия и проблемы глобализации – проф. В. Н. Коновалов, проф. Чумаков А. Н., Философия культуры – председатели проф. Е. Е. Несмеянов, проф. Каган М. С., проф. Солонин Ю. Н., Политическая философия – проф. В. П. Макаренко, Философия права – председатели проф. П. П. Баранов, проф. В. Ю. Верещагин, Философия религии – проф. Н. С. Капустин, акад. РАН Митрохин Л. Н., проф. Яблоков И. Н., Эстетика – проф. В. О. Пигулевский, Этика – проф. С. Н. Яременко, Философия образования – проф. С. В. Резванов, проф. Л. Д. Литвиненко, Р. Биби (США), проф. Яцкевич Я. С. (Беларусь), Логика – проф. К. Д. Скрипник, проф. Ивлев Ю. В., Философия истории – проф. А. Г. Зарубин, Философия сознания – проф., Т. П. Матяш. Философия природы – проф. Лисеев И. К.

Состоялись **коллоквиумы**: Рационализм и ценности культуры – проф. В. Е. Давидович, проф. Лекторский В. А. Феноменология и гуманитарные науки – проф. В. И. Молчанов, Философия синергетики – проф. Минасян Л. А., Биоэтика: современные проблемы – проф. Л. В. Жаров, проф. Юдин Б. Г., Наука и паранаука – проф. Л. А. Мирская, проф. Дубровский Д. И. Гуманизм как система ценностей: история и современность – проф. Ю. Г. Волков, проф. Кувакин В. А.

Проведены **круглые столы**: Преподавание философии: современные проблемы – проф. Рябова Л. В, проф. Диев В. С., Насилие и ненасилие в современном мире – проф. Авдулов Н. С., проф. Рамих В. А, проф. Апресян Р. Г., Философское наследие В. И. Вернадского и современность – чл-корр. Ю. А. Жданов, Жизнь, смерть, бессмертие – проф. В. С. Поликарпов, проф. Балашов Л. Е., Судьба марксизма в России: история и современность – проф. В. Е. Золотухин, Поликультурность Северного Кавказа: философия сотрудничества – доц. Черноус В. В., Билалов М. И. Российская повседневность и социальные трансформации – проф.

Штомпель Л. А., Наследие М. К. Петрова и современность – доц. В. Н. Дубровин, проф. Неретина С. С., Мировые религии и диалог культур – проф. В. Г. Тахтамышев, проф. Глаголев В. С., Критическое мышление – проф. М.Р. Радовель, проф. Сорокина Г. В., Техника, культура и окружающая среда в современном мире – проф. Штомпель О. М., Философские и социальные проблемы экологии – проф. Гирусов Э. В., проф. Мантатов В. В., Пайдейя: анахронизм или необходимость для нового столетия – акад. РАН. В. С. Степин, проф. А. Н. Чумаков, Дж. Райдер (США), Лосевские беседы – доц. Бикетова Н. В., Философские проблемы виртуалистики – проф. Пронин М. А., Катаева О. В., Человек в культуре – проф. Рабинович В. Л., Шульман М. А., Проблемы аттестации философских кадров – акад. РАН Митрохин Л. Н.

Представляла интерес встреча с редакторами и членами редколлегии журналов «Вопросы философии», международного журнала философов славянских стран «Sofia», «Вестник международного института А. Богданова», «Личность. Культура. Общество», «Социологические исследования», «Вестник РФО» и др., выступление руководителя Центра культурного Представительства Ирана д-ра Мэхди Санайи и сообщение об итогах саммита в Йоханнесбурге проф. Мантатова В. В. Конгресс сопровождался выставкой новой философской литературы и обширной экскурсионной программой: городище античных времен Танаис, Азов, Старочеркасск, Новочеркасск, Таганрог.

Разнообразие тематики секций, коллоквиумов и круглых столов Конгресса определяется намерением резюмировать развитие философской мысли XX в. Конгресс выделил соотношение рационализма и культуры как основную гуманитарную проблему. Основой работы секций были фундаментальные и новые философские дисциплины.

Философская онтология завершает проект новой онтологии (проф. Лешкевич Т. Г.), привлекая идеи полионтичной реальности, обострения альтернативы бытие-обладание на фоне процессов глобализации и смысло-жизненной напряженности бытия, многообразия энергоинформационных взаимодействий и стремления к синергичности, включающей корпоративные эффекты. Предложен вариант топологии региональных онтологий (проф. Балханов В. А.), показана значимость существования отсутствующего, отягощающей реальное эмпирическое бытие (проф. Солодухо Н. М.), необходимость нового измерения онтологии сквозь призму маскулинности и феминности (Ерошенко Т. И.). Современный образ мира предполагает постижение времени «приостановленных возможностей» (Малюкова О. В.), и семейства трансдисциплинарных исследований, обеспечивающих образное и точечное описание «нормальной реальности» и «экстрареальности» (проф. Крушанов А. А.). Путь и дорога бытия как лабиринта расходящихся тропок, игры

пространства и воронки времени, жизни как шествия обсуждались в докладе Слепакова В. С. и Петуховой Е. (Лондон).

На секциях **Философия и методология науки, Логика, Эпистемология** осуждалась связь научной рациональности и вызовов современной цивилизации (проф. Делокаров К. Х.), феномен скрытой истины как продукта бессознательной психики, включающей невербальное и нефиксированно-вербальное, периферийное знание (проф. Билалов М. И.), необходимость расширения классической теории смысла (проф. Кравец, проф. Мамчур Е. А.), перспективы движения от анализа научной рациональности к исходному пункту философии человека (проф. В. Н. Порус), априорность программ мыслительного аппарата человека, снимающего результаты развития когнитивных функций в процессе адаптации (Яскевич Л. В.). Проф. Режабек Е. Я. подчеркнул гетерономность индивидуального сознания, обусловленную челночным движением обмена способностей Я и другого. М. М. Шульман рассмотрел ситуацию депривации естествознанием идеи Бога как эпистемологического абсолюта. Затрагивались проблемы вероятностного знания, критериев истины, постмодернистского дискурса, логической теории, реляционных семантик и типах аргументативных процессов, основания логики существования и пр.

Секции **Философия природы, Философия техники, Философия сознания** были направлены на выявление ценностных и прагматических ориентаций современной философии, вопросам коэволюционной стратегии, предостережения против «слепоты» человека по отношению к гнущейся природе (проф. Лисеев И. К.), оценки последствий и противоречий технического развития (проф. Негодаев И. А.), напряженности между природой и техникой, биотехнологии. Важное звучание приобрели вопросы духовности, самосознания, ментальности, единства и релевантности сознания, соотношения интуиции и интеллекта и др.

На секциях **Философия образования, Философия культуры, Философия религии** обсуждалась новая концепция воспитания молодежи, проблемы модернизации школы, роли учителя и Интернета, понятие образовательного пространства, информационных технологий, сущность образования и личная метафизика образованности, соотношение православия и образования. Синхронизации проблем современной науки и философии образования посвящен доклад проф. Яскевич Я. С., информационно-семиотической модели культурного пространства – проф. А. С. Кармина, интегральному пониманию человека в культуре – проф. В. Л. Рабиновича, соотношению рационализма и романтизма в культуре – проф. В. Г. Торосьяна.

Секции: **История древней и средневековой философии, Истории западной философии нового и новейшего времени, Русская философия, Философия Востока и Философия истории** сделали вклад в историко-философское знание. Философы анализировали наследие выдающихся мыслителей прошлого. Например, соотношение знака, символа и понимания в трудах Августина (проф. Неретина С. С.), латинские сочинения Майстера Экхарда (Хорьков М. Л.), сопоставление античной и средневековой эпистем (проф. Лосева И. Н.), философия «Чистых братьев» (проф. Кирабаев Н. С.). Предлагалось также широкое понимание компаративистики, анализ диалога культур, критериев преемственности историко-философских систем и их своеобразия в едином мировом процессе. Обсуждались онтологические и гносеологические утопии в русской философии, истоки духовности русского народа, судьба интуиций русской философии и решения проблем смысла жизни. Подчеркивалась ориентация восточной философии на сверхрациональность.

