

Heiner F. Klemme, *David Hume zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2007, ss. 192.

Nawet pobieżny przegląd literatury naukowej poświęconej filozofii Dawida Hume'a ujawnia zaskakujący deficyt opracowań polskojęzycznych. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci pojawiło się wprawdzie kilka znaczących artykułów i specjalistycznych monografii z tej dziedziny, jednakże nadal brakuje napisanego ze znanstwem, kompetentnego, a zarazem przystępnego dla czytelnika wprowadzenia do myśli szkockiego filozofa. O Humie dyskutuje się głównie w salach seminaryjnych, ewentualnie przy okazji konferencji zorganizowanych dla uczczenia jakiejś okrągłej rocznicy. W Niemczech sytuacja wygląda nieco lepiej. Hume'owskie idee znajdują tam większy oddźwięk wśród filozofów, chociaż większość dyskusji sprowadza się do roztrząsania alternatywy: Hume czy Kant? Począwszy od XIX w. aż po współczesność wielu filozofów, zwłaszcza „krytycznych”, żywi przekonanie, że sceptycyzm Hume'a został w pełni przewyżniony przez Kanta, a reprezentowany przez niego empiryzm właściwie nie jest żadną filozofią. Bardzo długo nie przyjmowano do wiadomości, że Hume należy do grona czołowych reprezentantów europejskiej tradycji filozoficznej, w istocie jednostronnie interpretowano całe jego dzieło, ignorując wagę psychologii, filozofii moralnej oraz teorii państwa (inaczej niż miało to miejsce w recepcji anglosaskiej). Tymczasem sytuacja uległa pozytywniej zmianie nawet wśród kantystów, m.in. za sprawą omawianej tutaj książki: *David Hume zur Einführung* (2007). Autor tego opracowania, Heiner F. Klemme, uchodzi za jednego z najlepszych znawców filozofii Kanta i uznanego badacza filozofii nowożytnej. Jego prace takie jak *Kants Philosophie des Subjekts* (1996) czy *Immanuel Kant* (2004) spotkały się z szerokim odzewem również poza granicami Niemiec. Zasłużony jako wydawca wielu znaczących publikacji z filozofii nowożytnej zaliczany jest do grona najważniejszych filozofów niemieckich „średniego pokolenia.” Wykłada filozofię na Uniwersytecie Johanna Gutenberga w Mainz, a ponadto pełni funkcję dyrektora tamtejszego ośrodka „Badań Kantowskich”, w którym mieści się siedziba słynnych „Kant-Studien”. Klemme zajmował się Humem właściwie od początku swojej kariery naukowej, chociaż główny nacisk położył na badanie spuścizny królewieckiego filozofa, w czym nie ma żadnej sprzeczności, zwłaszcza gdy uwzględnimy deklarację samego Kanta, że jego „dogmatyczną drzemkę” prze-rwał nie kto inny, jak właśnie Hume.

Monografia *David Hume zur Einführung* łączy w sobie naukową precyzję z jasnym i naturalnym stylem popularyzatorskiego wywodu, który w znacznej mierze ułatwia czytelnikowi uchwycenie nierzadko skomplikowanych konstrukcji myślowych autora *Traktatu o naturze ludzkiej*. Wprowadzający biograficzny szkic ukazuje szkockiego myśliciela dzielącego życie między gabinet a towarzyskie obowiązki. W żywo nakreślonej krótkiej biografii dostrzegamy, jak samodzielne badania nad ludzką naturą krzyżują się z publicznym zaangażowaniem. Klemme w zajmujący sposób przedstawia wiele epizodów z życia filozofa, nie tylko jego zmagania z przeciwnościami losu, ale także olśniewające sukcesy. Mimo że Hume pod naporem motywowanej głównie religijnymi pobudkami

Filo-Sofija
 Nr 1 (8), 2008, ss. 302-341
 ISSN 1642-3267

Heiner F. Klemme, *David Hume zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2007, 192 Seiten.

Die Hume-Rezeption ist im polnischen Sprachraum überraschend gering. Es gibt zwar einige gute Artikel und Monographien, die dem Gedankengut des schottischen Philosophen gewidmet worden sind, aber es mangelt in der sekundären Literatur an klaren und auch für Laien verständlichen Einführungen. Über Hume wird vor allem in Seminaren, eventuell auch auf Konferenzen diskutiert. In Deutschland sieht die Situation hingegen besser aus. Humesche Ideen finden bei dortigen Philosophen einen größeren Widerhall, obwohl dort die meisten Debatten sich um eine Alternative drehen: Kant oder Hume? Von dem 19. Jahrhundert bis weit in unser Jahrhundert hinein, dominierte unter deutschen Philosophen die Auffassung, dass der humesche Skeptizismus durch Kant überwunden und daß der Empirismus, den Hume vertrat, ohnehin keine eigentliche Philosophie sei. Dass Hume zu den ganz Großen der europäischen philosophischen Tradition gehört, wurde lange nicht erkannt; sein Werk wurde einseitig wahrgenommen; seine differenzierte Psychologie, seine Moral- und Staatstheorie blieben hierzulande (anders als im englischen Sprachraum) im Grunde wirkungslos. Diese Situation hat sich inzwischen geändert, unter anderem dank dem besprochenen Buch *David Hume zur Einführung* (2007). Der Autor des Textes, Heiner F. Klemme gilt als einer der namhaftesten deutschen Kantforscher und als ein exzellenter Kenner der neuzeitlichen Philosophie. Seine Bücher wie *Kants Philosophie des Subjekts* (1996) und *Immanuel Kant* (2004) haben die Anerkennung auch über die Grenzen Deutschlands hinweg gefunden. Hochgeschätzt als Herausgeber und Mitherausgeber vieler bedeutenderer Publikationen aus dem Bereich der neuzeitlichen, zumal der deutschen und britischen Philosophie gehört er zu den wichtigsten deutschen Philosophen der „mittleren Generation“. Zur Zeit ist er als Leiter des Arbeitsbereichs Philosophie der Neuzeit und Leiter der Kant-Forschungsstelle an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz tätig. Das Interesse an der Philosophie Humes begleitet ihn seine ganze akademische Laufbahn hindurch, obwohl er sich eigentlich auf die Forschung des Gedankengutes von Königsberger Philosophen konzentriert hat. Man darf jedoch nicht vergessen, dass letztendlich niemand anderer als Hume, Kant aus dem »dogmatischen Schlummer« geweckt hat.

Die Monographie *David Hume zur Einführung* stellt dar eine ausgezeichnete Verbindung der wissenschaftlichen Präzision mit der natürlichen Klarheit der Sprache, die den Lesern das Verständnis nicht selten schwierigen Gedankengängen beträchtlich erleichtert.

Die einleitende biographische Skizze zeigt den schottischen Denker als Philosophen, der sein Leben zwischen Studierstube und Gesellschaft führte. Selbständige, von der akademischen Institutionen unabhängige Forschungen über die menschliche Natur kreuzen sich in dieser Biographie mit dem öffentlichen Engagement. Auf spannende Weise zeigt Klemme dem Leser verschiedene Episoden aus dem Leben des Philosophen, sowohl sein Ringen mit den Widrigkeiten des Schicksals, als auch zahlreiche Erfolge. Immer mal sind lustige Anekdoten eingefügt, langweilig wirkt das Buch nie. Die Tatsachen sprechen für

krytyki musiał zrezygnować z kariery uniwersyteckiej, zdobył uznanie i bogactwo, opierając się na własnym talencie pisarskim i niezrównanej przenikliwości umysłu. Gdy otrzymał posadę bibliotekarza w kolegium sądowym, postanowił zrealizować pomysł napisania bezstronnej historii Anglii. Wydając kolejne tomy tego dzieła, stawał się coraz bogatszy, ale jego aktywność intelektualna i zamiłowanie do filozofii zaczęły stopniowo zanikać. Klemme ilustruje samokrytyczną pełną dystansu postawę filozofa, cytując list, w którym Hume przyznaje, że „jest zbyt stary, zbyt gruby, zbyt leniwy i zbyt bogaty”, żeby pisać nowe dzieła (s. 20).

W głównej części swej monografii Klemme omawia rozmaite obszary filozofii Hume'a. Analizę najważniejszych problemów przeprowadza na podstawie *Traktatu o naturze ludzkiej*. W dziele tym znajduje większość kluczowych pojęć, koncepcji i teorii występujących w późniejszych pismach Hume'a. Klemme rozpoczyna rekonstrukcję od przedstawienia głównych ustaleń pierwszej księgi *Traktatu* zatytułowanej „O rozumie”. Jasno i systematycznie, bez tuszowania dyskusyjnych punktów wyводу Hume'a, omawia podstawowe rozróżnienia między ideami i wrażeniami, naturalnymi i filozoficznymi relacjami łączącymi idee, ponadto analizuje pojęcie wyobraźni, asocjacji oraz nawyku. Szczególnie interesująco prezentuje się w tej części monografii charakterystyka pojęcia istnienia. Hume przyjmuje mianowicie, że siła i żywość postrzeżenia wskazują na pozaumysłowe istnienie przedmiotu postrzeżenia. Klemme podkreśla hipotetyczny charakter takiego założenia, wskazując, że Hume wcale nie twierdzi jakoby idea mogła świadczyć o zewnętrznym istnieniu, lecz tylko pokazuje, iż pewien psychiczny mechanizm, a mianowicie władza wyobraźni, zmusza podmiot do wnioskowania na podstawie idei o istnieniu zewnętrznego obiektu. Klemme przechodzi następnie do Hume'owskiej koncepcji przyczynowości, którą omawia w czytelny i systematyczny sposób, uwypuklając wątki, które antycypują późniejsze stanowisko Kanta. Między innymi omawia występujące już u Hume'a rozróżnienie epistemologicznego pytania o przyczynowe relacje między przedmiotami naszego doświadczenia oraz metafizycznego pytania o nieznanne obiektywne jakości rzeczy, które wywołują w nas wrażenia. Konkretnie sądy przyczynowe opierają się jedynie na założeniu regularności danych doświadczenia, z tego powodu metafizyczne pytanie o rzecz samą w sobie pozbawione jest filozoficznego znaczenia. Klemme zauważa przy tym krytycznie, że ani Hume, ani Kant nie potrafią w żaden sposób uzasadnić wspólnego założenia, że doświadczone przez nas wrażenia wywołane są przez zewnętrzne czynniki.

Chociaż autor *Traktatu o naturze ludzkiej* odrzuca roszczenia do obiektywności sądów przyczynowych, nie rezygnuje z pojęcia konieczności. Konieczność relacji zachodzących między przyczyną a skutkiem wyjaśnia, odwołując się do subiektywnych oczekiwań opartych na odczuciu nieodpartości obserwowanych powiązań. Ów konieczny związek między przyczyną i skutkiem opiera się zatem na spostrzeżeniu stałego powiązania między subiektywnymi percepcjami.

Czytelnikowi nieobeznanemu w filozoficznych zawiłościach warto polecić rozdział, w którym Klemme przedstawia Hume'owską krytykę cudów. Wzorcową polemiką z dogmatami w żadnej mierze nie wydaje się przedawniona w obliczu wszelkiego religijnego fundamentalizmu. Szkocki filozof rozprawia się z irracjonalną wiarą w cuda, a definiując cud jako naruszenie praw natury, odpowiada tym samym na pytanie, dlaczego jego własne rozumienie przyczynowości nie dopuszcza istnienia cudów. Rozwiązanie Hume'a przypomina, jak sugeruje Klemme, współczesną postawę wielu religijnych osób, które „uznają różnicę pomiędzy religijną wiarą i wiedzą, a ponadto ignorują znaczenie przekazu o cudach jako 'rozumnego' świadectwa swojej wiary, nie poddając jednocześnie w wątpliwość jej subiektywnej rzeczywistości i wagi” (s. 63).

sich. Obwohl Hume auf Druck der Anfeindungen durch religiös motivierte Kritiker die Universitätskarriere verwehrt wurde, gelang es ihm dank seiner schriftstellerischen Begabung Ansehen und Reichtum zu erlangen. Als er die Stelle eines Bibliothekars am Juristenkollegium übernommen hatte, konnte er sein Plan verwirklichen, eine unparteiische? Geschichte Englands zu schreiben. Mit seinem Geschichtswerk wurde er ein reicher Mann, dessen intellektuelle Aktivität und Neigung zur Philosophie jedoch wegen Wohlstandes und Alters allmählich vermindert wurde. Diese selbstkritisch zurückhaltende Einstellung des Philosophen veranschaulicht Klemme am Beispiel eines Briefes, in dem Hume selbst schreibt, dass er zu alt, zu dick, zu faul, und zu reich sei, um neue Werke zu schreiben. (S. 20)

Im Hauptteil der Monographie bespricht Klemme verschiedene Bereiche der Humeschen Philosophie. Analyse der wichtigsten Probleme wird am Leitfaden des *Traktats von der menschlichen Natur* durchgeführt. In diesem Werk findet der Autor die meisten zentralen Begriffe, Konzeptionen und Theorien der späteren Schriften Humes. Klemme beginnt mit der Darstellung des ersten Buches „Über den Verstand“. Sehr klar und stringent zeigt er die prägnanten Unterscheidungen wie die zwischen Eindrücken und Ideen, zwischen natürlichen und philosophischen Relationen etc. entstehen? Außerdem analysiert er den Begriff der Einbildungskraft, der Assoziation und der Gewohnheit. Besonders interessant präsentiert sich in diesem Teil der Monographie eine Problematik der Existenz. Hume setzt nämlich voraus, dass die Stärke und Lebendigkeit einer Wahrnehmung auf die extramentale Existenz des Wahrgenommenen hinweisen. Klemme unterstreicht doch einen hypothetischen Charakter einer solcher Annahme, denn Hume behauptet nicht, die Idee als solche eine äußere Existenz anzeigen könne, sondern das Subjekt werde durch einen psychischen Mechanismus, d.h. durch das Vermögen der Einbildungskraft, genötigt, von der Idee auf äußere Existenz zu schließen. Klemme konzentriert sich weiter auf dem Humeschen Kausalitätsverständnis. Außer der kurzen und bündigen Darstellung der wichtigsten Schlussfolgerungen hebt er diese Gedankengänge der schottischen Philosophen hervor, die manche Kantische Überlegungen antizipieren. Unter anderen unterscheidet Hume die epistemologische Frage nach den kausalen Beziehungen zwischen unseren Erfahrungsgegenständen von der metaphysischen Frage nach die uns unbekannt Qualität, die in uns diese Eindrücke hervorruft. Unsere konkreten Kausalurteile beruhen nur auf Gleichförmigkeitsannahme, deswegen ist die metaphysische Frage nach dem Ding an sich philosophisch irrelevant. Klemme bemerkt dabei kritisch, dass weder Hume noch Kant die ihnen gemeinsame Auffassung, diese Eindrücke in uns von außen hervorgerufen werden, auf keine Weise rechtfertigen können. Obwohl der Autor *Traktats von der menschlichen Natur* die Objektivität der Kausalurteile ablehnt, verzichtet er nicht auf den Begriff der Notwendigkeit. Die Notwendigkeit der zwischen Ursache und Wirkung bestehenden Beziehungen erklärt er durch subjektiv als alternativlos empfundene Erwartungen hinsichtlich der Verknüpfungen von Ereignissen in der Welt. Diese notwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung beruht damit auf der Beobachtung einer konstanten Verbindung zwischen subjektiven Perzeptionen.

Lesenswert ist auch ein Kapitel, in dem Klemme Humes Kritik der Wunder darstellt. Diese aufklärerische Auseinandersetzung mit unhaltbaren Dogmen scheint keineswegs obsolet zu sein, sondern gerade heute, angesichts von neu aufblühenden religiösen Fundamentalismen aller Art, wieder nötig. Der schottische Philosoph setzt sich kritisch mit dem Wunderglauben im Rahmen seiner Philosophie auseinander und wenn er ein Wunder als eine Verletzung der Naturgesetze definiert, beantwortet er in der Tat dadurch die Frage, warum es seinem eigenen Kausalitätsverständnis nach keine Wunder geben sollte.

Monografia pokazuje również stanowisko Hume'a wobec kwestii teologicznych, zwłaszcza wobec rozmaitych wariantów teleologicznego dowodu na istnienie Boga, które myśliciel poddaje dyskusji w *Dialogach o religii naturalnej*. Klemme podkreśla liczne paralele z krytyczną filozofią Kanta. Otóż podobnie jak autor *Krytyki władzy sądownictwa* Hume uznaje, że teleologiczny dowód ma charakter aposterioryczny i odnosi się do określonych właściwości empirycznie rozpoznawalnego świata: jego celowości, porządku i harmonii. Szkocki filozof zajmuje wobec tego typu rozumowań sceptyczną postawę, balansującą między ateizmem i fideizmem. Umiarkowany sceptycyzm, który unika skrajności i nie zmierza do czystej negacji innych poglądów, lecz zawsze uwzględnia potrzeby ludzkiej natury, to, zdaniem Klemmego, kwintesencja filozoficznej postawy Hume'a.

Kolejne omawiane w monografii tematy wiążą się z problematyką duszy i jej tożsamości. Klemme umieszcza sensualistyczną koncepcję Hume'a w szerszym kontekście, skupiając się na przedstawieniu krytycznych argumentów wymierzonych przeciwko teorii operującym pojęciem substancji. Z jednej strony, omawia Locke'owskie rozróżnienie tożsamości człowieka (Ja jako suma podlegających ciągłej przemianie percepcji) oraz tożsamości osoby (Ja jako samoświadomość), następnie przedstawia rozwiązanie tej kwestii w filozofii Kanta. Punktem wyjścia dla królewieckiego filozofa jest ujęcie Hume'a, który odrzuca podział Locke'a. Autor *Krytyki czystego rozumu* dowodzi jednak, że Ja utożsamionego z transcendentально-logicznym podmiotem nie można sprowadzić do empirycznie rejestrowanego przepływu postrzeżeń i wyobrażeń. Natomiast Hume rozważa problem osobowej tożsamości z perspektywy psychologicznej i dochodzi do wniosku, że jaźń nie jest niczym więcej aniżeli nagromadzeniem rozmaitych, nieustannie po sobie następujących percepcji. Trudna do przyjęcia w ramach projektu filozofii transcendentalnej sensualistyczna koncepcja autora *Traktatu o naturze ludzkiej* nabiera znaczenia w kontekście aktualnych badań neurobiologicznych, o czym warto pamiętać, zwłaszcza gdy oceniamy Hume z pozycji kantowskich.

Klemme poświęca również dużo miejsca najważniejszemu chyba zagadnieniu drugiej książki traktatu – teorii uczuć. Podkreśla, że dla Hume'a uczucia są w istocie prostymi wrażeniami i dlatego nie można ich zdefiniować. Mimo to szkocki filozof dokonuje licznych, nieraz bardzo precyzyjnych rozróżnień w tej sferze życia duchowego. Według najprostszego podziału niektóre uczucia dane są pierwotnie wraz z naszą naturą, pozostałe pochodzą z refleksji. Szczególną rolę odgrywają w koncepcji Hume'a tzw. uczucia pośrednie, jak duma, miłość czy nienawiść, ale również odczucia estetyczne i moralne, na podstawie których oceniamy zewnętrzne przedmioty, a także osoby oraz ich charaktery. Duma i pokora konstytuują ideę jaźni, podczas gdy miłość i nienawiść tkwią u podłoża obrazu innych osób. Uczucia znajdują się pod nieustannym wpływem opinii i ocen innych osób, dlatego też nie bez powodu Hume przypisuje oddźwiękowi uczuciowemu (*sympathy, die Sympathie*) główną rolę w procesie kształtowania się ludzkiej afektywności. Bez oddźwięku uczuciowego w ogóle nie przeżywalibyśmy żadnych uczuć pośrednich. Dzięki niemu odtwarzamy w sobie odczucia innych osób wywołujące w nas pozytywne lub negatywne uczucie, który dostrzega inna osoba, co z kolei staje się przedmiotem naszego postrzeżenia. W ten sposób powstaje afektywna podstawa dla intersubiektywnej komunikacji.

