

## R e c e n z j e . O m ó w i e n i a

Kazimierz Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000, s. 228.

Zadziwiająca jest dysproporcja pomiędzy ogromem pracy, jaką w ciągu ostatnich trzydziestu paru lat wykonali filozofowie analityczni w dziedzinie filozofii religii a liczbą publikacji przyswajających rezultaty tego wysiłku polskiemu czytelnikowi. Do tego typu cennych wydawnictw zalicza się praca Kazimierza Kondrata. Prócz krytycznej prezentacji myśli analityków zawiera także własne propozycje rozwiązań omawianych problemów. Widoczne jest to zwłaszcza w tych częściach pracy, które poświęcone są zasadniczym dla książki problemom przedmiotowym, takim jak kwestie poznawalności bądź oddawania czci temu samemu Bogu przez wyznawców różnych religii; wartości zbawczej poszczególnych religii czy dialogu między nimi oraz teologii globalnej. Ciekawe uwagi dotyczą także kwestii metaprzekładowej – metodologii tzw. porównawczej filozofii religii. Omawiając tę książkę, przedstawię treść zasadniczych części książki, odnosząc się krytycznie do niektórych twierdzeń autora oraz dokonanych przezeń prezentacji.

Zasadniczym celem rozprawy jest „krytyczne rozpatrzenie poglądów czołowych współczesnych przedstawicieli analitycznej filozofii religii, dotyczących wybranych zagadnień filozoficznych i teologicznych, jakie stawia fakt wielości i różnorodności religii.” (s. 7) We wstępie autor przedstawia cele pracy, treść poszczególnych rozdziałów oraz przyjęte założenia filozoficzne. Rozdział I, zatytułowany „Metodologia analitycznej filozofii religii”, prezentujący krytycznie metody analitycznej filozofii religii, zawiera omówienie sposobów rozumienia terminu „pluralizm religijny”, uwagi dotyczące porównawczej filozofii religii, teorie znaczenia języka religijnego, z szerokim omówieniem zasady weryfikacji oraz teorie uzasadniania wierzeń religijnych. Omawiając w podrozdziale 2 rozdziału I koncepcję porównawczej filozofii religii, autor przedstawia rozmaite propozycje i dezyderaty wysuwane wobec tej dyscypliny, m.in. przez komparatystów filozoficznych grupujących się wokół redagowanej przez D. Tracy i F. Reynoldsa serii wydawniczej *Towards a Comparative Philosophy of Religion*, J.M. Bocheńskiego czy R.C. Neville’a. Z przychylnością odnosi się do propozycji Bocheńskiego, aby potraktować filozofię religii jako logikę religii (s. 30-31). Propozycja ta moim zdaniem rodzi problem związany z faktem, iż znaczna część zjawisk religijnych nie zachodzi tylko w sferze językowej lub jej badanie nie daje się sprowadzić do badania tej sfery. Kondrat zdaje sobie sprawę z możliwego zarzutu, próbując go oddalić przez wskazanie, iż komunikowalność pewnej sytuacji religijnej wymaga języka religijnego oraz iż rzeczywistość jest nam znana, mówiąc językiem klasyków, „na sposób poznającego”, co znajduje swój wyraz także w języku religijnym. Można się na to zgodzić, nie wydaje się to jednak rozwiązywać problemu pewnej niewystarczalności metody logiki religii do podjęcia choćby wszelkich problemów rozważanych przez filozofów analitycznych, które często mają charakter ontologiczny, epistemologiczny czy etyczny, nie wspominając o problematyce filozofii religii w ogóle. Po omówieniu postulatów dotyczących komparatystycznej

filozofii religii autor zauważa, iż skoro przedmiotem tych badań są różne religie oraz ich elementy wspólne, to biorąc pod uwagę wartości poznawcze i metodologiczne takiego porównania, mamy tu dwie możliwe drogi badania. Po pierwsze – można posługując się metodą idiograficzną – przeciwstawiać zjawiska morfologicznie podobne, lecz różne i niewspółmierne, gdy idzie o ich sens, badając bądź ich niepowtarzalność, bądź traktując je jako typ historyczny, uchwytany tylko na tle pewnej tradycji. Po wtóre, w tym, co badane, można poza niepowtarzalnością uchwycić to, co wspólne i ponadhistoryczne, interpretując „rzeczywistość historyczną jako egzemplifikację idealnego i koniecznego porządku” (s. 34-35).

Rozdział II – „Interpretacja wierzeń religijnych” – porusza kwestie dotyczące rozumienia wierzeń religijnych, wiary religijnej w aspekcie przedmiotowym i podmiotowym, problematykę racjonalności wierzeń religijnych, ich prawdziwości i konfliktu twierdzeń różnych religii. Autor krytycznie rozpatruje pięć twierdzeń przypisujących wierze jako aktowi podmiotu określone własności: 1) wiara jako część systemu poznawczego człowieka; 2) wiara jako akt wykonany pod naciskiem woli; 3) wiara mająca charakter podstawowy; 4) doświadczeniowo-interpretacyjny charakter wiary i 5) wiara jako akt umotywowany. Omówienie zagadnienia struktury wiary w aspekcie przedmiotowym koncentruje się na propozycji Bocheńskiego. Z kolei, kierując się ku zagadnieniom prawdziwości twierdzeń religijnych – autor słusznie zwraca uwagę czytelnika na powiązanie tego zagadnienia z problematyką znaczenia zdań religijnych. Krytycznie przedstawia poglądy J. Wilsona, W. Christian, N. Smarta, W.T. Stace’a, W. C. Smitha, J. Hicka, D. Wiebe i G. Lindbecka. Stanowisko Kondrata w tej kwestii zawiera sześć twierdzeń. Należy różnicować wiedzę o prawdziwości twierdzeń teologicznych od niezależnej od niej prawdziwości tych twierdzeń. Każda religia dysponuje własnymi regułami uznawania zdań za prawdziwe. W związku z tym nieuprawnione jest zawężanie prawdziwości zdań religijnych do prawdziwości pragmatycznej. Prawda egzystencjalna lub personalna nie jest nowym rodzajem prawdy, lecz zastosowaniem tego samego wzorca prawdy (klasycznej?) do dziedziny doświadczeń i przeżyć religijnych. Należy odróżniać prawdziwość twierdzeń religijnych od prawdziwości danej religii. Religia jest prawdziwa, twierdzi Kondrat, jeżeli wszystkie twierdzenia tej religii są prawdziwe, czyli przyjęte zgodnie z obowiązującymi w tej religii regułami uznawania zdań za prawdziwe. Zdaje się z tego wynikać, iż autor nie stoi na stanowisku klasycznej definicji prawdy. Możliwa jest bowiem sytuacja, gdy twierdzenia dwu religii prawdziwych – w tym sensie – są w większości z sobą sprzeczne. Sprawa ta jednak nie jest jasno przedstawiona. Wreszcie podkreślenia wymaga, iż zrozumienie prawdziwości twierdzeń religijnych (nie jest tu jasne, czy chodzi o rozumienie, iż dane twierdzenie jest prawdziwe, czy też, co znaczy, iż jest ono prawdziwe) wymaga uwzględnienia różnych sensów języka religijnego (s. 133-134). Zaskoczenie wywołuje znajdujące się na stronie 125 zdanie: „Klasyczna koncepcja prawdy jako zgodność sądu z rzeczywistością nie jest w zasadzie kwestionowana przez filozofów analitycznych”. Nie jest to do przyjęcia nawet, jeżeli chodzi tylko o analitycznych filozofów religii, nawet wówczas, gdy weźmie się pod uwagę, iż twierdzenie to trzeba brać w kontekście całego podrozdziału czy nawet książki. Właśnie współcześnie w analitycznej filozofii religii jesteśmy przecież świadkami sporu realizm – antyrealizm, kontrtowersji należącej do pierwszoplanowych w takich dziedzinach jak teoria poznania czy filozofia języka.

W rozdziale III – „Pojęcie Rzeczywistości Transcendentnej” – omówione są koncepcje też, ujęte w kontekście pluralizmu religijnego. Badane są trzy pojęcia: Boga ponadreligijnego, Boga tajemniczego i niewyraźnego, Boga objawiającego się oraz zasadność twierdzenia, że wyznawcy różnych religii czczą tego samego Boga. Po kry-

tycznym omówieniu rozmaitych argumentów za i przeciw danej teorii autor przedstawia własne stanowisko. O ile deskrypcje negatywne podkreślające niewyraźność oraz te, które wskazują na transcendencję Rzeczywistości Ostatecznej, pokazują, iż chodzi o ten sam wymiar boskości obecny w wielkich religiach świata, zwłaszcza w przypadku religii teistycznych, w mniejszym stopniu nieisteistycznych, to deskrypcje dotyczące relacji Boga ze światem i ludźmi, ze względu na różnice treściowe, mimo pewnych wspólnych aspektów formalnych tych relacji, prowadzą do wniosku, iż „pod tym względem w wielkich religiach świata ludzie wierzący oddają cześć w znacznej mierze innym bogom” (s. 170). Sformułowanie to nie jest precyzyjne, może tu chodzić o różne realne istoty boskie, taka interpretacja jest jednak mało prawdopodobna. Zatem chodzi tu zapewne o różne przedmioty intencjonalne, bóstwa pojęte jako pewnego rodzaju korelaty wierzeń wyznawców różnych religii. Wówczas jednak pojawia się kłopot związany z wcześniejszą wypowiedzią, iż np. deskrypcje negatywne wskazują na ten sam „wymiar boskości, obecny w wielkich religiach świata”. Czy możliwe jest, aby wyznawcy różnych religii czcili różnych bogów i zarazem tego samego Boga? Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy zwrócimy uwagę, iż sytuacja różnicuje się, gdy uwzględnimy aspekt formalny i treściowy. Niewiele wnoszą w tej kwestii dalsze uwagi Kondrata, wskazujące na możliwe wyjaśnienia historyczne, kulturowe i filozoficzne leżące u podłoża rozmaitych koncepcji Rzeczywistości Ostatecznej. Wedle autora jest możliwa hipoteza konkurencyjna w stosunku do tzw. hipotezy pluralistycznej Hicka. Wedle tej pierwszej, w głównych religiach świata oddaje się cześć tej samej Rzeczywistości, lecz w zróżnicowanym stopniu. Odpowiedź na pytanie, kim jest ten Bóg, leży w kompetencji teologii. Tak jak możliwy jest błąd intelektualny w dziedzinie etyki, tak możliwy jest on w dziedzinie religii. Autor sugeruje, iż hipoteza ta może mieć charakter filozoficzny (proponuje ją filozof), domniemyjemy zatem, iż może ona doczekać się jakiegoś uzasadnienia nie odwołującego się do przesłanek przyjętych na gruncie religijnym. Czy jednak jest to możliwe, skoro rozstrzygnięcie, kim jest Bóg, leży (tylko?) w kompetencji teologii? Wydaje się bowiem, iż poznanie określające naturę Boga, Jego relację do świata jest *conditio sine qua non* osądzenia różnych religii jako w pewnym, mniejszym czy większym zakresie, kierujących umysły wiernych ku temu samemu Bogu. Autor zdaje się przychylić do moich wątpliwości. W rozdziale III, w części poświęconej krytyce poglądów K. Warda, dotyczących stosunków między różnymi koncepcjami zbawienia twierdzi: „Filozof [...] nie może [...] uzasadnić twierdzenia, że objawienia mające miejsce w poszczególnych religiach są częściowymi i niepełnymi manifestacjami tej samej Rzeczywistości Transcendentnej, bez przyjęcia dodatkowych założeń. Założenia te, jak wiemy, są formułowane w języku przedmiotowym w ramach teologii danej religii.” (s. 159) Autor być może ma na myśli założenia dotyczące nie tyle treści objawień co samych faktów (ewentualnego) objawiania się tego samego Boga. Nietrudno byłoby jednak sformułować argument łączący te sprawy. Zatem hipoteza konkurencyjna wobec pluralistycznej miałaby charakter teologiczny. Czy jednak takie rozstrzygnięcie jest oczywiste? Autor nie przedstawia uzasadnienia twierdzenia, iż tylko teologia może rozstrzygać tego rodzaju kwestie, ani nawet nie poddaje go dyskusji. Być może stanowisko to jest prawdziwe, można wymienić wybitne postacie analitycznej filozofii religii, które je podzielają (np. W.P. Alston), lecz wobec filozoficznego dyskursu nad przedmiotem religii ciągnącego się od początków filozofii oraz braku oczywistości prezentowanego stanowiska, można by oczekiwać bardziej dogłębnego poruszenia tego zagadnienia.

Rozdział IV, zatytułowany „Interpretacja soteriologii religijnej”, omawia niezwykle ważne dla problematyki książki zagadnienie wartości zbawczej różnych religii. Krytycznie prezentowane są stanowiska: egalitaryzmu soteriologicznego, ekskluzywi-

zmu i inkluzywizmu. Po przedstawieniu analizy porównawczej koncepcji soteriologicznych sześciu głównych religii świata wskazuje się na problematyczność egalitaryzmu soteriologicznego. Kondrat zauważa, iż poruszając kwestię zbawienia, należy zwrócić uwagę na adresatów, do których skierowana jest nauka o wyzwoleniu oraz na realne możliwości jego osiągnięcia zaproponowane przez daną religię. Egalitaryzm soteriologiczny napotyka na problemy metodologiczne, wynikające głównie z mylenia filozofii z teologią oraz z tego, iż w pewnym sensie każda wielka religia światowa jest zarazem inkluzywistyczna i ekskluzywistyczna, „to znaczy skierowana do każdego człowieka bez wyjątku i przyjmująca metadogmat, że tylko ona jest religią prawdziwą i że tylko ona gwarantuje pewną i skuteczną drogę zbawienia.” Autor zauważa, iż opieranie egalitaryzmu soteriologicznego na historyczności i uwarunkowaniu kulturowym poszczególnych religii, mających podierać tezę o częstokroć objawienia, jest „bezpodstawne teologicznie, a tym bardziej filozoficznie”. Interpretuje to słusznie, jak się wydaje, jako próbę tworzenia „nowego” światopoglądu czy religii (s. 188). Do opinii tej niektórzy z omawianych filozofów by się przychyliłi, przykładem jest tu Hick. Kondrat twierdzi, iż teza o egalitaryzmie soteriologicznym, w wersji, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia, jest twierdzeniem światopoglądowym, nie dającym się potwierdzić ani też sfalsyfikować. To ostatnie twierdzenie jest trochę niejasne, nie wiemy, co rozumie się tu przez potwierdzenie czy falsyfikację. Wiadomo, że pewne twierdzenia światopoglądowe można potwierdzać, sam fakt, iż coś jest twierdzeniem światopoglądowym nie oznacza, iż nie ma ono, potencjalnie lub aktualnie, wartości teoretycznej i nie może być filozoficznie uzasadnione lub odrzucone. Wiele zależy od tego, o jakie konkretnie twierdzenia chodzi i od określenia warunków owej falsyfikacji czy potwierdzenia, jeżeli nie będą one tak mocno stawiane, aż przesłonią całkowicie dyskurs filozoficzny, to przynajmniej możliwe wydają się próby potwierdzenia tej, nazwijmy to hipotezy lub jej obalania. W każdym razie próby takie są przeprowadzane. Dlatego interesujące jest uzasadnienie prezentowanego stanowiska, które w tekście nie zostało, niestety, zawarte.