Проблематика секций **Философская антропология, Этика, Эстетика, Биоэтика: современные проблемы** концентрировалась вокруг нравственных и эстетических проявлений современного человека. Осмыслялись проблемы свободы, этический анализ поступка и эстетических потребностей, взаимодействие власти и этики, толерантности и биоэтики с учетом техногенной компоненты (проф. Юдин Б. Г.) и детерминант полового различия (проф. Жаров Л. В). Эстетика как мета-физика (проф. Грякалов А. А.) описывает бытийную ориентацию на эстетизм, растворенный в событиях визуальный эстетический эффект в отличие от внешнего декора современности. Спасет ли красота мир? Почему эстетика находится в руинах? Какова палитра современного искусства и чем объяснить понимание гротеска как переживания страха и ужаса? На эти вопросы отвечал проф. В. О. Пигулевский. Генезис эстетического идеала тоже стал источником дискуссий и обсуждений. Интерес вызвали доклады проф. И. С. Добронравовой (в котором выявлено формирование действующей причины в точках бифуркации в контексте синергетики) и тематическая альтернатива, предложенная в докладе «Архетип и судьба» (проф. Мирская Л. А.).

Вердикт современной эпохе дан в рамках работы секций. **Политическая философия, Философия права, Философия и проблемы глобализации, Социальная философия и Философия хозяйства.** Конкретные проблемы возрождения аналитической политической философии обсуждались в докладе проф. В. П. Макаренко, который разработал политическую концептологию – новое направление междисциплинарных исследований. Доклад стал сенсацией конгресса и освещался СМИ. Рассматривались проблемы социокультурного согласия, социальной помощи и ответственности, гуманистических перспектив рационализма, жиз-

ненного успеха, философских основ правосудия, границ конфликтологии и предотвращения социальной энтропии, сценариев глобализации (проф. М. Полищук, Бостон), устойчивого развития (проф. Мантатов В. В.), культурно-цивилизационного аспекта глобализации (проф. А. Н. Чумаков).

По итогам Конгресса опубликовано три тома: Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: материалы 3 Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.), Ростов-на-Дону, 2002. Отметим некоторые значимые итоги конгресса.

Инициативная группа отечественных философов включена в состав *Российской Ассоциации Содействия ООН*. Председатель «Донского Философского Общества» проф. Лешкевич Т. Г. участвовала в заседании Президиума Российской Ассоциации содействия ООН (Москва), на котором изложены основные результаты саммита в Йоханесбурге в сентябре 2002 г. ООН объявила будущий год годом чистой воды. Для Южного региона России эта проблематика крайне актуальна. Российская Ассоциация Содействия ООН осудила варварский акт терроризма в Москве.

Достигнута договоренность о включении актива Философского Общества в деятельность *Российской Ассоциации Международных исследований (РАМИ)*, которая открывает перспективы для развития региональной обществоведческой исследовательской мысли, расширяет спектр проблем регионалистики и позволяет конкретизировать международные глобальные проблемы с учетом их регионального измерения.

Важным событием стало приглашение философского общества к участию в деятельности *Общероссийской общественной организации при президенте РФ «Женский социал-демократический Конгресс»*, имеющей разветвленную сеть международного сотрудничества, цель которой – усиление приоритетов миротворчества, сотрудничества и диалога в мировых взаимодействиях.

Третий Российский Философский Конгресс в Ростове-на-Дону – стартовая площадка для участия российских философов в *XXI Всемирном „философском конгрессе «Философия лицом к мировым проблемам»*, который состоится в Стамбуле 10–17 августа 2003 г.

Конгресс в Ростове зафиксировал панораму взглядов и интересов интеллектуальной элиты России. Консолидировал усилия российских философов на разработке интегральной концепции рациональности и интерпретации современного облика, жизни и смысла культуры, духовных исканий человека. Неоценимо значение живого диалога, обмена опытом, творческих связей и контактов, способствующих формированию ценностей гражданского общества.

Накопление позитивного опыта общения, вхождение в ткань культуры XXI века, стремление духовно обновить российское общество, объединить усилия и действовать – таковы результаты 3 Конгресса в Ростове-на-Дону.

Конгресс направлен на объединение и использование интеллектуальных ресурсов страны. Это – уникальное событие, в ходе которого предпринята мозговая атака и выработаны рекомендации по стабильному социальному развитию России, совершенствованию воспитания и образования, философского и организационно-управленческого знания на ближайшую перспективу.

После Конгресса Санкт-Петербургский Университет предложил проводить День философии в дату 80-летия памятного события – отправки в 1922 г. философского Корабля с представителями русской интеллектуальной элиты. Тогда тонкий слой интеллекта, наработанный в течение столетий, был насильственно отторгнут от России. С кораблем из России в Европу уплыли философский разум и духовность. Наши современники надеются, что возврат утраченного произойдет благодаря стараниям и достижениям философов, творческих деятелей, обществоведов и гуманистичеев современной России.

И чтобы вновь нам беды не грозили,
мы славных не дадим забыть имен.
Да будет день философа в России!
Да не прервется связь времен!

Bogumiła Truchlińska

Konferencja: *Filozofia wobec XXI wieku* (23–24.09.2002 r.)

Конференция: Философия в облиии XXI века (23–24.09.2002 г.)

W dniach 23–24 września 2002 r. miało miejsce spotkanie filozofów z Europy Środkowej i Wschodniej na temat **Filozofia wobec XXI wieku**. Organizatorem był Instytut Filozofii UMCS; organizacją konferencji i przygotowaniem materiałów zajęli się prof. dr hab. Leszek Gawor i mgr Piotr Konderak. Na konferencję przybyli goście: prof. dr hab. Petro Kraluk (Uniwersytet z Ostroga), dr Basia Nikiforowa z Uniwersytetu Wileńskiego, prof. dr hab. Wadim Alek-siejewicz Salejew z Mińska, mgr Andrij Bondarenko (EUKPiUU, Lwów); polskie ośrodki akademickie reprezentowali: prof. dr hab. Józef Bańka (UŚ), prof. dr hab. Henryk Borowski (PL), prof. dr hab. Józef Dębowski (UWM), dr hab. Mieczysław Jagłowski (UWM), dr hab. Krzysztof Kościuszko (UWM), dr Grzegorz Mitrowski (UŚ), dr Agnieszka Nogal (UW), dr hab. Robert Piłat

(IFiS PAN), prof. dr Jan Szmyd (AP, Kraków), prof. dr hab. Wiesław Sztumski (UŚ), prof. dr hab. Maria Szyszkowska (UW), prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (UMK), prof. dr hab. Andrzej L. Zachariasz (URz), i in. Wśród gości był też obecny prof. dr hab. Roman Tokarczyk z Wydziału Prawa UMCS, od lat zafascynowany filozofią, a zwłaszcza filozofią prawa. W obradach uczestniczył niemalże cały Instytut Filozofii, toteż nie będę tu wymieniała nazwisk, te zawierają materiały konferencyjne, a ich prace, mam nadzieję, zostaną umieszczone w pracy zbiorowej, przygotowywanej przez Wyd. UMCS.

Gości powitał i dokonał aktu otwarcia konferencji dyrektor Instytutu WFiS UMCS prof. dr hab. Stanisław Jedynek. Organizatorzy podzielili obrady na część plenarną i prace w sekcjach, wyodrębniając następujące sekcje: **I – Człowiek – historia – kultura**. Przewodniczący – prof. dr hab. Zdzisław Jerzy Czarnecki (faktycznie w jego zastępstwie prowadził debatę prof. dr hab. Stefan Symotiuk), **II – Epistemologia wobec XXI stulecia** (przewodniczący – prof. dr hab. Jacek Pańniczek, dziekan WFiS), **III – Porządek moralny w perspektywie XXI wieku** (przewodniczący, prof. dr hab. Lesław Hostyński).