W dalszej części opracowania można znaleźć ciekawe wywody na temat konieczności i wolności. Klemme pokazuje, że dla Hume'a nie ma między tymi pojęciami żadnego istotnego przeciwieństwa. Istota konieczności tkwi w regularności aktów woli i działań, innymi słowy, konieczność oznacza, że nie możemy swobodnie wybierać motywów naszego działania. Tak rozumiana konieczność nie tyle sprzeciwia się wolności, co raczej

Die Lösung Humes erinnert, wie Klemme suggeriert, an das Selbstverständnis vieler religiöser Menschen in der Moderne: „Sie erkennen die Differenz zwischen religiösem Glauben und Wissen an und akzeptieren die Irrelevanz von Wunderberichten als ‚vernünftigen‘ Zeugnissen ihres Glaubens, ohne die subjektive Realität und Relevanz ihres Glaubens in Frage zu stellen.“ (S. 63)

Die Monographie betrachtet auch Humes Stellung zu theologischen Fragen, zumal zu verschiedenen Varianten eines teleologischen Gottesbeweises, dem der Philosoph viel Platz in seinen Dialogen widmet. Klemme unterstreicht Ähnlichkeiten mit der kritischen Philosophie Kants. Der teleologische Beweis ist danach a posteriori und bezieht sich auf bestimmte Eigenschaften der empirisch erkennbaren Welt: ihre Zweckmäßigkeit, Ordnung und Harmonie. Hume nimmt dazu eine distanzierte, skeptische Stellung zwischen Atheismus und Fideismus an. Diesen Charakterzug seines Denkens, der auf das Vermeiden von extremen Standpunkte beruht, kommt auch zum Vorschein bei anderen philosophischen Fragen. Skeptizismus hat für ihn eine gemäßigte Form, in der die kritische Reflexion nicht auf eine bloße Negation zielt, sondern auf die Bedürfnisse und Interessen unserer menschlichen Natur Rücksicht nimmt.

Folgende in der Monographie besprochene Themen betreffen die Problematik der Seele und ihrer Identität. Klemme zeigt nicht nur Humes Kritik an der Substanztheorie, sondern siedelt auch seine sensualistische Theorie in einem breiteren Kontext an. Einerseits bespricht er Lockes Unterscheidung zwischen der Identität des Menschen (Ich als die Summe seiner einem ständigen Wechsel unterliegenden Perzeptionen) und der Identität der Person (Ich als Selbstbewusstsein), und stellt die Lösung der Frage bei Kant dar. Der Königsberger Philosoph geht vom Standpunkt Humes aus, beweist aber, dass das Ich als transzendental-logisches Subjekt mehr als seine jeweilige Wahrnehmungen und Vorstellungen sei. Der Autor *Traktat von der menschlichen Natur* betrachtet das Problem der personalen Identität aus der Perspektive des Denkens und kommt zu einem Schluss, dass das Selbst eine Ansammlung von verschiedenen Wahrnehmungen ist, die einander ständig nachfolgen.

Klemme widmet viel Aufmerksamkeit auch dem wohl wichtigsten Thema des zweiten Buches des Traktats – nämlich der Problematik der Affekte. Hume stellt fest, dass Affekte in der Tat einfache Eindrücke sind und deswegen niemand sie definieren kann. Trotzdem macht er präzise Unterscheidungen in diesem Bereich des seelischen Lebens. Grob gesagt sind einige Affekte ursprünglich mit unserer Natur gegeben und die meisten stammen aus der Reflexion. Eine besonders wichtige Rolle spielen bei Hume indirekte Affekte wie Stolz, Liebe oder Hass, aber dazu gehören auch ästhetische und moralische Gefühle, aufgrund deren wir äußere Objekte, Charaktere und Personen beurteilen. Beispielsweise Stolz und Demut konstituieren die Idee des Selbst, während Liebe und Hass dem Bilde anderer Personen zugrunde liegen. Die Affekte werden immer durch Ansichten und Meinungen der Anderen beeinflusst, weswegen Hume der Sympathie Schlüssel-funktion bei der Entwicklung der affektiven Zustände zuweist. Ohne Sympathie hätten wir demnach zahlreiche Affekte überhaupt nicht. Durch sie bilden wir die Empfindungen anderer Personen in uns ab. Diese Empfindungen rufen in uns negative oder positive Affekte hervor, die von Anderen bemerkt werden, was wiederum wir wahrnehmen. Die Gefühle der Anderen werden aufgrund des natürlichen Prinzips der Sympathie zu einem Teil des eigenen Selbst. Es entsteht dadurch eine affektive Basis für eine intersubjektive Kommunikation.

In Klemmes Buch kann man (s.o.) auch interessante Ausführungen zum Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit finden. Für Hume gibt es nämlich keinen Gegensatz

przymusowi, z jednej strony, i przypadkowi, z drugiej. Klemme wyjaśnia Hume'owską koncepcję wolności opierając się na rozróżnieniu wolności samowolnej i wolności działania. Według pierwszego ujęcia możemy wybierać dowolnie to, na co mamy ochotę, drugie ujęcie powiada natomiast, że nasze chcenie podlega przyczynowemu warunkowaniu, tzn. działamy w sposób wolny, gdy nasze działanie podlega najsilniejszemu pragnieniu, najsilniejszej pobudce, która determinuje nasze postanowienie. Wola nie jest pośrednią namiętnością, lecz wewnętrznym wrażeniem, które uświadamiamy sobie, gdy wywołujemy w naszym ciele lub duszy skutek, nie będąc do tego w żaden sposób przymuszeni. To wrażenie jest proste i nie da się go dalej zdefiniować. Klemme wskazuje w tym kontekście na podobieństwa między koncepcją Hume'a i Hutschesona. Według Hutschesona wszelkie działania zmierzają do realizacji celów, których nie wyznacza rozum, lecz uczucia i skłonności. Także Hume podkreśla, że rozum sam z siebie nigdy nie może poruszyć woli i w tym sensie jest niewolnikiem namiętności, chociaż z drugiej strony, jest jednocześnie ich władcą, gdy na podstawie doświadczenia w pełni samodzielnie wypowiada sądy dotyczące świata. Niektóre działania wydają się wprawdzie wypływać z czysto rozumowych przesłanek, ale w istocie nawet one są zdeterminowane subtelnymi uczuciami, o których istnieniu wiemy tylko na podstawie skutków, jakie wywierają na naszych decyzjach. Klemme prezentuje również krytyczne zarzuty skierowane przeciwko tej koncepcji z strony Thomasa Reida, a ponadto przedstawia ją na tle najważniejszych problemów dyskutowanych przez XVIII-wiecznych filozofów moralności. W przeciwieństwie do swoich adwersarzy, zwłaszcza Francisa Hutchesona, Hume nie zakładał istnienia specjalnego moralnego zmysłu. W jego monistycznej koncepcji moralna słuszność uczuć nie daje się już ocenić i zweryfikować za pomocą zewnętrznej miary (którą mógłby stanowić zmysł moralny), wszelkie moralne rozróżnienia opierają się na oddźwięku uczuciowym z publicznym lub osobowym dobrem. Klemme pokazuje również polemikę Hume'a z racjonalistycznymi koncepcjami wolnej woli. Żądanie wielu ówczesnych filozofów, by fundamentalne zasady moralne traktować jak twierdzenia matematyczne, Hume odrzucał jako nieuzasadnione roszczenie. Rozum informuje nas bowiem albo o relacjach zachodzących między ideami, albo wypowiada się na temat faktów, nie można zatem na jego podstawie dokonać rozróżnienia między cnotą i przywarą. Nie należy wyprowadzać wartości z faktów – tak brzmi najbardziej trafna puenta Hume'a refleksji o moralności. Rozum jest wprawdzie całkowicie niezdolny do ustanawiania praktycznych celów, ale okazuje się niezbędny do ich realizacji, a ponadto bez niego nie byłyby możliwe jakiegokolwiek estetyczne i etyczne sądy

W końcowych partiach tekstu czytelnik napotka krótką charakterystykę sceptycznej postawy szkockiego myśliciela. Hume – sceptyk postrzega swoją filozofię jako antidotum na przesady i fałszywą religijność oraz jako użyteczny środek, który pomaga mu udzielać odpowiedzi na najważniejsze problemy etyczne. Nawet tak drażliwe kwestie jak pytanie o prawomocność samobójstwa filozof rozpatruje w duchu sceptycyzmu. Wszelka wartość, którą może mieć dla nas życie, opiera się na uczuciach. Jeśli nie odczuwamy już żadnego zadowolenia z życia, nie ma powodu, dla którego nie moglibyśmy się unieścić. W wolność człowieka wpisana jest także możliwość samobójstwa, ponieważ nie ma takich zobowiązań, które w każdych okolicznościach miałyby nas obligować do poniesienia tego czynu. Klemme pokazuje i to nie tylko w tym przypadku, że powrót do filozofii Hume'a nie musi z konieczności oznaczać jedynie czysto akademickiej przygody. Prowadzona w Polsce debata na temat tzw. „testamentu życia” bądź pytanie o to, jaki kształt przybierze moralność w świecie, w którym techniczna ingerencja w genotyp czło-

zwischen Freiheit und Notwendigkeit, weil alle Willensäußerungen partikuläre Ursachen haben. Er lehnt alle Formen des Voluntarismus ab, aus dessen Perspektive der mit dem vernünftigen Willen ausgestattete Mensch von sich aus und völlig frei handeln kann. In Gleichförmigkeit unseres Wollens und Handelns besteht das Wesen der Notwendigkeit, d.h. wir können nicht frei die Motive des Handelns wählen. Die Notwendigkeit widerspricht nicht der Freiheit, sondern vielmehr einerseits dem Zwang und andererseits dem Zufall. Klemme verdeutlicht Humes Freiheitskonzeption durch die begriffliche Unterscheidung zwischen Willkürfreiheit und Handlungsfreiheit. Laut dem erstem Begriff der Freiheit können wir wählen, was wir wollen. Der zweite Begriff der Freiheit besagt, dass das Wollen dem Kausalprinzip unterliegt, d.h. wir handeln nach dem Wunsch, der kausal am stärksten ist. Der Mensch ist frei, wenn er Dinge tun kann, die er zu tun wünscht. Der Wille ist keine direkte Leidenschaft, sondern ein innerer Eindruck, dessen wir uns bewusst sind, wenn wir etwas in unserem Körper oder Geist verursachen, ohne dazu gezwungen zu werden. Dieser Eindruck ist einfach und kann nicht weiter definiert werden. Klemme weist in diesem Kontext auf Ähnlichkeiten zwischen Humes Konzeption der Freiheit mit der Auffassung Hutcheson's hin. Nach Hutcheson zielen alle Handlungen an Zwecke, die nicht von der Vernunft, sondern von Affekten und Neigungen vorgegeben sind. Auch Hume unterstreicht, dass die Vernunft allein niemals den Willen in Bewegung setzen kann. In diesem Sinne ist diese eine Sklavin der Leidenschaften, aber andererseits ist sie zugleich ihre Herrin, indem sie aufgrund von Erfahrung völlig eigenständig über die Existenz von Dingen in der Welt urteilt. Manche Handlungen scheinen zwar auf einem Vernunftschluss zu beruhen, aber in der Tat werden von subtilen Gefühlen bestimmt, die durch ihre Wirkungen bekannt sind. Klemme beschreibt Thomas Reid's Kritik an der humeschen Konzeption der Freiheit und dazu stellt die wichtigsten Probleme seiner Moralphilosophie vor dem Hintergrund der im 18. Jahrhundert geführten Debatte dar.

Im Gegensatz zu vielen anderen Moralphilosophen dieser Zeit, vor allem zu Hutcheson, setzt Hume nicht die Existenz eines speziellen moralischen Sinnes voraus. In seiner monistischen Konzeption wird eine moralische Richtigkeit der Gefühle nicht mehr durch einen ihnen externen Maßstab (den moralischen Sinn) überprüft. Alle moralischen Unterscheidungen beruhen auf der Sympathie mit dem öffentlichen Wohl oder dem Wohl einer Person. Mit dem Gefühl der Sympathie entdeckt Hume die intersubjektive Dimension der moralischen Praxis. Klemme zeigt auch, auf welche Weise der schottische Philosoph mit einem rationalistischen Standpunkte polemisiert. Der Anspruch vieler damaliger Moralphilosophen, die grundlegenden moralischen Prinzipien wie mathematische Sätze zu behandeln, hielt er für unbegründet. Die Vernunft informiert uns entweder über Relationen, die zwischen Ideen bestehen oder urteilt über Tatsachen, aber dann unmöglich ist auf seiner Grundlage, einen Unterschied zwischen Tugend und Laster zu bestimmen. Man darf Werte aus Tatsachen nicht ableiten – so könnte die Pointe humescher Reflexion über Moral lauten. Die Vernunft ist ganz und gar unfähig praktische Zwecke zu setzen. Hume unterstreicht jedoch ihre Bedeutung in seinen Analysen Wollens und ästhetischen und moralischen Urteile.

Klemme begnügt sich aber nicht nur mit einer Rekonstruktion der Hauptthesen, sondern zeigt auch manche zeitgenössischen Reaktionen auf Humes Philosophie, unter anderen von Henry Home, Samuel Clarke, Thomas Reid und spätere Kritik seitens Immanuel Kant. In den Schlusspartien des Buches führt er dem Leser skeptische Haltung von Philosophen vor. Hume als Skeptiker sieht in seiner Philosophie eine nützliche Hilfe bei Beantwortung brisanter ethischer Probleme und Gegengift gegen Aberglauben und falsche Religion. Im Zentrum aller seinen Gedankengängen steht immer der Mensch. Sogar so

wieka stanie się powszedniością – te i wiele innych aktualnych pytań może zyskać na klarowności i precyzji, jeśli zaczniemy uważniej czytać Hume’a.

Omawiana książka pokazuje nam szkockiego myśliciela nie tylko jako dalekowzrocznego i bystrogo obserwatora faktów, ale również krytyka, który stawia przed trybunałem swojego sceptycznego rozumu rozmaite obiegowe opinie, filozoficzne doktryny i metafizyczne spekulacje. Klemme nie poprzestaje na rekonstrukcji głównych tez i zagadnień podejmowanych przez autora *Traktatu o naturze ludzkiej*, lecz pokazuje również ówczesne reakcje na filozofię Hume’a, m.in. polemiki Henry Home’a, Samuela Clarke’a, Thomasa Reida oraz późniejszą krytykę ze strony Immanuela Kanta.

Podsumowując charakterystykę i ocenę pracy Heinera Klemmego, należy przyznać, że udało mu się w przejrzysty i przystępny sposób przybliżyć postać wybitnego myśliciela i wyjaśnić cały kompleks technicznych pojęć bez popadania w pułapkę pedanterii, z jednej strony i elokwentnej powierzchowności – z drugiej. Warto dodać, że praca *David Hume zur Einführung* dostarcza również niezbędnych bibliograficznych wskazówek dla odbiorcy, który chciałby poszerzyć znajomość tej jakże frapującej filozofii. Na podstawie wymienionych racji możemy bez wahania uznać omawianą książkę za znakomite wprowadzenie do myśli szkockiego filozofa, które przyniesie przyjemność i korzyść nie tylko filozofom, ale również czytelnikom zainteresowanym dziedzictwem oświecenia, a zarazem otwartym na nowe impulsy intelektualne.

Rafał Michalski

Michael Czelinski-Uesbeck, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, ss. 243.

Książka Czelinskiego-Uesbecka powstała na podstawie dysertacji przedstawionej w 2004 r. na uniwersytecie w Hannoverze. O zamiarze jej autora, celu i znaczeniu rozprawy w badaniach nad historią filozofii niemieckiej czytamy na odwrocie okładki: „Prawie żaden filozof od początku swej recepcji nie był postacią tak sporną, jak Baruch Spinoza (1632–1677). Przez sto lat po jego śmierci odniesienie do jego dzieł, uznawanych za heretyckie i ateistyczne, charakteryzuje postawa odrzucenia. I nie ma prawie filozofa, którego biografia odegrałaby w recepcji [jego myśli] tak istotną rolę. Wraz z nastaniem »renesansu Spinozy« w Niemczech od roku 1780 będą to dzieje jego życia, które stale towarzyszą recepcji jego dzieła.

Tezą tej pracy jest pogląd, przeforsowany w XVIII w. podczas dyskusji wokół osoby Spinozy, że ateści mogą być ludźmi cnotliwymi. [W książce] przedstawiono, jak francuski reprezentant Oświecenia, Pierre Bayle, doszedł do wniosku, że Spinozę można by traktować nawet jako »wzór cnotliwego ateisty«, jako jednostkowy przypadek człowieka moralnego, bez religijnego wyznania.

Praca ta czyni ponadto jasnym fakt, że w Niemczech, paralelnie z zestawianiem go z życiem Spinozy, zostaje postawione pytanie, czy w ogóle mogłaby istnieć jakaś nieugruntowana religijnie etyka, czy ateizm i moralność mogą być pomyślane razem. Gdy idzie o czasy niemieckiego Oświecenia, odpowiedzi na te pytania muszą być odczytane »przez folię« nakładaną na naukę Spinozy.”

Spór o to, na czym opierają się podstawy moralności i etyki, czy na założeniach religijno-wyznaniowych (t e o n o m i c z n y c h), jak pisze o nich autor na s. 21), czy też może

heikle Fragen wie die nach der Rechtfertigung des Selbstmordes werden bei ihm im Geiste des Skeptizismus beantwortet. Aller Wert, den das Leben für uns hat, beruht auf unseren Affekten. Empfinden wir kein Vergnügen mehr am Leben, gibt es auch keinen Grund, warum wir uns nicht töten können dürften. Der Mensch hat die natürliche Freiheit, sich selbst zu töten, weil es keine Verpflichtungen gibt, die ihm diese Handlung unter allen Umständen verbinden würden. Klemme zeigt, dass der Rückkehr zu Hume nicht unbedingt ein bloß akademisches Abenteuer darstellen muss. Die in Polen geführte Debatte über den so genannten „Testament des Lebens“ oder die Frage nach Moral in der Welt, wo gentechnische Eingriffe in das Erbgut des Menschen erlaubt werden – diese und andere höchstaktuelle Fragen können an Klarheit und Präzision gewinnen, wenn wir Hume aufmerksamer lesen werden. Das vorliegende Buch zeigt uns den schottischen Denker sowohl als scharfsichtigen Beobachter der Tatsachen wie auch als einen Kritiker, der gängige Meinungen, philosophische Doktrinen und metaphysische Spekulationen seinen skeptischen Zweifeln unterwirft.

Heiner Klemme gelang es, dem potentiellen Rezipienten den ganzen Komplex der philosophischen Begriffe auf verständliche Weise näher zu bringen und dabei viele wichtige bibliographische Anweisungen zu liefern. *David Hume zur Einführung* kann deswegen zweifelsohne für ein sehr lesenswertes Buch gehalten werden, das sowohl für Hume Kenner, wie auch für unbekannte Leser der Humeschen Theorie zu empfehlen ist.

Rafał Michalski

Michael Czelinski-Uesbeck, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, 243 Seiten.

Die Monographie von Michael Czelinski-Uesbeck ist auf Basis einer Dissertation entstanden, die 2004 an der Leibniz Universität Hannover vorgelegt wurde. Über die Absicht des Autors, das Ziel seiner Abhandlung und derer Bedeutung für die Forschungen zur Geschichte der deutschen Philosophie lesen wir auf der Rückseite des Umschlags: „Kaum ein Philosoph ist von Beginn seiner Rezeption an so umstritten wie Baruch Spinoza (1632–1677). Für die 100 Jahre nach seinem Tod ist die Auseinandersetzung mit seinen als häretisch und atheistisch geltenden Werken durch eine ablehnende Haltung gekennzeichnet. Und es gibt kaum einen Philosophen, dessen Biographie in der Rezeption eine derart gewichtige Rolle spielt. Mit der Spinoza-Renaissance in Deutschland ab 1780 wird es die Lebensgeschichte Spinozas sein, die die Rezeption des Werkes ständig begleitet.“

Die These der Arbeit ist, dass sich im 18. Jahrhundert an der Diskussion um die Person Spinoza die Einsicht durchsetzt, dass Atheisten tugendhafte Menschen sein können. Es wird dargestellt, wie der französische Aufklärer Pierre Bayle zu dem Urteil gelangen kann, Spinoza könne sogar als ‚Muster eines tugendhaften Atheisten‘ betrachtet werden, als der exemplarische Fall eines moralischen Menschen ohne religiöses Bekenntnis.