Ostatni rozdział – „Idea dialogu między religiami” omawia rodzaje dialogu między religiami, jego podstawy teoretyczne oraz problematykę teologii globalnej. Po przedstawieniu trzech głównych stanowisk dotyczących podstaw, warunków i celów dialogu: uniwersalizmu rewizjonistycznego, partykularyzmu zachowawczego oraz pluralizmu komunikacyjnego, Kondrat prezentuje własną alternatywną propozycję antropologiczno-universalistyczną. Twierdzi on, iż teologiczne badania porównawcze są niemożliwe do przeprowadzenia, o ile twierdzenia będą formułowane w języku przedmiotowym. Powodem tego jest występowanie we wszystkich religiach, posługując się terminologią Bocheńskiego, który wywarł niewątpliwy wpływ na autora książki, dogmatu podstawowego, stwierdzającego, iż wszystkie zdania wskazywane przez reguły heurystyczne danej religii są prawdziwe. O ile teolog będzie przeprowadzał swoje badania, formułując zdania w języku metapredmiotowym, może skorzystać z filozofii religii, która nie musi przyjmować pewnych zdań ze względu na ich przynależność do *credo* danej religii. Metateologiczny system obejmujący kilka religii jest w zasadzie możliwy do zrealizowania, lecz nie w tym sensie, który wydają się sugerować pluraliści, czyli bez rezygnacji z zawartości własnego *credo*. Brakuje tu jednak przedstawienia, na czym miałyby polegać taki system i jakie byłyby jego funkcje. Jest to związane zapewne z faktem, iż metodologia badań porównawczych nad religiami nie jest jeszcze wypracowana. Dlatego autor postuluje wypracowanie teorii racjonalności stosowanej w odniesieniu do kilku religii. Sam jednak zauważa, iż o ile nie da się wykluczyć jej możliwości, to skonstruowanie jej wydaje się niezwykle trudne ze względu na różnice ontologiczne, przy szerokim rozu-

mieniu tego słowa. Mogło to częściowo zniwelować odkrycie treści uniwersalnych występujących w różnych religiach i kulturach. Dlatego niezbędne są, zauważa autor, badania porównawcze w zakresie ontologii przedmiotu religii, jak i antropologii. Należałoby także przeprowadzić badania empiryczne nad zachowaniami ludzi wierzących (a czemu nie niewierzących? te wydają się również przydatne) w związku z zagadnieniami związanymi z ideą zbawienia, zagadnieniami egzystencjalnymi i etycznymi. Propozycje te wydają się słuszne, wątpliwości nasuwają się jednak, co do zawartej w pracy sugestii, iż połączenie takich badań ze wspomnianym podejściem metaprzmiotowym ma być podstawą ewentualnego sukcesu. Rzecz przedstawia się dwójako, po pierwsze, jeżeli porównawcza filozofia religii i teologia globalna ma służyć dialogowi międzyreligijnemu, to z konieczności dyskurs, jak i odkrycie wspólnych treści i wartości musi się dokonać na poziomie rzeczowym – poszukiwania prawdy religijnej, a nie metaprzmiotowym, konstatującym jedynie zawartość danej tradycji religijnej. Po wtóre, ocenianie religii za pomocą kategorii racjonalności przynależy do kultury europejskiej, jeżeli nie wyłącznie oświeceniowej, i nie wydaje się, aby kategoria ta, która obecnie podlega ostatnio częstej krytyce, mimo iż niezwykle przydatna do oceny przekonań, mogła przysłużyć się takiemu dialogowi.

Kończąc, pragnę uczynić pewne uwagi krytyczne odnośnie prezentacji poglądów niektórych filozofów, zawartych w pierwszych dwu rozdziałach, wówczas gdy omawiane są teorie uzasadniania wierzeń religijnych (rozd. I, p. 5) oraz kwestie ich racjonalności (rozd. II, p. 3). Nie jest jasne dlaczego dokonano takiego rozdziału, być może podyktowane było to względami jasności prezentacji materiału, a być może występującym niekiedy w rodzimej myśli metodologicznej czy filozoficznonaukowej, wiązaniem uzasadniania z metodologią, natomiast racjonalności z teorią poznania. Zagadnienia racjonalności poznania odgrywają jednak ogromną rolę także w filozofii nauki, natomiast w przypadku analityków teorii racjonalności i uzasadniania są ze sobą ściśle powiązane. Powiązanie ich w prezentacji mogłoby się przyczynić u czytelnika nie zaznajomionego z omawianą problematyką do pogłębienia rozumienia omawianych poglądów, obecny sposób prezentacji może wywołać wrażenie, iż te sprawy rozwiązują się niezależnie. Podobną sytuację ilustruje podrozdział 1 rozdziału II, gdzie omawiana jest wiara w aspekcie podmiotowym. Przynajmniej niektóre postawione tutaj twierdzenia dotyczące wiary formułowane są w kontekście wcześniej prowadzonych rozważań i mogłyby wtedy zostać poruszone.

Prezentując w owym podrozdziale twierdzenie, że wiara religijna ma charakter podstawowy, autor wymienia trzech filozofów: Plantinę, Wolterstorfa i Mavrodesa. Kondrat zauważa, iż chodzi tu głównie o zagadnienie, „które z przekonań religijnych [...] uznać za podstawowe i dlaczego.” Niejasne w tym momencie jest, o co chodzi z tą podstawowością. Jest to związane z fundacjonalistyczną teorią uzasadniania. Chodzi tu zatem o aspekt strukturalny, o formę struktury noetycznej, zazwyczaj zredukowanej do przekonań podmiotu poznającego wraz z rozmaitymi relacjami logicznymi i epistemicznymi, jakie między nimi zachodzą. Ponieważ jednak pojęcie uzasadnienia u analityków jest bogatsze niż to, którego obecnie używa się w języku polskim, pojawia się tu też problematyka winy i niewinności epistemicznej oraz usprawiedliwienia epistemicznego. Wymienieni autorzy twierdzą, iż przekonanie o istnieniu Boga może być racjonalnie, czyli bez złamania żadnego obowiązku epistemicznego zaakceptowane bez posiadania dlań argumentów przedmiotowych, w rodzaju dowodu z przygodności czy celowości. Na tym, po części, polega omawiana podstawowość przekonań religijnych. Jednakże wówczas w ich towarzystwie, obok mniejszej wagi autorów jak J.D. Hoitenga Jr. i J.K. Clark, powinni się znaleźć także np. Alston i Hick, którzy omawiani są przy innych

twierdzeniach. Kilka stron dalej zawarta jest krytyka stanowiska Plantingi, oparta na pluralizmie religijnym, brakuje natomiast przedstawienia obrony, jaką ten jeden z najważniejszych analitycznych filozofów religii zawarł choćby w przywoływanym w bibliografii artykule, będącym głosem w cytowanej przez Kondrata dyskusji nad poglądami Hicka. Na podobny zarzut narażona jest prezentacja poglądów tego autora w podrozdziale dotyczącym racjonalności przekonań religijnych, która sprowadza się do 9-wersowego zreferowania ostatnich poglądów tego myśliciela najważniejszego w dyskusji nad racjonalnością wiary, jeżeli brać pod uwagę liczbę publikacji poświęconych jego propozycjom. Brakuje omówienia wcześniejszych teorii, które do dziś przynajmniej w części uznaje on za obowiązujące. Częściowym usprawiedliwieniem tego jest wcześniejsze, w rozdziale I, przedstawienie poglądów Plantingi dotyczących uzasadnienia, lecz wobec wspomnianego już braku powiązania tych spraw osoba nie znająca problematyki raczej nie dostrzeże tych związków. Z kolei Richard Swinburne omawiany jest jako zwolennik twierdzenia, iż wierzący postępuje racjonalnie, gdy akceptuje twierdzenia, które są spójne (twierdzenie 4a), zaś Dirk-Martin Grube twierdzenia, że cały system przekonań wierzącego jest spójny (twierdzenie 4b). Czy mamy przez to rozumieć, iż Swinburne nie jest zwolennikiem twierdzenia 4b? Nie wydaje się, aby jakkolwiek analityczny filozof religii odrzucał te twierdzenia. Natomiast z pewnością nie wystarczy Swinburne'a charakteryzować jako zwolennika jedynie spójności jako warunku racjonalności, pamiętając, iż jest on jednym z najważniejszych, obok Mitchella, przedstawicieli argumentacji kumulatywnej za teizmem, a niekiedy jest zaliczany do ewidencjalistów.

Pomijając tych kilka wymienionych problematycznych prezentacji czy posunięć redakcyjnych, książka przedstawia się imponująco. Autor opiera się na niezwykle bogatej literaturze, chciałoby się powiedzieć – prawie całości najważniejszych publikacji w danej dziedzinie – jeżeli coś takiego jest możliwe w przypadku analitycznej filozofii religii. Bogactwo treściowe książki przejawia się także w liczbie wątków poruszonych w pracy, zwłaszcza w dwu pierwszych rozdziałach, ze względu na które może być ona potraktowana jako wprowadzenie do tego, co działo się w analitycznej filozofii religii w ostatnich dziesięcioleciach. Z kolei przejawiające się na kartach znanstwo metodologii nauk, w tym teologicznych, oraz ugruntowanie refleksji z jednej strony, jak się wydaje, w filozofii klasycznej, a z drugiej, w logice religii Bocheńskiego, zaowocowało interesującymi pomysłami, wolnymi od redukcjonizmu czy religijnego zaangażowania pluralistów w rodzaju Hicka czy Panikkara, a wskazującymi kierunek dalszych badań nad problematyką pluralizmu religijnego. Z tego powodu książkę warto polecić osobom, które chciałyby zapoznać się z tą problematyką. Książka może być również początkiem owocnej dyskusji badaczy zaangażowanych w religiologiczną problematykę pluralizmu religijnego.

Marek Pepliński

Dariusz Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 315.

Podstawowym epistemologicznym problemem filozofii religii jest niewątpliwie stopień wiarygodności tzw. wiedzy naturalnej (niezależnej od wszelkiego Objawienia nadprzyrodzonego) na temat istnienia i natury Boga. W dziejach filozofii z jednej strony

znaleźć można wprost niezliczoną ilość prób wykazania prawdziwości teizmu (od apriorycznych dowodów ontologicznych po empiryczne argumenty mające charakter probabilistyczny); z drugiej – równie liczne próby wykazania fałszywości, a nawet nonsensowności wszelkich przekonań religijnych. Nie ulega jednak wątpliwości, iż argumenty te, jakkolwiek subtelne i wzorcowe pod względem logicznym, nie odzwierciedlają najbardziej fundamentalnego wymiaru ludzkiego pytania o Boga, czyli wymiaru Jego aksjologicznej, opatrnościowej obecności w naszym życiu. Z tego powodu w dziejach filozofii można też zaobserwować inny, mniej racjonalistyczny sposób myślenia o Bogu, oparty na jakiejś formie doświadczenia Jego transcendencji i świętości. Ten drugi nurt jest w dzisiejszej filozofii religii – przynajmniej w szeroko pojętej hermeneutyce – nurtem dominującym. Jest też niewątpliwie nurtem poznawczo owocnym, wskazuje bowiem na te wymiary rzeczywistości, które skrajny racjonalizm programowo pomija. Jednym z takich wymiarów jest coraz częściej eksplorowany przez filozofów religii fenomen świadectwa.

Pojęcie świadectwa religijnego definiowane jest zwykle na dwa sposoby. Z jednej strony określa się je jako zbiór empirycznie dostępnych danych, potwierdzających prawdziwość (lub przynajmniej wysoki stopień prawdopodobieństwa) hipotezy teistycznej (tak uprawia filozofię religii większość myślicieli anglosaskich); z drugiej strony świadectwo religijne bywa określane bardziej osobowo jako „świadectwo wiary”, a więc jako osobista poręka prawdziwości tego, czego dana osoba była świadkiem (tak starają się uprawiać filozofię religii filozofowie dialogu, fenomenologowie czy hermeneuci). To drugie rozumienie świadectwa jest niewątpliwie źródłowo bliższe myśleniu religijnemu aniżeli pierwsze, jest też szczególnie wyraźnie obecne w Kościele katolickim w czasach pontyfikatu Jana Pawła II. Święty czy błogosławiony wszak to przede wszystkim właśnie „świadek wiary”, który całym swoim życiem ukazuje rzeczywistość Boga, stając się widzialnym znakiem Jego obecności i działania w świecie. Z tej perspektywy patrząc, autentyczny i niezachwiany (nawet w obliczu najcięższych prób) świadek wiary całym swoim postępowaniem poświadcza rzeczywistość Tego, Któremu wierzy. Z tego powodu fenomen świadectwa wiary można do pewnego przynajmniej stopnia inkorporować do schematu właściwego myśleniu racjonalistycznemu, traktując je jako swoisty i racjonalnie uzasadniony argument teistyczny. Jeśli taką wykładnię świadectwa wiary uznalibyśmy za zasadną (a przynajmniej za dopuszczalną), to mielibyśmy prawo przypuścić, iż filozofia religii jest w stanie spełnić (przynajmniej do pewnego stopnia) zarówno wymogi modelu hermeneutycznego (doświadczenie obecności Boga jako osoby), jak i racjonalistycznego (formułowanie racjonalnie akceptowalnych argumentów na rzecz prawdziwości wyznawanej religii). Idea tak uprawianej filozofii religii (przynajmniej w odniesieniu do religii chrześcijańskiej) jest obecna i wielorako eksplorowana na kartach recenzowanej książki Dariusza Karłowicza *Arcyparadoks śmierci*.

Książka ta, jak wyraźnie wskazuje jej podtytuł, stawia pytanie o dowodową wartość męczeństwa pierwszych chrześcijan w sporze o prawdziwość chrześcijańskiego Objawienia. Karłowicz ukazuje zarysowany problem przede wszystkim w płaszczyźnie historyczno-filozoficznej, usiłując dociec, czy sami chrześcijanie (przynajmniej w ocalałych do dziś pismach apologetycznych) interpretowali własne męczeństwo jako epistemologicznie zasadny i przekonujący dla innych dowód prawdziwości wyznawanej przez siebie religii. Mimo wspomnianego kontekstu historycznego rozważania Karłowicza mają jednak również istotne znaczenie dla filozofii religii, nasuwają bowiem pytanie, czy świadectwo wiary (w swej najbardziej skrajnej postaci, jaką jest męczeńska śmierć za prawdę) może zostać uznane za epistemologicznie wiarygodną i prawomocną rację na rzecz prawdziwości jakiejś formy teizmu (lub nawet konkretnej doktryny religijnej).