Podczas obrad plenarnych wygłoszono następujące referaty: prof. dr hab. M. Szyszkowska: *Świat wartości człowieka XXI wieku*, prof. dr hab. Józef Bańka: *Sermonizm jako postać neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w re-centywizmie*, dr hab. Teresa Pękała: *Ponowoczesność jako estetyczna wspólnota smaku*, prof. dr hab. J. Szmyd: *Cywilizacja w zagrożeniu: imperatywy i antynomie moralne globalizacji ekonomicznej*, prof. dr hab. R. Tokarczyk: *Filozofia prawa we współczesności* oraz prof. dr hab. A. L. Zachariasz: *Kultura europejska naszego czasu a idea końca filozofii pierwszych zasad*. Żałować wypada, że zabrakło zgłoszonych na sesję referatów prof. Anatolija Karasia (Uniwersytet Iwana Franki we Lwowie), pt. *Wolność w społeczeństwie obywatelskim* i Bogdana Szajkowskiego (University of Exeter), pt. *Zderzenie czy konwergencja cywilizacji*. Wypada mieć nadzieję, że teksty te znajdą się w materiałach pokonferencyjnych, stanowiących dorobek sesji.

W sekcji I referaty przedstawili 23 X 2002 r.: prof. dr hab. Wadim Al. Salejew pt. *Człowiek a pluralizm kulturowy*, prof. dr hab. Bogumiła Truchlińska: *Tradycje polskiego unionizmu*, dr Basia Nikiforowa: *Pluralizm religijno-kulturowy*, dr Agnieszka Nogal: *Zmierzch państwa narodowego*, dr Mariola Kuszyk-Bytniewska: *Pluralizm ontologiczny a pluralizm kulturowy. Floriana Znanieckiego teoria rzeczywistości konkretnej*. W drugim dniu obrad: prof. Petro Kraluk wygłosił referat pt. *Chrześcijaństwo a nacjonalizm*, prof. Wiesław Sztumski: *Filozofia przeżycia w warunkach globalnych zagrożeń*, dr Maciej Rajewski: *Ujęcie zmiany społeczno-kulturowej w naukach antropologicznych*, mgr Marcin Krawczyk (UMCS): *Człowiek jako podmiot tworzenia i odpowiedzialności*, mgr Andrij Bondarenko: *Spoleczeństwo otwarte: ostateczne zwycięstwo nad instynktami czy nowy poziom wolności*. Przewodniczący sekcji prof. dr hab. S. Symotiuk wystąpił z referatem niejako podsumowującym rozważania

pt. *O możliwości radykalnej przebudowy cywilizacji*, a właściwie o sposobach ratowania stojącej w obliczu różnych zagrożeń cywilizacji.

Sekcja II pn. *Epistemologia wobec XXI w.*, w pierwszym dniu obrad rozważała i przedyskutowała problemy wyrażone w referatach: dr hab. K. Kościuszki pt. *Racjonalizm różnicy*, dr Pawła Bytniewskiego (UMCS) *Znaki w trzech modelach poznania*, dr Grzegorza Mitrowskiego *Zasada wszelkich zasad* i dr Grażyny Żurkowskiej (UMCS): *Jan Strzednicki – metafizyczne podstawy poznania*. Natomiast w dn. 24 września miały miejsce wystąpienia: prof. dr hab. Józefa Dębowskiego pt. *Pułapki i bezdroża komputacjonizmu*, dr hab. Marka Hetmańskiego (UMCS): *Jaka epistemologia wynika z kogniistyki*, dr hab. Zbysława Muszyńskiego (UMCS) *Treści stanów umysłowych w perspektywie ekstermalizmu*, dr Piotra Gizy (UMCS) – *Czy komputerowe systemy odkryć dostarczają argumentów na rzecz realizmu?*, dr Andrzeja Łukasika (UMCS) – *Kosmologiczna zasada epistemologiczna*, dr Andrzeja Kapusty (UMCS) – *Rozumienie i wyjaśnienie patologii umysłu wobec „paradygmatu kognitywnego”* oraz mgr Moniki Malmon (UMCS) *Aktualność sylogistyki modalnej Arystotelesa w XXI wieku*.

Obrady sekcji III skupiły się na kwestiach moralnych w perspektywie XXI wieku. Wygłoszono następujące referaty o różnym stopniu ogólności: prof. dr hab. Henryk Borowski – *Etyka uniwersalna jako pogłębiony i poszerzony dekalog trzeciego tysiąclecia*, prof. dr hab. Lesław Hostyński (UMCS) – *Wartości użyteczne wobec zagrożeń ekologicznych*, prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski – *Etyka środowiskowa – stanowiska i kontrowersje*, dr Jarosław Sak – *Problem totalizacji przedmiotu bioetyki*, mgr Justyna Stecko (UMCS) – *Bioetyka końca życia*, mgr Jacek Zalewski (UMCS) – *Odpowiedzialność i ontologia*. 24 września referaty przedstawili: prof. dr hab. Jadwiga Mizińska (UMCS) – *Nieporządek moralny: wina bez sprawcy*, prof. dr hab. Tadeusz Szkołut (UMCS) – *Idea humanizmu w perspektywie ponowoczesnej*, dr hab. Anna Drabarek (UMCS) – *Demokracja i sprawiedliwość*, dr hab. Mieczysław Jagłowski – *Tolerancja jako zasada destrukcji kultury metafizycznej*, dr Jacek Lejman (UMCS) – *Filozoficzne aspekty nowej biologii*, dr Halina Rarot (UMCS) – *Fundamentalizacja idei tolerancji*, mgr Marzena Cichorzewska (PL) – *Rola etyki we współczesnym biznesie* oraz mgr Robert Wijowski – *Humanistyczne elementy w powieści postmodernistycznej*.

Już sama prezentacja tytułów referatów ujawnia ich znaczny „rozrzut”, bogactwo i wielostronny ogląd XXI wieku z różnych perspektyw: historycznej, aksjologicznej, antropologicznej, filozoficzno-kulturoznawczej i teoriopoznawczej. Kategoria przyszłości wyznaczała tu horyzont refleksji, choć nie znaczyło to, że zabrakło rozważań opartych mocno na płaszczyźnie teraźniejszości (choćby recentyzm prof. Bańki) czy odwołań do tradycji i prób aktualizacji (przykładowo referat M. Malmon czy B. Truchlińskiej). Nie jest tu możliwe omówienie wszystkich najważniejszych nawet stanowisk, toteż skupię się na zasygnalizowaniu problematyki obrad plenarnych i sekcji, w której obradach

bezpośrednio uczestniczyłam. Wprowadzeniem w filozoficzną problematykę współczesności było wystąpienie prof. dr hab. M. Szyszkowskiej pt. *Świat wartości człowieka XXI wieku*. Autorka ukazała tę problematykę w dwoistym aspekcie: wartości, które funkcjonują u progu XXI wieku, i wartości, które mogą i powinny funkcjonować. Również człowiek był ujęty dwoicie: jako indywiduum i jako obywatel. Odduchowienie człowieka współczesnego, jego pogoń za karierą i sukcesem – to zjawiska negatywne, albowiem celem człowieka winno być – zdaniem Autorki – „tworzenie człowieczeństwa w sobie”. Prof. Szyszkowska zwróciła też uwagę na istotny fakt, że przeszłość cenimy za dzieła kultury, a nie techniki i gospodarki.

Odwołanie do kategorii „życia” (zapewne też duchowego) jako podstawy istoty prawa było wynikiem analizy, prezentacji wielości kierunków filozofii prawa w dobie współczesnej i konstatacji jej nie najlepszej kondycji w wystąpieniu prof. dr hab. Romana Tokarczyka.

Wystąpienie prof. dr hab. J. Bańki skupiło się na przywołaniu filozoficznej przeszłości. Główne tezy to: spór o uniwersalia a problem definicji prawa, recentywizm jako kierunek rozwiązywania sporu o powszechniki na gruncie teorii poznania, sermonizm w wersji klasycznej i jego stosunek do nominalizmu oraz miejsce sermonizmu w próbie neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy.

Na antypody czasu historycznego w stosunku do poprzedniego wystąpienia przeniósł słuchaczy referat dr hab. Teresy Pékali, zajmującej się problematyką estetyczną ponowoczesności. Autorka poszukiwała odpowiedzi na pytanie o rolę doświadczenia i relacji estetycznych w budowaniu nowej (ponowoczesnej) wspólnoty.