Zudem macht die Arbeit deutlich, dass in Deutschland parallel zur Auseinandersetzung mit dem Leben Spinozas die Frage gestellt wird, ob es überhaupt eine nicht-religiös begründete Ethik geben könne, ob Atheismus und Moralität zusammengedacht werden können. Die Beantwortung dieser Fragen muss für die Zeit der Deutschen Aufklärung durch die Folie der Auseinandersetzung mit der Lehre Spinozas gelesen werden.“

przeciwnie, są one niezależne, autonomiczne, należy już do przeszłości. Ten stan rzeczy możemy zawdzięczać wspomnianej dyskusji, przeniesionej następnie na znacznie szersze pole tematyczne. W czasach oświecenia pytanie o źródła powszechnego, w tym moralnego prawodawstwa, jeśli nie będziemy ich szukać w transcendencji, odsyła do ludzkiej rozumności. Dowodów jej wystarczalności jako prawodawczyni dostarczały krytyczne, teoretyczne badania, potwierdzające możliwość stworzenia przez nią rozumnych zasad moralnych. Jednak najrzetelniej przeprowadzona krytyka władz poznawczych nie gwarantuje tego, że prawo, którego reguły ukonstytuuje sam tylko rozum, da się zastosować w życiu codziennym i że sprostą ono faktycznym sytuacjom konfliktu reguł moralnych, w jakich znajdujemy się wcale nie tak znów rzadko. Dlatego najlepszym dowodem, nie tylko możliwości stworzenia autonomicznej moralności, lecz przede wszystkim stosowności jej reguł w praktyce, byłby przykład śmiałka, który podporządkowałby racjonalnemu prawu moralnemu całe swoje świadome życie i przeżył je w zadowoleniu, zasługując na szacunek oponentów.

Czelinski-Uesbeck przywołuje kulminacyjny moment debaty dotyczącej możliwości istnienia moralności (etyki) o nieteonomicznych podstawach, szczegółowo relacjonując argumenty, przytoczone przez P. Bayle'a w jego słynnym *Dictionnaire historique et critique*. Skłaniając się ku takiej właśnie odpowiedzi, a w kolejnym wydaniu słownika wyraźnie ją głosząc, Bayle jednocześnie poszukuje historycznych postaci, mogących stanowić wzory „cnotliwych ateistów”. Jego usiłowania przyniosły połowiczne efekty. Przykładów dostarczył głównie antyk, lecz wówczas dla filozofii rozumianej jako sztuka życia trudno było o przeciwwagę w postaci wielkiej, wpływowej religii o b j a w i o n e j, której zasady moralne mogłyby konkurować z regułami moralności świeckiej. W bliższych nieco czasach Bayle odkrywa kolejne dwie postaci, mianowicie Vaniniego i Spinozę. W tym ostatnim znajduje osobliwe połączenie nauki „najbardziej formalnego ateizmu, jaki kiedykolwiek był wykładany, z wielką liczbą dobrych, fundamentalnych twierdzeń o obowiązkach szacownego człowieka” (s. 101).

Przypominając postać i biografię Spinozy, autor *Dictionnaire* wywołuje dyskusję, przeradzającą się niekiedy w gorący spór, a nawet wywołującą skandale, gdy adwersarze pomawiając się wzajemnie o skrywany albo jawny „spinozizm” muszą następnie dokładać wszelkich starań, by zmasać z siebie piętno ateistów, panteistów i heretyków.

Czelinski-Uesbeck traktuje opracowanie P. Bayle'a jako punkt zwrotny w dziejach niemieckiej recepcji filozofii Spinozy, podkreślając, iż po niemalże stuletnim okresie niepamięci powtórne zainteresowanie postacią, biografią i myślą filozofa przybiera tu dość nieoczekiwaną formę: staje się on użytecznym przykładem, pożądaną ilustracją pewnej tezy, nie zaś autorem dzieł, które same przez się zasługują na zainteresowanie. Nie o dzieło bowiem chodzi, lecz o potwierdzenie pewnej reguły, mianowicie możliwości istnienia moralności bez religijności. Gdyby Spinoza żył w swej społeczności jako bezwyznaniowy obywatel, utrzymujący się ze szlifowania szkieł optycznych, jego przykład byłby o wiele klarowniejszy, gdyż nie maciłyby go jego przerażające poglądy; tymczasem wydaje się, że reguły własnej filozofii dające się określić jako p a n t e i z m, poniekąd zastępują mu twierdzenia wiary.

Pierra'a Bayle'a interesuje możliwość zawiązania społeczności ludzi indyferentnych religijnie, a przy tym wrażliwych moralnie i wzajemnie respektujących uznane zasady etyki niewywodzącej się z objawienia. Daleki jest przy tym od tworzenia jakiegokolwiek utopii; dlatego szuka historycznego prototypu prawego obywatela, czyniącego dobro z pobudek rozumowych, a nie ze strachu przed boskim sądem i potępieniem. Autor omawianej tu monografii próbuje zbadać, czy i w jakim stopniu „Spinoza” przywołany w tym sporze może mieć coś wspólnego z postacią holenderskiego filozofa, czy też – przede

Der Streit darum, ob die Grundlagen von Moralität und Ethik sich auf religiöse (*theonomische* wie der Autor sie nennt) Voraussetzungen stützen, oder ob sie im Gegenteil unabhängig (autonom) sind, gehört schon der Vergangenheit an. Das folgt daraus, dass diese Auseinandersetzung auf ein thematisch breiteres Feld übertragen worden ist. Im Zeitalter der Aufklärung verwies die Frage nach den Ursprüngen der allgemeinen, moralischen Gesetzgebung auf die menschliche Vernunft. Beweise dafür, dass sie als Gesetzgeberin hinreichend zur Aufstellung vernünftiger Moralgesetze ist, sind durch kritische, theoretische Forschungen geliefert worden. Selbst die gründlichste Kritik der Erkenntnisvermögen garantiert freilich nicht, dass ein Gesetz, dessen Regel von der Vernunft konstituiert worden ist, sich im täglichen Leben tatsächlich anwenden lässt und den wirklichen Konfliktsituationen, in denen wir uns nicht selten befinden, gerecht wird. Der beste Beweis für die Möglichkeit einer autonomen Moral sowie für deren Anwendbarkeit in der Praxis wäre deswegen ein Wagehals, der sein ganzes bewusstes Leben dem rationalen Gesetz unterwürfe, es mit Zufriedenheit erlebte und dadurch die Hochachtung bei seinen Opponenten gewönne.

Czelinski-Uesbeck betont den Höhepunkt der damaligen Debatte über die Möglichkeit einer Moralität (Ethik) ohne theonomischen Grundlagen und analysiert *en Detail* Argumente, die Pierre Bayle in seiner berühmten Schrift *Dictionnaire historique et critique* angeführt hat. Bayle verteidigte zunächst zurückhaltend - in der zweiten Ausgabe deutlich - den Standpunkt, dass eine derartige Moralität möglich ist. Er sucht nach den geschichtlichen Personen, die als Muster eines „tugendhaften Atheisten“ betrachtet werden können. Seine Bemühungen brachten aber unzureichende Ergebnisse. Die meisten Beispiele liefert die Antike, in der es noch kein Gegengewicht zur Philosophie als Lebenskunst in Form einer großen, einflussreichen Offenbarungsreligion gab, deren Moralgesetze mit Regeln einer laizistischen (profanen) Moral konkurrieren können. In der Neuzeit findet Bayle zwei wichtigen Vorbilder: Vanini und Spinoza. Bei dem letzten entdeckt er eine eigentümliche Verbindung verschiedener Einstellungen: „[Man findet hier an einem Ort zusammen] den größten formalen Atheismus, der jemals gelehrt wurde, und eine große Zahl guter Grundsätze über die Pflichten eines ehrbaren Menschen“ (S. 101).

Indem der Autor des *Dictionnaire historique et critique* an Spinozas Biographie erinnert, löst er eine Diskussion aus, die sich gelegentlich in einen heftigen Streit verwandelt und sogar zu Skandalen führt. Indem die Gegner einander eines heimlichen oder offenkundigen „Spinozismus“ beschuldigen, müssen sie sich zugleich bemühen, sich von den Vorwürfen wegen Atheismus, Pantheismus oder gar der Häresie zu befreien.

Czeliński-Uesbeck betrachtet den Text von Pierre Bayle als geschichtlichen Wendepunkt der Spinoza-Rezeption in der deutschen Philosophie und betont, dass nach fast hundert Jahren des Vergessens das erneute Interesse an der Person, der Biographie und den Gedanken des Philosophen eine unerwartete Form annimmt: Seither fungiert „Spinoza“ als die erwünschteste Illustration einer These und nicht als ein Autor von Werken, die an sich ein Interesse verdienen. Es handelt sich also nicht um das Werk, sondern um die Bestätigung einer Regel: die Möglichkeit einer Moral ohne Religiosität. Wenn Spinoza in einer Gemeinschaft als konfessionsloser Bürger leben würde, der sich mit der Herstellung von Mikroskopen und Ferngläsern seinen Lebensunterhalt verdient, wäre sein Beispiel viel klarer, denn es würde nicht durch kontroverse Ansichten getrübt; indessen es scheint, dass er die Glaubensgesetze durch die Regel seiner Philosophie, die man als Pantheismus bezeichnen könnte, ersetzt hat.

P. Bayle dachte darüber nach, ob es eine Möglichkeit gebe, eine Gemeinschaft der religiös indifferenten Menschen, die die gültige Moralgesetze befolgen würden, zu schaffen. Er war dabei weit davon entfernt, irgendwelche Utopien vorzuschlagen. Er suchte

wszystkim na podstawie ówczesnej wiedzy o nim – funkcjonuje raczej jako konstrukt publicznej wyobraźni, użyty instrumentalnie w konflikcie uprzedzeń, a nie racji. Temu celowi służy część A rozprawy, nosząca tytuł „Zaplecze dyskusji o cnotliwych ateistach”. Zawiera ona m.in. historyczną analizę pojęć ateizmu, moralności, religii.

Adwersarze wspomnianego sporu o „Spinozę” utworzyli dwa zwalczające się obozy: apologetów myśliciela i obrońców jedyne prawdziwego Boga jako gwaranta prawdziwej moralności. Zastanawiając się nad materialnymi przesłankami ich stanowisk i dociekając, na jakich źródłach mogli oni opierać swe opinie, Czeliński-Uesbeck konstruuje obszerną część B rozprawy, „Spinoza – cnotliwy ateista?”, gdzie przede wszystkim skrupulatnie wymienia dostępne wówczas biografie i wspomnienia o filozofie, ukazujące się po jego śmierci, bada, czy ich autorzy korzystali z własnych wspomnień i relacjonowali swoje prywatne obserwacje, czy też powtarzali cudze opinie i w zależności od wyznawanych przez siebie poglądów zabarwiali je swym potępieniem albo entuzjazmem (rozd. „Koleje życia i charakter Spinozy”, ss. 40-71). Efekty tych badań znajdzie czytelnik w tabeli (ss. 70-71), pokazującej m.in., w jaki sposób skąpe relacje pochodzące z bezpośrednich źródeł bywały następnie zapożyczane i przekształcane przez kolejnych autorów. Widać tu, jakimi drogami dochodzono do opinii o charakterze i sposobie bycia filozofa, w jaki sposób opinie te stawały się podstawą do oskarżania go o najcięższe z możliwych przewinień moralnych albo czynienia z niego ascetycznego mędrca.

Zrekonstruowana w ten sposób historia źródeł dostarczających wiedzy i opinii o postaci Spinozy wplata się w dzieje wspomnianego wyżej sporu wokół słownika Bayle’a. Paradoks cnotliwego ateisty wzbudził szereg odpowiedzi, powstających na złożonym, teologiczno-filozoficzno-politycznym gruncie, a jego oddziaływanie – jak to wykazuje autor omawianej książki – prowadzi do „renesansu Spinozy” w dziejach filozofii niemieckiej.

Sformułowanie to nie jest metaforą, lecz historycznym terminem, określającym zarówno pewien etap dziejów filozofii Spinozy, jak i jej recepcji, i to przede wszystkim w Niemczech. Czeliński-Uesbeck przypomina granice czasowe powtórnego przyswajania myśli Spinozańskiej: od roku 1744, kiedy Ch. Wolff przełożył *Etykę* na niemiecki, do 1785 r., daty ujawnionego sporu między Jacobim i Mendelssohmem i debaty zmieniającej podejście filozofów niemieckich do „kwestii Spinozy”. Dopiero ten spór, po tym, jak wygasły wcześniejsze kontrowersje dotyczące relacji moralności i religii, doprowadził do podjęcia starań o odczytanie treści dzieł holenderskiego myśliciela. Pamiętać również trzeba, co w książce jest mocno podkreślone, że na czas niemieckiego „renesansu Spinozy” przypada okres młodości Goethego – w latach 50. XVIII w. przeżywa on fascynację Spinozą i jego poglądami, ukazującymi naturę jako powszechną jedność, całkowicie przepełnioną bóstwem. Panteizm jako postawa światopoglądowa jest wyraźnie widoczny w jego wczesnych utworach i nadaje im wyczuwalnie egzotyczny rys.

O ile twórczość i biografia Goethego zostały już po wielokroć przebadane i opisane, o tyle epoka poprzedzająca czas życia poety, kiedy zjawiska typowe dla baroku, tak w sztuce, jak i w filozofii przebrzmiały już i wygasły, a nowe wielkie prądy jeszcze nie zaznaczyły swoich wpływów, wciąż jeszcze nie została dostatecznie poznana. M. Czeliński-Uesbeck stara się wydobyć najbardziej charakterystyczne dla tego czasu pytania, pojęcia i dyskusje. W części B znajdziemy więc historię sporu o biografię Spinozy, analizę oddziaływania Bayle’owskich idei (paradoks cnotliwego ateisty) i złożoną reakcję środowisk teologów protestanckich na jego tezy, inicjujące sposób myślenia właściwy dla nowej epoki.

Czytelnik zainteresowany nie tylko historią nowożytnej europejskiej filozofii, ale także niemieckiej teologii, literatury i sztuki XVIII w., znajdzie w książce Czelińskiego-Ues-

eher nach dem geschichtlichen Vorbild des aufrechten Bürgers, der Gutes nicht aus Angst vor dem göttlichen Gericht und der ewigen Verdammnis, sondern aus den vernünftigen Gründen tut. Czeliński-Uesbeck setzt sich zum Ziel, zu erforschen, ob und in welchem Umfang „Spinoza als Gegenstand dieses Streites“ mit der Person des holländischen Philosophen etwas gemeinsam hat. Auf die Frage, ob man ihn eher als ein Produkt öffentlicher Phantasie, das nicht im Austausch der Argumente, sondern im Konflikt der Vorurteile instrumentell benutzt worden ist, betrachten sollte, sucht der Forscher vor allem auf der Grundlage des damaligen Wissens über den Autor der *Ethik* eine Antwort. Diesem Ziel dient der Teil A der Abhandlung unter dem Titel: *Der Hintergrund der Diskussion um den tugendhaften Atheisten*. Er beinhaltet unter anderem eine geschichtliche Analyse der Begriffe des Atheismus, der Moral und der Religion.

Die Gegner im genannten Streit um „Spinoza“ bilden zwei sich gegenseitig bekämpfende Lager: Apologeten des Philosophen versus Verteidiger eines wahren Gottes als einzigem Bürgen für echte Moral. Im umfangreichen Teil B: *Spinoza – ein tugendhafter Atheist?*, untersucht Czeliński-Uesbeck die Prämissen ihrer Standpunkte und fragt nach historischen Quellen, auf denen sie ihre Ansichten stützten. Er analysiert detailliert die damals zugänglichen Biographien und Erinnerungen an den Philosophen und reflektiert darauf, ob die Autoren je eigene Erinnerungen benutzen, private Beobachtungen berichten, oder ob sie fremde Meinungen wiederholen, die sie nach ihren je eigenen Einstellungen mit Ablehnung oder enthusiastischer Zustimmung einfärben (Kapitel: *Lebenswandel und Charakter Spinozas*). Die Ergebnisse dieser Untersuchungen findet der Leser in einer Tabelle (S. 70-71), die unter anderem zeigt, auf welche Weise andere Autoren die knappen Berichte aus der direkten Quellen ersetzt und verwandelt haben. Dadurch wird sichtbar, wie verschiedene Meinungen über den Charakter und die Lebensweise des Philosophen entstanden sind und wie er auf ihrer Grundlage wegen der schwersten moralischen Verfehlungen angeklagt oder als asketischer Weise angesehen worden ist.

Die historische Rekonstruktion der Quellen, die das Wissen und Meinungen über die Person Spinoza liefern, wird verflochten mit einer Geschichte des genannten Streits um Bayle's Wörterbuch. Das Paradox eines tugendhaften Atheisten hat eine Reihe von Antworten ausgelöst, die auf einem komplexen theologisch-philosophisch-politischen Grund entstanden sind. Seine Wirkung führt zur „Spinoza-Renaissance“ in der Geschichte der deutschen Philosophie.

Diese Formulierung ist nicht nur eine Metapher, sondern markiert auch ein historisches Datum sowohl für eine Etappe der Geschichte von Spinozas Philosophie als auch für ihre Rezeption vor allem in Deutschland. Czeliński-Uesbeck erinnert an zeitliche Zäsuren der nochmaligen Rezeption der Spinozische Philosophie: von 1774, wann Ch. Wolff die *Ethik* in deutsch übersetzt hat, bis 1785, das Datum des Streites zwischen Jacobi und Mendelssohn sowie die Debatte, die die Haltung von deutschen Philosophen zur „Spinoza Frage“ verändert hat. Erst dieser Streit führt zu Bemühungen, das Werk des holländischen Denkers objektiv zu erforschen, nachdem die frühere Kontroverse um das Verhältnis zwischen der Moral und der Religion verstummt waren. In der Monographie wird hervorgehoben, dass die Zeit der deutschen „Wiedergeburt Spinozas“ mit Goethes Jugendzeit zusammenfällt: in den 1750er Jahren erlebt Goethe eine Faszination für Spinoza und die Ansicht, wonach die Natur eine allgemeine, vollständig mit Gottheit erfüllte Einheit ist. Pantheismus als Weltanschauung kommt in seinen früheren Werken explizit vor und verleiht ihnen einen exotisches Hauch.

Obwohl Goethes Schaffen und Biographie schon mehrmals untersucht und beschrieben worden sind, wurde die frühere Zeitperiode, als die für den Barock typischen Phänomene sowohl in der Kunst als auch in der Philosophie verschwanden und die Einflüsse

becka przeogromną ilość niezwykle szczegółowo opracowanych faktów, dokumentujących przeobrażenia pojęć cnoty, ateizmu, religijności, przesądu, zabobonu, moralności, wiary, którymi szermowali adwersarze, uwikłani w spór wokół kwestii „cnotliwego ateisty”. Podstawowe dla toczącej się dyskusji pojęcia cnoty i grzechu należą wówczas do języka teologii protestanckiej (katolicy nie angażują się w spór, uważając, że ateizm jest po prostu błędem, wadą poznania niezasługującą na poważne potraktowanie) i używane są zgodnie z intencjami autorów, uznawanych za autorytety: św. Augustyna, wspomnianych w książce Formella i Paulusa. Natomiast ateizm to epitet lub etykietka, przypinana sobie wzajemnie przez chrześcijan wyznających „ortodoksję” katolicką, luterańską, reformowaną i pietystyczną, pozbawiona wyraźnego znaczenia, za to nacechowana silnym ładunkiem negatywnych emocji.