Zdaniem Karłowicza już św. Paweł Apostoł interpretował filozofię przedchrześcijańską jako poszukiwanie Boga, której ostatecznym spełnieniem stało się Objawienie w Chrystusie. Jeżeli bowiem potraktujemy filozofię jako poszukiwanie Prawdy, która gwarantuje człowiekowi realizację wszystkich potencjalności jego natury, to niewątpliwie za szczyt filozofii winniśmy uznać Objawioną Mądrość Bożą, dostarczającą człowiekowi najskuteczniejszych narzędzi osiągnięcia doskonałości. Zdaniem św. Pawła odkrycie ostatecznej zasady rzeczywistości musi być zarazem aktem oddania jej czci i uznaniem jej za przewodnika na drodze do urzeczywistnienia doskonałości. Tym samym też religia chrześcijańska, przynajmniej według jej pierwszych wyznawców, „wie to, czego filozofia nie wiedziała, wiedzieć nie mogła i w pewnym sensie wiedzieć nie chciała, oraz potrafi to, czego filozofia nie potrafiła. Tylko Chrystus pozwala człowiekowi zrealizować właściwe mu *telos*, i tylko chrześcijanin może być we właściwym tego słowa znaczeniu *teleios*, a więc doskonały” (s. 31). Pomiedzy prawdą a doskonałością zachodzi jednak również zależność odwrotna – nie tylko prawda jest warunkiem doskonałości, lecz również osiągnięcie przez kogoś doskonałości dowodzi, iż osiągnął on prawdę. Tym samym doskonałość przejawiana w życiu i postępowaniu stanowi najdonioślejszy argument na rzecz prawdziwości wiary, którą uczyniło się fundamentem życia. Inaczej mówiąc, nasze życie jest najlepszym świadectwem prawdziwości naszej wiary.

Zdaniem Karłowicza argument na rzecz prawdziwości doktryny, oparty na świadectwie życia jej wyznawców, jest argumentem *stricte* filozoficznym, najpełniej przed chrześcijaństwem wyrażonym w platońskim *Fedonie*. W dialogu tym mamy bowiem do czynienia nie z teoretycznym, lecz z wybitnie praktycystycznym (egzystencjalnym) pojmowaniem filozofii. Zdaniem Platona (a także większości pozostałych myślicieli greckich) filozofia nie ma być przede wszystkim zbiorem teoretycznych sądów na temat świata, lecz radykalną przemianą życia, drogą do osiągnięcia dostępnej człowiekowi doskonałości. Tym samym w filozofii najistotniejsze znaczenie ma to, czy osoba, która uzurpuje sobie prawo do miana filozofa, żyje w zgodzie z głoszoną przez siebie doktryną, czy nie. Inaczej mówiąc, życie i postępowanie filozofa jest świadectwem jego nauki – albo ją potwierdza, albo falsyfikuje.

Ten egzystencjalny wymiar filozoficznej myśli greckiej jako osobowej przemiany powodował, jak argumentuje Karłowicz, iż filozofia była dla chrześcijaństwa nie tyle nawet konkurencyjnym opisem świata (czyli prawdą w sensie teoretycznym), ile przede wszystkim alternatywnym stylem życia, konkurencyjną drogą do doskonałości. Sokrates przecież, główny bohater *Fedona*, właśnie w filozofii jako nauce umierania (wyzwalania się z krępujących nas i uniemożliwiających nam poznanie prawdy więzów cielesnych) upatruje najskuteczniejszej drogi do przywrócenia nam utraconej boskości. Filozof to człowiek, który odkrył swoją prawdziwą boską naturę i stara się żyć według jej zasad. Z tej racji właśnie sposób życia staje się ostatecznym (by nie powiedzieć – jedynym) sprawdzianem autentyczności filozofii.

Pojęcie filozofii jako drogi do ubóstwienia poprzez śmierć stało się, zdaniem Karłowicza, podstawowym schematem pojęciowym, za pomocą którego apologetycy chrześcijańscy interpretowali własną religię oraz męczeńską śmierć. Wybór Chrystusa w czasach prześladowań był wyborem śmierci, pokorne jej przyjęcie zaś stawało się kryterium prawdziwej wiary. Pójść za Chrystusem to dla pierwszych chrześcijan nie tylko żyć tak, jak On, lecz przede wszystkim umrzeć tak, jak On. „Męka i śmierć Chrystusa sprawia, że więź między prawdą, cierpieniem i śmiercią jest fundamentalnym aspektem chrześcijańskiej nauki i życia” (s. 151). Śmierć zresztą, jako konieczność porzucenia obecnej, niedoskonałej formy istnienia, jest również warunkiem epistemologicznym



poznania Boga i pełnego z Nim zjednoczenia, na ziemi bowiem nikt nigdy Boga oglądać nie może.

Co więcej, śmierć męczeńska, w myśl schematu pojęciowego filozofii greckiej, winna być uznana nie tylko za dowód autentyczności ludzkiej wiary, lecz także za argument na rzecz prawdziwości nauki Chrystusa. Jeżeli bowiem o prawdziwości doktryny decyduje przede wszystkim jej egzystencjalna efektywność, to w przypadku chrześcijaństwa jest ona zdecydowanie większa aniżeli w przypadku filozofii; w religii chrześcijańskiej mamy przecież do czynienia nie tylko z doskonałością samego Chrystusa, lecz także z gotowością poniesienia męczeńskiej śmierci za Chrystusa przez niezliczone rzesze Jego wyznawców. Męczennik (*martyr*) staje się naocznym świadkiem prawdy, według której żyje i którą przekazuje innym. Godnie i z pokorą przyjmując prześladowanie, cierpienie oraz śmierć, męczennik w sposób bezpośredni daje świadectwo autentyczności swojej niezachwianej wiary w Chrystusa, pośrednio zaś świadczy również o rzeczywistości Tego, dla którego umiera i do Którego poprzez śmierć – zdąża. W pokornym przyjęciu śmierci ujawnia się bowiem intymna więź między człowiekiem a Bogiem, który nie tylko wspiera swoich wyznawców w chwili próby, lecz do pewnego stopnia wręcz bierze na siebie ich ból. „Boska pomoc podnosi niedoskonałą naturę na poziom niedostępnej dla niej duchowej doskonałości. I ta właśnie doskonałość zostaje w męczenniku ukazana” (s. 204). Można tym samym powiedzieć, że męczennik jest nie tylko świadkiem, który o Bogu mówi, lecz jest świadkiem, w którym Bóg się w możliwie najdoskonalszy sposób uobecnia. „W empirycznym świecie obecność świadka staje się rzeczywistą obecnością Boga” (s. 271). Poprzez najwyższy stopień doskonałości możliwy do osiągnięcia w życiu ziemskim męczennik staje się niemal przeźroczystym obrazem Chrystusa. „Dla starożytnych chrześcijan – pisze Karłowicz – męczeństwo i doskonałość to jedno. Jako całkowita przemiana wiernego naśladowcy Chrystusa męczeństwo jest bowiem aktem najwyższej miłości i najpełniejszą odpowiedzią, jakiej człowiek może udzielić kochającemu Bogu.” (s. 240) Więcej, męczennik jest również świadkiem (czy wręcz do w o d e m p r z e z u k a z a n i e) urzeczywistnionej nadziei eschatologicznej, a mianowicie życia wiecznego w Bogu. „Akt męczeństwa stanowi [...] przemianę, która wydaje się całkowita, trwała i ostateczna. Nie ma już mowy o sądzie i oczekiwaniu. Gdy inni po śmierci czekają dnia sądu, męczennicy udają się wprost przed tron Pana.” (s. 241) Konkludując, w myśl chrześcijańskiej apologetyki, męczeńska śmierć stanowi jednocześnie najdoskonalsze z możliwych w obecnym świecie ukazanie Bożej obecności, jak i czekającego nas w przyszłości zmartwychwstania w Chrystusie. Jej masowość natomiast, jej owocowanie coraz to liczniejszymi zastępami kolejnych męczenników, ma dowodzić, iż doskonałość człowieka – na gruncie filozofii greckiej – zarezerwowana dla nielicznych wybrańców mądrości, dzięki Chrystusowi stała się ideałem osiągalnym dla każdego.

Nie ulega wątpliwości, iż świadectwo męczeńskiej śmierci nie może zostać uznane za dowód w sensie ścisłym, nie zniewala ono przecież swoją niepodważalną oczywistością. Przeciwnie, świadectwo męczeńskiej śmierci można co najwyżej uznać za „dowód przez ukazanie”, przy czym dostrzeżenie tego, na co ów dowód wskazuje, nie będzie dostępne wszystkim. Mimo jednak, iż dowód ten jest słaby z punktu widzenia logiki, jest najprawdopodobniej jedyną dostępną nam drogą doświadczenia Bożej obecności w życiu doczesnym. Jak trafnie argumentuje Karłowicz, prawdę o Bogu, której nie można wyrazić słowami ani objąć rozumem – można zobaczyć w męczenniku i jego śmierci. „Męczennicy stanowią doskonałych świadków prawdy, ponieważ widzą prawdę. Tę prawdę wyznają przed światem słowem i czynem.” (s. 255)

\* \* \*

Wszechstronne (i bogato udokumentowane źródłowo) analizy przeprowadzone przez Karłowicza w recenzowanej książce nie pozostawiają wątpliwości, iż apologetycy chrześcijańscy (św. Justyn Męczennik, św. Cyprian, Tertulian, Klemens Aleksandryjski czy Orygenes) skłonni byli traktować śmierć męczeńską chrześcijan jako istotny argument na rzecz prawdziwości chrześcijańskiego Objawienia. Pytanie jednak, które skłonny byłby postawić filozof religii współcześnie, jest nieco inne; nie tyle dotyczy ono konkretnego kontekstu historycznego, w którym argumentacja została sformułowana, ile raczej tego, czy jest ona epistemologicznie zasadna, ściślej – czy odwołanie się do świadectwa (a więc do „dowodu przez ukazanie”) może być poznawczo owocnym sposobem uprawiania teologii naturalnej.

Nie ulega wątpliwości, że skrajnie racjonalistyczne modele filozofii, dla których wzorem myślenia (także myślenia o Bogu) jest kartezjańska pewność, będą odnosić się do pojęcia świadectwa (jako „dowodu przez ukazanie”) nieufnie i z dystansem. Zarazem jednak nie można nie zauważyć, iż Bóg ściśle i precyzyjnie zdefiniowany, wtłoczony w ostre i jednoznaczne pojęcia rozumu, zbyt mało przypomina Boga uobecnianego w doświadczeniach religijnych, by miał być dla kogokolwiek Bogiem prawdziwie żywym, bliskim i angażującym. Z tego więc punktu widzenia patrząc, należałoby podkreślić, iż płaszczyzna świadectwa (zwłaszcza świadectwa jako męczeńskiej śmierci za wiarę) otwiera przed filozofią religii bardzo atrakcyjne perspektywy poznawcze (nawet wtedy, gdy nie jest w stanie sprostać wymogowi absolutnej jasności czy pewności).

Przed wszystkim odsłania źródłowo religijny sens problemu Boga, ukazując Go jako istotę aksjologicznie nieobojętną dla człowieka. Co więcej, świadectwo może mieć o wiele większą moc perswazyjną aniżeli jakikolwiek ścisły dowód logiczny; autentyczne świadectwo wszak z jednej strony budzi sumienie (porusza do głębi każdego, kto spotyka się z nim bezpośrednio), z drugiej – nie daje się podważyć żadnymi argumentami czy wyjaśnieniami alternatywnymi. Można wprawdzie twierdzić, że świadek ulega złudzeniu, że jest ofiarą własnej choroby intelektualnej, że ma skłonność do tragicznej pozy (jak postrzegał chrześcijan Marek Aureliusz), mimo to jednak mamy świadomość, iż żadna z tych hipotez nie jest adekwatna wobec autentycznego i niekłamane świadectwa. Świadectwo nas angażuje, wręcz zmusza do zajęcia stanowiska, do przemiany naszego życia; więcej, autentyczne świadectwo do pewnego stopnia domaga się naśladowania, wiernego pójscia za świadkiem. Tym samym też świadek nie staje się zwykłym nauczycielem, który przekazuje bardziej lub mniej udowodnione tezy; świadek staje się *mistrzem*, wzorcem osobowym, który prowadzi do odkrycia tego, czego sam doświadczył. Znaczy to, iż ktoś, kto podąża drogą świadka (mistrza), prędzej czy później sam dotrze do celu, którego wcześniej nie pojmował, a być może nawet – nie był w stanie go sobie uświadomić.

Widzimy już, że jeśli w taki sposób pojąć relację filozofa do ucznia (jako relację świadka prawdy czy mistrza do ucznia), to istnieje możliwość wpisania w ten schemat chrześcijaństwa jako „filozofii Chrystusa”; dla chrześcijan przecież to właśnie Chrystus jest prawdziwym i jedynym Mistrzem, który niezawodnie prowadzi do celu. Z tego powodu sugerowany niekiedy konflikt pomiędzy filozofią a religią był dla apologetów do pewnego przynajmniej stopnia pozorny. Filozofia była poszukiwaniem niedoskonałym, skazana na ograniczone siły człowieka; Objawienie przyniosło zaś odpowiedź ostateczną i niezawodną.

Nie ulega wątpliwości, iż książka Karłowicza stanowi istotny przyczynek zarówno dla poznania dziejów myśli chrześcijańskiej (i jej związków z filozofią grecką), jak też

dla uprawiania filozofii religii jako namysłu nad źródłowymi doświadczeniami, w których człowiek uprzytamnia sobie obecność (a być może także często i nieobecność) Boga. Mimo iż ostateczna odpowiedź religijna ma zawsze charakter bardziej lub mniej osobisty, zależny od losu, jaki staje się udziałem konkretnej osoby, to jednak filozoficzny namysł nad decyzjami religijnymi musi brać pod uwagę to, czy są one rzeczywiście oparte na świadectwie autentycznym, czy przeciwnie, mają za podstawę świadectwo pozorne (wręcz – antyświadectwo). W zdecydowanej większości wypadków świadectwo śmierci męczeńskiej pierwszych chrześcijan było jak najbardziej autentyczne i wiarygodne. Nie ulega też chyba wątpliwości, że równie autentycznym świadectwem było w wieku XX męczeństwo ludzi poddanych masowym prześladowaniom przez systemy totalitarne. Ta tak niedawna gehenna narodów świata sprawia, iż kategoria męczeństwa nie tylko nie należy do przeszłości, lecz – wbrew wszelkim modnym relatywizmom współczesnej doby – stanowi autentyczne wyzwanie dla myślenia. Trudno wyobrazić sobie filozofię religii (zwłaszcza wtedy, gdy w jej centrum staje problem zła i Bożej Opatrzności), która pominęłaby te doświadczenia milczeniem. Niewykluczone, iż schematu pojęciowego dla ich zrozumienia i opisu winniśmy szukać właśnie w czasach, o których traktuje książka Dariusza Karłowicza.

*Ireneusz Ziemiński*

James Bailie, *Routledge Philosophy Guide Book to Hume on Morality*, Routledge, London – New York 2000, s. IX + 226.