Budowa różnych wspólnot stanowi niejednokrotnie źródło niepokoju i społeczeństwa, i filozofów. Ukazał je w swoim wystąpieniu prof. dr hab. Jan Szmyd, wykazując, że globalizacja w duchu neoliberalistycznym niewiele ma do zaoferowania w dziedzinie wyższej kultury, wyższych sensów czy duchowości. Procesowi temu towarzyszy zjawisko „kultury wyczerpania”, kultura masowa i konsumpcjonizm. Zdaniem prof. Szmyda uetycznienie polityki i ekonomii, procesów globalizacji, stanowi warunek konieczny przetrwania naszej cywilizacji.

Niepokoje poprzedniego wystąpienia w nieco innym wymiarze i z innych powodów ujawniły się również w referacie prof. dr hab. Andrzeja L. Zacharia-sza. Autor sformułował tezę, iż zachodzące procesy prowadzą do zakwestionowania intelektualnej tradycji kultury europejskiej, zaś konsekwencją tego byłby koniec filozofii. Autor rozważał pozytywne i negatywne skutki tego typu myślenia (postmodernistycznego) i jego wpływ na kształt kultury europejskiej.

Refleksje nad kondycją człowieka, kulturą i historią ujawniły również szeregi problemów niepokojących filozofów współczesnych. W tej sekcji goście zagraniczni zwrócili uwagę na kwestię pluralizmu. Dr Basia Nikiforowa mówiła o pluralizmie religijno-kulturowym końca XX w. i początku w. XXI, prowoku-

jąc późniejszą dyskusję z prof. W. A. Salejewem, który w wystąpieniu *Człowiek a pluralizm kulturowy* analizował problemy człowieka przełomu wieków jako twórcy i odbiorcy duchowego głównych sfer kultury, zagadnienie pluralizmu i identyfikacji człowieka. Kontrowersje wzbudził referat prof. dr hab. Petra Kraluka – *Chrześcijaństwo a nacjonalizm*. Postawił on wysoko ryzykowną tezę dotyczącą genezy narodów – powstały tam, gdzie było chrześcijaństwo a w społeczeństwach zachodziły zarazem procesy sekularyzacji. Ukazał on też szereg paralel między chrześcijaństwem a ideologią narodową (m.in. tzw. teksty sakralne, język sakralny, historia sakralna, kult świętych bądź bohaterów, rytuały etc.).

Globalizacja niesie sama w sobie pewne zagrożenia. Są też zagrożenia, które mają wymiar globalny. Na ten fakt zwrócił uwagę referat prof. dr hab. S. Sztumskiego pt. *Filozofia przeżycia w warunkach globalnych zagrożeń*. Autor zauważył, że pod koniec XX w. nałożyły się na siebie dwa negatywne zjawiska: moment krytyczny w sferze biosfery i kryzys w sferze kultury. Wytworzyło to poczucie lęku, „pustki egzystencjalnej” i niemożności adaptowania się człowieka do nieprzyjaznego, wariabilnego środowiska, zagęszczonego artefaktami, naporem informacji i gonitwą za zyskiem. Autor podkreślił tu rolę filozofii w przywracaniu równowagi, właściwej hierarchii wartości i ochrony własnego środowiska.

Człowiek zawsze konsolidował się i jednoczył w obliczu zagrożeń. Być może jednym z takich momentów jest nasza przynależność do Unii Europejskiej, stanowiąca również źródło niepokoju. Tradycje i wzorce historyczno-filozoficzne przypomniał referat prof. dr hab. Bogumiły Truchlińskiej pt. *Tradycje polskiego unionizmu*, wskazujący, że to polska szkoła prawa międzynarodowego w wiekach średnich, jak i praktyka społeczno-polityczna, dała Europie wzorce zjednoczenia. Idea unionizmu była podjęta przez polskich romantyków, zaś w XX wieku, w jego I połowie, przez filozofów takich jak W. Lutosławski i J. H. Braun. Dr Agnieszka Nowak poszukiwała natomiast podstaw prawno-filozoficznych w dokumentach Unii Europejskiej – jej konstatacje prowadziły do tezy: zmierzch państwa narodowego. Polskie tradycje wskazują jednakże na inne możliwości i może warto byłoby przybliżyć również nasze akta unijne, jednoczące narody, państwa i różne wyznania.

Wszelkie zmiany budzą niepokój – samo pojęcie zmiany jak i zmiany społeczno-kulturowe również były poddane analizie z punktu widzenia antropologii kulturowej przez dra Macieja Rajewskiego.

Prof. dr hab. S. Symotiuk w swoim wystąpieniu zaprezentował pomysły na ratowanie cywilizacji – poprzez właśnie zmianę naszych postaw w trzech zasadniczych kwestiach: stosunek człowieka do świata rzeczy, do państwa i do ładu światowego. Propozycje przedstawione w referacie odwoływały się do filozofii aktywizmu społecznego, podkreślając podmiotowość, kreatywność i odpowiedzialność każdego członka społeczeństwa. Towarzyszył temu postulat wyzwalania aktywności i inicjatyw oddolnych, który przypomniał mi zapomniana

ne już dziś idee Adama Skwarczyńskiego (dwudziestolecie międzywojenne). Wystąpienie to akcentujące kategorię ludzkości jako podmiotu wpisuje się w uniwersalistyczną tradycję filozofii polskiej, która wszak nie przekreślała również roli indywiduum.

Bogactwo referatów, niemożność uczestniczenia w różnych sekcjach jednocześnie – to przyczyny omówienia tylko niektórych wystąpień. Należy podkreślić tu optymizm filozoficzny, wiarę w rolę filozofii i mimo wszystko w człowieka, emanujące z licznych głosów i dyskusji.

Anna Rossmannith

Konferencja: *Dzisiejsze znaczenie zapoznanych wartości polskiej kultury* (16–18.11.2002 r.)

Конференция: *Сегодняшнее значение глубоких ценностей польской культуры*
(16–18.11.2002 г.)

Prof. zw. dr hab. Maria Szyszkowska, senator RP, kierownik Katedry Filozofii Prawa i Nauki o Państwie Uniwersytetu Warszawskiego, była inicjatorem ogólnopolskiej, międzyrodzinkowej konferencji na temat: *Dzisiejsze znaczenie zapoznanych wartości polskiej kultury*, zorganizowanej w dniach 16–18 listopada 2002 roku w Kuźnicy na Helu, dzięki wsparciu „Fundacji Uniwersytetu Warszawskiego”. Inicjatorka powitała uczestników i dokonała oficjalnego otwarcia konferencji.

Pierwszego dnia obrady prowadził dr Władysław Kulesza (Uniwersytet Warszawski). Referaty wygłosili: prof. dr hab. Andrzej Zachariasz (Uniwersytet Rzeszowski) pt. *Wspólnota Europejska a tożsamość narodowa*; dr Władysław Kulesza (Uniwersytet Warszawski) pt. *O mądrości unijnej (i przedwojennej) przodków naszych*; prof. dr hab. Adam Łopatka (Warszawa) pt. *Prawo polskie a prawo unijne*; prof. dr hab. Witold Wołodkiewicz (Uniwersytet Warszawski) pt. *Prawo rzymskie w dawnej Polsce – mit czy rzeczywistość*; prof. dr hab. Wanda Kustrzeba (Starogard Gdański) pt. *Wartość słowa* oraz dyrektor Tadeusz Stolarski pt. *Poglądy Mickiewicza w świetle Trybuny Ludów*. Obrady zakończyła dyskusja.