Wobec zdumiewająco wielkiego zasięgu zjawisk podpadających pod tę kategorię, a te i stą określał luteranin katolika, katolik pietystę, wszyscy wespół (z wzajemnością) – chrześcijanina „reformowanego” na równi z muzułmaninem, wkrótce musiała zaistnieć potrzeba teoretycznego określenia podstaw i granic ateizmu. Ślepe szermowanie tym pojęciem w czasach „polowań na czarownice” okazało się praktycznie zbyt niebezpieczne, by można było dopuścić do nieuregulowanego żadnymi zasadami stosowania go przez każdego wobec wszystkich. W części B monografii znajdziemy krótkie i rzeczowe przypomnienie argumentów wysuwanych przez uczestników sporu w kwestii zależności religii/religijności i cnotliwości oraz streszczenie ukazujące teoretyczne podstawy ich sądów na temat postawy życiowej i filozofii Spinozy:

- „a) religia jest koniecznym warunkiem dobrego postępowania (luterańska ortodoksja);
- b) ateizm teoretyczny jest wystarczającym warunkiem złego postępowania, a więc ateizmu praktycznego (ortodoksja luterańska);
- c) dobre postępowanie jest ostateczną wskazówką prawidłowej moralności: kto praktycznie nie jest ateistą, ten może nie być również ateistą teoretycznym (Goethe);
- d) myślenie/wiara i praktyka są od siebie niezależne, tak że ‘prawidłowemu’ myśleniu może towarzyszyć fałszywa praktyka, a fałszywemu myśleniu praktyka prawidłowa (Bayle);
- e) ateizm teoretyczny może uzasadnić i wdrożyć dobrą praktykę moralną (Bayle, Wolff);
- f) nie może istnieć ateizm, a więc również cnotliwy ateizm (ortodoksja luterańska, wielu przedstawicieli).

Gdy zastosuje się niektóre z tych tez wobec Spinozy, można co najmniej na drodze logicznego wnioskowania wyciągnąć następujące alternatywne konsekwencje, gdy idzie o osądzenie go:

1. Spinoza jest cnotliwy i (dlatego) nie jest ateistą;
2. Spinoza jest ateistą i (dlatego) nie jest cnotliwy;
3. Spinoza jest ateistą, a mimo to jest cnotliwy;
4. Spinoza ani nie jest ateistą, ani nie jest cnotliwy.” (ss. 38-39)

Osiemnastowieczna dyskusja o wartości postawy i myśli Spinozy ma swoisty punkt odniesienia w postaci debaty dotyczącej Sokratesa, żyjącego przecież w erze przed Chrystusem (i przed religią objawioną). Jeśli jego życie i naukę można było „rozgrzeszyć” tezą: „moralność jest możliwa bez wiary o b j a w i o n e j”, to wobec Spinozy podobna teza musiałaby brzmieć „moralność możliwa jest w o g ó l e b e z w i a r y” (s. 39).

Zasięg dyskusji dotyczącej nie tylko rozumienia wymienionych pojęć, ale także relacji pomiędzy teologią i filozofią (wydawałoby się, dawno ustalonej i przebrzmiałej), a na-

der neuen großen kulturellen Ströme noch nicht zum Ausdruck kamen, immer noch nicht hinreichend beachtet. Czelinski-Uesbeck versucht die charakteristische Fragen, Begriffe und Diskussionen dieser Zeit herauszufinden.

Der sich nicht nur für die neuzeitliche Philosophie, sondern auch für die Geschichte der deutschen Theologie, Literatur und Kunst des XVII Jahrhunderts interessierende Leser findet im Buch von Czelinski-Uesbeck eine Menge detailliert bearbeiteter Tatsachen, die die Verwandlungen der Tugend-, Atheismus-, Religiositäts-, Vorurteils-, Aberglauben-, und Moralbegriffe dokumentieren, die von den Gegnern im Streit um den „tugendhaften Atheisten“ benutzt worden sind. Die in dieser Diskussion fundamentalen Begriffe von *Tugend* und *Sünde* gehören der Sprache der protestantischen Theologie¹ an; sie werden nach den Intentionen solcher Autoritäten wie Augustinus von Hippo oder Paulus verwendet. Der *Atheismus* ist ein Epitheton oder ein Etikett, das die mit der katholischen, lutherischen, reformierten und pietistischen „Orthodoxie“ verbundenen Christen sich gegenseitig anheften. Dieses Etikett ist in seiner Bedeutung nicht scharf umrissen, sondern stark mit negativen Emotionen aufgeladen.

Angesichts des erstaunlich großen Umfangs der Phänomene, die unter der Kategorie des 'Atheismus'² subsumiert werden, entsteht das Bedürfnis nach einer theoretischen Bestimmung seiner Grundlagen und Grenzen. Der Missbrauch dieses Begriffs hatte sich zur Zeit der „Hexenjagd“ als zu gefährlich erwiesen, als dass man seine unkontrollierte Verwendung bei allen gegen alle hätte zulassen können. – Im Teil B der Monographie finden wir sowohl eine kurze und sachgemäße Rekapitulation der Argumente, die im Streit um die Frage nach Abhängigkeit der Tugendhaftigkeit von der Religiosität/Religion durch Gegner vorgebracht wurden, als auch die Darstellung der theoretischen Grundlagen, auf denen sich ihre Urteile über Spinozas Lebenseinstellung und Philosophie stützen:

- „a) Religion ist die notwendige Bedingung guten Handels (lutherische Orthodoxie);
- b) Theoretischer Atheismus ist hinreichende Bedingung für schlechtes Handeln, also für den praktischen Atheismus (lutherische Orthodoxie);
- c) Gutes Handeln ist ein zureichender Hinweis für die richtige Moral: wer praktisch kein Atheist ist, kann auch theoretisch kein Atheist sein (Goethe);
- d) Denken/Glauben und Praxis sind voneinander unabhängig, so dass ‚richtiges‘ Denken von falscher Praxis, falsches Denken von richtiger Praxis begleitet sein kann (Bayle);
- e) Theoretischer Atheismus kann gute moralische Praxis begründen und anleiten (Bayle, Wolff);
- f) Atheismus kann es nicht geben, daher auch keinen tugendhaften Atheismus (lutherische Orthodoxie, viele Vertreter).

Wendet man einige dieser Thesen auf Spinoza an, kann man zumindest logischerweise folgende alternative Konsequenzen in der Beurteilung Spinozas ziehen:

1. Spinoza ist tugendhaft und (deshalb kein Atheist);
2. Spinoza ist Atheist und (deshalb) nicht tugendhaft;
3. Spinoza ist Atheist und dennoch tugendhaft;
4. Spinoza ist weder Atheist noch tugendhaft.“ (S. 38-39)

Die im XVIII Jahrhundert über den Wert von Spinozas Lebenseinstellung und Philosophie geführte Diskussion hat einen etwa vergleichbaren Bezugspunkt in der Debatte

¹ Katholiken haben sich an dem Streit nicht beteiligt, weil sie den Atheismus einfach falsch fanden.

² Der Vorwurf des Atheismus wird in verschiedenen Richtungen erhoben: der Lutheraner gegen den Katholiken, der Katholik gegen den Pietisten und alle gemeinsam gegen den mit einem Moslem gleichgestellten „reformierten“ Christen.

wet granicy pomiędzy władzą świecką i duchowną i ich kompetencjami w nowożytnej praktyce politycznej, ujawniają nazwiska postaci zabierających w niej głos: wymieniani już P. Bayle, J.G. Pritz, J.G. Abicht, Ch. Wolff, J. Lange, Z. Grape, J. Staalkopff, V.E. Löscher, J.F. Budde, J.G. Walch, J.Ch. Gottsched. Czelinski-Uesbeck pokazuje, jak społeczna „awantura” wywołana opublikowaniem paradoksalnej zbitki pojęć (cnota – ateizm) została przekształcona w teoretyczną debatę, w której liberalni teologowie protestanccy skłonni przyłączyć się do nowego nurtu inicjującego oświecenie znaleźli się w opozycji wobec tradycyjnie myślących „ortodoksów”. Osią ich sporu są pytania: „Czy istnieje autonomiczna, nie-teistycznie uzasadniona etyka? Czy ateizm i moralność są do pomyślenia razem? Czy daje się pomyśleć etyka ateistyczna?” (s. 134).

Szczególny sposób, w jaki szukano w Niemczech odpowiedzi na te pytania, wynika zdaniem autora *Cnotliwego ateisty* ze znaczenia, nadanego życiu i nauce Spinozy przez obydwie zwalczające się opcje teologiczne. „Spinoza” to etykieta, jego nauka – bez szczególnych starań o poprawną recepcję jej zasad – została wykorzystana instrumentalnie (s. 134) jako argument w sporze zarówno przez zwolenników jednego, jak i drugiego stanowiska.

Zdając sobie sprawę z faktu, że książka *Cnotliwy ateista* omawia dzieje poprzedzające zarówno okres faktycznej recepcji filozofii Spinozy w Niemczech, jak i czasy „samowładztwa oświeconego rozumu”, a więc cofa Czytelnika do momentu, kiedy po długotrwałych wojnach religijnych i debatach na temat tolerancji przyszła kolej na podjęcie pytania o pojęcia, regulujące zarówno stosunek człowieka do natury, jak i do „bliźniego” – o dobro i zło oraz ich ontologiczne podstawy, możemy przekonać się, że późniejsze oświeceniowe propozycje autonomicznej moralności, wypracowanej przez sam tylko czysty, prawodawczy rozum, tu właśnie mają swoje dziejowe źródła.

Książka Czelinskiego-Uesbecka dotyczy momentu w dziejach filozofii nowożytnej, który z reguły pomijany jest w większości dostępnych w Polsce podręczników historii filozofii. Odślaniane są w niej przyczyny i punkty zwrotne prowadzące do ukształtowania się postaw społecznych oraz obyczajów, których w tych samych czasach trudno byłoby się doszukać w analogicznym stopniu w Polsce. Rekonstrukcja „teoretycznej”, debaty publicznej dotyczącej pryncypiów (dobro, religia, moralność, prawo, itp.) i jej konsekwencji w postaci praktycznego rozstrzygnięcia kwestii tolerancji została przeprowadzona w sposób jasny, czytelny, a zarazem dostatecznie skrupulatny, by autorowi udało się nawiązać drogę, jaką Spinozański panteizm został przyswojony przez Hegla, niegdyś studenta teologii protestanckiej.

Dodatkową zaletą książki jest klarowny podział treści, wnikliwie sporządzona obszerna bibliografia (ss. 202-233), indeks nazwisk oraz tablica chronologiczna, przedstawiająca zdarzenia z życia Spinozy i daty ukazania się niektórych książek, odnalezionych po śmierci filozofa w jego prywatnej bibliotece.

Jolanta Żelazna

über Sokrates, der noch vor Christus (und vor der offenbarten Religion) gelebt hat. Wenn dessen Leben und Lehre mit der These: „Moralität ist ohne Offenbarungsglauben möglich“ ausgedrückt werden kann, dann lautet die entsprechende These für Spinoza: „Moralität ist möglich ohne Glauben überhaupt“ (S. 39).

Von dem Umfang der Diskussion, die nicht nur das richtige Verständnis der genannten Begriffe, sondern auch das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie (was angeblich schon vor langer Zeit festgelegt wurde) sowie die Frage nach der Grenze zwischen kirchlicher und der weltlicher Macht und deren Zuständigkeiten in der politischen Praxis betraf, zeugen die Namen der Personen, die an ihr beteiligt waren: Pierre Bayle, J.G. Pritz, J.G. Abicht, Ch. Wolff, J. Lange, Z. Grape, J. Staakopff, V.E. Löscher, J.F. Budde, J.G. Walch, J.Ch. Gottsched. Czelinski-Uesbeck zeigt, wie der öffentliche Streit, den eine paradoxe Begriffsverbindung (Tugend-Atheismus) auslöst, in eine theoretische Debatte verwandelt wird. In dieser Debatte neigen die liberalen protestantischen Theologen dazu, sich an die aufklärerische Strömung anzuschließen und dadurch stehen sie in Opposition gegen traditionell denkende „orthodoxe Christen“. Den Brennpunkt bilden die folgenden Fragen: „Gibt es eine autonome, nicht-theistisch begründete Ethik? Können Atheismus und Moralität zusammengedacht werden? Lässt sich eine atheistische Ethik denken?“ (S.134). Die Geschichte des Streits zeigt vor, dass in Deutschland die Beantwortung dieser Fragen auf ein eigenartige Weise gesucht ist. Seine Schwerpunkt liegt nach Czelinski-Uesbeck darin, dass die beide sich bekämpfende theologische Lager (ohne irgendeine Sorge um die richtige Rezeption der Lebensgeschichte und der Lehre von Spinoza) das Etikett „Spinoza“ als das Argument im Streit instrumental ausgenutzt haben.

Man sollte sich bewusst sein, dass die Monographie eine Geschichte beschreibt, die der Periode einer tatsächlichen Rezeption von Spinoza in Deutschland, sowie der Zeit von „Selbstherrschaft der Vernunft“ vorangeht. Der Leser wird in eine Zeit zurückversetzt, in der sich nach langjährigen religiösen Kriegen und Debatten über die Toleranz die Fragen nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur und zum Nächsten sich als dringend erwiesen. Auch die grundsätzlichen Fragen nach Gute und Böse und nach deren ontologischen Grundlagen, waren Gegenstand einer öffentlichen Diskussion. Vor diesem Hintergrund wird sichtbar, dass die späteren aufklärerischen Vorschläge zu einer autonomen Moralität, die sich auf eine bloße gesetzgebende Vernunft beruft, eben in diesem Zeitpunkt ihre geschichtliche Ursprung haben.

Das Buch von Czelinski-Uesbeck bezieht sich auf die Phase der neuzeitlichen Philosophie, die in den meisten in Polen zugänglichen Lehrbücher der Geschichte der Philosophie nicht beachtet wird. Der Autor weist auf Ursachen und Wendepunkte hin, die zur Entstehung der gesellschaftlichen Haltungen und Sitten führten, die in damaligen Polen sehr selten vorkamen. Die Rekonstruktion der „theoretischen“, öffentlichen Debatte über Prinzipien (das Gute, die Religion, die Moralität, etc.) und der Einfluss dieser Debatte auf den Streit um die Toleranz wird klar, verständlich und zugleich ausreichend gründlich durchgeführt. Auf diesem Weg zeigt sich, wo Hegel – ein ehemaliger Student der protestantischen Theologie – sich Kenntnisse von Spinozas Pantheismus erworben hat.

Das Buch bietet viele zusätzliche Vorteile: eine klare Gliederung des Textes, umfangreiche Bibliographie, ein Begriffsregister und eine chronologische Tabelle, die die Abfolge der Ereignisse im Leben Spinozas, sowie Daten der Veröffentlichung von manchen Büchern präsentiert, die nach dem Tode des Philosophen in seiner privaten Bibliothek gefunden wurden.

Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, ss. 628.

Polski rynek wydawnictw filozoficznych boryka się z wieloma bolączkami. Z pewnością jedną z nich jest brak większej ilości tłumaczeń pozycji nowszych. Przede wszystkim takich, które w Niemczech, Anglii czy Francji, a więc w krajach stanowiących nie od dziś najbardziej wyraziste obszary na filozoficznej mapie świata, są żywo dyskutowane bądź stanowiły istotny głos w debacie prowadzonej już wcześniej. Substytutem, choć tylko w części wypełniającym tę lukę, są recenzje owych książek. W przypadku pozycji wartościowych mogą one pomóc w zwróceniu na takie dzieła należnej im uwagi czy też nawet zachęcić ewentualnych zainteresowanych do próby przezwyciężenia wspomnianej już wcześniej bariery językowej.

Za taką publikację właśnie należy uznać wydaną w 2007 r. w hamburskim wydawnictwie Felix Meiner Verlag książkę Reinharda Brandta, noszącą tytuł *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Jej autor do 2002 r. pełnił funkcję profesora na Philipps-Universität w Marburgu. Przejście na emeryturę nie osłabiło jednak jego aktywności naukowej, czego najlepszym dowodem jest recenzowana książka. Brandt zaliczany jest do najwybitniejszych znawców Kanta¹, zajmuje się też filozofią brytyjską². Uznaniem cieszą się jego *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie, Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101* czy *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants Streit der Fakultäten*. Zainteresowania marburskiego filozofa koncentrują się przede wokół filozofii oświecenia oraz zagadnień estetycznych. W roku 1982 wraz z Wernerem Starkiem założył w Marburgu Kants-Archiv. Od wielu lat współpracuje też z Mirosławem Żelaznym z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Ostatnim owocem badań Brandta jest wydana w Hamburgu książka *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*.

Już sam jej tytuł – *Powołanie człowieka w filozofii Kanta* – wskazuje, że rozważania autora będą koncentrowały się przede wszystkim na twórczości królewieckiego filozofa. Błędne byłoby jednak przypuszczenie, że celem Brandta jest wyłącznie rekonstrukcja pewnego wycinku myśli Kantowskiej. Temat monografii, a także jej centralną tezę marburski filozof formułuje już we *Wstępie*, gdzie czytamy, że: „Moralne powołanie pojedynczego człowieka i ludzkości w ogóle stanowi centrum Kantowskiej filozofii. Trzy *Krytyki* a wraz z nimi pozostałe pisma o antropologii, filozofii historii, filozofii religii, etyce oraz o Oświeceniu upatrują w odpowiedzi na pytanie o ostateczne powołanie lub ostateczny cel człowieka właściwy temat i interesy naszego rozumu a przez to też refleksji filozoficznej” (s. 7).

Dorobek Kanta konfrontuje marburski badacz zarówno z osiemnastowiecznymi głosami w debacie nad powołaniem człowieka, której początek upatruje w wydanej w 1748 r. książce Joachima Spaldinga *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* jak też z koncepcjami, których owa tematyka była ważnym punktem i które oddziaływały na kształt poglądów królewieckiego mędrca. Chodzi tu przede wszystkim o myślicieli stoickich, Johna Locke’a, Dawida Hume’a oraz oczywiście J.J. Rousseau, ale także Christiana Wolffa, uznawanego za jednego z głównych przedstawicieli metafizyki klasycznej, przeciw której skierowana była krytyczna filozofia Kanta. W swych badaniach Brandt posługuje się

¹ Reinhard Brandt był współpracownikiem „Akademie der Wissenschaften” w Getyndze. Redaguje też kolejne tomu *Kants Werke* Akademieausgabe. Do dzisiaj jest członkiem „Kant-Gesellschaft”.

² Autor *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* należy m.in. do “Hume Society”.

Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Velix Meiner Verlag, Hamburg 2007, 628 Seiten.

In Polen die Leute, die für Philosophie große Interesse haben, begegnen verschiedenen Schwierigkeiten. Sicherlich, zum einen ist es der Mangel an mehreren Übersetzungen von neueren Publikationen. Besonders von solchen, die in Deutschland, England oder Frankreich, also in Länder, die man doch nicht ab heute für ausdrucksstärksten Punkte der philosophischen Karte der Welt halt, oft diskutiert wurden oder eine bedeutende Stimme in einer vergangenen Debatte waren. Einen Ersatz, der leider nur teilweise diese Lücke erfüllt, bieten Rezensionen von solchen Publikationen. Im Fall von bedeutend Titeln können sie helfen die Aufmerksamkeit auf diese Bücher zu richten oder potenziellen Leser zur Überwindung der Sprachbarriere zu ermutigen.