Literatura poświęcona myśli Hume'a doczekała się kilku opracowań bibliograficznych zbierających w zasadzie wszystko, co opublikowano, a kolejne monografie zdają się wyczerpywać poruszane kwestie. W tej sytuacji pojawienie się nowego opracowania poświęconego szerszemu aspektowi tejże myśli, nie zaś rozważaniom szczegółowym czy specjalistycznym, wymaga pewnego uzasadnienia. David Hume, którego systemowi filozoficznemu doniosłe prace poświęcili tacy badacze jak Norman Kemp Smith (którego monografia powstała 60 lat temu nadal należy do kanonu literatury), Páll Ardal czy David Fate Norton należy do takich myślicieli, których myśl wzbudza wśród komentatorów nierzadko dyskusje. Wydaje się, że pomimo ich prac nadal wiele kwestii pozostaje nie do końca rozstrzygniętych, podobnie jak niepodjęta pozostała teza Kemp Smitha dotycząca odczytania całości *Traktatu o naturze ludzkiej* przez pryzmat rozważań o moralności. Historycy filozofii spierają się nadal, które z pism należy traktować jako filozoficzne *credo* Hume'a: *Traktat o naturze ludzkiej* czy *Badania*; nadal aktualne pozostaje pytanie czy odżegnanie się filozofa od wcześniejszego dzieła należy uznać za merytoryczne, czy tylko wynika z emocji pisarza, którego wczesne dzieło nie wywołało zamierzonego, a wręcz żadnego oddźwięku? Która z postaci w *Dialogach o religii naturalnej* przemawia głosem Hume'a: Filon czy Kleantes? Spory ściśle filozoficzne wywołała również w latach sześćdziesiątych kwestia niewywodliwości zdań na temat powinności ze zdań egzystencjalnych podniesiona przez A. MacIntyre'a. Przykłady można by mnożyć.

Praca Jamesa Bailie stanowi kontynuację większego zamierzenia wydawniczego: rok wcześniej w Routledge ukazała się monografia poświęcona teorii poznania autora

*Traktatu*<sup>1</sup>. Nie stawia sobie ona za zadanie zabrania głosu w dyskusji nad tego rodzaju pytaniami. Zamiast tego próbuje przedstawić spójny obraz praktycznej filozofii Davida Hume'a. Zaletą tej monografii jest ponadto bardzo dobrze sporządzona zwięzła bibliografia, wskazująca na wybrane najważniejsze opracowania poszczególnych wątków filozofii moralnej Hume'a. Monografia podzielona jest na rozdziały omawiające kolejne fragmenty pism angielskiego filozofa: przede wszystkim *Traktatu*, ale także, choć w mniejszym zakresie, *Badań dotyczących zasad moralności*. Dodatkiem jest rozdział poświęcony estetyce dotyczący eseju *Sprawdzian smaku*.

Jak zaznacza na wstępie Bailie, filozofia Hume'a nabiera w dzisiejszych czasach aktualności: podczas gdy w połowie XX w. filozofowie języka uważali, że filozofię należy uprawiać wyłącznie *a priori*, obecnie „wahadło wahało się na powrót na korzyść Hume'a. W naszych Quine'owskich czasach, gdy naturalizm doszedł do głosu, a jakkolwiek ścisła linia demarkacyjna wydzielająca filozofię wydaje się przestarzała, Hume okazuje się bardziej nowoczesny i aktualny niż kiedykolwiek.” (s. 10-11)

Autor rozpoczyna od wskazania zadań, jakie Hume stawiał przed swą filozofią. Są nimi: całkowite pozbycie się apriorycznych uroszczeń dotyczących natury człowieka, zrewidowanie tradycyjnego poglądu, zgodnie z którym wyróżniającą cechą człowieka jest czysta racjonalność przeciwstawiona sferze uczuć czy aktów wolicjonalnych. W jego teorii to właśnie uczucia odgrywają istotną rolę, współtworząc wiedzę. Jednocześnie pamiętać należy, przypomina Bailie, że Hume w przedstawionym przez siebie opisie natury ludzkiej nie dostarcza żadnych odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego jest ona właśnie taka: każda próba odpowiedzi prowadzić będzie do metafizyki. Filozofia Hume'a musi więc pozostać filozofią opisową, rozjaśniającą jedynie zasady, wedle których można wyjaśnić fenomen wiedzy czy ugruntować moralność. Nadawana często Hume'owi etykieta sceptyka nie zawsze jest uzasadniona: Bailie przekonuje, że „sceptycyzm Hume'a nie dotyczy samej wiedzy, ale wymierzony jest w filozoficzne próby wyjścia poza naukowe dane i ugruntowanie naszych najbardziej podstawowych przekonań w czymś zewnętrznym wobec naszej ludzkiej natury” (s. 14).

Ponieważ monografia ta ma charakter wprowadzenia do części filozofii Hume'a, konieczne jest choćby szkicowe przypomnienie treści zawartych w pierwszej części *Traktatu*. Tematowi temu poświęcony jest drugi rozdział książki, *Background on the Understanding*. Znajdziemy tam krótkie streszczenie najważniejszych wątków, które można potraktować jako wstęp do analiz będących przedmiotem przedstawianego studium. Poza prostym „elementarzem” Hume'owskim (rozdzielenie pomiędzy impresją a ideą, oddzielenie pamięci zachowującej porządek impresji od wyobraźni jako operacji na ideach według siedmiu istniejącymi pomiędzy nimi relacjami), podkreślone zostaje znaczenie dwóch podstawowych tez Hume'a. W myśl angielskiego empirysty jedynym danym materiałem, który podlega opisowi, są percepcje umysłu. Ponieważ poszukiwanie czegokolwiek, co nie jest dostępne umysłowi jako impresja bądź idea, przekształca się jego zdaniem w nieuprawnioną metafizykę, pozostaje jedynie opis związków pomiędzy elementami doświadczenia. Widoczne jest to choćby w sposobie, w jaki Hume traktował pamięć czy wyobraźnię: nie jako pewne władze umysłu, ale pewne operacje, procesy, które dotyczą percepcji. Należy z tego wyciągnąć następujące wnioski: Przekonanie o odnoszeniu się niektórych percepcji do czegoś istniejącego poza umysłem „nie może być racjonalnie uzasadnione w myśl zasad empiryzmu, ponieważ nie może pochodzić ani z obserwacji, ani czystego rozumowania; tzn. nie możemy udowodnić, że jakiegokolwiek przedmioty czy

<sup>1</sup> H.W. Noonan, *Routledge philosophy guidebook to Hume on knowledge*, London, Routledge 1999.

zdarzenia są ze sobą powiązane w jakikolwiek niezależny od umysłu sposób, ani też nie możemy wywieść istnienia jednego z istnienia drugiego z nich.” (s. 28)

Drugą istotną konkluzją, do której Hume dochodzi pod koniec pierwszej części *Traktatu*, jest zaprzeczenie istnienia substancji duchowej. Tradycyjnie substancja pojmowana jest jako to, co może istnieć samoistnie, niezależnie od czegoś innego, także niezależnie od jakichkolwiek własności. Ponieważ tym, co istnieje dla umysłu, są percepcje, zaś każda z nich da się oddzielić od innych i jest od nich niezależna, to, jak pisze Bailie, „wszystkie można by określić jako substancje, sprawiając, że pojęcie substancji okazuje się bezużyteczne” (s. 35).

Tym samym rozum nie potrafi odnaleźć kartezjańskiego czystego podmiotu. Jednakże w świetle dalszych rozważań Hume’ego (dotyczących uczuć, sympatii, woli czy moralności) okazuje się, że indywidualny podmiot, rozumiany jako zestaw percepcji, nie istnieje niezależnie od innych podmiotów. Należałoby raczej uznać, że to właśnie idea substancjalności *ego* powodowała złudzenie odrębności jednostki. Wraz ze wskazaniem na sferę uczuciową okazuje się bowiem, że emocje takie jak duma i pokora, miłość i nienawiść z konieczności odsyłają do innych jednostek. „Owo społecznie utworzone *ego* przedmiot refleksji, wylania się wraz ze zdolnością odczuwania skierowanych nań namiętności dumy i pokory, które z kolei wymagają zdolności odczuwania miłości i nienawiści w stosunku do innych. Życie w społeczności przypomina salę, w której we wspólnocie tworzymy samych siebie i innych w nieskończenie zwielokrotnionych refleksjach widzimy jak spoglądają na nas inni.” (s. 39)

Zdaniem Johna Bailie, podobnie jak w klasycznej interpretacji autorstwa Kempa Smitha, filozofię Hume’a należy odczytywać przez pryzmat nie pierwszej, ale drugiej i trzeciej części *Traktatu*. Bailie traktuje pierwszą część dzieła jako wprowadzenie, określenia pojęć potrzebnych do dalszych dociekań. Część ta kończy w pewnym sensie negatywnie: sam rozum nie jest w stanie określić natury *ego*, dopiero odwołanie się do sfery emocjonalnej pozwala określić sposób, w jaki konstytuowana jest podmiotowość. Kluczowym pojęciem okazuje się pojęcie oddźwięku uczuciowego (*sympathy*). Nie jest on, jak pisze autor monografii, „czymś, co »czynimy« rozmyślnie, ale rozgrywa się niezależnie od naszej woli na naturalnym, bezrefleksyjnym poziomie. Nie jest jakimś efektem działań rozumu, takim jak wyciąganie wniosków o czymś stanie psychiki na podstawie jego zachowania, ani też rozmyślną manipulacją wyobraźnią przeprowadzoną po to, by wczuć się w czyjąś sytuację.” (s. 57)

Bailie trafnie zauważa, że przeprowadzona przez Hume’a analiza, w której posługuje się narzędziami odziedziczonymi po wcześniejszych brytyjskich empirystach, prowadzona jest pod hasłem odkrywania możliwości interakcji pomiędzy jednostkami. Analiza procesów zachodzących pomiędzy percepcjami, zachodzących w obrębie wyobraźni wskazała na rozmaite relacje, jakie mogą zachodzić pomiędzy nimi, pozwalające na przekazywanie pomiędzy percepcjami „żywości i siły”. W analogiczny sposób kategoria oddźwięku uczuciowego okazuje się niezbędną, by rozważyć jednostkę w konfrontacji z innymi. Pojęcie to okazuje się centralne dla całej teorii uczuć, gdyż stanowi konieczny warunek wszystkich wskazanych przez Hume’a procesów takich jak doświadczanie pokory i dumy, miłości i nienawiści.

Nie zapominajmy jednak, że w podtytule dzieła Hume twierdzi, iż podstawowym jego celem jest stworzenie nowej teorii moralności opartej na metodzie eksperymentalnej. Bailie wykazuje, że aby było to możliwe, Hume musi wyjaśnić w terminach tej teorii pojęcia wolności i woli.

Zdaniem szkockiego filozofa przeciwstawienie woli i konieczności jest wynikiem uroszczenia metafizyki do określenia substancjalności podmiotu. Wola jest według niego

„wewnętrzna impresja, jaką odczuwamy i którą uświadamiamy sobie, gdy z rozmysłem wprawiamy w ruch nasze ciało albo tworzymy nową percepcję w naszym umyśle” (*Traktat*, ks. II, cz. 3, rozdz. 1). Jeśli jednak, zauważa Bailie, mamy pogodzić teorię woli i przyczynowości, to pomiędzy samorzutnością człowieka i koniecznością przyrody nie będzie nie dającej się przezwyciężyć przepaści. Konieczność fizyczna nie jest niczym innym jak regularnością zjawiania się percepcji, co do której wyobraźnia wyciąga wnioski o zachodzącej relacji przyczynowości, ta ostatnia zaś jest impresją refleksyjną – uczuciem. Podobnie działanie wynikające z czyjejs woli nie jest niczym innym jak pewnym następstwem percepcji. Aby jednak uznać je za działanie wynikłe z czyjejs decyzji, należy zmienić perspektywę: przyznanie, że podmiotem sprawczym jest dana osoba nie należy do podmiotu sprawczego: „Rozstrzygającym krokiem – pisze Bailie – jaki podejmuje Hume, jest odejście od perspektywy pierwszoosobowej samego podmiotu działającego i przyjęcie trzecioosobowej pozycji obserwatora i interpretatora.” (s. 82)

Zdaniem autora prezentowanej książki strategia Hume’a wygląda następująco: nie tylko wykazuje, że rozum nie jest w stanie sam poddawać działania ocenom, ale przekonuje, że rozum posługuje się namiętnościami w ocenach moralnych. Innymi słowy „Hume zgadza się ze zwolennikami racjonalizmu odnośnie fenomenologii działania, ale podważa ich teoretyczny opis danych doświadczenia.” (s. 101) Zgadza się tym samym, że niektóre działania podejmowane są z poczucia obowiązku, ale obowiązek ten nie jest wyznaczony przez rozum, lecz jest specyficznym „łagodnym” uczuciem przeciwstawionym uczuciom „gwałtownym”. Zasadą Bailiego jest wskazanie na niejednoznaczność tego fragmentu teorii: zauważa, że skoro jak chce Hume, uczucia łagodne nie zawsze są bezpośrednio doświadczane, lecz znane są ich efekty, to odwołanie się do nich jest nową teorią, przeciwstawieniem emotywizmu racjonalizmowi, a dokładniej: ukazaniem emotywistycznego podłoża tego, co zwykliśmy brać za racjonalizm. Problem w tym, że tym samym Hume zrywa z deklarowaną „metodą eksperymentalną” ograniczającą badania do tego, co bezpośrednio ukazuje się doświadczeniu.

Bailie stara się jednak znaleźć rozwiązanie tej trudności. „Jednym ze sposobów przezwyciężenia jej jest stwierdzenie, że uczucia łagodne są z zasady dostrzegalne. Nawet jeśli w danej chwili nie zauważa się ich.” (s. 103) Aby uzasadnić tę tezę, odnajduje analogię pomiędzy Hume’a teorią moralności i teorią estetyczną. Podobnie jak w obrazie nie wszystkie elementy są dla każdego świadomie dostrzegalne, choć dostrzeżone być powinny, tak uczucia łagodne „zostaną zauważone tylko przez odpowiednio przygotowanego obserwatora i tylko w pewnych warunkach” (*ibidem*). Tym samym tylko osoba czy też grupa osób, która ocenia działania z dalekiej perspektywy, której nie łączy z osobą działającą dodatkowe więzi, wzbogacona o wiedzę na temat okoliczności towarzyszących działaniu, będzie w stanie wydać werdykt moralny.

Wartościowym rozszerzeniem monografii Johna Bailie jest odwołanie się do teorii estetycznej zaprezentowanej w *Sprawdzianie smaku*. Tam również ocena estetyczna była wydawana na podstawie uczucia, ale przezwyciężenie subiektywizmu następowało w chwili, gdy grupa odpowiednio przygotowanych krytyków wydawała zgodną opinię. „Jest bowiem całkowicie kluczowe, aby postrzegać dzieło sztuki takim, jakie jest ono samo, nie przefiltrowane przez zniekształcający okular naszych osobistych upodobań” – pisze Bailie (s. 204). Podobnie trafną uwagą opatrzony jest sposób odczytywania charakteru całej teorii Hume’a: „Pamiętajmy zawsze, że Hume przede wszystkim zajmuje się moralną psychologią a nie teorią normatywną. Podczas gdy jego system ukazuje, że mamy środki by dojść do zgody w wielu dyskusjach, jego celem pozostaje opis tych środków, nie zaś rozwiązanie samych dyskusji.” (s. 216) Należałoby dodać, że teoria ta nie stawia

sobie za celu wskazania jak możliwa jest moralność, zadanego np. później przez Kanta. Zamiast tego koncentruje się ona na ukazaniu sposobów jej funkcjonowania w społeczeństwie: teoria ta zakorzeniona jest zarówno w sferze biologicznej („naturze człowieka”), jak w jego życiu społecznym (Bailie: „do pierwszej należy rozum i wyobraźnia, a w drugiej nacisk oceniającej grupy społecznej i nabywanie słownictwa moralnego” (s. 189)).