Drugiego dnia konferencji w sesji przedpołudniowej obrady prowadził prof. dr hab. Adam Łopatka (Warszawa). Referaty wygłosili: dr Tomasz Kozłowski (Uniwersytet Warszawski) pt. *Potęga wartości – polskie reinkarnacje Fryderyka Nietzschego* oraz dr Jacek Breczko (Białostocka Akademia Medyczna)

pt. *Myśl religijna i historiozoficzna Żydów polskich*. Sesję zakończyła dyskusja. Sesję popołudniową poprowadził prof. dr hab. Witold Wołodkiewicz. Referaty wygłosili: mgr Anna Kryniecka (Uniwersytet Warszawski) pt. *Odpowiedzialność jednostek wybitnych za ludzi przeciętnych w poglądach Marii Kasprowiczowej*; redaktor Adam Cioch (Łódź) pt. *Zegadłowicz i Boy a nasza współczesność*; mgr Anna Rossmanith (Uniwersytet Warszawski) pt. *Wincentego Lutosławskiego filozofia człowieka*; malarka Krystyna Onak (Gdańsk) pt. *Wpływ postaw twórczych i systemów wartości na upowszechnianie dorobku polskiej kultury*. Sesję zakończyła dyskusja.

W trzecim, a zarazem ostatnim dniu konferencji sesjami i dyskusjami kierowali: prof. dr hab. Andrzej Zachariasz oraz dr Tomasz Kozłowski. W sesji przedpołudniowej referaty wygłosili: przeor Jan M. Bereza OSB (Lublin) pt. *Tradycja Benedyktyńska a jednoczenie Europy*; dr Czesław Biedulski (Warszawa) pt. *Zapomniane zasady psychohigieny*; ks. prof. dr hab. Florian Lempa (Warszawa) pt. *Alienacja tradycyjnych wartości polskiego katolicyzmu*; Sławomir Patrycjusz Kursa (Warszawa) pt. *Wartość pracy*. W sesji popołudniowej referaty wygłosili: dr Jacek Andrychiewicz (Lublin) pt. *Generał Józef Sowiński – rodzina, fakty i legenda* oraz *Autorytety polskiej weterynarii XX wieku*; dr Stefan Król (Warszawa) pt. *Rozważania na tle życia jednej z socjalistek*, mgr Karol Kuźmich (Uniwersytet Białostocki) pt. *Filozoficznoprawne aspekty liberum veto*.

Ponadto w obradach brali udział pracownicy naukowcy wyższych uczelni w Gdańsku i Starogardzie Szczecińskim.

Profesor Maria Szyszkowska dokonała podsumowania i zamknięcia konferencji.

Memorabilia

Воспоминания

Wiktor Pepliński, Ludwik Kostro

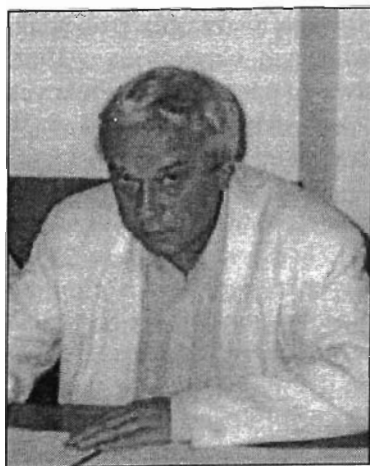
Wspomnienie o Henryku Szabale

Воспоминания о Хенрике Шабале

14 sierpnia 2001 roku na gdyńskim cmentarzu Pierwoszyno tłum uczestników pogrzebu pożegnał zmarłego profesora Uniwersytetu Gdańskiego Henryka Szabale. Mimo akademickich wakacji krąg odprowadzających był wyjątkowo duży. Było wśród nich wielu nauczycieli akademickich, koleżanek i kolegów profesora, władze uczelni, liczni studenci, absolwenci i przyjaciele. Kim więc był Henryk Szabala i czym zasłużył sobie na przywiązanie tak wielu.

Przede wszystkim był człowiekiem odważnym o nieprawdopodobnym poczuciu osobistej wolności i niezależności. Wyrażało się to zarówno w postawie osobistej – działaniach i głoszonych poglądach – co zaprowadziło go zresztą do obozu internowania po wprowadzeniu stanu wojennego, jak i w działalności naukowej i organizacyjnej, gdzie podejmował wątki, które niejednego irytowały czy wywoływały wrogość, ale jeszcze bardziej budziły akceptację innych.

Henryk Szabala był przyjacielski. Miał wielu oddanych przyjaciół. Jego śmierć wywołała wśród nich uczucie pustki. Przyjaźń z nim nie była jednak banalną akceptacją wymienianych myśli i opinii, polegała często na ostrych i bezkompromisowych sporach o coś, co było aktualnie ważne. W efekcie jed-



nak wzbogacała, bo coś się zyskiwało w sensie intelektualnym, nawet jeśli każdy z interlokutorów pozostawał przy swoim.

Henryk Szabała był świetnym kompanem. Bez jego udziału trudno było myśleć o udanym spotkaniu towarzyskim. Emanacja jego osobowości powodowała, że trudno było się nudzić. Lubił takie sytuacje, a przez to sam był lubiany przez innych.

Henryk Szabała był urodzonym wychowawcą. Wytwarzał wokół siebie atmosferę zaufania, co przyciągało młodzież. Służył pomocą w rozwiązywaniu problemów studentów. Był bardzo lubiany. Kiedy po wprowadzeniu stanu wojennego SB ostentacyjnie aresztowało go w gmachu Uniwersytetu Gdańskiego przy ulicy Wita Stwosza 55 odprowadzał go tłum studentów, wznosząc ręce z charakterystycznym wówczas znakiem V.

Henryk Szabała urodził się 23 lipca 1946 roku w Białej Podlaskiej. Jego ojciec przez długie lata pracował na Polesiu jako agronom. Matka Helena z domu Wyczółkowska zajmowała się domem, wychowywała dzieci.

Pod koniec lat czterdziestych rodzina Szabaków przeniosła się do Nowego Stawu na Żuławach, w dzisiejszym województwie pomorskim. Tam po ukończeniu Szkoły Podstawowej zaczął uczęszczać do Technikum Rolniczego, które ukończył w 1966 roku. Gdy nie dostał się na weterynarię wyjechał w góry do Nowego Sącza, gdzie rozpoczął naukę w Studium Nauczycielskim na kierunku rolniczym, ukończył ją w 1968 roku. Wówczas podjął studia na wydziale malarstwa Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Ze względów materialnych musiał z nich jednak zrezygnować. W tym samym roku przeniósł się do Puszczy Białowieskiej, gdzie w wiejskiej szkole w Klejnikach przez rok uczył rysunku.

W 1969 roku w ucieczce przed wojskiem przeniósł się do Gdańska, rozpoczynając studia w Wyższej Szkole Pedagogicznej (w 1970 roku wraz z Wyższą Szkołą Ekonomiczną w Sopocie przekształciła się w Uniwersytet Gdański) na kierunku pedagogika. Studia ukończył w 1973 roku. Po studiach podejmuje pracę na uczelni. Wygrał konkurs na stanowisko asystenta w Zakładzie Filozofii w Akademii Medycznej w Gdańsku. Od 1 października 1974 roku przechodzi do Uniwersytetu Gdańskiego i rozpoczyna pracę w nowo utworzonym Zakładzie Historii Filozofii na ówczesnym Wydziale Humanistycznym. Od tego momentu jego losy wiążą się aż do końca z tą gdańską uczelnią. W 1980 roku dochodzi do obrony jego pracy doktorskiej: *Elementy konwencji w języku i poznaniu*. Napisał ją pod kierunkiem doc. dra Ireneusza Kustrzeby.

Lata 1980–1982 odbiły się szczególnie wyraziście w życiorysie Henryka Szabały. Zaangażował się niezwykle aktywnie w wydarzenia, które nastąpiły po strajku sierpniowym w Stoczni Gdańskiej i „Porozumieniach Gdańskich”. Aktywnie uczestniczył w tworzeniu struktur NSZZ „Solidarność”, później – po wprowadzeniu stanu wojennego – w strajki na UG, później Stoczni Gdańskiej. W mrocznym okresie stanu wojennego był niezastąpiony w kolportowaniu, upowszechnianiu wydawnictw podziemnych – prasy i książek. Naraziło to na

szykany rodzinę Szabały ze strony funkcjonariuszy SB – nocne wizyty w hotelu asystenckim, przeszukania itp. W maju 1982 roku funkcjonariusze SB dokonali ostentacyjnego aresztowania Henryka Szabały w gmachu uczelni, w czasie zajęć ze studentami. Osadzono go w obozie internowania w Strzebielinku. Wyszedł z niego w lipcu 1982 roku, przede wszystkim dlatego, że w czasie pobytu w obozie – na skutek problemów zdrowotnych – musiał być hospitalizowany w szpitalu w Wejherowie.