Eine solche Position vertritt das im Jahr 2007 bei Felix Meiner Verlag in Hamburg herausgegebene Buch von Reinhardt Brandt, dessen Titel lautet: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Der Verfasser dieses Buches war bis Jahr 2002 an der Philipps-Universität Marburg als Professor für Philosophie tätig. Der Übergang in die Pension hat aber seine wissenschaftliche Aktivität nicht geschwächt, deren Beweis die oben genannte Abhandlung darstellt. Er wird zu den besten Kant-Forschern¹ gezählt und außer mit Kant beschäftigt er sich ferner mit der britischen Philosophie². Man schätzt sehr hoch seine: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie, Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101, Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants Streit der Fakultäten*. Brandt interessiert sich besonders für Philosophie der Aufklärung und Ästhetik. Im Jahr 1982 hat er zusammen mit Werner Stark das „Marburger Kant-Archiv“ gegründet. Seit vielen Jahren arbeitet er ebenfalls mit Mirosław Żelazny, ein Professor der Nicolaus Copernicus Universität in Thorn zusammen. Das letzte Ergebnis Brandts Forschung ist das in Hamburg herausgegebene Buch: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*.

Schon der Titel – Die Bestimmung des Menschen bei Kant – zeigt, dass die Betrachtungen des Verfassers vor allem auf das Schaffen des Königsberger Philosophen gerichtet werden. Es wäre falsch zu vermuten, dass Brandts Ziel nur eine einfache Rekonstruktion eines Teils vom Kants Gedanken ist. Sowohl das Thema der Monographie, als auch deren Hauptthese formuliert der Marburger Philosoph in der Einleitung, wo geschrieben steht, „Die sittliche Bestimmung des einzelnen Menschen und der Menschheit im Ganzen ist das dringende Zentrum der Kantischen Philosophie. Die drei Kritiken (1781 bis 1790) und mit ihnen die übrigen Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, zur Rechtsphilosophie, Ethik und Aufklärung sehen in der Beantwortung der Frage nach der »ganzen Bestimmung« oder dem Endzweck der Menschen das eigentliche Thema und Interesse unserer Vernunft und damit der philosophischen Reflexion“ (S. 7).

Marburger Forscher konfrontiert Kants Werk mit den Stimmen in der XVIII. Jahrhundert-Debatte über die Bestimmung des Menschen, deren Anfang Brandt in dem im Jahr 1748 herausgegebenen Buch Betrachtung über die Bestimmung des Menschen von Joachim Spalding sieht, als auch mit den Konzeptionen, denen diese Thematik ein wichtiger Punkt war. Es handelt sich hier besonders um die stoischen Denker, um John Locke und David Hume, sowie offensichtlich um Jean Jacques Rousseau und um Christian Wolff,

¹ Reinhard Brandt war ein Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Er redigiert auch weitere Bände von Kants Werke (Akademieausgabe). Er ist ein Mitglied des „Kant-Gesellschafts“.

² Der Verfasser von *Der Bestimmung des Menschen bei Kant* gehört u.a. zum „Hume Society“.

metodą, która precyzuje w *Przedmowie*. Pisze tam, że: „Przynależy do heurystycznej metody przedłożonego badania, aby uwyraźnić nauki i systemy, z którymi konfrontuje się filozofia krytyczna, które atakuje bądź podtrzymuje i kontynuuje. Filozoficzne teksty można traktować jako gotowe wyizolowane produkty i później nimi dysponować na wzór ontologii lub antropologii” (ss. 9-10). Należy zauważyć, że odwołań do przeróżnych myślicieli w tekście Brandta jest bardzo dużo. Poczynając od Arystotelesa, Platona i Epikura, przez Cycerona i Senekę, następnie Kartezjusza, Hobbesa, Leibniza, Kopernika, Newtona (tym dwóm poświęcony jest osobny rozdział), i dalej przez wspomnianych już wcześniej Spaldinga, Locke’a, Hume’a oraz Wolffa aż po Herdera, Fichtego, Goethego a nawet Darwina. Spieszę nadmienić, że obszerność kontekstu, w jakim ukazana jest filozofia autora *Krytyk*, jak też wielość stanowisk, do których w mniejszym bądź większym stopniu nawiązuje marburski badacz, nie wpływa w żaden negatywny sposób na klarowność i przejrzystość wywodu, co samo już świadczy o kunszcie autora. Myśl Kanta umiejscowiona zostaje w konkretnym horyzoncie historycznym, a sam królewiecki mędrzec pokazany jest jako twórca czerpiący z dokonań swoich poprzedników oraz pozostający pod ich różnorodnym oddziaływaniem, jak też, z drugiej strony, wywierający coraz większy wpływ na środowiska intelektualne oraz kształt myśli ówczesnych krajów niemieckich. Nie jest on żadnym odludkiem zamykającym się w swojej wieży w Królewcu, którego rzekomo nigdy nie opuszczał, tam właśnie doznającym nagle oświecenia, po czym piszącym *Krytykę czystego rozumu*. Taki obraz Kanta śmiało można włożyć między bajki, a książka Brandta w sposób stanowczy odrzuca wszelkie próby traktowania myśli królewieckiego filozofa jako tworu wyizolowanego, niewrażliwego na wpływy zewnętrzne.

Po trzech rozdziałach omawiających poszczególne *Krytyki* przechodzi Brandt do ostatniego, który z całą pewnością stanowi wielką atrakcję dla każdego, kto filozofią Kanta interesuje się bardziej niż tylko pobieżnie. Zapowiedź rozdziału dziesiątego, zatytułowanego *Czwarta Krytyka*, znajdujemy już w *Przedmowie* do omawianej książki: „Kant utwierdza w *Przedmowie* i we *Wstępie do Krytyki władzy sądenia* pozycję Czwartej krytyki, jednak badania kantowskie nie chciały przyjąć do wiadomości tego powtarzanego twierdzenia, gdyż w bibliotekach jednorazowo akredytowane były tylko trzy *Krytyki*. Gdy jednak dokładnie przyjrzymy się metamorfozie filozofii krytycznej od roku 1781 (*Krytyka czystego rozumu*) do roku 1788 (*Krytyka praktycznego rozumu*), to możemy wywnioskować w jaki sposób w *Krytyce władzy sądenia* z roku 1790 do tej dotąd niezauważanej idei czwartej krytyki dojść mogło, a wedle Kanta: dojść musiało. W niej tkwi niewysunięte pytanie o ostateczne ugruntowanie filozofii krytycznej w ogóle a przez to jej jedność” (ss. 11-12). Sformułowana przez Brandta hipoteza nie jest jedynie nieśmiałym przypuszczeniem czy spostrzeżeniem, wszak marburczyk stwierdza, że wedle Kanta taka Czwarta krytyka jest nie tylko możliwa, ale wręcz konieczna. Poczynając od s. 497 autor gruntownie uzasadnia tę tezę, która z początku mogłaby wydawać się kontrowersyjną. Źródłem domniemanej Czwartej krytyki dopatruje się Brandt w pierwszej kolejności w *Przedmowie do Krytyki władzy sądenia*. Kant pisze tam, że „przecież krytyka czystego rozumu (która przed przystąpieniem do budowy systemu musi wszystko to ustalić w imię jego możliwości) składa się z trzech części: z krytyki czystego intelektu, czystej władzy sądenia i czystego rozumu, które to władze dlatego nazywa się czystymi, że są *a priori* prawodawcze”³. W tym fragmencie marburczyk dopatruje się przemianowania jak też zmiany roli *Krytyki czystego rozumu* z 1781 i 1787 roku na *Krytykę czystego intelektu*. Na potwierdzenie tej tezy przytoczone zostają słowa królewieckiego filozofa: „Tak więc

³ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004, s. 23.

den man für einen der Vertreter klassischen Metaphysik hielt, gegen die Kants kritische Philosophie gerichtet war. In seiner Forschung benutzt Brandt eine Methode, die er in der Vorrede präzisiert. Er schreibt dort, „Es gehört zur heuristischen Methode der vorliegenden Untersuchung, die Lehre und Systeme herauszupräparieren, mit denen sich die kritische Philosophie auseinandersetze, die sie Angriff oder Aufgriff und weiterführte. Man kann philosophische Texte als fertige isolierte Produkte benutzen und dann über sie im je eigenen Horizont, etwa der Ontologie oder Anthropologie, verfügen“ (S. 9 f.). Wir sollen bemerken, dass es im Brandts Text sehr viele Berufungen auf verschiedenen Denker gibt. Anfangen mit Aristoteles, Plato und Epiker, durch Cicero und Seneca, danach Descartes, Hobbes, Leibniz, Kopernikus (diesen beiden ist ein einzelnes Kapitel gewidmet), und dann durch die schon früher eingeführten Spalding, Locke, Hume und Wolff bis zum Herder, Fichte, Goethe und auch Darwin. Ich möchte vor allem betonen, dass diese Breite des Kontexts, in dem die Philosophie des Verfassers der Kritiken gezeigt ist und auch die Vielheit von Stellen, auf die sich der Marburger Forscher bezieht, keinen negativen Einfluss auf die Klarheit und die Verständlichkeit der Abhandlung, was von der Kunst des Verfassers zeugt, haben. Kants Gedanke wird in einem bestimmten historischen Kontext lokalisiert und der Königsberger Weiser selbst wird als Schöpfer vorgestellt, der aus dem Werk seiner Vorgängern schöpft und unter ihren vielfältigen Einfluss bleibt, der aber andererseits auch immer stärker die intellektuellen Kreise und die Denkweise damaliger deutschen Philosophen beeinflusst. Er war kein Außenseiter, der sich in Königsberg in einem Turm eingeschlossen hat, den er angeblich nie verließ und in dem er die Erleuchtung erfahren sollte, um endlich an der *Kritik der reinen Vernunft* zu schreiben. Solches Bild von Kant kann man kühn zwischen Märchen stecken und Brandts Buch kategorisch entgegengesetzt sich allen Versuchen, das Gedankengut des Königsberger Philosophen als ein isoliertes Produkt zu betrachten, das für äußere Einflüsse unempfindlich war.

Nach drei Kapiteln, die die einzelnen Kritiken besprechen, übergeht Brandt zu dem letzteren Kapitel, das mit ganzer Sicherheit eine große Attraktion für jeden darstellt, der sich für Kants Philosophie mehr als nur im Allgemeinen interessiert. Die Ankündigung des zehnten Kapitels, dessen Titel *Die Vierte Kritik* lautet, finden wir schon in der Vorrede zu dem besprochenen Buch: „Kant behauptet im Vorwort und in der Einleitung der KdU die Position einer Vierten Kritik, aber die Kantforschung wollte diese wiederholte Behauptung nicht zur Kenntnis nehmen, weil in den Bibliotheken nun einmal nur drei Kritiken akkreditiert sind. Nur wenn man die Metamorphose der kritischen Philosophie von 1781 (KrV) und 1788 (KpV) genau beobachtet, kann man nachvollziehen, wie es in der KdU von 1790 zum Gedankengut dieser bislang unbemerkten Vierten Kritik kommen kann, nach Kant: kommen muß In ihr steckt die nicht ausgeführte Frage der letzten Begründung und damit der Einheit der kritischen Philosophie überhaupt“ (S. 11 f.). Diese von Brandt formulierte Hypothese ist keine scheue Vermutung oder Bemerkung, der Marburger Philosoph behauptet doch, dass nach Kant solche Vierte Kritik nicht nur möglich, aber gerade notwendig ist. Anfangend von Seite 497 begründet der Verfasser die obige These, die auf den ersten Blick kontrovers zu sein scheint. Die Quellen der behaupteten Vierten Kritik sucht Brandt vor allem in der Vorrede zur *Kritik der Urteilskraft*. Kant schreibt dort, dass „so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses vor der Unternehmung jenes Systems, zum Behuf der Möglichkeit desselben, ausmachen muß, aus drei Teilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urteilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie a priori

³ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, V 179, 10-15.

intelekt, który posiada (mianowicie we władzy poznawczej) swą własną suwerenną dziedzinę, ponieważ posiada w sobie konstytutywne zasady poznania a priori, okazał się tą władzą, która musiała być przez ogólnie tak nazwaną Krytykę czystego rozumu wprowadzona wbrew wszystkim innym współbiegającym się władzom w posiadanie pewne, ale jedyne⁴. Jaką funkcję miałyby pełnić owa Czwarta krytyka? Brandt upatruje jej zadanie w zapewnieniu jedności trzem pozostałym Krytykom, która zostałaby osiągnięta poprzez krytykę czystej władzy poznania w ogóle (ss. 497 i n.). Píše ponadto, że „bez wątpienia musiałaby też ustosunkować się do tego co ponadzmysłowe” (s. 531). Marburczyk spozstrzega, że „każda z władz otwiera antynomię, zmuszającą każdorazowo »do wyjrzenia poza to, co zmysłowe, i do szukania w tym co nadzmysłowe punktu zespolenia wszystkich naszych władz [orzekających] a priori«⁵. Tutaj jedność trzech [tj. trzech władz umysłu, czyli władzy poznania, uczucia rozkoszy i przykrości oraz władzy pożądania – M. J.] zostaje ontologicznie przyjęta w czymś ponadzmysłowym, nie jako jakiś dowolny dodatek, ale jako coś czwartego, co jest k o n i e c z n e” (s. 514). Autor jednakże zaznacza, że owa postulowana Czwarta krytyka występuje jedynie jako pewna idea, niemogąca przybrać formy książki (s. 521). Brandt zauważa konsekwentne stosowanie przez Kanta nowego podziału Krytyk. Dostrzega go np. w rozprawce *Über die Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*⁶. W tym tekście, skierowanym przeciw Johannowi Augustowi Eberhardowi, znajdujemy zdanie: „albowiem jak wiadomo Krytyka czystego intelektu rozpoczyna od badania, które ma na celu odpowiedź na powszechne pytanie: jak są możliwe sądy syntetyczne a priori?”⁷. Wspomniana w przytoczonym cytacie Krytyka czystego intelektu (Kritik des reinen Verstandes) oznacza zdaniem Brandta *Krytykę czystego rozumu* z roku 1781 i 1787, z kolei zawarta w tytule *Krytyka czystego rozumu* (Kritik der reinen Vernunft) odnosi się do postulowanej Czwartej krytyki.

Podsumowując, książkę Reinharda Brandta *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* należy uznać za pozycję niezwykle udaną pod każdym względem. Marburczyk osadza myśl Kanta w odpowiadającym jej kontekście zarówno historycznym, jak też filozoficznym. Trzeba przyznać, że czyni to w sposób interesujący nawet dla czytelnika jedynie pobieżnie orientującego się w twórczości królewieckiego mędrca, co zdarza się niezwykle rzadko w przypadku publikacji o tak wysokim stopniu szczegółowości i rzetelności. Całość wywodu przedstawiona jest w sposób klarowny i niesprawiający trudności przy podążaniu za nim. Pozostaje jedynie mieć nadzieję, że *Bestimmung des Menschen bei Kant* ukaże się kiedyś w polskim przekładzie. W międzyczasie zachęcam do wypatrywania kolejnych publikacji Reinharda Branta u naszych zachodnich sąsiadów.

Marek Jankowski

⁴ I. Kant, op. cit., s. 5.

⁵ Ibidem, s. 283.

⁶ Polskie wydanie tego dzieła w przekładzie Translatorium filozofii niemieckiej Instytutu Filozofii UMK pod kierunkiem Mirosława Żelaznego ukaże się nakładem Wydawnictwa UMK w 2009 r. w zbiorze Immanuel Kant, *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej i inne rozprawy filozoficzne*.

⁷ I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, <http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/aa08/188.html>.

gesetzgebend sind“⁴. Der Marburger sieht in diesen Passagen die Umbenennung und auch Änderung der Rolle der *Kritik der reinen Vernunft* aus den Jahren 1781 und 1787 in Kritik des reinen Verstandes. Für Bestätigung dieser These werden folgende Wörter des königsbergischen Philosophen eingeführt: „Es war eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet und zwar im Erkenntnisvermögen hat, sofern er konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori enthält, welche die nur im allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrigen Komponenten in sicheren, aber einigen Besitz gesetzt werden sollte“⁴. Welche Funktion soll aber jene Vierte Kritik erfüllen? Brandt sieht ihre Aufgabe in Versicherung der Einheit drei anderen Kritiken. Diese Einheit wird dank der Kritik des reinen Erkenntnisvermögens überhaupt gewonnen (S. 497 f.). Außerdem schreibt er, „sie müsste sich zweifellos in ein Verhältnis setzen zum Übersinnlichen“ (S. 531). Der Marburger Forscher bemerkt, „jedes Vermögen eröffnet eine Antinomie, die jeweils nötigt, »über das sinnliche hinaus zu sehen und im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen« (V 341, 30-31). Hier wird die Einheit der Dreieinigkeit ontologisch im Übersinnlichen angenommen, wieder keine beliebige Zutat, sondern ein strukturell notwendiges Viertes“ (S. 514). Der Verfasser betont zugleich, dass jene postulierte Vierte Kritik nur als eine Idee, die die Form vom Buch nicht annehmen darf, auftreten kann (S. 521). Brandt bemerkt eine konsequente Anwendung der neuen Teilung von Kritiken. Er sieht sie zum Beispiel in der Abhandlung *Über die Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*⁵. In diesem, gegen Johann August Eberhard gerichteten Text, finden wir einen Satz: „Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verstandes von dieser Nachforschung an, welche die Auflösung der allgemeinen Frage zum Zwecke hat: wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“⁶. Die in dem angeführten Zitat genannte Kritik des reinen Verstandes bedeutet nach Brandt *Kritik der reinen Vernunft* aus den Jahren 1781 und 1787, dagegen die im Titel stehende *Kritik der reinen Vernunft* bezieht sich auf die postulierte vierte Kritik.

Zusammenfassend ist, das neueste Buch von Reinhard Brandt in jeder Hinsicht besonders gut geraten. Der Marburger siedelt Kants Gedanke in ihm entsprechenden sowohl historischen als auch philosophischen Kontext an. Ich muss zugeben, dass er das auf eine sehr interessante Weise tut, sogar für einen Leser, der sich in Kants Philosophie nur oberflächlich auskennt, was bei dieser Art von ausführlichen und fachkompetenten Publikationen sehr selten passiert. Die ganze Ausführung ist klar dargestellt und den Gedankengang kann man leicht nachvollziehen. Wir können nur hoffen, dass die polnische Übersetzung von der Bestimmung des Menschen bei Kant einmal erscheinen wird. Deshalb empfehle ich nach zukünftigen Publikationen von Reinhard Brandt Ausschau bei den westlichen Nachbarn zu halten.

Marek Jankowski

⁴ Ebd. V 168, 6-10.

⁵ Die polnische Ausgabe von dieser Abhandlung wird im Jahr 2009 bei Nicolaus Copernicus Universität erscheinen, übersetzt von dem „Translatorium der deutschen Philosophie des Institut für Philosophie der Nicolaus Copernicus Universität“ unter Führung von Prof. Mirosław Żelazny.

⁶ I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, <http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/aa08/188.html>.

Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*, London, New York 2008, ss. 244.

Edmund Husserl w programowym artykule *Filozofia jako nauka ścisła* wskazuje na tendencję nauk zorientowanych empirycznie do rozumienia tego, co istnieje jako jedynie przyrody fizycznej. Ten proces redukcji do przyrody fizycznej zostaje nazwany przez twórcę fenomenologii naturalizacją¹. Dla badań filozoficznych szczególnie niebezpieczna może okazać się naturalizacja świadomości, która, zdaniem Husserla, miałaby prowadzić ostatecznie do sceptycyzmu.

Dan Zahavi, odnosząc się do rozważań zaprezentowanych w *Filozofii jako nauce ścisłej*, kreśli ideę dociekań, w których „sama transcendentalna fenomenologia wchodzi w owocną wymianę z naukami empirycznymi”². Książkę wydaną przez wydawnictwo Routledge pt. *The phenomenological mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*, którą duński fenomenolog napisał wraz z Shaunem Gallagherem, można uznać za próbę stworzenia platformy, na której fenomenologia i nauki zorientowanie empiryczne weszłyby w owocny dialog. Dialog ten przebiega w pracy postaci dyskusji ze współczesnymi propozycjami ujęcia, uznawanych za klasyczne, problemów filozofii umysłu i nauk kognitywnych. Obie dziedziny, w opinii autorów, nie tylko lekceważą projekt fenomenologiczny badań nad świadomością, ale także marginalizują rolę tego projektu, głównie z powodu niedostrzegania autentycznych intencji ruchu fenomenologicznego.