Prezentowana monografia jest, jaki pisałem, wprowadzeniem do systemu Hume’a. Z jednej strony powoduje to pewien niedosyt: sporo wątków (takich jak szczegółowa analiza związków pomiędzy uczuciami, precyzyjny opis kategorii piękna czy smaku i ich związek z dziełem sztuki) pozostaje nieporuszonych. Z drugiej jednak strony należy powiedzieć, że jako wprowadzenie do teorii jest to książka bardzo dobrze skonstruowana. Znajdziemy tu historyczno-filozoficzne odniesienia do dyskusji, w których Hume zabierał głos: autor w skrócie omawia teorie Samuela Clarke’a czy Williama Wollastona, z którymi Hume polemizował. Teoria jego zarysowana jest na tle współczesnych debat filozoficznych, co czyni ją aktualną i atrakcyjną. Przydatne dla czytelnika jest również odwoływanie się autora do bieżącego stanu badań nad myślą Hume’a (wśród wymienianych, omawianych i cytowanych autorów są m.in. A. MacIntyre, N. Kemp Smith, P. Ardal, P. Russell, R. Rorty, A. Savile). Czytelnik jest więc w pełni przygotowany do dalszych studiów nad filozofią Hume’a. Na koniec należałoby powiedzieć o wielokrotnie przebijającym się wyważonym tonie tej monografii. Bailie stroni od zajmowania skrajnego stanowiska, co najwyżej referuje rozbieżności interpretacyjne komentatorów. Czyni to jednak w sposób, który pozwala na obronę spójnego spojrzenia na cały system.

*Adam Grzebiński*

*Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, red. K. Abriszewski, M.N. Jakubowski, A. Szahaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 405.

Zagadnienie wspólnoty pojawiło się we współczesnej filozofii politycznej w wyniku pewnego kryzysu, który wystąpił po wstępnej asymilacji liberalnej teorii sprawiedliwości sformułowanej przez J. Rawlsa. Krytycy tej teorii (M. Sandel, M. Walzer, Ch. Taylor, A. MacIntyre) wskazywali na wartości pozadystrybucyjne, potrzebne do funkcjonowania współczesnego państwa. Pod wpływem tej krytyki czołowi teoretycy liberalizmu („późny” J. Rawls, G. Dworkin, B. Ackermann, J. Feinberg) usiłują stworzyć taką formę postliberalizmu czy też liberalnego komunitaryzmu, w którym idee autonomii i wolności indywidualnej łączone są z ideałami wspólnoty, cnoty społecznej i aktywnego obywatelstwa.

Omawiana książka, która powstała jako rezultat sympozjum na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, poświęcona jest właśnie tym zagadnieniom (choć może sięganie do paleontologii, antropologii kulturowej i psychologii ewolucyjnej, jak to ma miejsce w niektórych artykułach, wydaje się dzisiaj nie tylko zbędne, ale nawet trochę egzotyczne w dostarczaniu argumentów dla filozofii politycznej).

Tezę neoliberalną rozwija w książce A. Szahaj, przedstawiając rozumienie wspólnotowości, polegające na świadomym i dobrowolnym wyborze przez jednostkę przynależności do wspólnoty oraz na współodpowiedzialnym kształtowaniu jej dalszych celów i zadań. Wspólnota w tym rozumieniu to twór całkowicie otwarty, tolerancyjny i nastawiony na promowanie aktywnego obywatelstwa, opartego na uznaniu równości i autonomii swoich członków. Od państwa wspólnota wymaga zachowania neutralności, bowiem każda ingerencja instytucji państwowych rodzi w pluralistycznych dzisiejszych społeczeństwach jedynie przymus. Toteż państwo musi mieć jasno wytyczoną granicę pozostawiającą dyskusje moralne, religijne i światopoglądowe swobodnej debacie publicznej. Oczywiście A. Szahaj zdaje sobie sprawę z tego, że dzisiejsze państwo liberalne nie może być państwem minimum, ograniczającym swoje funkcje do tworzenia tylko formalnych ram dla działalności obywatelskiej. Przypisuje zatem państwu pewne elementy państwa opiekuńczego, przyznając mu na przykład możliwość ingerowania w kwestiach edukacji, rozwiązywania problemów socjalnych, promowania określonych wzorców dla przedsięwzięć ekonomicznych, a także wzmacniania roli społeczeństwa obywatelskiego. Ostrzega jednak, aby zachować zasadę złotego środka, utrzymującego równowagę pomiędzy interesami indywidualnymi i wspólnotowymi. Jedyne wartości, do których państwo może się odwoływać to uczciwość i odpowiedzialność.

Polemiczną odpowiedź na te tezy przedstawia R.P. Wierzchosławski, który odwołuje się do takiego rozumienia wspólnotowości, „przy którym pozytywnie pojmowany wymiar tego, co społeczne, nie eliminuje, ani nie ogranicza płaszczyzny jednostkowej” (s. 82). Tezę swoją rozwija autor, opierając się na ontologii i teorii społecznej Ph. Pettita, który odwołuje się do teorii politycznej klasycznego republikanizmu (rozwijanej zwłaszcza przez angielskich teoretyków republikańskich w połowie XVII w.) stanowiącej ciekawą, chociaż trochę zapomnianą alternatywę wobec klasycznego liberalizmu. Zdaniem Pettita, republikańska teoria wolności gwarantuje ochronę przed arbitralną ingerencją władzy państwowej, a jednocześnie łączy się z pojęciem politycznego obywatelstwa. Pozwala to zatem na realizację dobra o charakterze wspólnotowym i sprzyja przy tym kształtowaniu się etycznych cnót obywatelskich. Autor konkluduje, że w teorii republikańskiej relacja tego, co prywatne do tego, co publiczne nie jest nigdy antagonistyczna, a zatem możliwa jest wspólnota, która nie zniewala.

Jeszcze dobitniej podstawową wartość wspólnoty dla życia politycznego i obywatelskiego podkreśla A. Grzegorzczak. Jego zdaniem, liberalizm, zastępując ideały prawdy i dobra ideą wolności, zatracił tym samym wizję pełnej osoby ludzkiej, z jej otwartością na innych, z jej duchowymi potrzebami, a zwłaszcza z jej poczuciem sensu życia. Spowodowało to zanik etosu służby na rzecz wspólnoty, a także zanik poczucia współuczestnictwa w działaniu i tworzeniu wartości. Ideał służby i współdziałania zastąpiony został ideą ekonomicznej wymiany, przy czym chęć zysku przestała być uzupełniana jakąkolwiek moralną ideą społeczną. Ponadto liberalizm nawiązał do przedchrześcijańskiej wizji tolerancji opartej na obojętności, co dodatkowo naruszyło bardzo subtelną tkankę życia zbiorowego i w praktyce unieważniło moralną wartość międzyludzkich relacji.

Kolejne artykuły (D. Drałus i A. Gawkowska) przedstawiają zarzuty sformułowane wobec liberalizmu przez takich zwolenników teorii komunitariańskiej jak Ch. Taylor i M. Sandel. Postrzegają oni liberalną koncepcję człowieka jako efekt projektu oświeceniowego, który postawił jednostkę ludzką ponad społeczeństwem i narodem, czyniąc zeń subiektywną jaźń, kultuwującą swoją niepowtarzalność i autentyczność. Ten subiektywistyczny zwrot prowadził do atomizacji społeczeństwa i karykaturalnego obrazu ludzkiej wolności, rozumianego odtąd jako całkowite wyzwolenie się i odcięcie od wszelkich



wzorców, ideałów i tradycji społecznych. Tymczasem pełna samorealizacja i właściwa tożsamość jednostkowa z konieczności musi być osadzona w aktywnym życiu wspólnoty, w określonej kulturze, życiu obywatelskim i społecznym. Toteż liberalna koncepcja jednostki ludzkiej, jako czysto teoretyczna i postulatyczna, w sposób zbyt abstrakcyjny umieszcza jednostkę poza jakimkolwiek doświadczeniem życia. W rzeczywistości jednostka nigdy nie jest całkowicie wolnym, autonomicznym i racjonalnym podmiotem działania. Zawsze bowiem definiuje samą siebie w ramach istniejących praktyk społecznych oraz określonych relacji gospodarczych, kulturowych, moralnych i religijnych. Zatem jednostka jest zawsze już jakoś „usytuowana” i już jakoś zależna. Trudno nawet wyobrazić sobie pełną osobę ludzką poza społecznym kontekstem, chociażby dlatego, iż moralny sens każdej osoby jest nadawany jej poprzez dziedzictwo społeczno-kulturowe, które ją w istotny sposób kształtuje i określa. W związku z tym tak ważna jest konieczność ciągłego negocjowania swych obowiązków i lojalności oraz ustawicznego dialogu prowadzonego z tzw. „znaczącymi innymi”, który pozwala na nieustanne dookreślanie osobowej tożsamości w perspektywie wyznaczonej przez wspólnotę.

Należy zatem poddać krytyce politykę liberalnego państwa, które ogranicza się tylko do neutralnych procedur tworzących ramy dla realizacji prywatnych interesów jednostek. Zdaniem komunitarian, polityka państwowa winna aktywnie angażować się w popieranie ideałów wolności pozytywnej, zakładających wspólne dobro oraz cele i wartości podzielane przez większość obywateli. Państwo bowiem ma wobec wspólnot (rodzinnych, lokalnych, narodowych) obowiązki większe, niż wymaga tego sama sprawiedliwość. Dlatego należy włączyć do debat politycznych wspólnotowy dyskurs moralny, pozwalający wspierać publicznie wartości najlepsze dla wspólnoty. Jednak polityka państwowa winna być wyczulona nie tylko na kształtowanie wspólnych celów, ale również na tożsamość grup mniejszościowych, umożliwiając tzw. fuzję horyzontów, która pozwoli myśleć i działać w perspektywie wielokulturowych wzorców, z otwartością na różnicę i bez arogancji.

Można jednak zapytać, czy zarzuty komunitarian trafiają w realny liberalizm, czy też może dotyczą tylko jakiejś spreparowanej jego formuły. Bowiem, jak pokazuje Ł. Nysler, odwołując się do przykładu J. Deweya, liberalizm już w pierwszej połowie XX w. był negatywnie nastawiony do pewnych przejawów indywidualizmu (zwłaszcza indywidualizmu psychologicznego, ekonomicznego i politycznego), widząc w nich zagubienie jednostki we współczesnym świecie, upadek tradycyjnych wartości i zerwanie więzi ze społeczeństwem. Dlatego też Dewey opowiadał się za indywidualizmem dojrzałym, pojawiającym się w efekcie wysiłku moralnego i praktycznego, który jednak jest głęboko zakorzeniony we wzajemnych relacjach ludzkich. Indywidualizm zatem nie jest dla niego jakąś pierwotną daną, lecz czymś, do czego się dopiero dochodzi i to dzięki mediacji społeczeństwa.

Czyżby zatem było tak, jak twierdzi A. Buchanan, że liberalizm docenia wartość wspólnoty, lecz czyni to w sposób mniej utopijny niż komunitaryzm. Istniałaby zatem, jak napisał S. Czarnecki, „zgoda co do zasady, niezgoda, co do sposobów jej realizacji” (s.172). Buchanan podkreśla minimalistyczną koncepcję filozofii politycznej liberalizmu, skoncentrowaną na właściwym funkcjonowaniu państwa, zwłaszcza w jego jurydycznym aspekcie, mającym na celu egzekwowanie podstawowych praw obywatelskich i politycznych. Stąd też liberalizm za podstawową kategorię dyskursu politycznego przyjmuje jednostkę, jej wolność, autonomię i prawa, a pozostaje neutralny wobec całej sfery społecznej, nie angażując się w debaty etyczne, religijne, kulturowe i światopoglądowe. Wynika to z przekonania, że aktywne zaangażowanie państwa w tych sferach niszczy

wolność obywatelską, a w skrajnej postaci niesie zagrożenie totalitarne. Polityczna ochrona praw jednostek stwarza natomiast wszystkie potrzebne warunki do wolnego urzeczywistnienia się wspólnot oraz ich nieskrępowanego rozwoju, nie ingerującego w ich wartości i cele. Toteż liberałowie zgadzają się co do tego, iż wspólnota jest podstawowym ludzkim dobrem, różnią się jednak co do strategii promowania wspólnoty.

Wartości państwa minimalnego oraz autonomii i nienaruszalnych praw jednostki bronią jeszcze bardziej omawiani przez S. Kanczkowską zwolennicy libertarianizmu (F. Hayek, R. Nozick). Wedle nich wolność gospodarcza jest podstawą dla wolności politycznej, a powszechne, ogólne i abstrakcyjne reguły prawa są najlepszym gwarantem tej wolności (rozumianej zresztą czysto negatywnie). Wyrasta to z niechęci do władzy i lęków przed nadmiernymi zakusami państwa oraz z entuzjazmu dla siły wolności indywidualnej i wolnej inicjatywy. Wszystkie zagadnienia religijne, moralne czy kulturowe leżą poza zakresem władzy państwowej i należą do samorządów lokalnych. Komunitaryzm, ich zdaniem, poza ogólnymi apelami o solidarność i dobro wspólne nie zaproponował żadnej etyki wspólnoty. Nie potrafił w związku z tym uniknąć swoistej schizofrenii, łączącej się z problemem jak pogodzić wierność swoim zasadom, etosowi, moralności i kulturze konkretnej wspólnoty etnicznej z wymaganiami uniwersalnej, wielokulturowej, pozbawionej wyraźnej hierarchii wartości i w pełni tolerancyjnej wspólnoty ogólnoludzkiej.

Pewnym rozwiązaniem tych trudności miała być opracowana przez J. Habermasa i „późnego” J. Rawlsa teoria demokracji deliberatywnej (P. Juchacz), oraz teoria demokracji radykalnej E. Laclou i Ch. Mouffe (L. Koczanowicz i L. Rasiński). Zasadzają się one na takim poszerzeniu tradycyjnego modelu demokracji liberalnej, aby umożliwiło to wykorzystanie aktywności publicznej obywateli. Idzie tu zwłaszcza o przewyżczenie perspektywy ekonomiczno-proceduralnej poprzez nacisk na kooperację, partycypację i solidarność obywatelską. Polityka pojmowana jest tu nie jako prawo-instrumentalna technika poszukiwania kompromisu pomiędzy prywatnymi interesami, lecz jako racjonalna dyskusja, zmierzająca poprzez publiczną debatę i dialog do uzyskania intersubiektywnej zgody lub wypracowania dobra wspólnego (albo odnoszenia się do wspólnych wartości etycznych bez przyjmowania idei dobra wspólnego). Artykulacja interesów prywatnych musi brać pod uwagę interesy wspólnotowe, które w racjonalny sposób można publicznie akceptować. Sama koncepcja wspólnoty nie daje się już tutaj zredukować do sumy interesów żywionych przez jednostki, lecz zakłada jakąś ideę wspólnego dobra oraz mechanizmy jego praktycznej realizacji.

Nadal brakuje jednak wyraźnej koncepcji etyki wspólnoty oraz katalogu cnót obywatelskich, które teoretycy demokracji deliberatywnej zastępują odwoływaniem się do racjonalności. Zwraca na to uwagę w swoim artykule R. Piekarski, podkreślając zwłaszcza fakt, iż język prawa czy racjonalności, który jest neutralny aksjologicznie, pozostaje niewystarczający do pełnego wyeksponowania sfery publicznej. Istnieje bowiem w dzisiejszym świecie potrzeba gruntownej refleksji nad etycznym wymiarem funkcji państwa, instytucji ponadpaństwowych oraz organów samorządowych w świetle ich odpowiedzialności i służby dobru wspólnemu. Równie ważna jest zatem eksplikacja polityki w terminach cnoty etycznej i obywatelskiej, co w kategoriach wolnego rynku i wspólnych interesów ekonomicznych.

Inną propozycję przedstawiła E. Greber, odwołując się do chrześcijańskiej wizji wspólnoty zawartej w pismach angielskiego pisarza i myśliciela G.K. Chestertona. Nawiązywał on do tzw. gildii, czyli do wspólnot rzemieślniczych, zawodowych i cechowych, które powstawały w średniowieczu. Ich celem było wspieranie osobowego rozwoju ludzi

pracy, gwarancja własności oraz promocja pozycji społecznej i wolności obywatelskiej. Tworzenie się gildii było procesem samoistnym, nie wspomaganym przez żadne instytucje polityczne czy państwowe. Zdaniem Chestertona jest to dobry wzór dla tworzenia stowarzyszeń lokalnych o charakterze wyznaniowym, zawodowym, kulturowym czy etnicznym działających w gminie czy regionie. Skłania to małe społeczności lokalne do inicjatywy i samostanowienia o sobie.

Na pewne znużenie debatą liberalno-komunitariańską oraz na wyczerpywanie się argumentów, którymi wspierały się obie strony, zwraca uwagę B. Skarga. Proponuje ona, aby rozwiązania poszukać w sięgnięciu do samych podstaw sporu i wypracować nowe kategorie i pojęcia, które nawet jeżeli nie nasuną rozwiązania sporu, to przynajmniej pozwolą na ukazanie go w nowej perspektywie. Jednym z takich pojęć, które mogłyby w ciekawy sposób wzbogacić dyskusję, jest pojęcie interesu, rozumianego jako obrót pieniądzem dla wytworzenia zysku. Autorka uważa, że w dobie kształtowania się globalnego rynku ekonomicznego należy przywrócić w filozofii politycznej całą sferę działań ludzkich nastawionych na zysk. Człowiek bowiem jest zarówno *homo politicus*, jak i *homo economicus*. Doskonale pojął to już A. Smith, który sądził, iż ruch pieniądza dzięki wymianie interesów jest wspólnototwórczy i tym samym przyczynia się do tworzenia dobra wspólnego, czyli dobrobytu. Aby zatem pogodzić liberałów z komunitarianami, nie należy, tak jak robią to libertarianie, zredukować sferę polityczną do sfery ekonomicznej, lecz, jak uczynił to Smith, wprowadzić do sfery politycznej zagadnienia ze sfery ekonomicznej.

Debatę liberalno-komunitariańską przenoszą na bliższy nam grunt polski eseje umieszczone w ostatniej części omawianej książki. I tak M. Kłusak zwraca uwagę na wybór optymalnych strategii transformacji, poszukiwanych przez społeczeństwa środkowoeuropejskie, aby zbudować nowoczesne i stabilne instytucje państwowe, których podstawą funkcjonowania jest państwo prawa, gospodarka rynkowa i system obywatelski. Wydaje się przy tym, że ani kosztowny model państwa opiekuńczego, ani aplikowanie zachodniego liberalizmu nie rozwiąże problemów, ponieważ należy tu przede wszystkim uwzględnić lokalne warunki kulturowo-społeczne i możliwości ekonomiczne odpowiednie do środków, potrzeb i aspiracji. Ponadto, jak ostrzega autor, należy postępować bardzo ostrożnie, zwłaszcza w administracyjnym budowaniu demokracji, gdyż myśl polityczna w okresie przemian i transformacji ma skłonności do radykalizmu.

P. Skudrzyk natomiast ubolewa nad brakiem poczucia wspólnotowości wśród Polaków, które to poczucie odradza się jedynie w okresach historycznych zagrożeń, lecz zanika w warunkach stabilności politycznej i niepodległości. Uważa zatem, że wspólnotowość w normalnych warunkach to luksus powstający z dążenia do rozkwitu i realizacji wszystkich możliwości ludzkiej egzystencji. Za wzór polskiego doświadczenia wspólnoty uważa doświadczenie *Solidarności* w latach 1980–1989. Namawia więc do stworzenia polskiego modelu konserwatywnego komunitaryzmu (nazywa go konserwatyzmem dynamicznym), który wyrastałby z polskiej tradycji niepodległościowej, umiłowania porządku i szacunku dla historii.

Całkowicie odmienną diagnozę stawia M.N. Jakubowski, który w kończącym książkę eseju pisze o natarczywych przejawach myślenia antyliberalnego we współczesnej Polsce. Wynika to, jego zdaniem, z całkowitej nieobecności myśli liberalnej w XIX-wiecznej Polsce i co za tym idzie z braku ciągłości tradycji i wrażliwości liberalnej dzisiaj. Nie ma na przykład właściwego zrozumienia idei wolności negatywnej, gdyż wolność pojmujemy w nawiązaniu do tradycji i emocjonalnej symboliki romantycznej, ukazującej prymat wartości nad interesem i związany z nim prymat moralności nad polityką. Toteż

każde odwołanie się do indywidualnych swobód, jednostkowej wolności czy autonomii postrzegane jest w Polsce jako ukryty atak na państwo, naród, religię i wartości wspólne.

Jednak problemem najważniejszym, jaki pojawia się po przeczytaniu tej książki, jest sposób znalezienia równowagi pomiędzy racjami indywidualnymi i wspólnotowymi. Innymi słowy, w jaki sposób ideę sprawiedliwości dystrybucyjnej uzupełnić ideałem solidarności społecznej, będącej owocem wspólnej tradycji, kultury, historii, religii i etosu. Wśród liberałów istnieje bowiem obawa, że odwołanie się do wspólnoty, narodu i wartości patriotycznych musi skończyć się nietolerancją i nacjonalizmem. Toteż wołają oni odwoływać do takich wartości, jak sumienność, rzetelna praca, punktualność i uczciwe płacenie podatków, w przekonaniu, że tworzą one wystarczające zręby życia społecznego i obywatelskiego. Czy nie redukuje to jednak obywateli do roli konsumentów realizujących subiektywne pragnienia i preferujących subiektywne przekonania moralne? Czy w czasach globalizacji brak wyraźnej aksjologii nie zagraża przemianą obywateli w klientów, manipulowanych obietnicami ekonomicznymi? Czy sięganie do wartości spoza sfery prawno-ekonomicznej, takich jak wartości etyczne, religijne, kulturowe, nie spowoduje, że społeczeństwa zjednoczonej Europy i globalizującego się świata nie będą kształtowane wzorcami narzucanymi tylko przez technokratów, ekspertów czy elity finansowe, lecz przez odpowiedzialne elity intelektualne, realizujące etos służby w imię ideałów etycznych oraz poszanowania dziedzictwa kulturowego, moralnego i religijnego swych obywateli? Czy zatem minimalistyczna etyka proponowana przez liberałów nie jest fałszywą alternatywą? Wydaje się bowiem, iż poza cnotami życia codziennego powinny istnieć w społeczeństwie wzorce cnót heroicznych, które domagają się zdolności do poświęcenia i służby na rzecz wspólnoty.

Ze wszystkimi tymi pytaniami spotyka się czytelnik w tej bogatej w idee, wartościowej i bardzo potrzebnej książce. Bez wątpienia służyć ona może również jako przewodnik dla studentów filozofii, socjologii i politologii, poszukujących wprowadzenia w problematykę jednostki wobec społeczeństwa obywatelskiego.

*Ryszard Mordarski*

Mikołaj Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. Henryk Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 477

*Byłoby dziwne, gdyby tak rozwinięta kultura  
nie zrodziła niczego oryginalnego  
w dziedzinie filozofii.*

M. Łoski

W polskiej literaturze filozoficznej można od kilku lat zauważyć wzmożone zainteresowanie rosyjską myślą filozoficzną. Powodem takiego stanu rzeczy jest z pewnością fakt, że filozofia ta przestaje być kojarzona przede wszystkim z myślą marksistowsko-leninowską, a także to, że szersze grono odbiorców zaczyna doceniać swoistość rosyjskiego sposobu filozofowania. Jak pisze Mikołaj Łoski: „Kultura rosyjska XIX i początków

XX wieku ma znaczenie ogólnoświatowe. [...] To prawda, że subtelna uwaga Hegla o tym, że sowa Minerwy nie wylatuje przed nastąpieniem zmroku, odnosi się także do rozwoju myśli rosyjskiej. Filozofia rosyjska zaczęła się rozwijać dopiero w XIX wieku, gdy państwo rosyjskie miało już tysiącletnią historię” (s. 5). Spośród filozofów rosyjskich wystarczy wymienić np. Piotra Czaadajewa, Aleksandra Hercena, Włodzimierza Sołowiowa, Jerzego Plechanowa, Mikołaja Bierdiajewa, Lwa Szestowa i oczywiście Mikołaja Łoskiego, których dokonania najlepiej świadczą o tym, że myśl rosyjska rozwijała się i tworzyła własną jakość.

Mikołaj Łoski (1870–1965), uczeń m.in. Wilhelma Windelbanda i Wilhelma Wundta, profesor Uniwersytetu Petersburskiego, wykładał na Uniwersytecie Rosyjskim w Pradze, kierował też Katedrą Filozofii Uniwersytetu w Bratysławie. Znamiennym faktem jest to, że przetłumaczył na język rosyjski *Krytykę czystego rozumu* Kanta, a także utrzymywał zażyłą znajomość z Tadeuszem Kotarbińskim. Działał na polu filozofii zwanej intuicją intelektualną, pozostawiając niemały dorobek pisarski. Do najbardziej znanych prac wśród których znalazły się: *Obsnowanie intuitiwizmu* (1906), *Čuvstvennaja, intellektualnaja i mističeskaja intuicija* (1938) należy, wydana w Nowym Jorku *History of Russian Philosophy* (1951).

Omawiana praca składa się z dwudziestu sześciu rozdziałów, pośród których można wyróżnić podział na trzy części. Pierwsza obejmuje okres od początków XVIII w., kiedy do Rosji zaczęła docierać kultura zachodniej Europy z dziełami Voltaire’a, mistyków Saint-Martina, Jakuba Boehme’a i Tomasza a Kempis, aż do końca XIX w. W drugiej części M. Łoski zajął się filozofami XX w. tworzącymi w Rosji aż do ich emigracji w początkach lat dwudziestych. Trzecia część podejmuje problematykę materializmu dialektycznego w ZSRR do lat pięćdziesiątych XX w.

Wbrew opinii Łoskiego powstanie w XIX-wiecznej Rosji twórczości *sensu stricte* filozoficznej nie było związane z nazwiskami Iwana Kiriejewskiego i Aleksego Chomiakowa, a z osobą Piotra Czaadajewa<sup>1</sup>. Słowianofile, do których oprócz Kiriejewskiego i Chomiakowa należeli m.in. Konstanty Aksakow i Jerzy Samarin, głosili pogląd, że należy przeciwstawić się zachodnioeuropejskiej filozofii, a szczególnie idealizmowi niemieckiemu i pozytywizmowi, gdyż zamiast rzeczywistością zajmują się abstrakcjami. Odnowienie filozofii widzieli w postawie antyracjonalistycznej Rosjan, a także w organicznej koncepcji rzeczywistości i wspólnotowości prawosławnej w dążeniu do prawdy, którą posiadał Kościół prawosławny. Słowianofile rozwinęli heglowską koncepcję rozwoju Ducha, wzbogaconą o poglądy F. Schellinga dotyczące roli Rosji w rozwoju „powszechnego chrześcijaństwa”.

Antagonistyczne, w stosunku do słowianofilów, były poglądy okcydentalistów (*zapadników*): Mikołaja Stankiewicza, Michała Bakunina, Wassariona Bielińskiego i Aleksandra Hercena. Okcydentaliści, w przeciwieństwie do słowianofilów, nie idealizowali przeszłości i nie odrzucali dokonań Zachodu, o które starali się wzbogacić swoje koncepcje będące po części poglądami Hegla przeniesionymi na grunt rosyjskiej tradycji.

Autor pokazuje, że filozofia rosyjska była bardzo różnorodna i oprócz koncepcji religijnych były w niej obecne również idee materialistyczne, pozytywistyczne i nihili-

<sup>1</sup> P. Czaadajew, nie należał – jak sądził Łoski – ani do okcydentalistów, ani do słowianofilów. Dokonawszy konfrontacji osiągnięć intelektualnych Rosji i Europy, Czaadajew wysunął tezę o kryzysie Rosji. Dopiero w nawiązaniu do tego powstała myśl słowianofilów i okcydentalistów. Por. J. Dobiszewski, *Klasyczna wersja sporu między słowianofilstwem a okcydentalizmem*, w: *Wokół słowianofilstwa*, WFiS Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 9-28.

styczne. „Odpowiedzią na naturalistyczny wariant immanencji (Czernyszewski), jego wersję oświeceniowo-heglowską (A. Hercen) oraz pozytywistyczno-rewolucyjną (Ławrow) mogłaby być twórczość młodego Władimira Sołowiowa”<sup>2</sup>. Po studiach nad materializmem, pozytywizmem oraz poglądami Schopenhauera i Hegla, Sołowiow stworzył jeden z najciekawszych systemów filozofii religijnej. Głosił, podobnie jak jego poprzednicy, organiczną koncepcję poznania, według której poznanie rzeczy odbywa się poprzez odniesienie do wszechjedności. Prawda dla Sołowiowa jest wartością absolutną, należąca do wszechjedności, niezależną od ludzkich sądów. Sołowiowska koncepcja poznania stanowi syntezę nauki, filozofii i religii. Jak pisze Łoski: „W ten sposób prawdziwe poznanie jest rezultatem poznania empirycznego, racjonalnego i mistycznego w ich wzajemnym związku” (s. 110).

Od Sołowiowa pochodzi idea Bogocześnictwa, która łączy dwie natury: „boską i ludzką, jako zjednoczenie Logosu i Sofii” (s. 117). Bogocześnik, czyli Jezus Chrystus, pojawił się jako człowiek doskonały, który ma dokonać połączenia złej materii z Bogiem. Sołowiowowi nie była obca teoria ewolucjonizmu, którą zinterpretował jednak według własnej myśli religijnej. Naturalistyczny ewolucjonizm darwinowski dostrzegał tylko materialną ewolucję bytu, natomiast Sołowiow zajmował się ewolucją absolutnych i obiektywnych wartości ujawniających się w bycie. Wyjątkowość filozofii religijnej Sołowiowa polega m.in. na tym, że łączy w sobie myśl judaistyczną, prawosławną, rzymskokatolicką i protestancką. Reasumując dokonania filozoficzne Sołowiowa, Łoski podkreśla, że jest on twórcą oryginalnego rosyjskiego systemu filozoficznego i położył podwaliny rosyjskiej szkoły myśli religijnej i filozoficznej (s. 150).

Filozofia Hegla w Rosji była entuzjastycznie przyjmowana przez słowianofilów, okcydentalistów, jak i późniejszych filozofów, którzy poddawali ją ciekawym interpretacjom. Boris Cziczerin dokonał np. „wyprowadzenia” zgubionego przez Hegla człowieka z organicznej koncepcji rzeczywistości. Próbowano przenosić na grunt prawosławny również idealizm niemiecki Schellinga, Fichtego, jak i Kanta. Próby takie podejmowali m.in. książęta Sergiusz i Eugeniusz Trubeccy, którzy uniwersalistyczną myśl Sołowiowa wzbogacili o krytyczną teorię poznania Kanta oraz metafizyczny idealizm Hegla i Schellinga (s. 173). Kończąc przegląd systemów filozoficznych XIX-wiecznej Rosji, Łoski zajął się stanowiskiem najbardziej znanych rosyjskich neokantystów – Aleksandra Wwiedińskiego i Iwana Łapszyna. Głosili oni pogląd niemożliwości zaistnienia metafizyki jako nauki. Twierdzili, że nie wiadomo, czy przedmioty metafizyki podlegają prawu sprzeczności jak przedmioty nauk przyrodniczych, a nawet nie wiadomo, czy one w ogóle istnieją. Ponadto Wwiediński przejął od Kanta koncepcję imperatywu kategorycznego i tak jak Kant wywodził istnienie Boga i drugiego ja z rozumu praktycznego. Natomiast Łapszyn opracował teorię docierania do drugiego poprzez Jego oblicze, w którym można intuicyjnie doświadczyć życie duchowe drugiego człowieka.

W dalszej części omawianej pracy Łoski zajął się koncepcjami filozoficznymi XX w., w których uwidocznił się wpływ filozofii Sołowiowa. Chodzi m.in. o trzech myślicieli: Pawła Florenskiego, Sergiusza Bułgakowa i Mikołaja Bierdiajewa. Dwaj pierwsi jako duchowni prawosławni więcej uwagi poświęcali teologii niż filozofii, ale nie umniejsza to faktu, że byli myślicielami wnikliwymi. Warto zaznaczyć filozofię Florenskiego dotyczącą relacji Ja i Inny, podobną do koncepcji Ja i Ty Martina Bubera, w której Ja odnosi się do Boga.

<sup>2</sup> G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1998, s. 271.

Do najbardziej znanych i cenionych filozofów rosyjskich XX w. należy Mikołaj Bierdiajew. Sformułował on system filozofii egzystencjalnej, która podkreślała wyjątkowość człowieka jako osoby. Podstawą filozofii Bierdiajewa była *w o l n o ś ć*, która nie pochodziła od Boga, a jej źródłem była nicność. Bierdiajew nawiązywał tutaj do myśli Boehmego. W tym samym nurcie filozofii egzystencjalnej Łoski próbuje ustanowić poglądy intuicjonistów, w tym własny system intuicji intelektualnej i Siemiona Franka. Kończąc przegląd dokonań filozoficznych XX w., Łoski wymienia jeszcze: nihilistę Piotra Kropotkina, Lwa Karsawina, Wasilija Rozanowa i egzystencjalistę Lwa Szestowa, a także – nawiązujących do neokantystów i jego systemu – idealistów transcendentalo-logicznych, którzy dążyli do utwierdzenia metafizyki.

Wymienione kierunki filozoficzne mogły się rozwijać w Rosji tylko przed rewolucją 1917 r. Większość myślicieli religijnych po zdobyciu władzy przez bolszewików była przez nich zmuszana do opuszczenia Rosji. „Rewolucja bolszewicka zniszczyła cały rozkwit życia duchowego” (s. 196).

Trzecia część książki poświęcona została filozofii marksistowskiej, którą Łoski uważał za przyczynę upadku filozofii w Rosji. „W ZSRR państwo siłą podtrzymuje określony system filozoficzny, a mianowicie materializm Marksa i Engelsa, nazwany dialektycznym” (s. 389). Prezentowany marksizm można nazwać *e n g e l s i z m e m l e n i n o w s k i m*. Lenin, nieudolnie interpretując Engelsa, a przede wszystkim Marksa, próbował sformułować materializm, który – jak Łoski wykazuje – wcale nie był materializmem. „Ta okoliczność, że współcześni marksiści dopuszczają wpływ życia psychicznego na procesy materialne, wyraźnie wskazuje, że materializm dialektyczny w rzeczywistości wcale nie jest materializmem” (s. 408). Materialiści dialektyczni – z powodu niezrozumienia zasad sprzeczności i tożsamości – odrzucili logikę klasyczną, chcąc ją zastąpić heglowską logiką dialektyczną, którą zresztą też opacznie zrozumieli. Łoski podkreśla również, że system Lenina „jest filozofią partyjną, zajmującą się nie odkrywaniem prawdy, ale praktycznymi potrzebami rewolucji” (s. 242).

Prezentowana książka, która uchodzi na zachodzie za jedną z czołowych prac poświęconych historii filozofii rosyjskiej, powinna też znaleźć u polskiego czytelnika życzliwe przyjęcie, jako wprowadzenie do filozofii rosyjskiej i jej duchowości. Omawiane poglądy większości prezentowanych w niej filozofów są oceniane przez pryzmat intuicjonizmu intelektualnego samego autora. Dzięki pracy Łoskiego nadarza się też okazja, aby spojrzeć na dokonania filozofów zachodnioeuropejskich z innego niż europejski punktu widzenia.

*Marcin Lisiecki*

Bertrand Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, przeł. wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 384

Refleksja nad pojęciem rozumu jest wyrazem samoświadomości i tkwiących w człowieku zdolności pytania o to, co dla niego najistotniejsze. Człowiek, definiując siebie przez wieki jako *animal rationale*, właśnie w rozumie pokładał nadzieje na pełne

rozumienie świata i swojego w nim miejsca. Rozumność jednak nie określała jedynie tego, co ludzkie. Przez wieki pozostawała charakterystyką samej rzeczywistości. Jako przejawiający się w *kosmosie logos* czy też jako rozumność wszystkich rzeczy pochodna wobec rozumu Stwórcy, stanowiła podstawę określania kierunku i sposobów działania właściwych istocie ludzkiej, dążącej do spełnienia wszystkich swych możliwości zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym.

W epoce nowożytnej pojęcie rozumu przechodzi jednak wiele przemian. Pod wpływem angielskiego empiryzmu i XIX-wiecznego pozytywizmu skłonni jesteśmy dostrzegać w rozumie jedynie narzędzie opracowywania danych zmysłowych i tworzenia hipotez na temat związków zachodzących między „faktami”. Natomiast po krytyce zachodniego racjonalizmu, dokonanej choćby przez Nietzschego, Freuda i Marksa, zdajemy sobie sprawę z możliwości instrumentalnego i ideologicznego wykorzystywania rozumu do celów, których on sam już nie ustanawia i nie reflektuje.

Sytuacja, w której deprecjonuje się rozum określa, zdaniem Autora omawianej książki, początek naszego stulecia. „Wokół rozumu – pisze on – powstała *de facto* taka pustka, że zaczęto podawać w wątpliwość nawet jego istnienie – jako domniemanego trybunału albo jako pierwszej zasady, podporządkowującej wykorzystanie technicznego instrumentarium umysłu najistotniejszym celom ludzkości.” (s. 9) Przyczyną takiego stanu zdaje się być oddzielenie teoretycznych i praktycznych kompetencji rozumu.

Z niezgody na ów stan płyną ujawnione już we *Wstępie* intencje, jakimi kieruje się Saint-Sernin. Zapytuje on mianowicie o możliwość „stworzenia nowej wizji rozumu”, która jednoczyłaby jego teoretyczne i praktyczne funkcje. „Niezbędne staje się uzyskanie jasności co do tego, jak dalece działanie i poznanie są tożsame.” (s. 16) Wyzwanie to jest dla Saint-Sernina istotne ze względu na konsekwencje kulturowe, jakie pociąga za sobą wspomniana „rozdwojona” koncepcja rozumności. Wiek XX określają bowiem sukcesy nauk szczegółowych z jednej strony i bezprecedensowe wydarzenia zła z drugiej.

„Metoda”, która ma przybliżyć nas do rozwiązania problemu pojmowania rozumu, jest przede wszystkim „ważna obserwacja, która pozwala nam zobaczyć wszystko, co istnieje.” (s. 17) Konkretyzuje się ona w „próbie odtworzenia przebiegu i zawirowań okresu, z którym wkrótce się rozstaniemy” (s. 10 – Autorowi chodzi o wiek XX, książka została opublikowana we Francji w 1995 roku), tj. w próbie zanotowania i zreflektowania charakterystycznych dla XX w. „zjawisk”, które uznane są przez Autora za manifestacje rozumu. Trzeba tutaj od razu zauważyć, że Saint-Sernin nie rozdziela wyraźnie rozumu i jego pojęcia, tak że podczas lektury odnosi się wrażenie, że sam rozum faktycznie jest tym, co przejawia się w kierunkach myśli i zjawiskach kulturowych XX w. W ten sposób w omawianej książce nie mamy do czynienia bezpośrednio z próbą budowania teorii rozumu czy racjonalności, lecz z pewną opowieścią (historią) o manifestacjach rozumności pojętej już z góry jako racjonalność instrumentalno-kognitywna (jeśli posłużyć się w tym miejscu sformułowaniem Habermasa). Saint-Sernin w *Rozumie w XX wieku* trzyma się pewnego schematu interpretacji „rozumu”, który właściwy jest refleksji postnietscheańskiej i postweberowskiej, jak choćby uprawianej w ramach szkoły frankfurckiej. Zgodnie z nim rozum może być pojmowany już tylko jako narzędzie. Z jednej strony, na płaszczyźnie teoretycznej, jest on użyteczny do opracowywania danych zmysłowych, z drugiej, na płaszczyźnie praktycznej, jego możliwości ograniczone są do kalkulacji skuteczności możliwych środków w realizacji danych celów. Z takiego pojmowania rozumu wynika szczególnie wybór materiału, jaki omawiany jest przez Saint-Sernina. Rozum manifestuje się w sferze teoretycznej w naukach szczegółowych, przede wszystkim w przyrodznawstwie („Fizyka jest obszarem pierwszych wielkich dokonań rozumu”



s. 85), natomiast w sferze praktycznej dokonuje spustoszeń w postaci rozumu instrumentalnego, który podporządkowany jest interesowi panowania (realizującego się w postaci systemów totalitarnych). Podstawowy zakres merytoryczny książki Saint-Sernina ogarnia zatem omówienie osiągnięć nauk szczegółowych i refleksji związanej z naukami szczegółowymi oraz namysł nad totalitaryzmem.

Książka podzielona jest, oprócz *Wstępu* i *Zakończenia*, na dziewięć rozdziałów. Każdy z nich omawia teorie i procesy, istotne, wedle Autora, dla zrozumienia tego, jak ukształtowało się i jak przejawiało się pojęcie rozumu (sam rozum) w XX w.

Narracja rozpoczyna się od przywołania nazwisk Goethego i Kanta, którzy według Saint-Sernina tworzą zwieńczenie nowożytnej koncepcji rozumu i w ten sposób przygotowują wiek XX.

W rozdziale drugim *Udynamicznienie i różnicowanie kategorii w wieku XIX* zostały omówione poglądy A.A. Cournot'a i W. Dilthey'a jako dwóch myślicieli, którzy, choć z perspektywy innych tradycji, są świadkami procesu rozpadu tradycyjnej statycznej wizji kategorii, za pomocą których ujmujemy rzeczywistość i wyparcia jej przez „wiele systemów fragmentarycznych” (s. 59).

W rozdziale trzecim zatytułowanym *Nowe narzędzia rozumu w nauce na początku XX wieku* omówione są przemiany, jakie nastąpiły w logice za sprawą K. Gödla, G. Fregego, B. Russella. Autor przedstawia także dokonania twórców współczesnej fizyki: P. Duhema, E. Macha, L. Boltzmana, M. Plancka i A. Einsteina.

Następny rozdział *Narzędzia rozumu w literaturze i naukach społecznych* podkreśla rosnące znaczenie nauk humanistycznych i przywołuje poglądy G. Simml'a i Z. Freuda, a także prezentuje niektóre wątki zawarte w dziełach J. Conrada.

W kolejnym rozdziale Saint-Sernin przedstawia krótką historię strukturalizmu (*Pojęcie struktury i postacie strukturalizmu*).

*Konfiguracje rozumu około połowy XX wieku* to rozdział kończący bezpośrednio omawianie koncepcji i teoretycznych dokonań, jakie miały miejsce w minionym stuleciu. Stawia w nim Autor „hipotezę, że w latach 1930–1940 rozum przybrał konfigurację, która odzwierciedla jego stan w całym XX wieku”. (s. 196) Dochodzi w tym okresie w pełni do głosu to, co przygotował wiek XIX – zakwestionowanie poznawczych i praktycznych możliwości rozumu. Dlatego też, wedle Saint-Sernina, można mówić o „dymisji rozumu” i za Kleistem zapytać: „czy idea rozumu ma jeszcze sens?” (s. 200). Odpowiedzią na ten stan zniechęcenia i sceptycyzmu miały być, wedle Autora *Rozumu w XX wieku*, dwa różne w swych źródłach kierunki: neopozytywizm i fenomenologia. W kontekście tego ostatniego Autor stawia istotne pytanie: „Co się więc wydarzyło? Czy nastąpiła dymisja rozumu? Czy może, przeciwnie, rozum ukazał swe prawdziwe oblicze – oportunistyczne, podstępne i interesowne?” (s. 219)

Główne wydarzenie w pojmowaniu rozumu, jakie miało miejsce w XX w., to, wedle Autora, ostateczne rozejście się teorii i praktyki. Na gruncie teoretycznym łączy się ono bezpośrednio z utratą wiary w poznawcze możliwości rozumu, natomiast na gruncie praktycznym prowadzi do zła: „rozłupanie teorii i praktyki, ulegając banalizacji, tworzy polityczne postacie zła”. (s. 220) Dlatego też kolejne rozdziały poświęcone są sferze praktycznej. Omówione zostały postacie totalitaryzmu (*Zło w XX wieku*) i pojęcie działania (*Działanie w XX wieku*), przy czym w rozdziale poświęconym konceptualizacji działania główny nacisk położono na modele matematyczno-statystyczne.

W rozdziale *Rozum u schyłku XX wieku* i w *Zakończeniu* Saint-Sernin dokonał podsumowań, którym wspólne jest opowiedzenie się za koniecznością odnalezienia nowej jedności rozumu. Znajdujemy przy tym odwołanie do odpowiedzialności człowieka

za całe swoje otoczenie. „Właśnie wychodząc od tego wymogu praktycznego, rozum o wielorakich obliczach powołany jest odtworzyć swą twarz i swą jedność.” (s. 311) Dążeniu do jedności stale jednak towarzyszy nieredukowalna świadomość wielości. Zatem, jeśli jedność jest w ogóle możliwa, trzeba, by uwzględniała ona ową świadomość: „widzimy rzeczywistość – pisze Saint-Sernin – oczami dziesiątków ludzi. Tylko ta wspólnota – ta intersubiektywność – umysłów potrafi pogodzić jedność rzeczywistości i wielość punktów widzenia.” (s. 320) Do „aktualnej idei rozumu” należeć więc musi „intersubiektywność, z jej podwójnym wymogiem jedności i historyczności”. (s. 320) W ten sposób Autor wpisuje się w nurt filozofii, dostrzegający konieczność ukonstytuowania się nowej teorii rozumu (racjonalności), która brałaby pod uwagę dynamikę i wielogłosowość – elementy obce tradycyjnej idei rozumu.

W książce Saint-Sernina znajdujemy jednak tylko wskazówki co do owej „nowej teorii”. Brakuje natomiast systematycznego namysłu. W rozważaniach poszczególnych wątków historii rozumu w XX w. jej Autorowi umyka czasami główny problem. Wynika to z obranego sposobu prezentacji materiału. Owa „ważna obserwacja, które pozwala nam dostrzec wszystko, co istnieje” nie pozostawia Saint-Serninowi miejsca na ogólniejszą refleksję. W szczególności nie została poruszona kwestia teorii rozumu czy racjonalności. Utożsamienie kognitywno-instrumentalnego pojmowania rozumu z samym rozumem nie pozwala na problematyzację tego pojmowania. W ten sposób „stworzenie nowej wizji rozumu” pozostawia Autor, takie przynajmniej można odnieść wrażenie, samej (koniecznej?) dynamice dziejów, wobec których zachowujemy pozycję obserwatora. Dostrzegamy jedynie różnorodne, luźno ze sobą powiązane, zjawiska kulturowe, mające być przejawami rozumu w XX w., a mówiąc ściślej, przejawami pewnej koncepcji rozumu.

Wojciech Torzewski

Marylin McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1999, s. 220.

Marylin Adams, która należy do najbardziej znanych współczesnych amerykańskich analitycznych filozofów religii, rozważa w swojej książce szczególnie przypadek zła, które nazywa złem strasznym (*horrendous Evil*). Zło straszne definiuje zaś jako takie zło, w którym uczestnictwo (wyrządzenie go lub cierpienie z jego powodu jako ofiara) stanowi *prima facie* powód, by poddać w wątpliwość, czy życie tego, kto dotknięty jest takim złem jako czyniący lub doznający je, mogłoby dla niego być – w ujęciu całościowym – wielkim dobrem. Inaczej można też wyrazić, czym zło straszne jest, mówiąc tak jak Adams, że jest to zło tego rodzaju, że byłoby *prima facie* lepiej dla tego, kto go czyni lub doświadcza, żeby w ogóle nie istniał i tym samym go nie czynił lub nie doświadczał.

Jako paradygmatyczne przykłady rodzajów zła straszego podaje Adams zło obozów koncentracyjnych, dziecięcą pornografię, powolną śmierć z głodu, gwałty na dzieciach i kobietach popełniane ze szczególnym okrucieństwem. Zło straszne to takie zło, które nie tylko polega na cierpieniu fizycznym i psychicznym prowadzącym do śmierci

ciała, lecz zarazem takie, które dehumanizuje zarówno ofiarę, jak i sprawcę, powodując rozbicie ich osobowości. Zasadnicze pytanie, na jakie autorka poszukuje odpowiedzi, nie dotyczy tego, jakie racje może mieć Bóg zezwalając, by istniało zło straszne, lecz w jaki sposób zło straszne może być, jak mówi, „pokonane” (*defeat*). Samo pojęcie „pokonania” Adams zaczerpnęła od R. Chisholma, który wprowadza rozróżnienie między zrównoważeniem (*balancing off*) a pokonaniem. Zrównoważenie ma miejsce wtedy, gdy przeciwstawne wartości wykluczających się wzajemnie części pewnej całości częściowo lub całkowicie wzajemnie się niwelują. „Pokonanie” natomiast zachodzi wtedy, gdy ma miejsce nie tylko proste dodanie do całości nowej części o przeciwnej wartości, niż wartości już istniejących części, lecz gdy wprowadza się pewną organiczną jedność obejmującą wartości części danej całości. Jako przykład podaje Adams obraz, którego pozytywna wartość estetyczna jako całości pokonuje brzydotę małej plamy barwnej.

Jej sposób ujęcia zagadnienia zła różni się od tego, z jakim mamy do czynienia, np. w teodycei Plantingi i Swinburne’a. Wymienieni filozofowie prezentują teodyceę dobra globalnego, według której zło, jakie występuje w świecie, zostaje przewyżczone przez większe dobro, któremu jakoś służy (jest warunkiem jego zaistnienia). Tym dobrem jest, jak się najczęściej sądzi, wolność człowieka, która obejmuje również zdolność do samozniszczenia oraz wyrządzenia zła straszego.

Zasadniczy zarzut, jaki Adams formułuje w stosunku do teodycei globalnych, polega na tym, że nie są one w sposób zadowalający pokazać, jak można przewyżczyć zło straszne. Zdaniem Adamsa zło straszne tylko wtedy jest pokonane, gdy osoba, która go doświadczyła (a nie tylko Bóg), uzna, że warto było przeżyć swoje życie pomimo doznanego w nim zła.

W teodyceach globalnych z reguły chodzi o to, żeby bilans aksjologiczny świata jako całości był dodatni, nie zaś by zadowolenie znalazła konkretna osoba, która zła doświadczyła. Adams jest, zdaje się, zarazem przekonana, że przewyżczenie zła straszego jest możliwe tylko przy założeniu życia wiecznego; jej zdaniem, żadne dobro doczesne nie równoważy zła straszego. Nie czyni tego ani wolność wyboru, ani sprawiedliwe kary dla złoczyńców. Zdaniem Adams zresztą zło straszne, to jest takie zło, którego w wolny sposób nie można popełnić, ponieważ jego sprawca, nie pojmuje jego wielkości (nie wie, co czyni). I dlatego także retribucyjna teoria kary nie jest w stanie sprostać wymogom sprawiedliwości, gdy chodzi o zbilansowanie zła straszego; skoro zbrodniarz nie pojmował zła, które wyrządził, to nie jest za nie w pełni odpowiedzialny, przeto i wymierzanie mu za to kary nie ma sensu. Również i piekło – w przekonaniu Adams – nie przyczyniłoby się do naprawienia etycznej równowagi, lecz oznaczałoby dalszy triumf zła.

Jedynie Bóg w rzeczywistości eschatycznej może pokonać zło i sprawić, że życie każdego uczestnika zła straszego stanie się jako całość, w ocenie tego uczestnika, wartościowe.

Adams rozważa różne możliwe sposoby, za pomocą których Bóg może pokonać zło horrendalne. Szczególnie doniosłe, jej zdaniem, są Wcielenie i Odkupienie. Dobrowolne i wielkie cierpienie Chrystusa jest przede wszystkim aktem solidarności Boga z cierpiącymi ludźmi, a zarazem znakiem nadziei na to, że zło, nawet wielkie, może być pokonane. Człowiek, który doświadczył zła straszego, może jakoś identyfikować się z cierpieniem Chrystusa i już to pozwala mu inaczej ocenić własną tragedię.

Charakterystyczne dla sposobu, w jaki Adams pojmuje Odkupienie, jest zerwanie z tradycją, w której Odkupienie stoi w relacji do grzechu pierwotnego Adama i Ewy. W ujęciu tradycyjnym grzech Adama jest złem, które pociągnęło za sobą wielkie i nie-

zwykle bolesne dla całego gatunku ludzkiego konsekwencje. Wedle Adams natomiast grzech pierworodny, jak wszelki grzech, nie ma charakteru moralnego, lecz jest jedynie konsekwencją ontologicznej niedoskonałości rasy ludzkiej. Każdy z nas, twierdzi autorka książki, jest bytem dualistycznym złożonym z dwóch nie dających się, zasadniczo, pogodzić ze sobą składników: zwierzęcego i duchowego. Przy czym to, co zwierzęce (ciało) jest niezwykle silne i często panuje nad tym, co duchowe. Jesteśmy niedoskonali, nie z winy Adama, lecz po prostu tacy mieliśmy być od początku – sugeruje Adams. Nasza niedoskonałość obejmuje brak kompetencji moralnych, które potrafiłyby nas uchronić przed popełnianiem zła ( w tym i zła horrendalnego), jest ono przeto naturalną ceną za to, że istniejemy i że jesteśmy tacy, jacy jesteśmy.

Wobec takiego stanowiska nasuwa się tu rzecz jasna szereg pytań i wątpliwości. Dlaczego np. jest tak, że Bóg powołał do istnienia gatunek istot niedoskonałych (nieczystych); ani bowiem czysto zwierzęcych, ani czysto duchowych (jak anioły), niekompetentnych moralnie i intelektualnie, popełniających niekiedy zło straszne? Czyniąc tak, sugeruje Adams, Bóg mógł kierować się względami natury estetycznej. Chodziło o to, żeby całość tego, co istnieje, odznaczała się maksymalną różnorodnością i jednością zarazem. Dlatego właśnie dobrze, że istnieje również byt duchowo-cielesny o takim stopniu niedoskonałości jak człowiek. Nie jest wykluczone, że możliwe są inne istoty duchowo-cielesne, które albo chcą zawsze dobra, albo nie mogą chcieć nigdy zła. Być może nawet, że i takie istoty istnieją gdzieś w naszym wszechświecie lub istnieć będą, a my jedynie nic o tym, jak dotąd, nie wiemy. I one miałyby swoje miejsce w continuum stworzenia.

I choć naszym ostatecznym przeznaczeniem jest wieczna jedność z Bogiem, Który, być może, objawi nam wszystkie swoje racje, jakie miał dopuszczając, by stało się to czy tamto zło straszne, to nasza doczesna egzystencja – twierdzi autorka książki – z wszystkimi jej udrękami, nie jest karą za upadek Adama ani próbą charakteru, jak chce Ireneusz i jego następcy, ani też czasem dojrzewania do ostatecznych wolnych decyzji (takie decyzje nas przerastają), czy być z Bogiem, czy bez Niego, lecz fragmentem układanki, której jedynie Bóg może nadać, i, jak sądzi Marylin Adams, nada ostatecznie harmonię i piękno. Ze względu na obecność w tej mozaice wielu drastycznych szczegółów dzieło to przypomina bardziej, sądzi Adams, *Guernicę* Picassa niż np. *Szkolę Ateńską* Rafaela.

W swoich rozważaniach Adams odchodzi, jak widzieliśmy, od niektórych zasadniczych przeświadczeń zawartych w koncepcjach nie tylko współczesnych teodycealistów, lecz także filozofów minionego czasu Augustyna, Tomasza czy Leibniza. Mówi ona bowiem, że żadna wartość moralna czy estetyczna, jaka dałaby się urzeczywistnić w życiu doczesnym, nie może pokonać zła horrendalnego. Jej stanowisko zbliża się tu do poglądów Fiodora Dostojewskiego wyrażonych w *Braciach Karamazow*. Zdaniem Adams, jedynie sam Bóg, który jest nieskończonym dobrem i pięknem może to uczynić, a ponieważ, jak wierzą chrześcijanie, jest miłością, zechce to uczynić. Osobowa relacja z Bogiem pozwoli każdemu, kto doznał zła (w tym i zła horrendalnego) uznać własne życie za wartościowe i sensowne, mimo doznanego zła. Inaczej mówiąc, zdaniem Adams, zło horrendalne, jakie zdarza się w t y m ś w i e c i e, nie może zostać pokonane przez żadne dobra t e g o ś w i a t a, a jedynie Dobro i Piękno wieczne i pozaświatowe może nadać sens i wartość ludzkiemu życiu. Z tego względu wolno uznać teodyceę Adamsa za teodyceę religijną w podstawowym sensie: dopiero i tylko wartości religijne (Bóg) mogą przewyciężyć zło horrendalne. Stanowisko takie może być bliskie każdemu, kogo rażą buchalteryjne wyliczenia w stylu: zająście złego stanu rzeczy *Z* jest warunkiem koniecznym zajścia dobrego stanu rzeczy *D* i *D* jest większe od *Z* – dobro *D* przewyższa zło *Z*.

Adams nieraz w swoich tekstach zarzucała Swinburne'owi, Plantindze i Craigowi, że prowadząc swoje wyliczenia i myślowe eksperymenty, zatracili wrażliwość na ludzkie cierpienie. Jej zdaniem żadne dobra, na które wspomniani autorzy wskazują jako na przewyższające cierpienia stworzeń, nie przewyższają ich, ponieważ cierpienia te są zbyt wielkie, a przytaczane dobra zbyt małe, by można było uznać, że nastąpiło zwycięstwo dobra nad złem. To jednak, co mogłoby stanowić o pewnej atrakcyjności propozycji Adams, stanowić może również o jej słabości.

W teodyceach poszukuje się odpowiedzi na pytanie, jakie racje mógł mieć Bóg, pozwalając, aby zaistniało pewne zło. W jej rozważaniach nie ma takiego pytania i nie ma na nie odpowiedzi. Bóg uczynił nas istotami niedojrzałymi intelektualnie i moralnie – możemy czynić i niekiedy czynimy horrendalne zło, nie wiedząc nawet, że takie zło czynimy i jedynie sam Bóg może to wszystko naprawić – oto stanowisko Adams. Ja wyraziłbym tę myśl następująco: Bóg uczynił nas słabymi i takimi, że niekiedy przynajmniej jesteśmy bardzo źli i umieścił w świecie raczej nam obcym i wrogim. W świecie tym nie jesteśmy w stanie stworzyć sobie takich warunków, by móc prowadzić życie, o którym wolno zawsze słusznie powiedzieć z perspektywy doczesnej, że było sensowne i wartościowe i zarazem jest tak, że żadne dobra tego świata nie przewyższają zła, jakie nas tu spotyka. Czy Bóg słusznie postąpił (jeżeli tak postąpił), umieszczając nas takich w takim świecie?

Możliwa odpowiedź Adams brzmi: z perspektywy życia wiecznego powiemy jednak, że mieliśmy życie doczesne (i mamy) życie (wieczne), które ma sens i wartość, bowiem źródłem tego życia jest sam Bóg. Możliwe, że Bóg miał określone racje, żeby tak uczynić, jak uczynił, nie jest możliwe jednak, żebyśmy je mogli pojąć. Czego nam więcej trzeba?

*Dariusz Łukasiewicz*