Po powrocie do „normalnego życia” wrócił na uczelnię i kontynuował swoją działalność sprzed maja 1982 roku. W 1983 roku udało mu się wyjechać na staż naukowy do Wyższej Szkoły Pedagogicznej do Magdeburga. Pracuje usilnie naukowo. W 1988 roku wyjechał na półroczny staż naukowy do Moskiewskiego Uniwersytetu im. Łomonosowa.

Przełomem w działaniach organizacyjnych Szabały był rok 1989. Przemiany, jakie nastąpiły wówczas umożliwiły wykorzystanie jego talentów organizacyjnych i zdobytego dzięki zajmowanej postawie autorytetu. W 1989 roku obejmuje kierownictwo Zakładu Historii Filozofii, a w 1990 roku podczas pierwszych demokratycznych wyborów władz Instytutu Filozofii i Socjologii zostaje jednogłośnie wybrany na dyrektora Instytutu. Funkcję tę pełnił przez dwie dopuszczalne kadencje do 1996 roku. W tym czasie w 1993 roku udało mu się powołać w Instytucie stacjonarne studia z zakresu socjologii, w 1995 roku Podyplomowe Studium Dziennikarstwa, a w 1996 roku stacjonarne studia z zakresu filozofii; w 1998 roku zostaje prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych UG.

W tym okresie bardzo intensywnie pracuje naukowo. W 1990 roku publikuje w Warszawie książkę *Między myślą a rzeczywistością, czyli problem przedmiotu w filozofii nowożytnej* i na jej podstawie oraz dotychczasowego dorobku przystępuje do kolokwium habilitacyjnego w Uniwersytecie Warszawskim. Mimo pomyślnego przebiegu procedury nie została ona zakończona powodzeniem. Już na etapie CKK – stronicza opinia jednego człowieka – superrecenzenta, przekreśla wszystko. Nadany stopień doktora habilitowanego nie zostaje zatwierdzony. Henryk Szabała przeżył to bardzo boleśnie – czuł się głęboko dotknięty i skrzywdzony. Potwierdzają to opinie wielu wybitnych filozofów polskich, którzy wysoko ocenili wartość książki, która była podstawą kolokwium. Trudno wyrazić, jakie spustoszenie w psychice Szabały wywarł ten fakt. Jednak nie załamuje się, pracuje dalej. W 1997 roku wydaje książkę *O filozofii sprzeciwu, czyli o antropocentryzmie w dziejach filozofii* i habilituje się na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (15 grudnia 1998 roku). 1 grudnia 1999 roku zostanie mianowany na stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Gdańskiego.

Wachlarz zainteresowań prof. Henryka Szabały, jak u każdego prawdziwego filozofa, był bardzo szeroki. Świadczą o tym tytuły opublikowanych jego prac. Napisał trzy książki: *Między myślą a rzeczywistością, czyli problem pod-*

miotu i przedmiotu w filozofii nowożytnej, Warszawa 1990, s. 262; *Problem podmiotu i przedmiotu od Kartezjusza do Gadamera*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk 1991; *O filozofii sprzeciwu, czyli o antropocentryzmie w dziejach filozofii*, Uniwersytet Gdański 1997, s. 184 i kilkadziesiąt różnych artykułów, rozpraw i studiów. Był inicjatorem powstania i redaktorem oraz współredaktorem kilku prac zbiorowych.

Interesował się poglądami filozoficznymi wielu znanych i mniej znanych filozofów. Pisał o analityce Kazimierza Twardowskiego i o filozofii Franza Brentany. Kilka prac poświęcił Kartezjuszowi. Pisał o jego dualizmie i panteizmie. Pisał też o Arturze Schopenhauerze, przedstawiając go jako filozofa wolności i pytał się, jaki zachodzi związek między jego ontologią a koincydentalną koncepcją poznania. Zajął się również heideggerowskim „Dasien” jako próbą zniesienia relacji podmiot-przedmiot w poznaniu. Pisał też o semiotyce Borisa Uspienskiego. Kilka prac poświęcił poglądom filozoficznym dwóch profesorów Akademii Medycznej w Gdańsku, prof. Tadeuszowi Bilikiewiczowi i prof. Tadeuszowi Kielanowskiemu. Pisał o filozofii i panpsychizmie pierwszego i o przekraczaniu horyzontu bytu i niepokojach egzystencjalnych według drugiego. W kilku pracach przedstawił sylwetki znanych polskich naukowców: K. Michalskiego, K. Sośnickiego, L. Bandury i B. Maroszka. Zajął się zjawiskiem skandalu, traktując je jako przedmiot filozoficznej analizy. Rozwodził się o fenomen skandaliczności w kontekście statusu wartości. Dla Niego skandal to bunt w świecie wartości. Rozróżniał skandal wandaliczny i skandal prometejski. Kilka prac poświęcił filozofii systemów politycznych: demokracji, totalitaryzmowi i neototalitaryzmowi. Pisał o problemie dziecka, kobiety i rodziny w państwie totalitarnym. Pytał się też czy świat zmierza do socjalizmu. Pisał o antynomiach nihilizmu i o buncie w tradycji europejskiej. Interesował się też indywidualizmem w fenomenologii i w egzystencjalizmie XX wieku. Zajął się również konwencją i językiem. Pisał o pojęciu i teorii poznania koincydentalnego i rozważał status konwencji w tego rodzaju poznaniu. Analizował epistemologiczny aspekt podstawowego zagadnienia filozofii. Interesował go temat: podmiot, przedmiot i metoda. Pisał też o filozofii konformizmu i doszedł do wniosku, że człowiek bez wartości to ktoś, kto oscyluje między nihilizmem a konformizmem. Zajął się też obiektywizmem i subiektywizmem transcendentalnym. Uwagę poświęcił też samobójstwu, analizując czy stanowi ono akt heroizmu czy akt rezygnacji. Zajął się też legalizmem. Dla Niego legalizm stanowił formę ucieczki od odpowiedzialności. Spróbował odpowiedzieć na pytanie: czy można żyć bez pieniędzy? i rozważał rolę pieniądza w więzi społecznej. Pisał też o roli tolerancji w transformacji społecznej. Jedną z prac poświęcił zagadnieniu feminizmu. Interesowało go bardzo zagadnienie wolności. Temu zagadnieniu poświęcił sporo rozważań Pisał m.in. o pragnieniu wolności, o dialektyce wolności i o wolności jako czynie świadomym. Dla Niego wolność jest odpowiedzialnością wobec wartości.

Aby poznać styl uprawiania filozofii przez prof. Szabałę warto zajrzeć do jednej z prac z ostatnich lat Jego życia traktującą właśnie o wolności. W roku 1997 opublikowany został Jego artykuł zatytułowany *Gorzki smak wolności*, [w:] *Deklinacje wolności*, praca zbiorowa pod red. H. Szabały, Gdańsk 1997, s. 12–25. Składa się on z czterech części. Pierwsza nosi tytuł *Narodziny wolności*. Prof. Szabała wiąże narodziny wolności z buntem. Artykuł zaczyna się następującym stwierdzeniem: „Symptodem pierwszego poczucia wolności jest akt buntu, niezgody wymierzonej wobec kogoś lub przeciw czemuś. Ten swoisty wybuch nieafirmacji, skierowanej na osaczającą nas cudzą wolę, rodzi w tym właśnie momencie wolę własną istoty zbuntowanej. Dziecko, wyrrywające dłoń z dłoni matki, odkrywa swą niepowtarzalną drogę do własnej wolności” (s. 12).

W związku z powyższym wolność – zdaniem prof. Szabały – ma nihilistyczne źródło. „Zaranie wolności ma nihilistyczne korzenie, ponieważ kielkuje z ziarna negacji. Zarzewiem wolności jest bowiem walka o własny grunt aksjologiczny, który ma się dopiero zrodzić w pryzmacie indywidualności własnej. Buntownik bez powodu to właśnie człowiek trawiony chorobą wolności” (s. 12).