Praca Gallaghera i Zahaviego przedstawia filozoficznie zorientowane interdyscyplinarne dociekania z pogranicza fenomenologii, nauk kognitywnych i filozofii umysłu; autorzy sięgają do osiągnięć i ustaleń takich nauk szczegółowych, jak: kognitywna neuronauka o umyśle, psychologia rozwojowa i kognitywna oraz psychopatologia. Osiągnięcia tych nauk szczegółowych w *The phenomenological mind* są rozpatrywane z perspektywy fenomenologicznej. W propozycji autorów perspektywa fenomenologiczna jest zbudowana na podstawie prac Husserla, Heideggera, Merleau-Ponty’ego i Sartre’a oraz innych fenomenologów. Efekt tych rozważań wydaje się stawać pod znakiem zapytania przytaczaną we *Wprowadzeniu* do książki opinię Thomasa Metzingera, że fenomenologia jest zdyskredytowanym programem badawczym, intelektualnym bankrutem przynajmniej od 50 lat (s. 2).

Kolejne rozdziały pracy *The phenomenological mind* są próbą fenomenologicznego ujęcia uważanych za klasyczne zagadnień filozofii umysłu i nauk kognitywnych. We *Wprowadzeniu* autorzy zauważają, że fenomenologia w wezwaniu do powrotu do rzeczy samych, jest w rzeczywistości postulatem bycia jak najściślej przy doświadczeniu. Doświadczenie przy tym ma być ujmowane z perspektywy pierwszoosobowej, w przeciwieństwie do trzecioosobowej perspektywy dociekań psychologicznych zorientowanych behawiorystycznie (s. 7). Dociekania nad świadomością, zdaniem Gallaghera i Zahaviego, zostały w XX w. zdominowane przez behawioryzm. Wprowadzenie pierwszoosobowej perspektywy badawczej miało być próbą uzupełnienia tej obiektywistycznej, trzecioosobowej perspektywy. Autorzy nie zgadzają się m.in. z ustaleniami projektu „heterofenomenologii” Daniela Dennetta. Projekt ten miałby wykazywać na niemożliwość wprowadzenia perspektywy pierwszoosobowej. Według Denetta danymi, do których ma

¹ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 14 n.

² D. Zahavi, „Phenomenology and the project of naturalization”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004), s. 343.

Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London, New York 2008, pp. 244.

Edmund Husserl in his manifesto, *Philosophie als strenge Wissenschaft (Philosophy as an Exact Science)* has indicated the tendency among empirically oriented sciences to comprehend that which exists only as physical nature. This process of reduction to physical nature is defined by the founding father of phenomenology as naturalization.¹ In philosophical research, the naturalization of conscience may prove particularly dangerous, since, according to Husserl, it could ultimately lead to skepticism.

Referring to the reflections presented in the *Philosophy as an Exact Science*, Dan Zahavi projects a line of investigation, in which “transcendental phenomenology itself enters into a fruitful exchange with empirical sciences.”² The book published by Routledge under the title, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, co-written by the Danish phenomenologist with Shaun Gallagher may be perceived as an attempt at creating a platform, on which phenomenology and empirically oriented sciences could enter into a fruitful dialogue. In the book this dialogue takes form of the discussion with contemporary approaches to classical problems of philosophy of mind and cognitive sciences. Both the disciplines, according to the authors, not only disregard the phenomenological project of analyzing the consciousness, but they also marginalize the role of this project, mostly due to their blindness regarding the authentic intentions of the phenomenological movement.

The work of Gallagher and Zahavi presents philosophically oriented interdisciplinary investigations from the combined perspective of phenomenology, cognitive sciences and philosophy of mind; the authors draw on the achievements and findings of such particular sciences as cognitive neuroscience of mind, development and cognitive psychology and psychopathology. The achievements of these particular sciences in *The Phenomenological Mind* are viewed from the phenomenological perspective. The authors propose to construct this perspective on the basis of the works of Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, and other phenomenologists. The result of these investigations seems to question the opinion of Thomas Metzinger, quoted in the *Introduction*, that phenomenology is a discredited research program, intellectually bankrupt since at least fifty years (p. 2).

The following chapters of *The Phenomenological Mind* attempt at approaching classical problems of philosophy of mind and cognitive sciences within a phenomenological framework. In the *Introduction*, the authors note that phenomenology, in its appeal to return to things as they are, in reality postulates to be as close to experience as possible. The experience is to be viewed from the first person perspective, in contrast to the third person perspective of psychological investigations which are oriented behaviorally (p. 7). Investigations on conscience, according to Gallagher and Zahavi were dominated in the 20th century by behaviorism. Introducing the first person research perspective was an attempt at complementing this objectivist, third person perspective. The authors disagree, among others, with the assumptions of the “heterophenomenology” project of Daniel Dennett. This project claims to indicate the impossibility of introducing the first person perspective. According to Dennett, the only data to which the science of conscience has

¹ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, trans. W. Galewicz, Warszawa 1992, p. 14.

² D. Zahavi, „Phenomenology and the project of naturalization”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004), p. 343.

dostęp nauka o świadomości, są same sprawozdania wypowiedziane przez badanego z określonych, aktualnie przeżywanych przez niego doświadczeń. Sprawozdania te, według Denneta, można badać tylko z perspektywy trzecioosobowej; zatem perspektywa pierwszoosobowa byłaby fantazją (s. 18).

Gallagher i Zahavi zauważają, że propozycję Denneta można uznać za naiwną z perspektywy Husserlowskiej fenomenologii. Mianowicie rozważania nad świadomością wymagają, jak sugerują autorzy, analizy samych podstaw nauki, a z takimi analizami nie ma się do czynienia w projekcie heterofenomenologii. Wobec problemów naturalizacji perspektywy pierwszoosobowej wskazuje się w *The phenomenological mind* na konieczność przeprowadzenia pewnych posunięć metodologicznych. Postuluje się dokonanie redukcji fenomenologicznej. Redukcja ma na celu pomóc badaczowi oczyścić obszar badań w ten sposób, że skupia się on nie tylko na uświadamianych przedmiotach, ale też na samym uświadamianiu, a więc na subiektywnej stronie świadomości (s. 25). Zastosowanie redukcji oraz skierowanie na uchwycenie istoty danego fenomenu świadomościowego, prowadzi do podstawowych rozróżnień fenomenologicznych, świadomości i samoświadomości.

Świadomość, a więc aktualne skierowanie się ku danemu przedmiotowi, zakłada pewien horyzont przedrefleksyjnej świadomości. Gallagher i Zahavi, tłumacząc zależność świadomości i samoświadomości, odwołują się do problemu „daleko-dystansowego kierowcy ciężarówki”. Problem ten, przedstawiony przez Davida Armstronga, odsyła do wyobrażenia kierowcy, który po przebyciu bardzo długiej trasy prowadzoną przez niego ciężarówką nie potrafi odpowiedzieć na pytanie, którą drogą jechał. Według autorów *The phenomenological mind* nie oznacza to, że kierowca był pozbawiony świadomości podczas prowadzenia ciężarówki, lecz jego działania były dokonywane na podstawie pre-refleksyjnej samoświadomości (s. 66). Temat samoświadomości w konsekwencji prowadzi do tematu czasu jako horyzontu tego, co uświadamiane. Autorzy rekonstruują specyfikę fenomenologicznych analiz obiektów czasowych i czasu jako struktury potencjonalno-retencjonalnej (s. 77). Podobnie jak strukturę czasu można uznać za horyzontalną w swej istocie, także percepcja zawsze jest percepcją danego przedmiotu w kontekście (s. 100). Obok momentów, które miałyby współkonstituować obiekt niedany źródłowo, Gallagher i Zahavi wskazują na konieczność uznania faktycznej obecności innych ludzi w procesie percepcji jako współokreślających sens tego, co percypuje człowiek.

Analizy czasu i percepcji w konsekwencji prowadzą w *The phenomenological mind* do zaprezentowania fenomenologicznej teorii intencjonalności. Teoria ta dystansuje się od rozmięcia intencjonalności zarówno na gruncie filozofii analitycznej, jak też w obszarze nauk kognitywnych (s. 110). Autorzy dodatkowo proponują ujęcie teorii intencjonalności skonstruowanej w ramach ruchu filozoficznego jako teorii pozostającej poza sporem internalizmu i eksternalizmu. Decydująca wydaje się przy tym teoria tzw. ucieleśnionego umysłu. Umysł mianowicie, zdaniem Gallaghera i Zahaviego, należałoby rozpatrywać jako związany z daną doświadczaną sytuacją. I tak to, co doświadcza człowiek znajduje się „na prawo” lub „na lewo” od niego. Zatem egocentryczna przestrzenność zawsze kierowałaby na powrót do ciała tego, kto postrzega (s. 144). Uznanie ciała jako nieodłącznego elementu analiz pozwala z kolei na rozważania nad istotą działania. Sens działania mianowicie, według autorów *The phenomenological mind*, ma być udostępniany poprzez obserwację działań innych i dostrzeganie przebiegających jakby pod warstwą ruchu intencji nadających sens. Horyzont innych współdziałających ludzi, a więc intersubiektywny charakter doświadczenia świata, miałyby leżeć u podłoża kształtowania się osoby (s. 206).

access are reports produced by the examined subject from specific, presently lived experiences. These reports, according to Dennett may be analyzed only from the third person perspective; thus, the first person perspective would be only a fantasy (p. 18).

Gallagher and Zahavi note that the proposition of Dennett may be considered naive from the perspective of Husserl's phenomenology. The reflections on consciousness require, as the authors suggest, an analysis of the very basis of science and such analyses do not make part of the project of heterophenomenology. Due to the problems with the naturalization of the first person perspective, *The Phenomenological Mind* indicates the necessity of introducing certain methodological modifications. It postulates the execution of phenomenological reduction. The reduction is aimed at assisting the researcher with clearing the area of investigation in a way that the researcher focuses not only on objects of which he /she is aware, but also on the awareness itself, that is the subjective side of consciousness (p. 25). The application of reduction and the focus on grasping the nature of a given phenomenon of consciousness lead to basic phenomenological distinctions between consciousness and self-consciousness.

Consciousness that is being presently focused on a given object entails a certain horizon of pre-reflexive consciousness. Explaining the dependency between consciousness and self-consciousness, Gallagher and Zahavi refer to the problem of "a long-distance lorry driver." This problem, introduced by David Armstrong, evokes an image of a driver who after having covered a very long distance with a lorry is incapable of answering the question which route he has taken. According to the authors of *The Phenomenological Mind* it does not mean that the driver was deprived of consciousness whilst driving the lorry, but that his actions proceeded from the pre-reflexive consciousness (p. 66). The problem of self-consciousness as a consequence leads to the issue of time as a limit of what can become an object of awareness. The authors reconstruct the specificity of phenomenological analyses of temporal objects and time as a potential-retentional structure (p. 77). Just as the structure of time may be considered as inherently horizontal so is perception always a perception of an object in a context (p. 100). Next to the moments which could co-establish an object that is not given in its source Gallagher and Zahavi indicate the necessity of acknowledging the actual presence of other people in the process of perception as co-defining the meaning of what is perceived by a subject.

The analyses of time and perception, as a consequence, lead *The Phenomenological Mind* to present the phenomenological theory of intentionality. This theory distances itself from understanding intentionality on the grounds of analytical philosophy, or cognitive sciences (p. 110). The authors additionally propose to the reader to approach the theory of intentionality constructed within the philosophical movement as a theory which remains outside of the dispute between internalism and externalism. The deciding role seems to be played here by the so-called theory of the embodied mind. The mind, according to Gallagher and Zahavi, should be viewed as related to a given experienced situation. Thus, that which is experienced by the subject is located either to his/her "right" or "left." The egocentric spatiality would consequently lead back to the body of the one who perceives (p. 144). The consideration of the body as an inseparable element of analyses allows us, in turn, to reflect on the nature of action. The meaning of action, according to the authors of *The Phenomenological Mind* is to be made accessible by observing the actions of others and recognizing as if under the layer of movement the intentions which give them meaning. The horizon of other co-operating individuals that is an inter-subjective character of experiencing the world is to constitute the fundament of shaping a person (p. 206).

Trudno nie zgodzić się z autorami *The phenomenological mind*, że ignorowanie tradycji fenomenologicznej przez szeroko pojętą filozofię umysłu i nauki kognitywne, może ostatecznie skutkować uboższym potencjałem naukowym wszystkich tych nauk. Praca Gallaghera i Zahaviego w jasny i przystępny sposób kreśli płaszczyznę dialogu pomiędzy tymi naukami. Autorzy skupiają się na zagadnieniach ważnych dla współczesnych dyskusji toczonych w dziedzinach filozofii umysłu i nauk kognitywnych. Wprowadzając metodę fenomenologiczną do dociekań nad zagadnieniami umysłu, Gallagher i Zahavi korzystają przy tym z szerokiego materiału źródłowego twórców tzw. ruchu fenomenologicznego.

The phenomenological mind może spotkać się z zarzutem selektywności wybranych zagadnień. Zarzut ten wydaje się chybiony, jeżeli uznamy, że książka jest jedynie wprowadzeniem do szerokiej problematyki. Wprowadzający charakter pracy Gallaghera i Zahaviego może także tłumaczyć skrótowość opisu poszczególnych zagadnień. Ów skrótowy opis może rodzić w czytelniku wrażenie ich niedopracowania. Jednocześnie zagadnienia te wydają się domagać pogłębionych studiów. W tym miejscu można postawić retoryczne pytanie, czy to właśnie nie jest zadaniem wprowadzenia do danego tematu? Obserwacje te skłaniają zatem do uznania pracy *The phenomenological mind* za udaną i ciekawą propozycję wprowadzenia do filozofii umysłu i nauk kognitywnych w horyzoncie namyśłu fenomenologicznego.

Witold Płotka

Józef Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2005, ss. 433.

Świadomość stanowi dziś szeroki przedmiot zainteresowań współczesnej filozofii analitycznej i interdyscyplinarnej kognitywistyki (*cognitive science*), jednak z uwagi na swą subiektywną naturę z trudem poddaje się ona badaniu naukowemu. Z dwóch zasadniczych rozwiązań problemu psychofizycznego: monistycznych i dualistycznych, przewagę zdobywa tendencja monistyczno-materialistyczna, aczkolwiek ostatnio zaznacza się nowe podejście doceniające znaczenie subiektywności jako specyficznej cechy świadomości, które można odnaleźć w pracach takich filozofów, jak: T. Nagel, J.R. Searle, C. McGinn, D. Chalmers wyróżnia tzw. łatwe i trudne problemy świadomości; łatwe dotyczą stanów intencjonalnych: myśli i aktów woli, które – jak mniema – zostaną rozwiązane w przyszłości przez kognitywistykę: odróżnianie przez podmiot bodźców, ich kategoryzowanie i reakcja na nie, zdolność do zdawania relacji ze stanów wewnętrznych, skupianie uwagi, rozróżnienie między jawą a snem; natomiast trudne problemy świadomości dotyczą fenomenalnych stanów mentalnych: przeżywanych wrażeń, spostrzeżeń, bólu. *De facto* oba aspekty procesów mentalnych – intencjonalny i zjawiskowy – są ze sobą ściśle związane i odróżnialne tylko w abstrakcji. W pracy z dziedziny kognitywistyki, epistemologii i filozofii umysłu Bremer stawia następujące pytania: „Czy, a jeżeli tak, to w jaki sposób fizyczne procesy w mózgu mogą wywołać subiektywne stany świadomości? Czy tego rodzaju stany mogą pojawić się w innym, np. nieorganicznym systemie fizycznym? Są to pytania o wyjaśnianie świadomości” (s. 13). Trudny problem świadomości

It is hard to disagree with the authors of *The Phenomenological Mind* that ignoring the phenomenological tradition by the widely understood philosophy of mind and cognitive sciences may in the long run lead to the impoverishment of the academic potential of these sciences. The work of Gallagher and Zahavi in a clear and accessible manner establishes the platform of dialogue between these sciences. The authors focus on the issues, which are important for contemporary discussions in the fields of philosophy of mind and cognitive sciences. Introducing the phenomenological method to the investigations on the problems of mind, Gallagher and Zahavi make use of a wide source material of the creators of the so-called phenomenological movement.

The Phenomenological Mind may be accused of selectivity in the treatment of some of the issues. The accusation appears to be unjustified, when we consider the book to be only an introduction to a wide field of problems. The introductory character of the work of Gallagher and Zahavi may also justify the briefness with which particular problems have been described. The brief descriptions may cause the reader to think that some issues have not been sufficiently examined. At the same time, those issues seem to require more profound studies. At this point, one may ask a rhetorical question, whether this is not precisely the aim of an introduction to a given topic. The aforementioned observations lead, thus, to considering *The Phenomenological Mind* as a successful and interesting proposal to introduce philosophy of mind and cognitive sciences within the framework of phenomenological reflections.

Witold Płotka

mości w rozumieniu Bremera brzmi: „W jaki sposób materialno-fizyczny mózg jest skorelowany ze świadomością zjawiskową?” (s. 14). Celem pracy jest opis zjawiskowego aspektu świadomości, ustalenie metody badania tego aspektu od strony badań neurologicznych, krytyka analitycznych teorii świadomości i umysłu, eksplikująca ich założenia filozoficzne i naukowe. Autor stara się wykazać, że badanie korelacji psychofizycznych i ich wyjaśnienie wymaga podstawy w teorii emergencji. Przyjmuje on dwa założenia, mianowicie, że problem wymaga podjęcia go zarówno z punktu widzenia analizy pierwszospobowej (bezpośrednio dostępnej tylko podmiotowi), jak i trzeciosobowej (intersubiektywne metody nauk szczegółowych) oraz to, że jakościowe elementy naszych przeżyć, czyli *qualia* nie są redukowalne do obiektów fizycznych.

W rozdz. I, mającym charakter wstępu, wprowadzono podstawową terminologię: pojęcia świadomości zjawiskowej i świadomości dostępu, wyznaczono dziedzinę badań oraz zaprezentowano filozoficzne, naukowe teorie świadomego umysłu niezbędne przy omawianiu tematu. Zasadne jest pytanie: czy nieredukcjonistyczne i redukcjonistyczne teorie mogą wyjaśnić świadomość zjawiskową? Badaniu świadomości nie sprzyja ignorowanie przez badaczy filozoficzno-psychologicznych opisów świadomości oraz niejednoznaczność w używaniu terminu ‘świadomość’, który raz oznacza stan organizmu, innym razem, w neurologii – przytomność, a w nauce o sztucznej inteligencji – zdolność systemu do wykonywania operacji obliczeniowych. Bremer nie uściśla definicji świadomości, ale podaje przykłady występowania świadomości zjawiskowej, funkcji (ciągłość podmiotu mentalnego w czasie, monitorowanie stanów umysłowych – wiem, że myślę, kontrola i planowanie działań – przyczynowe oddziaływanie świadomości) i rodzajów świadomości: wiedza podmiotu o sobie samym, jego dostęp do własnych stanów umysłowych, subiektywne stany doznaniowe, czyli *qualia*. Autor posługuje się dwoma poję-

ciami świadomości, mianowicie świadomości zjawiskowej (przeżyciowej) i świadomości dostępu („sprawozdawczej”, zawierającej element językowy, zdolność przyczynową). Te dwa aspekty są skorelowane – świadomość zjawiskowa występuje ze świadomością dostępu (zdaniem Bremera, może ona występować samodzielnie, niezależnie od zjawiskowej). Świadomość zjawiskowa ma jakąś treść, jej przeciwieństwem jest głęboki sen, całkowita narkoza: „Używając w tej pracy terminu »świadomość«, będziemy mieli na myśli głównie przeżyciowy stan, jak to jest być świadomym oraz jakościowo-doznaniowe cechy stanów mentalnych” (s. 27). Świadomość zjawiskowa nie wymaga dostępu do języka ani pojęciowego rozumienia przez podmiot samego siebie, zależy od przeszłych i obecnych stanów fizycznych i otoczenia społecznego. Wychodząc z przesłanek holizm metodologicznego, autor przyjmuje założenie o tzw. holistycznej naturze świadomości. Abstrahuje przy tym od podmiotu przeżyć i szczegółów relacji podmiot-przeżycie. Teza o holistycznej jedności świadomości to pogląd, że całościowy stan świadomości zjawiskowej dzieli się na stany elementarne – przeżycia: percepcyjne, emocjonalne, poznawcze. Bremer w swym holistycznym modelu w świadomości zjawiskowej przyjmuje, że stany mentalne są wewnętrznie świadome, tzn. nie mogą istnieć nie będąc świadomymi, odrzuca zatem relacyjną teorię świadomości, w której podmiot, jeżeli jest świadomy przeżycia X, to pozostaje w pewnej relacji do tego przeżycia. Holistyczny model świadomości jest opisem stopnia jej organizacji, a nie jej wyjaśnieniem i przeciwstawia się atomistycznemu ujęciu świadomości, w którym świadomość składa się z mikroświadomości, zaś mózg nie generuje świadomości, ale łączy przeżycia. W dyskusjach z zakresu filozofii umysłu często pojawiają się eksperymenty myślowe – chiński pokój (program komputerowy nie rozumie znaczenia symboli), odwrócone spektrum (przedmioty zielone stają czerwone i *vice versa*), *zombie* (system mający intencjonalne stany mentalne, ale pozbawiony świadomości zjawiskowej).

Rozdział II zawiera filozoficzno-psychologiczny opis świadomości, w tym model świadomości zjawiskowej, do którego autor odwołuje się w następnych rozdziałach, wskazując, iż ów model może stać się przyczynkiem do powstania wielowymiarowej teorii świadomości. Bremer wymienia trzy podstawowe cechy świadomości: subiektywność, jedność, charakterystyki jakościowe. Subiektywność jest pojęta epistemologicznie (stan świadomości jest bezpośrednio dostępny przeżywającemu podmiotowi) i ontologicznie (określony typ faktów). Holistyczna (*resp.* synchroniczna) jedność świadomości polega na łączeniu różnych przeżyć w jednolitą całość w czasie t, a świadome przeżycia ujmowane są jako części jedności świadomości. Dwa przeżycia charakteryzują się jednością, gdy zachodzą w jednym stanie świadomości. Przykładem holistycznie rozumianej świadomości zjawiskowej jest sen w fazie REM skorelowany ze śpiącym mózgiem. Jako *qualia*, czyli zjawiskowe cechy życia mentalnego, wymienia się najczęściej: wrażenia cielesne, emocje, nastroje, akty spostrzegania (kolorów, dźwięków), odczuwane bóle, a zdaniem niektórych, także przeżycia rozumienia zdania, myślenia, przypominania sobie. Do cech świadomości Bremer zaliczył także samoświadomość, czyli świadomość siebie jako podmiotu przeżyć, przedstawień i działań. Zadaniem neurofizjologii ma być odkrycie stanów mózgu niezbędnych do wywołania świadomości, odróżnienia ich od tych, które nie generują świadomości, określenie istotnych zależności mózg-świadomość, odpowiedź na pytanie: czy zwierzęta i sztuczne inteligencje mogą być subiektywnie świadome?

W rozdz. III przedstawiono trzy tezy określające relację mózg-umysł, które różnicują rozważane teorie świadomości na monistyczne i dualistyczne. Dokonano przeglądu i krytyki znanych koncepcji materialistycznych. Chodzi o odpowiedź na pytanie, czy istnieje

luka w wyjaśnianiu, jak stany fizykalne (neurofizjologiczne) wywołują subiektywne stany mentalne. Koncepcje stosunku świadomości do mózgu mogą przyjąć jedną z trzech postaci: stan mózgu określa stany świadomości zjawiskowej (D. Chalmers, F. Jackson – epifenomenalizm), mózg i świadomość zjawiskowa działają na siebie (Kartezjusz, J. Eccles, G. Frege – dualizm), istnieją tylko stany mózgu (różne wersje skrajnych koncepcji materialistycznych: redukcjonistycznych, funkcjonalistycznych, eliminatywistycznych). Główne trudności dualizmu to makrodeterminacja („przyczynowość skierowana ku dołowi”), która przeczy zasadzie zachowania energii i enigmatyczna natura substancji duchowej. Omówiono kolejno różne wersje behawioryzmu (logiczny – każde zdanie, w którym występuje termin mentalny, da się przetłumaczyć na równoważnościowe zdanie z terminami fizykalnymi; nomologiczny – stany mentalne przypisujemy na podstawie zachowania), teorię identyczności typów (każdemu rodzajowi stanów mentalnych odpowiada rodzaj stanów neurofizjologicznych, np. ból to pobudzenie nerwowych włókien C), Saula Kripkego krytykę teorii identyczności (zarzut przeciw teorii identyczności typów jest twierdzeniem, że zdania o identyczności psychofizycznej są zdaniami prawdziwymi koniecznie w sensie metafizycznym, podobnie jak zdanie „Ciepło = ruch molekuł”, tzn. prawdziwymi w każdym świecie możliwym, zatem twierdzenia o identyczności nie są przygodnie prawdziwe, jak głoszą zwolennicy teorii identyczności typów), eliminatywizm P.M. Churchlanda (introspekcyjne twierdzenia o subiektywnych przeżyciach psychicznych rozumiane literalnie są fałszywe, mają status twierdzeń o „sile życiowej”, gdy biologia była w powijakach), teorię identyczności egzemplarycznej (temu samemu typowi mentalnemu odpowiada więcej niż jeden typ neurofizjologiczny, np. bólowi mogą odpowiadać dwa różne korelaty w mózgu), funkcjonalizm (typy stanów mentalnych są tożsame z typami funkcjonalnymi, substrat stanów mentalnych nie jest ograniczony do procesów neurofizjologicznych – teza o wielorakiej realizacji), teorię zmysłu wewnętrznego W.G. Lycana (świadomość wewnętrznym systemem uwagi skierowanym na stany i zdarzenia mentalne), nieredukcyjną teorię emergencji w wersji Ch.D. Broada. Według emergentyzmu natura świata materialnego jest taka, że w toku swej ewolucji wyłania on z siebie jakościowe nowe cechy, procesy, prawidłowości, które tworzą hierarchiczne i nieredukowalne poziomy istnienia. Zasadniczy problem emergentyzmu w filozofii umysłu – jak pogodzić moc przyczynową cech mentalnych z zamkniętą przyczynowością? Rozwiązaniem byłoby przyjęcie, że poziom emergentny występuje już na poziomie fizycznym, przeto poziomy wyższego rzędu byłyby zarazem fizyczne i emergentne. Spośród trzech wersji emergentyzmu Bremer sympatyzuje z tzw. emergentyzmem synchronicznym, w którym dzieli się cechy systemowe na nieredukowalne i redukowalne. Systemowa cecha psychiczna jest nieredukowalna wtedy, gdy stwierdzenia o niej nie mogą być wyprowadzone z twierdzeń o jej częściach i relacjach między nimi. Teza o nieredukowalnych cechach może wystąpić w dwóch wersjach: słabszej, która prowadzi do epifenomenalizmu i mocniejszej, dopuszczającej „przyczynowość skierowaną w dół” (do tej wersji skłania się Bremer). Jednak nie odnosi się on do typowych krytyk pod adresem koncepcji „przyczynowości skierowanej w dół”. Zdaniem Bremera, możliwe jest łączenie w spójny sposób tezy o nieredukowalności eksplanacyjnej (wyjaśniającej) z redukcją ontologiczną (przyczynową).

W rozdz. IV i V zaprezentowano szerzej skrajnie materialistyczną teorię świadomości Daniela Dennetta i antyredukcjonistyczną koncepcję Thomasa Nagela. Dennett, uczeń znanego brytyjskiego filozofa G. Ryle’a, przyjmuje trzecioosobowy punkt widzenia oraz pojmuje człowieka jako system intencjonalny z sensorycznymi wejściami i motorycznymi wyjściami. Tworzy on eliminatywno-funkcjonalistyczną teorię umysłu, w którym prze-

życia rozumiane są jako czasowo (w milisekundach) i przestrzennie mierzalne zdarzenia zachodzące w mózgu. W swojej koncepcji świadomości – Modelu Wielu Szkiców – będąc zwolennikiem instrumentalistycznego rozumienia teorii naukowych (teorie naukowe nie podlegają ocenie z punktu widzenia wartości logicznej, a tylko umożliwiają przewidywanie zjawisk), wyjaśnia zachowania ludzkie postawami propozycjonalnymi, które mają w jego koncepcji status fikcji poznawczej. Tym, co naprawdę istnieje, jest rywalizacja modułów (informacji) i ich scalanie w różnych miejscach i czasie systemu nerwowego, a wypowiedzi introspekcyjne należy badać podobnie jak teksty literackie. Jednym z wątków koncepcji umysłu Dennetta jest krytyka „teatru kartezyjańskiego” – który nie musi być typowy dla dualizmu – czyli poglądu, że istnieje centralny punkt w mózgu, w którym zbiegają się wszystkie przeżycia. Podstawowym zarzutem przeciw „teatrowi kartezyjańskiemu” jest teza, że mózg jest zbiorem równolegle działających podsystemów, a gdyby istniał centralny punkt w mózgu koordynujący stany mentalne, to tylko spowolniłby przepływ informacji. Poza tym czas subiektywnie przeżywany nie musi pokrywać się z obiektywnym upływem czasu (np. doświadczenie B. Libeta). Świadomość jako całość (zjawiskowa i dostępu) jest konstruktem kulturowym, a mózg, który rozwinął funkcje niezbędne dla przeżycia organizmu, w Dennettowskiej funkcjonalnej teorii umysłu niczym nie różni się od robotów i komputerów. Bremer określa Model Wielu Szkiców jako teorię świadomości dostępu, zauważa jednak, że wbrew Dennettowi świadomość zjawiskowa istnieje niezależnie od kultury, a jedność świadomości nie przeczy temu, że może być ona usytuowana w anatomicznie różnych częściach mózgu.

Napięcie między autorytetem pierwszoosobowej wiedzy zdobytej przez podmiot mentalny a trzecioosobowym, naturalistycznym obiektywizmem w podejściu do umysłu, to główny temat filozofii umysłu T. Nagela, zwolennika poglądu, że z pojęcia świadomości nie można usunąć jej subiektywnego aspektu. Argumentuje on, że fizykalne pojęcie obiektywności ma podstawę subiektywności ludzkiej. Nigdy też nie będziemy wiedzieć, jak spostrzega siebie i świat nietoperz uzyskujący dzięki echolokacji orientację w świecie, a to znaczy, że redukcja materialistyczna ma nieuchronne granice. W podobnym duchu utrzymany jest eksperyment myślowy F. Jacksona, zwany „Argumentem z poznania” (*knowledge argument*). Mary ma pełną wiedzę neurofizjologiczną o strukturze ludzkiego systemu wzrokowego, ale od urodzenia przebywa wyłącznie w jednym pokoju i zna tylko białe, czarne, szare kolory, a ze światem kontaktuje się za pomocą czarno-białych monitorów. Wydaje się, że jeśli Mary spojrzy na barwny świat, to uzyska wiedzę o fenomenalnych przeżyciach, „jak to jest widzieć barwny świat”. Nagel proponuje panpsychistyczną teorię dwóch aspektów, czyli preformistyczny pogląd, że obiekty fizyczne mają cechy protomentalne, które w złożonych układach tworzą stany świadome. Jego zdaniem, związek między tym, co fizyczne i psychiczne ma charakter konieczny i tę zależność ma ująć postulowana przez niego poszerzona teoria świadomości.

W rozdz. VI i VII omówiono kwestie metodologiczne związane z poszukiwaniem neuronalnych korelatów świadomości, z czym wiąże się pytanie o perspektywy zbudowania filozoficzno-neurologicznej teorii świadomości. Poszukiwanie neuronalnych korelatów nie odbywa się bezzałożeniowo, albowiem punkt wyjścia i uzyskane wyniki są obciążone założeniami filozoficznymi. Neuronalnym korelatem świadomości jest: „specyficzny rodzaj aktywności mózgu, wykazujący nieprzypadkową więź z pewną określoną formą przeżycia psychicznego” (s. 237). Świadomość zjawiskowa jest skorelowana z mózgiem, lecz nie jest z nim identyczna, a sama korelacja jest do pogodzenia z identycznością, epifenomenalizmem, paralelizmem. Dziś nie mamy powszechnie akceptowanego programu badań świadomości. Bremer przyjmuje dwa rodzaje emergentnej

zależności: w sensie ontologicznym – między zdarzeniami fizjologicznymi i mentalnymi w mózgu oraz w sensie semantycznym między teoriami filozoficzno-psychologicznymi a teoriami neurologicznymi. Praktycznymi kryteriami świadomości zazwyczaj są: spontaniczne i uważne zachowanie, skierowanie uwagi na przedmiot. Uogólnienia o relacjach między świadomością a mózgiem dokonuje się na podstawie analizy wypowiedzi pierwszoosobowych, neuroobrazowania, czyli technik badania systemu nerwowego: rentgen, tomografia komputerowa, rezonans magnetyczny, elektroencefalografia, zmiany w metabolizmie (wzrost i spadek), porównań sprawnie działającego mózgu z funkcjonowaniem mózgu uszkodzonego. W sprawie lokalizacji sfery mentalnej w układzie nerwowym zarysowały się trzy stanowiska: lokalizm (określone funkcje psychiczne są przyporządkowane określonym partiom w mózgu, holizm (funkcje psychiczne są rozproszone w całym mózgu bez ścisłej lokalizacji) i akceptowany przez autora pracy koneksjonizm (funkcje sensoryczno-motoryczne mają stałą lokalizację, a wyższe – pamięć, język, rozpoznawanie obiektów są wynikiem współoddziaływania różnych anatomicznie miejsc mózgu). Mentalne mapy mózgu poszczególnych osób różnią się od siebie, a nawet u tego samego osobnika w różnych momentach czasu. Mówiąc o „neuralnych korelatach świadomości”, mamy na myśli połączenia między anatomicznymi częściami: mózdzkiem, pniem mózgu, wzgórzem, korą mózgową, warstwami kory mózgowej. W dyskusji o korelacji między świadomością zjawiskową a mózgiem nie można abstrahować o jego neuroplastyczności, czyli zdolności części mózgu do przejmowania funkcji spełnianych przez usunięte lub uszkodzone części. Spektakularnym przypadkiem jest hemisferektoomia, czyli resekcja jednej półkuli mózgu. Zdarzają się przypadki sprawnie funkcjonujących osób pozbawionych w dzieciństwie lewej półkuli. Otwarta pozostaje kwestia, czy nastąpiła reorganizacja i tworzenie nowych połączeń między neuronami czy wzmocnienie starych. Ujęcia korelacji psychofizycznych w teoriach materialistycznych nie wnoszą nowych treści do interesującego nas zagadnienia. Teorie identyczności mają znikome podstawy eksperymentalne, z góry zakłada się w nich zdeterminowanie stanów mentalnych przez stany fizyczne, brakuje akceptacji dla funkcjonalistycznej tezy o wielorakiej realizacji, a materializm eliminujący odrzuca wyjaśnienia zachowań w kategoriach psychologii potocznej, którą umieszcza poza nauką. W inspirowanych przez neurofizjologię teoriach świadomości, tworzonych przez wybitnych badaczy mózgu: J. Ecclesa, G. Edelmanna, J. Cricka, Ch. Kocha, A. Damasia, nie ma ścisłego rozgraniczenia między filozofią a neurofizjologią.

Bremer przedstawia zarys programu badawczego nad neuronalnymi korelatami świadomości, obejmujący określenie metodologii badań, znalezienie korelacji psychofizycznych i szkic prototeorii świadomości. Realizacja tego programu miałaby odpowiedzieć na pytania: jakie są neuronalne korelaty świadomości i nieświadomości, czy istnieje jeden czy wiele korelatów. Neurofizjology napotykać nieoczekiwane fakty, iż ludzie z małogłowieciem i wodogłowieciem dysponują inteligencją w granicach przeciętnej. Pozostają trudne pytania: jak rozumieć tożsamość zdarzenia neurofizjologicznego w czasie: w minutach, sekundach, milisekundach i w przestrzeni, czyli jak wyróżnić części neurofizjologicznego zdarzenia, które może być rozsiane w różnych częściach mózgu? Nie wiemy, czy istnieją konieczne i wystarczające neuronalne korelaty świadomości lub też korelacje są przypadkowe? Może się okazać, że różnica między świadomym a nieświadomym mózgiem nie jest uchwytana i w świadomości jest coś niedostępnego dla nauki, nasza wiedza o relacji świadomość-mózg na zawsze pozostanie cząstkowa i niepełna. Po syntezy w jedną teorię filozoficzno-psychologicznej teorii świadomości i teorii neurologicznej kolejnym etapem byłaby wielowymiarowa teoria świadomości, która uwzględniałaby zachowania, pamięć i inne dyspozycje psychiczne.

Praca jest ciekawym przykładem współpracy filozofii z przedstawicielami nauk szczegółowych, ale o ocenie całego programu badawczego zadecyduje praktyka eksperymentalna i jej wyniki. Na koniec chciałbym zwrócić uwagę, że źródłem nikłego postępu wiedzy o istotnych zależnościach mózg-świadomość, obok osobliwości mózgu i obiektywnych ograniczeń poznawczych, jest brak jednoznacznej i ścisłej terminologii psychologicznej. Nie chodzi o radykalną krytykę tzw. psychologii ludowej, propagowaną przez eliminatyzm, ale pewne rozstrzygnięcia definicyjne, które prowadzą do sytuacji, w której nie wiadomo, co się właściwie bada albo do rozważania pseudoproblemów. Za przykład niech służy używane przez Bremera pojęcia świadomości zjawiskowej i dostępu, zapożyczone od N. Blocka. O ile pojęcie świadomości zjawiskowej można odnieść do pewnego typu zwierząt (np. psów), pojęcie świadomości zjawiskowej i świadomości dostępu dotyczy przeważnie ludzi (wszak mogą myśleć o swoich przeżyciach), o tyle przyjęcie samodzielności świadomości dostępu (Bremer to dopuszcza) prowadzi do dziwacznych wniosków. Mam tu na myśli to, że moda na funkcjonalizm i teorię sztucznej inteligencji oraz arbitralne definicje prowadzą do bezwartościowych spekulacji, czy może istnieje tzw. *zombie* (system mający stany intencjonalne, działający przyczynowo, ale pozbawiony świadomości zjawiskowej), albo „odkrycia empiryczne”, jakoby komputery mają „świadomość dostępu”. Tymczasem bardziej prawdopodobny jest fakt, że ktoś, kto nie jest świadomy zjawiskowo, nie jest świadomy w ogóle. Równie ważna jest dystynkcja na stany świadome wewnętrznie (takie stanowisko zajmuje Bremer) i stany świadome relacyjnie (np. czym innym jest spostrzeżenie, a czym innym świadomość spostrzeżenia). Pierwsza koncepcja implikuje, że każde przeżycie jest świadome, a nieświadomość, jeżeli istnieje, to ma naturę fizjologiczną; druga dopuszcza przeżycia nieświadome, zaś świadomość ma w niej epifenomenalną naturę. Zastosowanie jednej z tych koncepcji powoduje inną interpretację tych samych danych empirycznych. Eksperymentalne badanie korelacji psychofizycznych, jeżeli ma być efektywne, musi uwzględniać możliwość błędów wynikłą z braku precyzji podstawowych terminów psychologii.

Krzysztof Rogucki

Wojciech Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*, Wyd. Universitas, Kraków 2008, ss. 278.