Pomimo swoich nihilistycznych korzeni wolność jest postawą kreacyjną, rodzi bowiem osobę ludzką. „Jeśli zgodzimy się z powszechnym rozumieniem pojęcia wolności, że jest to akt swobodnego wyboru, to w wypadku człowieka zbuntowanego mamy do czynienia z sytuacją, w której wybiera on siebie samego, często kosztem otaczającego go świata. Wolność jest bowiem tym, co czyni z człowieka osobę. Bunt w tym wypadku jest postawą kreacyjną, twórczą, albowiem rozrywa w danej chwili kajdany zniewolenia zewnętrznego lub wewnętrznego, ukazuje zbuntowanemu, że fundamentalna wartość tkwi w nim samym, stanowi wartość jego niepowtarzalnej egzystencji, jego własnej wolności” (s. 12).

Dla prof. Szabały zatem „bunt to drugie imię wolności” (s. 13). Nie znaczy to jednak, że człowiek ma być stale buntownikiem. Byłby wtedy tylko niszczycielem, a jego wolność byłaby tylko negatywna uśmiercająca także jego własną osobę. „O ile więc zaranie wolności poczyną się w akcie buntu, w którym po raz pierwszy następuje identyfikacja własnej osoby, to jednak osoba ta staje się nią w pełni, kiedy zaczyna odkrywać świat wartości w sobie lub poza sobą, w imię własnej wolności. W innym przypadku, kiedy mamy do czynienia z wolnością permanentnie niszczącą wszystko, co stoi jakby naprzeciw, wolnością zredukowaną li tylko do samej negacji, abstrakcyjnego słowa „nie”, to taka wolność nie posiada żadnego desygnatu, staje się pojęciem pustym. Albowiem przedmiotem wolności są właśnie wartości, gdy one zostają zniszczone, sama wolność przestaje także cokolwiek znaczyć” (s. 14).

Druga część rozprawy nosi tytuł *Wolność jest czynem świadomym*, prof. Szabała podkreśla w niej świadomy charakter aktu wolnego wyboru i jego intencjonalność jak również odpowiedzialność za jego skutki. „Można w uproszczeniu powiedzieć, że świadomość jest warunkiem sine qua non wszelkiej od-

powiedzialności, a przeto samej wolności. Wolność bez świadomości staje się wolnością zwierzęcą, kierującą się instynktem, a nie rozumną intencją” (s. 15).

Według Niego wolność jest czymś dynamicznym i dlatego przejawia się w czynie. „Wolność jest stanem dynamicznym, a nie statycznym. Eksterioryzacja wolności objawia się w czynie. Wolność nieuzewnętrzniona jest niczym możliwość niespełniona. Tylko konkretny czyn jest aktem poczęcia bytu wolności” (s. 15).

Dlatego też ograniczanie się tylko do wolności pragnienia czyni z niej coś iluzorycznego i stanowi formę zwalniania się z odpowiedzialności. „Myślę raczej, że stan, w którym przedkładamy wolność pragnień nad wolność czynów jest swoistym alibi wyzwalającym człowieka od odpowiedzialności” (s. 16).

W dalszej części rozprawy zatytułowanej *Wolność jest odpowiedzialnością wobec wartości* prof. Szabała stwierdza, że nie wyobraża sobie prawdziwej wolności bez odpowiedzialności. „(...) autentyczna wolność to wolność odpowiedzialna. Człowiek musi być świadomy, że jest wolny w swym istnieniu i całkowicie za to istnienie odpowiedzialny. Człowiek, który zrzuca z siebie brzemień odpowiedzialności, rezygnuje tym samym z własnej wolności. Czyni z siebie niewolnika determinizmu bez własnego gruntu aksjologicznego. Dlatego trudno jest mówić o wolności u ludzi pozbawionych poczucia odpowiedzialności za własne decyzje i ich konsekwencje” (s. 18).

Wspomniany w tym cytacie grunt aksjologiczny jest głównym tematem omawianej części rozprawy. Zdaniem autora odpowiedzialnych aktów wolnej decyzji dokonuje się w oparciu i w kontekście poznanych wartości. „Miarą wolności jest poczucie odpowiedzialności, a miarą odpowiedzialności, winny być wartości. To właśnie wartości są drogowskazami naszego zachowania, to według nich oceniamy sytuacje, tj. konkretne zachowania jednostek i grup społecznych. Wartości są nieodłącznym składnikiem indywidualnego i społecznego procesu decyzyjnego. Zachowanie decyzyjne jest nie do pomyślenia bez wartościującego wyboru. Wartości bezpośrednio wpływają na zachowanie jednostki, szczególnie te, o których mówimy – wartości moralne ze swym dychotomicznym podziałem na »dobro« i »zło«” (s. 21).

Ostatnią, czwartą część swej rozprawy prof. Szabała zatytułował *Gorzki smak wolności*. W tej części znajdujemy uzasadnienie, dlaczego wolność często nie ma słodkiego smaku, ale wręcz przeciwnie gorzki i dlatego ludzie od niej uciekają. Gorycz ta jest najpierw związana z odpowiedzialnością za akty wolne zwłaszcza o znaczeniu moralnym i dlatego ludzie uciekają w determinizm zaprzeczając własnej wolności. „Powiada się najczęściej, że wolność to swoista iluzja, którą człowiek karmi sam siebie, a tak naprawdę to jesteśmy zawsze uwarunkowani w naszych wyborach przyczynami zewnętrznymi, na który mamy wpływ minimalny lub żaden. Tę sytuację nazywa się często ucieczką w determinizm. Sartre określa tych wszystkich, którzy starają się ukryć swą wolność pod płaszczykiem determinizmu, tchórzami, a tych, którzy twierdzą, że ich ist-

nienie jest konieczne, nawet łajdakami. To mocne słowa, może zbyt mocne. Mają one jednak swój sens, kiedy uznamy, że moralne wartości mają absolutny priorytet nad wszystkimi pozostałymi systemami wartości, tj. poznawczymi, estetycznymi i witalnymi” (s. 23).

Ten, kto uznaje wartości z prymatem wartości moralnych, zdaniem prof. Szabały, rodzi się po raz wtóry, odkrywa swą indywidualność i staje się w pełni wolny. „Można bowiem powiedzieć, iż człowiek na tym świecie rodzi się jakby dwa razy. Pierwszy raz, gdy zrywa pępowinę cielesną ze swoją matką i staje się bytem zupełnie samoistnym fizycznie wobec zewnętrznego świata. Natomiast po raz drugi rodzi się w wymiarze moralnym, gdy odkrywa swą własną indywidualność i w imię wolności swego „ja” zrywa tę pępowinę po raz wtóry ze światem zewnętrznym. Dopóki tego nie uczyni, dopóki nie odkryje własnego świata aksjologicznego w sobie, dopóty nie jest w pełni wolny, lub – nie ma jeszcze poczucia własnej wolności moralnej” (s. 23).

Za swą indywidualność objawiającą się w wolnych aktach moralnych jednak się płaci i to też stanowi powód goryczy wolności. „Akt indywidualizacji ma jednak swoją wysoką cenę. Za poczucie jednostkowej wolności moralnej – ceną jest brak poczucia bezpieczeństwa, zakorzenienie w świecie i organicznej przynależności. Odkrycie własnej wolności jest bowiem zawsze aktem, mówiąc językiem współczesnej psychiatrii, dezintegracji pozytywnej. W chwili, gdy jednostka odkrywa potęgę swego własnego „ja”, poczucie własnej siły, to jednocześnie w tym samym momencie odsłania się jej przepaść własnej samotności. Między zindywidualizowaną jednostką a światem pojawia się niepokojąca szczelina, bolesny hiatus” (s. 23).