Seks jest wszędzie. To banalne stwierdzenie, nieustannie dziś powtarzane, stanowi zazwyczaj przyczynek do wartościowań i moralizatorstwa, których wynikiem jest spektrum ocen rozciągające się od wyzwolenia do wyuzdania. Książka Wojciecha Klimczyka stanowi propozycję odmienną. Autor stara się wyjść poza moralne pogadanki oraz przepisy na osiągnięcie orgazmu zamieszczane w kolorowych magazynach. Rezygnuje ze spoglądania na poszczególne zjawiska seksualne przez lupę i stara się zająć perspektywę umożliwiającą ogarnięcie fenomenu z dystansu, w całej jego okazałości. Poddaje zjawisko erotyzmu metanastawom, osadzając je w kontekście współczesnej, ponowoczesnej kultury. Traktuje erotyzm jako autonomiczny dyskurs, który, podobnie jak np. religia czy ekonomia, wpływa na naszą codzienność i chce ten wpływ zrozumieć.

Rozważania Klimczyka są głęboko osadzone w kontekście współczesnej myśli z pogranicza socjologii i filozofii. Co więcej – autor wprowadza nas w meandry ponowoczesnej refleksji, wyprowadzając jej genezę jeszcze z czasów oświecenia, przywołując przy opisie zachodzących przemian myślicieli takich, jak Weber, Nietzsche czy Heidegger.

W następnej kolejności Klimczyk konstatuje charakteryzujące ponowoczesność cechy. Spośród nich dwie wyróżnia szczególnie: estetyzację życia przejawiającą się w poszukiwaniu coraz silniejszych przeżyć (zamiast poszukiwania pewności), oraz stanowiącą, jego zdaniem, dominantę całej epoki – narastającą niepewność, której – to jedna z głównych tez książki – głównym katalizatorem jest erotyzm. Ten wstęp umożliwia Klimczykowi osadzenie swoich przemyśleń w całości rozważań dotyczących współczesnej rzeczywistości.

Przechodząc do meritum sprawy, rozpoczyna autor od przedstawienia poglądów na temat seksualności dwóch współczesnych myślicieli: Michela Foucaulta i Antony'ego Giddensa. Twórczość tych uznanych autorytetów stanowi w pewnym sensie podstawę wypadową do dalszych rozważań. Okazuje się bowiem, że zarówno koncepcja Foucaulta, przedstawiająca historię przejawów erotyzmu od początków nowoczesności, aż do czasów Freuda i rozpatrująca przyrost wiedzy o seksualności, jako wykorzystywanie seksu jako narzędzia władzy – jak i tezy Giddensa – traktujące o emancypacji seksualności i jej rosnącej autoteliczności oraz ich wpływie na związki międzyludzkie, tudzież o seksie jako o budulcu tożsamości – znajdują w dalszej części książki swoje rozwinięcie.

Mówiąc o współczesnym funkcjonowaniu seksu w sferze publicznej, Klimczyk zwraca uwagę na – wydaje się, że w tym kontekście fundamentalny – fenomen cielesności. Wskazuje na drogę, jaką przebyło ciało: od zupełnej deprecjacji (na rzecz uwznioślenia duszy, rozumu itp.), do emancypacji, która przeszła w nobilitację paradoksalnie prowadzącą do kolejnej degradacji znaczenia. Wskazuje, w jaki sposób wyzwolone z opresji ciało wpadło w sidła kapitalizmu i rynku, stając się obiektem, narzędziem. Bycie w świecie polega dziś na aktualizacji Berkeleyowskiego *esse percipi est*. Ale nie wystarczy być postrzeganym – należy być podziwianym – a to wymaga podążania za modą. W zgodzie z ponowoczesnymi standardami moda nie kreuje żadnych stałych kanonów, lecz zmienia się, czyniąc tym samym z ciał niekończące się nigdy projekty, których realizacja nierzadko popada w absurd operacji plastycznych. Powiedzenie „W zdrowym ciele zdrowy duch” przestało być oznaką troski o kondycję fizyczną, a stało się opresywnym motorem napędzającym nieskończony wyścig ciał w pogoni za ciągle zmieniającym się ideałem. Ciało staje się źródłem naszej tożsamości, ponieważ coraz bardziej jesteśmy tym, czym jest nasze ciało, coraz bardziej jesteśmy postrzegani (zarówno przez innych, jak i przez siebie samych) przez jego pryzmat. Ponieważ ciało nigdy nie jest skończone, zawsze jest projektem – stanowi źródło niepewności.

Ale to nie koniec zmian w kontekście podejścia do cielesności, jakie są naszym udziałem w ponowoczesności. Ciało zawsze traktowane było jako naturalny wyznacznik płci. Tymczasem dzisiaj wobec podejść genderowych, a także skrajnie konstruktywistycznych, podważa się pierwotny charakter płci biologicznej, równoważąc jej znaczenie, a nawet przypisując prymat płci kulturowej. Kwestia płci staje się problematyczna, tym bardziej wobec pojawienia się zjawisk takich jak trans- czy homoseksualizm. Problematyczność oznacza niepewność.

Kolejnym zjawiskiem, którym, jako typowym dla ponowoczesności, zajmuje się Klimczyk, jest pornografia. I nie chodzi tu o pornografię jako taką, bo, jak konstatuje autor w swoich historycznych dociekaniach, jest ona obecna w kulturze już od końca XIX w. Klimczyka zajmuje natomiast pornografia ekspansywna, pornografia wszechobecna, która jest zjawiskiem zupełnie nowym i dotychczas nieznanym. Wydaje się, że najważniejszym aspektem poruszonym w kontekście pornografii jest specyficzna paradoksalność, zdaniem autora typowa dla całej ponowoczesności. Ambicją branży porno jest przedstawienie czystego seksu, a zatem seksu realnego, seksu prawdziwego. Pornografia staje się przejawem Baudrillardowskiej hiperrealności, która ze względu na swoją dosad-

ność wydaje się bardziej prawdziwa niż rzeczywistość. „Chodzi o stworzenie iluzji, która nie jest iluzją” (s. 194), Tymczasem, odzierając seks z towarzyszącego mu zazwyczaj kontekstu, uzyskujemy groteskowy obraz niewiele mający wspólnego z rzeczywistością. Przekalkulowane westchnięcia i ruchy mające świadczyć o spontaniczności, stanowią świadectwo sztuczności i mechaniczności całego zjawiska.

Książka pozwala wyprowadzić co najmniej interesujące wnioski dotyczące całej kultury ponowoczesnej. Okazuje się, że zarówno wyścig, do którego zaprzęgane są nasze ciała, jak również przekraczanie kolejnych granic przez branżę pornograficzną stanowią przejaw typowej dla ponowoczesnej kultury nobilitacji zasady transgresywności. Transgresja, mająca stanowić narzędzie emancypacji oraz realizacji postulatu maksymalizacji przeżyć, staje się mechanizmem ucisku. Zasada transgresji przestaje być możliwością, która służy ludzkiej samorealizacji. Zyskuje autonomię i staje się normą, której obowiązywanie wiąże się z opresją.

Cel, jaki postawił sobie Autor jest, niewątpliwie ambitny: „książka niniejsza jest próbą uczynienia [...] analizy – wychodzącej od ogólnokulturowych uwarunkowań, a następnie rekonstruującej dialektyczny model relacji między kulturą jako wielością dyskursów i erotyzmem jako jednym z nich, by dotrzeć do możliwych konsekwencji obecności tak pojętego erotyzmu w życiu codziennym jednostek (s. 25). Jakkolwiek wydaje się, że cel ten został w znaczącym stopniu zrealizowany. Książka *Erotyzm i ponowoczesność* jest bowiem wglądem w otaczającą nas rzeczywistość, który nie tylko wskazuje na pewne zjawiska, ale dodatkowo poddaje je głębokiej analizie. Można ją uznać za diagnozę kondycji zarówno współczesnej kultury, jak i pojedynczej jednostki, oraz za zdanie sprawy ze wzajemnych relacji pomiędzy nimi. Stanowi źródło wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości oraz próbę jej zrozumienia i krytycznego osądu, dlatego jest ważna.

Maciej Musiał

Mirosław Żelazny, *Kant dla początkujących*, Adam Marszałek, Toruń 2008, ss. 130.

Jeszcze do niedawna jedyną w naszym kraju serią wydawniczą prezentującą sylwetki najwybitniejszych humanistów (filozofów, socjologów, psychologów) był cykl *Myśli i ludzie* wydawany przez wydawnictwo Wiedza Powszechna. Przez niemal pół wieku zostało jej nakładem wydane kilkadziesiąt, mniej lub bardziej udanych, publikacji mających na celu przybliżenie czytelnikowi meandrów poszczególnych systemów i szkół filozoficznych. Obecnie sytuacja ulega zmianie, a na rynku pojawia się konkurencyjna propozycja, mianowicie *Filozofowie dla początkujących*. Jak sama nazwa wskazuje, będzie ona skierowana do czytelników dopiero rozpoczynających swą wędrówkę po świecie filozofii. Publikacją otwierającą ten cykl jest książka Mirosława Żelaznego prezentująca osobę i poglądy Immanuela Kanta.

Królewiecki myśliciel uchodzi w studenckim środowisku za bardzo trudnego, niemal nieprzyswajalnego filozofa, Żelazny stawia przed sobą ambitne zadanie pokazania jednak, że jest inaczej. Wybór takiego, a nie innego tematu nie jest dziełem przypadku. Urodzony w 1954 r. M. Żelazny jest autorem wielu publikacji traktujących o klasycznej filozofii niemieckiej, w tym bardzo udanej monografii poświęconej problematyce wolności w filozofii Kanta. Ta wydana pierwotnie w 1993 r. książka, wskutek dużej popularności doczekała się powtórnego wydania w 2001 r. i do dziś stanowi wzór rzetelności

badawczej i przenikliwości interpretacyjnej. O ile jednak *Idea wolności w filozofii Kanta* jest pracą w ścisłym tego słowa znaczeniu naukową, a jej adresatami są czytelnicy o przygotowaniu filozoficznym; to recenzowana książka przeznaczona jest raczej dla humanisty, który chciałby oswoić się z twórczością autora *Krytyki czystego rozumu*, a któremu Kantowska terminologia wciąż jeszcze sprawia pewne trudności. Z tej perspektywy *Kant dla początkujących* jawi się jako pozycja przeznaczona nie tyle dla studentów filozofii, ile raczej dla szerokiego grona odbiorców, w tym także czytanych licealistów, gdyż poziom wiedzy przeciętnego gimnazjalisty mógłby okazać się niewystarczający dla zrozumienia publikacji.

Już spojrzenie na spis treści pokazuje, że struktura pracy jest przemyślana i konsekwentna. Rozdział pierwszy ma na celu wprowadzenie czytelnika w świat, w którym dane było żyć i pisać Kantowi. Bardzo plastyczny opis osiemnastowiecznego i współczesnego Krolewca pozwala czytelnikowi przenieść się w czasie i przestrzeni i poczuć atmosferę tego miasta, z jego mostami, spokojnymi wąskimi uliczkami i królującym nad wszystkim Uniwersytetem Alberta. Ale nie tylko z opisem geograficznym mamy tu do czynienia. Żelazny, w sposób z konieczności skrócony, ale zarazem wystarczający pokazuje, czym zajmowało się ówczesne środowisko filozoficzne, jakie problemy zaprzętały najtęższe głowy i jak w tym wszystkim odnalazł się Kant. Stąd nie może dziwić, że jest on wprawdzie głównym, ale nie jedynym bohaterem recenzowanej książki. Pojawia się bowiem miejsce dla Hume'a, z jego krytyką związku przyczynowo-skutkowego oraz dla wielu innych myślicieli. Wymienię tu Baumgartena, Leibniza, Locke'a, Swedenborga, choć faktycznie nie stanowią oni nawet połowy przywołanych autorów.

Kolejne rozdziały poświęcone są poszczególnym składowym systemu królewieckiego filozofa. Mamy więc kilka słów o *Krytyce czystego rozumu*, imperatywie kategorycznym i jego roli w systemie etycznym oraz estetyce w jej Kantowskim rozumieniu. Co warte zauważenia, Żelazny nie skupia się tylko na wyłożeniu odbiorcy treści i znaczenia trzech krytyk, gdyż znajdziemy w jego książce również rozdziały poświęcone może mniej kanonicznym, ale przecież równie ważnym dziełom, takim jak *Religia w obrębie samego rozumu* czy *Do wiecznego pokoju*. W ten sposób książka jawi się jako domknięta całość, w której każdemu niemal fragmentowi spuścizny Kanta zostaje poświęcona należąca mu uwaga. Zakończenie pracy stanowi omówienie tych poglądów autora *Uzasadnienia metafizyki moralności*, które uległy dezaktualizacji lub były po prostu nie do końca dopracowane. Ów „wykaz błędów” ma charakter bardzo ogólny, co pozwala przypuszczać, że w niedalekiej przyszłości możemy spodziewać się pracy M. Żelaznego traktującej głębiej o tym zagadnieniu. Co równie ciekawe, znajdujemy również *dementi* pewnych narosłych wokół osoby Kanta legend, np. w kwestii jego stosunku do spraw Polski i Polaków czy szeroko komentowanego samotnictwa, niemal pustelnicstwa, które jak się okazuje było wysrane z palca. Raz po raz możemy natknąć się na anegdoty dotyczące życia filozofa, które pokazują, jak i wady twórczości, bardzo rygorystyczne w życiu miał zarówno zalety, jak i wady charakterystyczne dla zwykłych ludzi; przytoczę tylko historię o tym, jak Kant zamawiał w restauracji tańsze wino, gdy chodził tam z przyjaciółmi, natomiast trunki najwyższej klasy, gdy musiał pokryć tylko swój rachunek.

Jak wspomniano, książka jest przeznaczona dla czytelnika nieobeznanego z filozofią i niemającego biegłości w posługiwaniu się *stricte* filozoficzną terminologią, dlatego najtrudniejszym zadaniem stojącym przed autorem było wytłumaczenie podstawowych dla Kanta pojęć w taki sposób, aby stały się jasne dla laika. Łatwo bowiem zauważyć, że już próba wytłumaczenia samego tytułu *Krytyki czystego rozumu* jest zadaniem niełatwym, jeśli zostanie się pozbawionym specjalistycznej siatki pojęciowej. Żelazny realizuje to trudne zadanie w sposób znakomity. Za pomocą przykładów i łatwo trafiających

do wyobraźni alegorii omawia zarówno strukturę tego dzieła, jak i inne zagadnienia, którymi zajmował się Kant. Jest to bodaj pierwsza publikacja, której autor dla uzmysłowienia czytelnikowi istoty imperatywu kategorycznego wykorzystał postać Kubusia Puchatka, zaś aby wytłumaczyć czym jest (a czym nie jest) wolność posunął się do przywołania biografii swej kotki. Jest to słuszne posunięcie, gdyż dotychczas bardzo wielu historyków filozofii roszczących sobie pretensje napisania książki dla laików i tak prędzej czy później zaczynało tłumaczyć dotychczas nieznaną czytelnikowi słowa za pomocą innych, równie tajemniczych. Przykłady „z życia wzięte” spełniają swoją rolę o wiele skuteczniej. Oczywiście, można zarzucić Żelaznemu upraszczanie systemu Kanta, niemniej każdy, kto poczuje się owymi uproszczeniami rozczarowany, może zawsze sięgnąć do przywołanej już *Idei wolności*, którą mogliśmy nazwać *Kantem dla zaawansowanych*.

Autor zwraca się do czytelnika w drugiej osobie, co służy nawiązaniu quasi-dialogu między twórcą a adresatem publikacji. Dzięki temu odbiorca może poczuć się jakby rozmawiał z autorem, a nie tylko czytał książkę – przecież już od Platona znana jest wyższość słowa mówionego nad pisany, jeśli chodzi o przekazywanie filozofii. Język dostosowany jest do poziomu odbiorcy, nieraz możemy natknąć się na wyrażenia i zwroty z języka potocznego, jednak nie jest ich tyle, żeby praca zmieniła się w publicystykę, a zarazem wystarczają, aby nie zmęczyć się, próbując zrozumieć „co poeta miał na myśli”. Książka przepelniona jest humorem, sprawiającym, że nieraz można uśmiechnąć się pod nosem, co jednak nie przesłania głównego przekazu. Całość okraszona jest dowcipnymi ilustracjami, mającymi swobodny związek z treścią. Z pewnością przypadną one do gustu zwłaszcza młodszym czytelnikom, starszym odbiorcom też nie powinny przeszkadzać. Cechą charakterystyczną publikacji jest zachowanie odpowiedniej proporcji pomiędzy wykładem myśli Kanta a owymi przerywnikami. Młody człowiek na pewno łatwo przyswoi lekturę, ale też nie przejdzie mu przez myśl, że czyta o czymś trywialnym i mało istotnym.

Poza przykładami odnoszącymi się bezpośrednio do życia codziennego, jak np. wytłumaczenie, czym są Kantowskie formy oglądu (zwane czasem formami naoczności) na podstawie rozmowy na migi ludzi posługujących się innymi językami, mamy wiele odniesień do literatury i filmu. *20000 mil podmorskiej żeglugi* i *Mistrz i Małgorzata*, służą uzmysłowieniu sensu istotnych elementów Kantowskiej filozofii. Bardzo przejrzyste wytłumaczenie tablicy kategorii (ilości, jakości, stosunku i modalności) nawet najbardziej zagorzałego przeciwnika filozofii musi przekonać o tym, że czy tego chce czy nie, do dziś nie znalazł się ktokolwiek, kto byłby w stanie powiedzieć cokolwiek sensownego, wykraczając poza owe kategorie. Również fizykalnie nastawionemu odbiorcy, zastanawiającemu się nad istotą przestrzeni i czasu przyda się wiedza, że nie są one cechami świata samego, ale tylko (a może aż) ludzkim sposobem jego postrzegania. Po lekturze książki Żelaznego Kant nawet sceptykom jawi się jako ten, kto doskonale opisał sposób konstruowania wiedzy i ludzkiego postrzegania świata. Jednym z celów *Filozofów dla początkujących* jest wykazanie, że nawet filozofia, która wydaje się najbardziej teoretyczna, daje się zinterpretować przez pryzmat wydarzeń dnia codziennego. Nie jest bowiem tak, jak chcieliby krytycy, że jest ona oderwana całkowicie od świata.

Za największą zaletę *Kanta dla początkujących* uważam to, że mimo potraktowania pewnych kwestii z przymrużeniem oka, nadal jest to rzetelna książka o Kancie, prezentująca poglądy jednego z największych humanistów zachodniego świata, a jej nastawiony na współczesnego odbiorcę charakter nie sprawia, że staje się przez to banalna. Największym sukcesem autora jest natomiast fakt, iż daje się on poznać nie tylko jako twórca „poważnych” monografii, ale stara się dotrzeć do szerszego grona czytelników. Łatwiej

jest bowiem mówić w sposób zrozumiały do ludzi posługujących się taką samą strukturą terminologiczną, trudniej natomiast tłumaczyć sprawy skomplikowane tym, którym problemy podejmowane przez filozofię wydawały się dotychczas mało istotne.

Filozoficzne pytania (takie jak Kantowskie: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę oczekiwać? Kim jest człowiek?) zadajemy sobie wszyscy, tyle, że u niektórych ciekawość nimi zostaje stłumiona przez codzienne zabieganie życiowymi sprawami i osiaganiem doraźnych korzyści. Nie każdego da się uczynić filozofem, natomiast każdemu za pomocą filozofii można rozszerzyć horyzonty i sprawić, że będzie w stanie ujrzeć swe życie w szerszej perspektywie. Czasy, gdy czytywało się w domach dzieła filozoficzne i rozmawiało o nich przy obiedzie są już pieśnią przeszłości, jednak nawet obserwacja przestrzeni publicznej pokazuje, jak wiele głupot można głosić przez nieznamość najbardziej elementarnych osiągnięć myśli filozoficznej. Nieraz bowiem możemy usłyszeć wypowiedzi ludzi, którzy jednak znajdują się jeszcze na etapie „przedkrytycznym” (po odpowiedzi co oznacza to słowo odsyłam do lektury). Nie wiem czy jest możliwe, aby filozofia trafiła pod strzechy, natomiast uważam, że książka Mirosława Żelaznego *Kant dla początkujących* jest najlepszym krokiem w tym właśnie kierunku.

Dawid Kolasa