Wszystko to powoduje, że ludzie uciekają przed wolnością, co podkreślał już Erich Fromm. „Strach przed samodzielnym działaniem, przed ponoszeniem indywidualnej odpowiedzialności, przed samotnością i niepokojem, jaki najczęściej towarzyszy decyzjom ludzkim, wywołuje w ludziach pragnienie powrotu do świata zintegrowanego, w którym każdy czyn wynika z koniecznej natury całości. Ludzie słabi, pragnąc uchronić się przed własną samotnością, przed bólem decyzji gnębiącej ich choroby wolności, wyrzekają się swej indywidualności poprzez roztopienie się w świecie zewnętrznych praw, które traktują od tej chwili jako niezbite alibi ich bezwolności. Ucieczka przed wolnością jako antidotum przed samotnością jest tak naprawdę ucieczką przed samym sobą” (s. 24).

Prof. Szabała kończy swoje rozważania apelem aby nie uciekać od wolności, stanowi ona bowiem największy dar naszej egzystencji, przez nią realizują się najwyższe wartości i odnajdujemy drugiego człowieka. „Wolność człowieka to największy dar jego egzystencji. To, że jest ona jedyna w bycie, osamotniona w swej jedności, jest prawdą. Na tym polega gorzki smak wolności. Ale prawdą są także wartości, które konstytuują wolność ludzkiej egzystencji, one zaś są już tymi transcendensami, dzięki którym wykraczamy, odnajdując twarz innego człowieka” (s. 25).

Ostatnie lata profesora Szabały były bardzo aktywne zarówno pod względem organizacyjnym, jak i naukowym. Z wielkim entuzjazmem powołuje do życia na Wydziale Nauk Społecznych Zakład Nauki o Holocaustcie. Jest inicjatorem i redaktorem prac zbiorowych (ostatnia *Wobec świata wartości*, Gdańsk 2001, 282 ss. razem z prof. Wiktorem Peplińskim).

Te wszystkie działania zostały przerwane w sposób gwałtowny. W ostatni dzień kwietnia 2001 roku następuje wylew krwi do mózgu i paraliż. Początkowo leży na Oddziale Neurologii Szpitala PCK w Gdyni-Redłowie, później na Oddziale Intensywnej Terapii Akademii Medycznej w Gdańsku. Nie mógł się pogodzić z zaistniałą sytuacją. Z tak umiłowanym poczuciem niezależności był zdany na pomoc innych, nawet by przewrócić się na drugi bok czy zwilżyć wargi. Rozpaczliwie walczył o kontakt z otoczeniem. Choroba jednak paraliżowała i usta i myśli. Gdy znajdował się w wyjątkowo dobrym stanie udało mi się zanotować wyszeptywane z trudem, chaotyczne ostatnie jego myśli: „Spotkanie z człowiekiem, spotkanie z Bogiem... Czucie ciała człowieka... Indywidualizm duchowe ludzkie... Bezkres niepowtarzalny... Zło ludzkiego działania... Ból i cierpienie przy spotkaniu z Bogiem... Pajęczyna boska – człowiek jest jak złapana mucha...”

Niezachwianie trwała przy nim, często nocując przy jego łóżku szpitalnym, jego wspaniała żona Katarzyna oraz dwaj synowie – Paweł i Andrzej. To pewnie dzięki Katarzynie przetrwał aż trzy miesiące, mimo że od początku jego sytuacja była więcej niż zła. Zmarł 10 sierpnia 2001 roku.

Do Autorův

Teksty artykułów mogą mieć zarówno charakter rozważań teoretycznych jak i historycznych. Prosimy o nadsyłanie tekstów o objętości 0,75 ark. wyd. Teksty recenzji nie mogą przekraczać 0,3 ark. wyd. (ok. 7 stron tekstu znormalizowanego). Warunkiem druku jest nadesłanie tekstu z dyskietką w dowolnym formacie „Word”.

Tekst winien być poprzedzony krótkim streszczeniem maks. 5–8 wierszy tekstu znormalizowanego (w języku rosyjskim, bądź innym niż narodowy język autora, lub też w języku angielskim). Do tekstu należy dołączyć krótką prezentację Autora: tytuł(y) i stopnie naukowe, miejsce pracy.

Teksty publikowane na łamach naszego pisma, zgodnie z przyjętym regulaminem, podlegają recenzjom wydawniczym. Autorzy za opublikowane teksty nie otrzymują honorariów.

Teksty będą publikowane w językach narodowych autorów lub też w tłumaczeniach na inne języki słowiańskie.

Pokyny pro Autory

Vítáme články jak teoretické, tak historické povahy. Autorské stati by měly mít rozsah maximálně 0,75 tiskových archů (asi 16 normostran), recenze by neměly přesahovat 0,3 autorských archů (asi 7 normostran). Příspěvky musí být zaslány na disketě ve formátu Microsoft Word s vytištěnou kopií. Stať musí doprovázet krátký abstrakt, který nesmí přesahovat 5–8 řádku normalizovaného textu (v ruštině nebo jiném mateřském jazyce, jinak v angličtině). V dodatku je nutné zaslat informaci o autorovi, jeho tituly a místo zaměstnání.

V souladu s přijatými stanovami prochází příspěvky redakčním schválením. Autoři publikovaných textů neobdrží žádnou odměnu.

Text bude publikován v jazyce autora nebo v překladu do jiného slovanského jazyka.

Navodila za Avtorje

V reviji objavljamo prispevke, ki obravnavajo tako teoretske kot zgodovinske teme, dolge do osemnajst strani standardnega formata. Recenzije knjig naj ne presegajo sedmih strani. Avtorji naj prispevke pošiljejo na disketi v programu Microsoft Word skupaj s tiskano verzijo.

Prispevku je potrebno priložiti tudi kratek povzetek na petih do osmih vrsticah standardnega formata v angleškem, ruskem ali kateremkoli drugem jeziku, drugačnem od avtorjevega. Poslati je potrebno tudi kratko predstavitev avtorja, njegovo izobrazbo, akadamske naslove in trenutno zaposlitev.

Prispevki gredo skladno z uveljavljenimi pravili skozi recenzentski postopek. Avtorji za objavljene tekste ne dobijo honorarjev.

Prispevki bodo objavljeni ali v originalu, torej v jeziku samega avtorja, ali bodo prevedeni v katerega izmed drugih slovanskih jezikov.

Instructions for Authors

Papers involving reflections of both theoretical and historical character will be welcomed. Authors are requested to submit manuscripts amounting to 0,75 printer sheets. Reviews should not exceed 0,3 printer sheets (ca. 7 pages of normalized text). Contributions must be submitted on a diskette in a Microsoft Word format mailed with a paper copy.

The paper must be accompanied by a short abstract of no more than 5–8 lines of normalized text (in Russian or some other language different from the Author's national one, or else in English). Brief information about the author should be appended: title(s) and academic degrees, place of work.

In accordance with the accepted regulations, contributions to this journal undergo the review process. Authors of published texts do not receive any fees.

Texts will be published in the language of the author or else in translations into other slavonic languages.

Noty o Au

Наши Ав



BIBLIOTEKA GŁÓWNA UR

nr inw.: C - 26781



C 02249

Czesław Glombik - prof. zw. dr hab., kierownik
w Instytucie Filozofii UŚ w Katowicach

Stanisław Jedynak - prof. zw. dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Społecznej,
dyrektor Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie

Мария Д. Култаева - доктор философских наук, профессор Государственного
педагогического Университета в Харькове (Украина)

Виктор П. Макаренко - доктор политических и доктор философских наук,
профессор, зав. лабораторией философских проблем политики РГУ (Россия)

Mihailo Marković - członek rzeczywisty SANiU, przewodniczący Wydziału
Nauk Społecznych Serbskiej Akademii Nauk i Umiejętności w Belgradzie

Cezary Mordka - dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Etyki i Estetyki
Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie

Marek Szulakiewicz - prof. dr hab., kierownik Zakładu Kultury Politycznej
Katedry Politologii UMK w Toruniu

Mitja Velikonja - doc. dr hab., pracownik naukowy Ośrodka Badań Kulturowych
i Religijnych Wydziału Nauk Społecznych na Uniwersytecie w Lublanie

Ryszard Wójtowicz - mgr filozofii, asystent w Zakładzie Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii UR w Rzeszowie

Andrzej L. Zachariasz - prof. zw. dr hab., kierownik Zakładu Historii Filozofii,
dyrektor Instytutu Filozofii UR w Rzeszowie

Grażyna Żurkowska - dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej
Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie