

J. Brzeziński, A. Klawiter, T.A.F. Kuipers, K. Łastowski, K. Paprzycka i P. Przybysz (eds.), *The Courage of Doing Philosophy. Essays Presented to Leszek Nowak*, Amsterdam – New York, NY: Rodopi B.V. 2007, ss. 471.

The Courage of Doing Philosophy to książka poświęcona prezentacji dorobku naukowego zmarłego w 2009 r. poznańskiego filozofa Leszka Nowaka. Redaktorzy tego opracowania – Jerzy Brzeziński, Andrzej Klawiter, Theo A. F. Kuipers, Krzysztof Łastowski, Katarzyna Paprzycka i Piotr Przybysz – podjęli się trudnego zadania ukazania sylwetki naukowej jednego z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej myśli filozoficznej. Omawiany zbiór artykułów przeznaczony przede wszystkim dla czytelnika anglojęzycznego może być zarazem cenną publikacją w bibliotece rodzimego miłośnika filozofii.

Z noty biograficznej dowiadujemy się, że Leszek Nowak edukację akademicką rozpoczął od studiów prawniczych na Uniwersytecie Poznańskim, filozoficzne zaś odbył na Uniwersytecie Warszawskim. Od ukończenia studiów na stałe związał się z Uniwersyteciem w Poznaniu, gdzie w roku 1970 został profesorem nadzwyczajnym, natomiast tytuł profesora zwyczajnego otrzymał w 1990 roku. Jest autorem ok. 600 prac naukowych, w tym aż 21 książkowych. W prezentowanym zbiorze znajdujemy obszerną, bo zawierającą ponad trzysta pozycji bibliografię. Może ona stać się dobrym przewodnikiem poznawania myśli filozoficznej Leszka Nowaka.

Tytuł tego zbioru *The Courage of Doing Philosophy* nie jest przypadkowy. Oddaje on bowiem, jak piszą A. Klawiter i K. Łastowski, współredaktorzy tomu, podstawową cechę namysłu filozoficznego Leszka Nowaka:

Przewodnią ideą twórczości filozoficznej Leszka Nowaka było i jest podejmowanie wyzwań filozoficznych, których ranga nie jest dyktowana modą intelektualną czy też doraźną potrzebą poznawczą. Dawał temu wyraz w swoich publikacjach, na seminariach i jako wykładowca. Zaskakiwał nie tylko sposobem ujęcia, ale – co bodaj najważniejsze – odwagą w kwestionowaniu schematów myślowych. (Klawiter, Łastowski) (s. 15)

Jego cechą charakterystyczną jest krytyczne i zarazem twórcze myślenie, dzięki czemu zastane koncepcje podbudowane „wieloletnią tradycją” i „wielkimi autorytetami” stają się tylko punktem wyjścia do oryginalnych rozwinięć i modyfikacji. Katarzyna Paprzycka w tekście *On Willfully Contrarious Beliefs* pisze:

Jeśli istnieje coś, co stanowi samo źródło myśli Leszka Nowaka, to jest to owo w b r e w – wbrew utartej opinii, wbrew temu, co włada nami i naszymi umysłami, a więc i wbrew temu, co *jawi* się nam jako prawda – wbrew przekonaniom, ku którym dryfujemy. (Paprzycka) (s. 521)

Dobrym przykładem ilustrującym taką postawę badawczą jest krytyka materializmu historycznego Karola Marksa, która zaowocowała oryginalnym ujęciem rozwoju społecznego, tzw. nie-Marksowskim materializmem historycznym.

Zbiór artykułów napisanych przez wybranych autorów różnych dziedzin filozofii przybliży najważniejsze aspekty zainteresowań badawczych Leszka Nowaka. Filozof ten

w czterdziestoletniej pracy badawczej szczególnie intensywnie zajmował się trzema dziedzinami namysłu filozoficznego: metodologią, historiozofią oraz, rozwijaną w ostatnim okresie swego życia, metafizyką. Podkreślić należy fakt, że owocem prac Nowaka są cztery oryginalne koncepcje: idealizacyjna teoria nauki w filozofii nauki, adaptacyjna interpretacja materializmu historycznego oraz nie-Marksowski materializm historyczny w filozofii historii i filozofii społecznej oraz negatywistyczna metafizyka unitarna w dziedzinie metafizyki.

Książka *The Courage...* zawiera trzy grupy artykułów. W pierwszej znalazły się teksty omawiające oraz rozwijające w pewnych aspektach koncepcję idealizacji i konkretyzacji. Ponadto są tam artykuły, w których autorzy ukazują zastosowania metody idealizacji w różnych dziedzinach nauki.¹ Druga grupa tekstów przybliży tematykę ontologiczną – przedmiotem rozważań autorów jest m.in. metafizyka unitarna Leszka Nowaka oraz związki między idealizacją a metafizyką.² Teksty z grupy trzeciej są luźniej związane z koncepcjami Leszka Nowaka i poruszają różne zagadnienia filozoficzne.³

W niniejszej recenzji zaprezentuję przede wszystkim artykuły przybliżające idealizacyjną koncepcję nauki oraz problem jej zastosowań w historii naturalnej i historii ludzkiej. Pominę więc stworzoną koncepcję metafizyki z dwóch powodów. Po pierwsze, nie czuję się dostatecznie kompetentny w tej dziedzinie filozofii. Powiem tylko, że projekt metafizyki unitarnej Leszka Nowaka dostępny w trytomowej pracy *Byt i myśl* jest próbą całościowego ujęcia rzeczywistości w pewnym atrybutywistycznym języku. Zamiarem Nowaka było stworzenie metafizyki, w ramach której uda się skonceptualizować poszczególne dziedziny ontyczne, na które wskazywali różni filozofowie w ciągu dwudziestu pięciu wieków namysłu filozoficznego – są to m.in. byty materialne, idealne, matematyczne. Postulowana koncepcja – i to jest drugi powód, który sprawia, że nie omawiam dokładniej metafizyki Nowaka – pomimo śmierci jej Autora może być nadal rozwijana i z tego powodu jej ostateczne wyniki nie są jeszcze określone. Z tego też powodu rzeźbiona koncepcja czeka na swoją recepcję w filozoficznym świecie.

Idealizacyjna teoria nauki (dalej: ITN) powstała w wyniku podjętej przez Leszka Nowaka analizy teorii wartości i teorii zysku K. Marksa pod kątem procedur metodologicznych zastosowanych przez autora *Kapitału*. Dzięki swej pracy, jak stwierdzają we wstępie A. Klawiter i K. Łastowski, Nowak:

pokazuje, że teoria kapitału zbudowana została przez Marksa przy użyciu założeń modelujących badany przedmiot w sposób kontrfaktyczny, tzn. że rozważa się przedmiot o właściwościach, które mu faktycznie nie przysługują. (Klawiter, Łastowski) (s. 15)

¹ W tej grupie znaleźć można: Theo A.F. Kuipers – *On Two Types of Idealization and Concretization: The Case of Truth Approximation*; Ilkka Niiniluoto – *Idealization, Counterfactuals, and Truthlikeness*; R.F. Hendry, Stathis Psillos – *How to Do Things with Theories: An Interactive View of Language and Models in Science*; Izabella Nowakowa – *The Method of Ideal Types versus the Method of Idealization*; Igor Hanzel – *Leszek Nowak on Scientific Laws and Scientific Explanation*; Michael J. Shaffer – *Idealization, Counterfactuals, and the Correspondence Principle*; Krzysztof Łastowski – *Synthetic and Neutralist Theory of Evolution: The Issue of Methodological Correlations*; Adolfo Garcia de la Sienra – *Idealization in the Labor Theory of Value*; Krzysztof Brzechczyn – *On the Application of Non-Marxian Historical Materialism to Development of Non-European Societies*.

² W tej części zbioru możemy znaleźć: C. Ulisses Moulines – *Model Construction, Idealization, and Scientific Ontology*; Thomas Mormann – *Representations, Possible Worlds, and the Idealizational Approach to Science*; Evandro Agazzi – *Idealization, Intellectual Intuition, Interpretation, and Ontology in Science*; Piotr Przybysz – *What does to Be Mean in Leszek Nowak's Conception of Unitarian Metaphysics?*; Roberto Poli – *Formal and Ontological Roundabouts*; Jan Woleński – *Metalogic and Ontology*.

³ Czytelnik znajdzie tam następujące artykuły: Max Urchs – *On the Structure of Deceptive Speech Act: Lying as an Element of Communication*; Jerzy Perzanowski – *In Praise of Philosophy*; Roman Kubicki – *Love: In the Search for the First Philosophy*; Bert Hamminga – *Is the Enlightened Worldview on Retreat?*; Martti Kuokkanen – *Boxing and Violence*; Katarzyna Paprzycka – *On Willfully Contrarious Beliefs*.

Ideą podstawową ITN jest to, że nauka nie wyjaśnia za pomocą praw zawierających opisy empirycznych zjawisk, lecz deformuje i tworzy kontrfaktyczne, wyidealizowane modele badanych zjawisk.

W ITN twierdzenia naukowe przyjmują postać okresów warunkowych, gdzie w poprzedniku występują swoiste założenia idealizujące. Dzięki tym założeniom uchylany jest wpływ czynników uznanych za uboczne dla badanego zjawiska, w ITN bowiem przyjmuje się, że dla czynnika badanego da się określić zbiór (przestrzeń) jego determinant, czyli wielkości dla niego istotnych, które wpływają na czynnik badany z różnym natężeniem – w szczególności można wyróżnić czynnik (czynniki) główny oraz pozostałe czynniki uboczne. Metoda idealizacji w ramach ITN polega na formułowaniu tzw. założeń idealizujących, które eliminują wpływ czynników ubocznych na badane zjawisko. Dzięki temu możliwe jest określenie prawidłowości, czyli zależności podstawowej niezakłóconej determinantami ubocznymi.

Idealizacja mająca na celu sformułowanie prawidłowości – prawa o charakterze najbardziej ogólnym – to pierwsza część pracy teoretycznej badacza. Drugim etapem, nie mniej ważnym, jest konkretyzacja prawa idealizacyjnego. Polega ona na stopniowym uchylaniu założeń idealizujących, czyli uwzględnianiu kolejnych czynników istotnych, których działanie z początku zostało wyeliminowane. Konkretyzacja pozwala na coraz dokładniejsze odtworzenie rzeczywistości, a w granicznym przypadku umożliwia całkowite odzwierciedlenie empirii, uwzględniając wszystkie czynniki istotne z poziomu powierzchniowego. Zaznaczyć należy, że w procedurze badawczej rzadko przeprowadza się konkretyzację ze względu na wszystkie czynniki istotne. Zazwyczaj po uwzględnieniu kilku najbardziej istotnych czynników ubocznych, twierdzenie idealizacyjne podlega aproksymacji, czyli uchyla się wszystkie pozostałe założenia idealizujące i przypisuje się im łączny wpływ na wielkość badaną. Twierdzenie aproksymacyjne w sposób przybliżony „konkretyzuje” twierdzenie idealizacyjne.

W książce *The Courage...* znajdują się artykuły podejmujące wybrane zagadnienia i problemy związane z idealizacyjną koncepcją nauki. Są to zarówno teksty przybliżające podstawowe idee ITN, jak również rozwinięcia i aplikacje.

Można np. znaleźć porównanie ITN z metodą typów idealnych Maksa Webera. Procedura badawcza polegająca na idealizowaniu nasuwa skojarzenia z metodą typowo-idealną. Kwestia podobieństw i różnic pomiędzy koncepcją Nowaka i Webera jest podjęta w jednym z artykułów, w tekście I. Nowakowej, pt. *The Method of Ideal Types versus the Method of Idealization*, w którym ukazana została swoistość obydwu podejść badawczych. Metoda typów idealnych Webera opiera się na tworzeniu specyficznych pojęć poprzez zmianę natężeń wybranych cech badanego zjawiska. Następnie pojęcia takie służą do systematyzacji zjawisk w ich empirycznej nieokreśloności. Systematyzacja zaś polega na wskazywaniu dystansu pomiędzy konkretnym zjawiskiem badanym a danym pojęciem typowoidealnym. Metoda Webera spełnia przede wszystkim funkcje heurystyczne – służy jako procedura wstępna do formułowania pewnych zależności. Inaczej rzecz przedstawia się w ITN, jest to bowiem metoda formułowania praw naukowych, a nie pojęć.

Zagadnieniem zasadniczym dla każdej koncepcji nauki jest problem prawdziwości twierdzeń. Kwestia ta jest podejmowana również w ITN. W omawianym zbiorze artykułów pojęcie prawdy na gruncie omawianej koncepcji nauki przybliży w artykule: *Idealization, Counterfactuals, and Truthlikeness* Ilkka Niiniluoto. W ITN rozróżnia się „Arystotelesowskie, czyli reprezentacjonistyczne pojęcie prawdy od Heglowskiego, czyli deformacjonistycznego pojęcia prawdy” (Niiniluoto) (s. 113).

Arystotelesowskie pojęcie prawdy zakłada adekwatność, odpowiedniość pomiędzy myślą, twierdzeniem a rzeczywistością; przy czym rzeczywistość jest tu pojmowana niejako jednowymiarowo – jako całość zjawisk empirycznych. Prawdziwość w tym podejściu jawi się dwuwartościowo: albo twierdzenie adekwatnie ujmuje czynniki wpływające na badaną wielkość i wówczas jest ono prawdziwe, albo nieadekwatnie i jest ono fałszywe. Natomiast Heglowskie podejście, które charakterystyczne jest dla ITN, zakłada wielopoziomową rzeczywistość, w której da się wyróżnić poziomy: od najgłębszego, w którym badana wielkość zależy wyłącznie od czynnika głównego, aż do poziomu empirycznego (powierzchniowego), w którym bada się wpływ czynnika głównego oraz pozostałych czynników ubocznych na badaną wielkość. Pozwala to mówić o różnych stopniach prawdziwości twierdzeń, w zależności od tego, jakie i ile czynników oraz ich wpływ zostało dobrze rozpoznanych przez badacza. Innymi słowy, prawdziwość twierdzenia polega na stopniu adekwatności obrazu struktury esencjalnej i nomologicznej w stosunku do rzeczywistej struktury esencjalnej i nomologicznej.

Praca Leszka Nowaka nie zakończyła się w momencie konceptualizacji i formalnej eksplikacji idealizacyjnej teorii nauki. ITN stała się podstawowym narzędziem w jego warsztacie badawczym a także innych badaczy, którzy wykorzystali te założenia metodologiczne do opracowywania kolejnych propozycji teoretycznych bądź interpretacji teorii już istniejących.⁴ W omawianym tomie artykułów Czytelnik znajdzie pracę Krzysztofa Łastowskiego, który przedstawia zastosowanie idealizacji i konkretyzacji w naukach przyrodniczych.

W artykule *Synthetic and Neutralist Theory of Evolution: The Issue of Methodological Correlations* Łastowski przedstawia w języku idealizacji pewne ujęcia ewolucji. Analizie metodologicznej, ze względu na strukturę esencjalną czynników istotnych, poddane zostały dwie teorie wyjaśniające ewolucję gatunkową – teoria doboru naturalnego i syntetyczna teoria ewolucji, oraz dwie teorie ujmujące zjawiska ewolucji molekularnej – teoria Kimury i tzw. syntetyczna teoria ewolucji molekularnej. Przeprowadzona przez autora rekonstrukcja wspomnianych teorii ewolucji w ramach ITN pozwala stwierdzić, że zachodzi analogia formalna między poziomem populacyjnym a genetycznym. Ponadto Łastowski określa relacje metodologiczne pomiędzy poszczególnymi teoriami – wskazuje m.in., że neutralistyczna teoria ewolucji molekularnej Kimury jest teorią niedarwinowską, jednakże nie antydarwinowską, ponieważ stanowi modyfikację i rozwinięcie syntetycznej teorii ewolucji, która jest uogólnionym ujęciem idei Darwina (s. 259-260).

Metoda idealizacji i konkretyzacji została zastosowana także w naukach humanistycznych. Wbrew poglądom głoszącym odrębność metodologii nauk przyrodniczych i humanistycznych procedura idealizacji jest z powodzeniem stosowana również w obszarze nauk społecznych. Szczególną uwagę chciałbym zwrócić na koncepcję nie-Marksowskiego materializmu historycznego, która jest oryginalnym ujęciem procesu historycznego, respektującym założenia metodologii idealizacji i konkretyzacji. Podstawowe tezy tej teorii odnajdziemy w artykule: *On the Application of Non-Marxian Historical Materialism to Development of Non-European Societies* autorstwa Krzysztofa Brzechczyzna.⁵

⁴ Zastosowania oraz rozwinięcia idealizacyjnej teorii nauki znaleźć można m.in. w wybranych tomach serii wydawniczych założonych i redagowanych przez Leszka Owaka. Są to: *Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki i Poznań Studies in the Philosophy of the Science and the Humanities*; w szczególności w tomie: L. Nowak, I. Nowakowa (ed.), *Idealization X: The Richness of Idealization (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 69)*, Amsterdam/Atlanta 2000: Rodopi.

⁵ Najobszerniejszy wykład teorii nie-Marksowskiego materializmu historycznego znaleźć można w: L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t. I–III, Nakom, Poznań 1991.

Teoria nie-Marksowskiego materializmu historycznego (dalej: n-Mmh) stanowi istotną modyfikację i jest znaczącym rozwinięciem materializmu Marksowskiego. W stosunku do materializmu historycznego Marksa rozwinięciu poddana została przede wszystkim koncepcja klas społecznych. Otóż w teorii n-Mmh wyodrębniono trzy sfery społeczeństwa: gospodarczy, polityczny i kulturowy. Każda z tych sfer zaś ma trzy poziomy: materialny, instytucjonalny oraz świadomościowy. Zatem nie jest tak, jak ukazuje to Marks, że poziom materialny występuje wyłącznie w sferze gospodarczej, w koncepcji Nowaka poziom materialny występuje we wszystkich trzech sferach aktywności ludzkiej.

Teoria n-Mmh jako podstawowy poziom procesu społecznego przyjmuje poziom materialny. Dysponowanie środkami produkcji w gospodarce, środkami przymusu w polityce i środkami indoktrynacji w sferze kultury wyznacza trzy odrębne podziały klasowe. Istnieje więc sześć, odpowiednio parami, antagonistycznych wobec siebie klas społecznych: właściciele – bezpośredni producenci, władcy – obywatele, kapłani – wierni. Konflikty społeczne powodowane są podziałami klasowymi, w których dyspozycja materialnymi środkami umożliwiła klasom uprzywilejowanym (właściciele, władcy, kapłani) realizację swoich interesów klasowych kosztem reszty społeczeństwa (bezpśredni producenci, obywatele, wierni): (1) właścicielom na maksymalizowanie zysku kosztem bezpośrednich producentów, (2) władcom na powiększanie regulacji władczej kosztem autonomicznych więzi obywatelskich, (3) kapłanom zaś na pogłębianie indoktrynowania duchowego kosztem autonomii wiernych. Konflikt klasowy przybiera formę wystąpień rewolucyjnych przy średnich wartościach alienacji pracy w gospodarce, alienacji obywatelskiej w polityce i alienacji duchowej w kulturze, kiedy ucisk klas nieposiadających nie jest ani zbyt niski, bo wówczas jest nieodczuwalny, ani zbyt wysoki, bo wtedy paraliżuje i uniemożliwia organizację wystąpień rewolucyjnych.

Wyróżnienie wymienionych podziałów społecznych stało się punktem wyjścia dalszej konceptualizacji teorii, w której da się wskazać dwa zasadnicze elementy składowe. Z jednej strony w teorii n-Mmh mamy do czynienia z częścią typologizującą, w której przeprowadzono klasyfikację możliwych typów społeczeństw. Z drugiej zaś strony, można wyróżnić część nomotetyczną, w której dzięki wykorzystaniu procedury idealizacji i konkretyzacji ukazano zależności rozwojowe oraz mechanizmy procesu społecznego poszczególnych typów społeczeństw.

Punktem wyjścia konceptualizacji rozwoju historycznego społeczeństw europejskich jest najbardziej wyidealizowany model, w którym przyjęte są następujące założenia idealizujące:

- (a) społeczeństwo modelowe S składa się z dwóch klas: właścicieli i bezpośrednich producentów;
- (b) społeczeństwo S jest izolowane od innych społeczeństw;
- (c) poziom sił wytwórczych w społeczeństwie S jest stały;
- (d) w społeczeństwie S liczba dziedzin produkcji nie wzrasta;
- (e) w społeczeństwie S fundusz akumulacji wynosi zero;
- (f) klasy władców i obywateli nie są zorganizowane w jakiegokolwiek instytucje polityczne;
- (g) w społeczeństwie S nie występują żadne formy ekonomicznej świadomości zbiorowej.

Taki zestaw założeń upraszczających pozwala wymodelować podstawowy obraz rozwoju społecznego. Wyróżnić można trzy fazy rozwojowe.

Faza postępującej alienacji pracy. W punkcie wyjścia modelowego społeczeństwa S panuje pokój społeczny. Na mocy mechanizmu konkurencji ekonomicz-

nej poszczególne właściciel zwiększa swoje zyski kosztem bezpośrednich producentów, co prowadzi do wzrostu alienacji pracy. Po przekroczeniu pewnych wartości alienacji pracy (tzw. progu pokoju klasowego) w społeczeństwie *S* pojawiają się niezadowolenie i strajki bezpośrednich producentów, które wraz z dalszym wzrostem alienacji pracy przybierają postać masowej rewolucji.

Faza rewolucji ekonomicznej. Właściciele, aby przywrócić przerwany proces produkcji, ustępują klasie bezpośrednich producentów i zwiększają kapitał zmienny przydzielany pracownikom. To przywraca społeczeństwo *S* do stanu pokoju klasowego. Jednakże mechanizm konkurencji ekonomicznej na powrót doprowadza do wzrostu alienacji pracy i zaburzeń rewolucyjnych. Jedynym trwałym – w długiej perspektywie czasu – rozwiązaniem konfliktu ekonomicznego jest zmiana stosunków własności.

W tym miejscu uwidacznia się modyfikacja Marksowskiej koncepcji rewolucji. W ujęciu Nowaka rewolucja nie stanowi jednorazowego aktu przejścia od jednej formacji do kolejnej, lecz jest wyłącznie stymulatorem przeobrażeń społecznych, które następują na drodze zmian ewolucyjnych. Na przykład zmiana formacji niewolniczej na feudalną nie dokonała się dzięki jakiejś zwycięskiej rewolucji niewolników, lecz na drodze ewolucyjnego przejścia od systemu gospodarki opartej na pracy niewolniczej, poprzez koloniat aż do gospodarki feudalnej. Wystąpienia niewolników, pomimo że były lokalne i przegrane, jednakże uporczywie ponawiane stanowiły skuteczny bodziec zmuszający w pierwszych wiekach naszej ery klasę właścicieli do zmiany stosunków produkcji. Analogicznie wyjaśniane jest przejście społeczeństw z formacji feudalnej do kapitalistycznej, które dokonało się również w drodze ewolucji stosunków własności wymuszonej wystąpieniami chłopstwa oraz plebsu miejskiego od XIV do XVI w.

Faza ewolucji stosunków własności. Część właścicieli wprowadza progresywne stosunki własności, które przyznają większą autonomię bezpośrednim producentom. To zaś pociąga za sobą zwiększoną produktywność procesu wytwarzania, co oznacza wyższe dochody dla klasy właścicieli, a także bezpośrednich producentów. Większa efektywność progresywnych stosunków własności sprawia, że upowszechniają się one w modelowym społeczeństwie *S*. Tym samym następuje przejście do kolejnej formacji społeczno-ekonomicznej.

Model ten w dużym przybliżeniu ukazuje istotę zmian historycznych kolejnych formacji społecznych: niewolniczej, feudalnej i kapitalistycznej. Aczkolwiek najbardziej adekwatnie model ten przybliży formację niewolniczą społeczeństw europejskich, ponieważ charakterystyczne dla tego okresu są brak wzrostu poziomu środków produkcji oraz stała liczba dziedzin produkcji. Aby adekwatniej uchwycić charakterystyczne rysy formacji feudalnej oraz kapitalistycznej, należy model ten wysubtelnić, uchylając wyjściowy zestaw założeń idealizujących – tu właśnie widoczna jest praca badawcza polegająca na konkretyzacji modelu podstawowego. I tak dla modelu ukazującego dynamikę formacji feudalnej uchylone są: założenie o braku wzrostu środków produkcji – wprowadza się w to miejsce założenie o okresowym postępie technicznym oraz założenie o stałej liczbie dziedzin produkcji – zamiast tego wprowadza się założenie o pojawieniu się nowej gałęzi produkcji. Jeszcze inny zestaw założeń idealizujących charakteryzuje model ukazujący formację kapitalistyczną. Model wyjściowy skonkretyzowany jest ze względu na pierwsze założenie o istnieniu wyłącznie klas ekonomicznych (właścicieli i bezpośrednich producentów) – zamiast tego założenia przyjmuje się warunek bardziej realistyczny o występowaniu, obok klas ekonomicznych, klas politycznych (władców i obywateli). Uwzględnienie sfery władzy politycznej wprowadza istotne korekty do modelu wyjściowego; m.in. faza rewolucji ludowych wydłuża się i przybiera kształt serii wystąpień re-

wolucyjnych, bowiem w modelowym społeczeństwie właściciele mogą odwołać się do środków przymusu, skutecznie tłumiąc wystąpienia mas ludowych, ponadto skonceptualizowane zostaje zjawisko etatyzacji życia społecznego, kiedy to klasa władców powiększa obszar regulacji politycznej – empirycznym wyrazem tego ostatniego jest biurokratyzacja późnego cesarstwa rzymskiego oraz powstanie państwa absolutystycznego u schyłku formacji feudalnej.

Wskazane wcześniej, jak i inne jeszcze konkretyzacje modelu wyjściowego, uwzględniające początkowo pominięte czynniki, pozwalają konceptualizować kolejne, coraz bardziej realistyczne modele, które adekwatniej aniżeli model wyjściowy ukazują dynamikę poszczególnych formacji społecznych.

W części typologizującej aparatu teoretycznego n-Mmh Leszek Nowak wyróżnił dwa zasadnicze typy społeczeństw: klasowe i supraklasowe. Kryterium zaliczenia społeczeństwa do danego typu jest rozłączność grup ludzi, którzy dysponują poszczególnymi rodzajami materialnych środków społecznych. W społeczeństwie klasowym rozłączność ta jest zachowana – środkami produkcji, przymusu i indoktrynacji dysponują trzy odrębne grupy ludzi. Przeciwna sytuacja zachodzi w społeczeństwach supraklasowych. W przypadku takich społeczeństw dwa lub trzy rodzaje materialnych środków społecznych pozostają w dyspozycji jednej osoby lub grupy osób. Kumulacją klasową jest więc połączenie dysponowania różnymi rodzajami materialnych środków w ręku jednej klasy.

W artykule Krzysztofa Brzechczyña *On the Application of Non-Marxian Historical Materialism to Development of Non-European Societies* typologia społeczeństw w teorii n-Mmh została rozwinięta. W jego ujęciu typologia społeczeństw opiera się na trzech następujących kryteriach:

- jaka klasa w danym społeczeństwie jest dominująca;
- jaki jest poziom kumulacji władzy społecznej przez wyróżnioną klasę społeczną, tzn. czy klasa dominująca jest pojedyncza, podwójna czy też potrójna;
- jaka jest relacja pomiędzy zdominowanymi klasami dysponentów materialnych środków społecznych (s. 244).

Te trzy kryteria generują typologię składającą się aż z osiemnastu typów społeczeństw. Każdy z tych typów interpretowany jest jako możliwa ścieżka rozwojowa i może stać się punktem wyjścia do dalszej konceptualizacji mechanizmów rozwojowych charakterystycznych dla społeczeństwa danego typu.

Teoria n-Mmh była budowana z myślą o jej zastosowaniu do wyjaśnienia procesu historycznego społeczeństw europejskich. Aczkolwiek czyniono próby wyjaśnienia w ramach n-Mmh pewnych zjawisk rozwojowych krajów Trzeciego Świata. Jednakże, jak przekonuje Brzechczyński, dotychczasowe próby opierały się na ograniczonej typologii społeczeństw i nieadekwatnie ujmowały procesy rozwojowe wybranych krajów pozaeuropejskich. Typologia społeczeństw zaproponowana przez K. Brzechczyña zawiera osiemnaście typów społeczeństw wyznaczających tyleż specyficznych linii rozwojowych, które mogą posłużyć do interpretacji rozwoju społeczeństw spoza Europy. Z perspektywy typologii prezentowanej przez Brzechczyña, uwidacznia się obszar luk teoretycznych w n-Mmh, które powinny skłaniać do dalszego rozwijania tej teorii:

Reasumując, wspomniane „braki eksplanacyjne” wyznaczają zarazem perspektywy rozwojowe nie-Marksowskiego materializmu historycznego jako programu badawczego. Jest w nim, jak widać, jeszcze wiele do zrobienia. Po „wypełnieniu” wspomnianych luk teoretycznych nie-Marksowski materializm historyczny mógłby się stać teorią rozwoju historycznego porównywalną swym zasięgiem chronologicz-

nym i terytorialnym z historiozofią Arnolda Toynbee'ego, czy – powołując się na rodzime przykłady – Feliksa Koniecznego. (Brzechczyn) (s. 253)

Zbiór artykułów *The Courage of Doing Philosophy* jest wartościową pracą i należy ją ocenić pod wieloma względami pozytywnie. Choć pewną wadą zbioru jest brak tekstów ogólnie referujących poszczególne koncepcje filozoficzne, które byłyby swoistym wprowadzeniem do dorobku naukowego Leszka Nowaka. Autorzy zamieszczonych artykułów często poruszają bardzo szczegółowe zagadnienia, których doniosłość może być trudno zrozumiała bez zaznajomienia się z szerszym kontekstem problemu.

Chcąc mówić o współczesnej filozofii, nie tylko polskiej, nie sposób nie powiedzieć o filozofii Leszka Nowaka. Książka *The Courage of Doing Philosophy* stanowi zbiór niewątpliwie interesujących tekstów, które przybliżają wybrane zagadnienia z twórczości polskiego Filozofa.

Mieszko Ciesielski

Leszek Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009, s. 308.

Dlaczego się dziś filozofuje? Pewnie dlatego, że filozofować można, tak samo jak gotować, jeździć konną czy grać w gry telewizyjne. Jest to zajęcie takie samo jak każde inne. Każdy, kto filozofuje, ma swoje zindywidualizowane powody, dla których to robi i przeważnie są one trudne do jasnego przedstawienia. Kiedy sięgnąć do klasycznej pozycji z zakresu nauczania filozofii możemy przeczytać, że jako źródła myślenia filozoficznego podane są podziw lub nieufność.¹ Podziw wytwarza opisy rzeczywistości, dąży do tworzenia wiedzy, budowy systemów, wyjaśnienia zjawisk. Nieufność weryfikuje posiadaną wiedzę, poddaje w wątpliwość uznane, głoszone normy, oczyszcza z nieprawdziwych przekonań, to znaczy, że jej naczelnym zadaniem jest likwidacja fałszu. Leszek Kołakowski, takim jakim odczytuję go poprzez jego myślenie, jest filozofem nieufności. Nie stara się przekonać mnie, jako czytelnika, do jakiej filozofii, a jedynie poddaje w wątpliwość, te przekonania, którym pozwoliłem z taką łatwością zakorzenić się we mnie.

Leszek Kołakowski jest filozofem, który nie pozwala mi nigdy być do końca zadowolonym z mojej intelektualnej pracy. Pokazuje wielość możliwości ujęcia danego zagadnienia, jego słabe i mocne strony, daje kuksańca mojemu rozleniwionemu umysłowi, który z trudnością samodzielnie dostrzega wielość możliwości rozpatrywania danego zagadnienia. Czytam więc Kołakowskiego, aby wyzbyć się błędnych mniemań, aby poddać swoją wiedzę, przekonania, sądy weryfikacji, aby – parafrazując Kanta – nie poddać się dogmatycznej drzemce.

Można zadać pytanie, gdzie w twórczości Kołakowskiego znajduje się omawiana praca, czy można zaliczyć ją do takich już klasycznych dzieł jak *Obecność mitu* (1972), *Główne nurty marksizmu* (1976–1978), *Jeżeli Boga nie ma* (1982), *Horror metaphysicus* (1988), czy *Bóg nam nic nie jest dłużny* (1994)? Moja odpowiedź jest jednoznaczna – nie można.

¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T. 1, PWN, Warszawa 2007, s. 16.

Omawiana praca nie pretenduje do zwartych dzieł poruszających jednolitą tematykę, nie można zaliczyć jej do naukowych opracowań danego zagadnienia. Jest zbiorem filozoficznych esejów dotyczących najróżniejszych obszarów rzeczywistości. Skoro publikacja należy do eseistyki oraz skoro jej tematyka porusza całe spektrum zagadnień, to odbiorcą tej książki może być właściwie każdy – od hydraulika przez prawnika po szkolną bibliotekarkę. Język autora zachęca do czytania, precyzyjny, ale dość prosty i jasny sposób wystawiania jest wielkim atutem Kołakowskiego. Precyzja i mistrzostwo, które przejawia się w operowaniu przez niego słowem, sprawia, że najbardziej zawile, ontologiczne czy epistemologiczne zagadnienia stają się zrozumiałe dla czytelnika. Nie można obawiać się, czytając tę publikację, że oto mimowolnie utraci się rozumienie czytanego tekstu i popadnie w znudzenie.

W gorszej, ale nie beznadziejnej sytuacji znajdują się profesjonalści, osoby zawodowo zajmujące się filozofią. Przypuszczam, że publikacja nie będzie dla nich intelektualną ucztą. Nie znajdują w niej traktatów na miarę Kartezjusza czy Spinozy. Mogą jednak odnaleźć wielość inspirujących myśli, twierdzeń nad których dowodami należałoby się głębiej zastanowić, dogmatów, które jak pokazuje Kołakowski wydawały się tak oczywiste, a tymczasem są niczym „kolosy na glinianych nogach”.

Eseje dobrane w skład publikacji zamknięte są w pięciu częściach, określonych kolejno tytułami: o filozofach, o Bogu, o świecie, o tym, co dobre i prawdziwe, o tym, co ostateczne. Tytuły są jednak dość swobodnie powiązane z poszczególnymi esejami. Dla przykładu w części o filozofach pierwszy esej zatytułowany „Leibniz i Hiob. Metafizyka zła i doświadczenie zła” rozprawia o problemie teodycei, który umieściłbym w części drugiej (o Bogu), natomiast esej pt. „*Fides et ratio*. Mała uwaga o wielkiej encyklice” dotyczący encykliki papieża Jana Pawła II umieściłbym w części pierwszej (o filozofach).

W skład publikacji wchodzi 34 eseje publikowane w większości w prasie (aż 11 esejów opublikowanych w „Gazecie Wyborczej”), głównie pisane po roku 1990 (wyjątek stanowią dwa: „Komentarz do komentarza Heideggera do domniemanego komentarza Nietzschego do komentarza Hegla o potędze negatywności” (1989) oraz „Jaspers. Wiara filozoficzna wobec objawienia” (1984)), daty stanowią tu pewien klucz do twórczości Leszka Kołakowskiego. Jak pisze Zbyszek Dymarski, powołując się na Jana Andrzeja Kłoczowskiego, w rozwoju myśli Kołakowskiego można wyróżnić pięć etapów, z których na ostatnie lata życia przypadają: etap filozofii mitu i etap filozofii kultury.² Taki podział dość dobrze sytuuje eseje w pewnym schemacie myślenia filozoficznego, w którym Kołakowski starał się poruszane problemy ukazywać w szerszej perspektywie kultury oraz mitu.

Tytułowy esej „O szczęściu. Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?” zajmuje zaledwie cztery strony z całej publikacji i wydaje się jako tytułowy bardziej chwytem marketingowym niż faktycznym problemem, który ma być punktem łączącym poszczególne eseje. Kołakowski, jak pisze Izabela Wancerz, recenzując książkę, chciał ją początkowo nazwać inaczej – *Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę*. Jednak stwierdził, że jego dwie wcześniejsze książki też mają diabła w tytule i uznał, że to by zakrawało na obsesję.³

Tytułowy esej rozpoczyna się od rysu biograficznego księcia Siddharta, którego później określono Buddą, czyli oświeconym. Kołakowski czyni z tej historii wstęp do rozważań na temat szczęścia, zastanawia się nad naturą *nirwany*, która jawi się jako *szczęście bez szczęśliwego*. Kołakowski dostrzega w tym zagadnieniu pro-

² Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 123.

³ <http://www.students.pl/spolecznosc/kultura/details/28450/Czy-Pan-Bog-jest-szczesliwy-i-inne-pytania-recenzja> (stan z 23. 01. 2010)

blem świadomości i rzeczywistości. Jeżeli osoba będąca w nirwanie jest świadoma tego, co dzieje się w świecie, to musi wiedzieć o złu i cierpieniu, a skoro wie, to czy może być doskonale szczęśliwa? Jeżeli jednak brakuje relacji pomiędzy nirwaną a rzeczywistością ziemską, to w jakiej rzeczywistości istnieje człowiek oświecony?

Kołąkowski porównuje nirwanę do chrześcijańskiego nieba, wiąże doskonałe wyzwoleństwo z doskonałym spokojem ducha, a to z kolei z niezmiennością. W typowym dla siebie stylu żartuje, że gdyby tak faktycznie było, że doskonały spokój jest równy niezmienności, to „jestem, jak się wydaje, równie szczęśliwy jak kamień”. Kwituje całość ironicznym pytaniem „czy rzeczywiście kamień jest doskonałym wcieleniem zbawienia i nirwany?”.

W ten dość oryginalny sposób Kołąkowski ogólnie nakreśla zagadnienie szczęścia dla człowieka, po czym zadaje główne pytanie – „czy można jednak przypisywać szczęście istocie boskiej? Czy Bóg jest szczęśliwy?”. Kołąkowski nie uznaje tego za trywialne pytanie i z typową dla niego precyzją rozpatruje tę kwestię. Postępuje analogicznie jak w przypadku badania możliwości bycia szczęśliwym przez człowieka. Rozpatruje relację Boga i świata; jeżeli Bóg nie jest obojętny na ludzki ból i cierpienie, to sam musi żyć w „niekończącym się smutku”, natomiast jeżeli „nasza nędba” nie ma wpływu na Jego spokój, to i tak „nie jest On szczęśliwy w sensie, który byłby nam dostępny”. Tak Kołąkowski rozpoczyna rozwijać typową dla siebie, pozbawioną optymizmu, ale nie przygnębiającą filozofię. Jej efektem jest stwierdzenie, że człowiek nie doświadcza szczęścia, jest je w stanie sobie wyobrazić, ale nie doświadczyć.

Dlaczego Leszek Kołąkowski uznał, że tytuł opisanego eseju może być tytułem publikacji? Na tych czterech stronach dostrzegam typowe dla Kołąkowskiego rozważania związane z tym, co nieskończone, ten sam styl argumentacji, który pojawia się w innych publikacjach. Styl, w którym nie ma miejsca na bezrefleksyjne, optymistyczne hipotezy ku pokrzepieniu serc, a jest podkreślane przez autora dostrzeganie realności zła w świecie, zła, z którym człowiek musi się samodzielnie zmierzyć, przyjąwszy odpowiedzialność. Może dlatego ten esej mógł zostać esejem tytułowym.

Planowany tytuł dzieła związany z tekstem „Diableł kłamie również, kiedy mówi prawdę” znajduje się w części IV (o tym, co dobre i co prawdziwe), zakładać by więc można było, że dotyczy będzie zagadnień ściśle teoriopoznawczych, a jak się okazuje dotyczy pochwały różnorodności. W eseju zamieszczonym w księdze pamiątkowej z okazji nadania Leszkowi Kołąkowskiemu tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego znajdujemy rozwinięcie myśli ściśle związanej z filozofią kultury. Kołąkowski, łącząc wątki historii i teologii Kościoła katolickiego, opisując minioną i współczesną Europę, ukazuje jak ważny dla kultury europejskiej jest warunek różnorodności. Czyni z niego dwa filary podtrzymujące naszą cywilizację. Za pierwszy filar uznaje konieczność konfrontowania rozmaitych punktów widzenia, ciągłą sceptyczność, która nakazuje nam podważać to, „cośmy za prawdę uznali”⁴. Drugi filar to konieczność rozmaitości w sposobach wyrażania nas samych, w sposobie interpretacji kultury. To pole ścierania się różnych myśli, postaw, interesów Kołąkowski uznaje za najważniejsze dla naszego rozwoju, to na nim i na sposobach przezwycięzania kryzysów buduje filozofię kultury.

Dodam na marginesie, że esej opiera się – jak większość tekstów Kołąkowskiego – na ścieraniu się ze sobą przeciwstawnych tez, które przedstawia on i argumentuje skrupulatnie i myli się ten, kto myśli, że na końcu uzyska jasną i wyraźną odpowiedź.

⁴ L. Kołąkowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 2009, s. 288.

W trakcie pierwszego zapoznawania się z lekturą znaczące dla mnie stały się dwa eseje; pierwszy pt. „O prawie naturalnym” i drugi pod bardziej poruszającym tytułem: „Po co nam prawa człowieka”. Kołakowski porusza w nich niezwykle istotny problem podwalin prawa naturalnego. Zadaje pytania o to, czy prawo naturalne istnieje oraz czy jego istnienie ma znaczenie dla naszej rzeczywistości. W sposób podobny jak w innych próbach przedstawia argumenty za i przeciw, rozstrzygnięcie pozostawiając zaangażowanemu czytelnikowi.

Szczegółowe pytanie, które odczytuję z rozmyślań Kołakowskiego, jest następujące: jakie normy moralne są rzeczywiście prawomocne i jak to można ustalić? Myśl swoją Kołakowski przedstawia mniej więcej tak: jeśli uznamy w zgodzie z empiryzmem, że wszelka wiedza dociera do nas zmysłami i nie istnieją w nas idee wrodzone, to nie możemy liczyć na to, że „prawo naturalne” pochodzi od Boga lub innej istoty „wiedzącej”, która w nas je zaszczerpiła. Jeżeli na rzecz spojrzymy historycznie i przeszukamy wszelkie znane ludzkości kodeksy na przestrzeni całej piśmiennej historii i nawet uda nam się znaleźć normy moralne, które byłyby obecne we wszystkich tych kodyfikacjach, to jedynie ustalimy pewien fakt historyczny i nie możemy z tego wnioskować, że owe normy są prawdziwe, słuszne, sprawiedliwe same w sobie. Po trzecie; normy moralne same w sobie słuszne nie mogą być tożsame z prawami przyrody takimi choćby jak prawa fizyki. Prawo grawitacji jest obowiązujące, czy nam się to podoba czy też nie i musimy w nim uczestniczyć. Inaczej być może z normami moralnymi, które nawet jeśli byłyby bezwzględnie słuszne, sprawiedliwe, prawdziwe, to i tak istniałaby możliwość ich pogwałcenia. Tak więc w prawach przyrody uczestniczymy, czy nam się to podoba, czy nie, a w prawach moralnych tylko, jeżeli się nam to podoba (tak postanowimy). Po czwarte – w logice stosuje się zasadę, wedle której ze zdania prawdziwego może wynikać tylko zdanie prawdziwe, a ze zdania fałszywego może wynikać zdanie i prawdziwe, i fałszywe, ale doświadczenie życiowe naucza nas, że złe uczynki do dobrych, jak i złych skutków mogą prowadzić, tak samo jak i dobre uczynki prowadzą nas do dobrych i do złych następstw. Czy znaczy to wtedy, że o prawie naturalnym nie da się rozstrzygać bez odwołania się do bytu wszechwiedzącego ani nie da się o nim wnioskować na zasadzie racji historycznych, ani poszukiwać norm w sposób przyrodniczy i też nie da się ich zrozumieć za pomocą sądów logicznych? Jeśli tak jest, to nasze położenie jest bardzo niesatisfakcjonujące i pozostaje nam jedynie uznawanie prawa pozytywnego.

Sens prawa pozytywnego, tak jak opisuje je Kołakowski, musiałby być – jak myślę – taki: prawomocne, a więc sprawiedliwe w intencjach prawodawcy jest to, co prawodawca ustala. Najciekawszy w takim rozstrzygnięciu jest fakt, że nawet gdyby na ową normę, ustanowioną przez prawodawcę, wyrażono zgodę powszechną, to i tak owa norma nie mogłaby zostać uznana za normę prawa naturalnego, ponieważ powszechna zgoda nie może uchodzić za kryterium prawdy czy słuszności jakichkolwiek norm. Śledząc dalej ów trop: mówiąc, że pewne normy są prawomocne, trzeba zawsze dodać „dla kogo” one są prawomocne, w jakim czasie historycznym i w jakiej cywilizacji.

Jednak, jak z drugiej strony argumentuje Kołakowski, dlaczego miałbym nie uznawać doświadczenia percepcji emocjonalnej, tak samo jak uznaję percepcję zmysłową, mimo że obie bywają błędne? Dlaczego nie miałbym wierzyć, że ludzkość stopniowo dorasta do rozumienia i akceptacji pewnych prawd moralnych i stopniowo otwierają się przed nami pewne zasady prawa naturalnego? Dlaczego nie miałbym uznawać istnienia przyrodzonej godności drugiego człowieka? Nie muszę akceptować świata rzeczywistości społecznej, który mi się nie podoba, nawet jeśli nie mogę w nim nic zmienić. Przyjmowanie postawy postmodernistycznej, która sprowadza się do: „wszystko wszyst-

kim wolno” daje przyzwolenie na respektowanie i szanowanie praw nałożonych przez prawodawców, które mogą orzekać kary gwałtów, tortur i mordów, w których można okaleczać ludzi w imię ideologii, czy dzielić ich na „lepszych” (mających więcej przywilejów) i „gorszych” (mających więcej obowiązków) wedle urodzenia, koloru skóry, wyznawanej ideologii czy zamożności.

Ustrój oparty na prawie pojętym w sposób pozytywny, który nie pozostawia miejsca na normy prawa naturalnego, zostaje zamknięty w żelazną klatkę racjonalizmu. Budzącym znaczące wątpliwości okazał się dla mnie esej, w którym Kołakowski argumentuje, że koncepcja praw człowieka jest nietrafna, budzącym wątpliwości tym bardziej, że argumentacja celnie wskazuje słabe punkty tego zespołu przekonań. Ciekawym komentarzem do tego eseju podzielił się Bogdan Drozdowicz w artykule pt. „Kilka uwag o refleksjach Leszka Kołakowskiego nad prawami człowieka” zawartym w publikacji *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy* pod redakcją Laury Koba i Wiesława Waćławczyka.⁵ Nie będę w tym miejscu przytaczał tej dyskusji, zainteresowanych zachęcam do zapoznania się z tekstem.

Zbliżając się do podsumowania książki, uznaję, że należy napisać jeszcze o wstępie do publikacji i ostatnim esaju w niej zawartym. „Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie” to pół strony najciekawszego – moim zdaniem – eseju metafizycznego z tego zbioru. Niezwykła nawet jak na Kołakowskiego prostota i bezprezsjonalność, z jaką przedstawia filary naszej kultury: Rozum, Boga, Miłość, Śmierć jako uwalniające nas od napawającej lękiem przemijalności. Ten esej najciekawszy z całej publikacji i zmuszający czytelnika do refleksji.

Na piątej, jeszcze nie numerowanej stronie książki znajduje się zastrzeżenie albo ostrzeżenie Leszka Kołakowskiego do czytelnika. Profesor ostrzega (bo to chyba słowo trafniejsze), że książka jest o wszystkim, ale to, co w niej zawarte nie musi być ani mądre, ani pożyteczne. Niezwykły jest ostatni akapit tej przedmowy, w którym Kołakowski napisał: „nie potrafię w sprawach najważniejszych dotrzeć do konkluzji ostatecznych i ciągle potykam się o kłopoty”, tak jakby chciał przekazać czytelnikowi, że nie znajdzie tu dyrektyw, rozstrzygnięć ani odpowiedzi na pytanie jak żyć. I ostatnie zdanie o tyle bardziej dobitne i przejmujące, że faktycznie ostatnie przed śmiercią publikowane – „Tak kończę.” Mimo że nie ma w nim metafizyki, to jednak wzrusza.

Osoba, która podejmie się trudu przeczytania zbioru esejów Leszka Kołakowskiego może, bardzo pozytywnie odnieść się do filozofii. Może poprawić umiejętności analitycznego myślenia, dostrzegania wieloaspektowości zjawisk, może rozbudzić w sobie filozoficzną nieufność. Krótkie teksty, bo w większości nieprzekraczające sześciu stron, zachęcają do czytania ich np. w parku, autobusie, w wolnej chwili. Nie zmuszają do ślęczenia nad nimi przez wiele godzin. Nie odstraszały też naukowe, wielokrotnie zrozumiałe jedynie dla wąskiego grona specjalistów terminy, ponieważ ich tam nie ma. Nie ma też ciągłego powoływania się na autorytety, typowego dla publikacji naukowych, brak przypisów odwracających skupienie od czytanego tekstu. Są za to tematy n a c z a s i e, wiążące się ze współczesną rzeczywistością, sprawiające, że teksty filozoficzne mogą być przyjemną chwilą refleksji nad codziennością.

Uważam, że pisanie tekstów odwołujących się codzienności, z typowymi dla przeciętnego człowieka wydarzeniami sprawiło, że Leszek Kołakowski stał się popularnym

⁵ B. Drozdowicz, *Kilka uwag o refleksjach Leszka Kołakowskiego nad prawami człowieka*, w: L. Koba (red.), *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, Oficyna a Wolters Kluwer business, Warszawa 2009, s. 551-558.

filozofem, znanym z telewizji, prasy i Internetu. Kto czyta Kołakowskiego, ten stopniowo, ale bez bólu krzyża i łzawienia oczu, ale i bez pośpiechu i znudzenia, może rozbudzać w sobie myślenie filozoficzne i zacząć na nowo patrzeć na kulturę i społeczeństwo.

Jakub Błaszak

Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabali, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 104.

Zagadnienia dotyczące statusu i miejsca religii we współczesnej kulturze stanowią temat wyjątkowo licznych i gorących debat, które niezwykle często przeradzają się w jałowe spory zaciekłych fanatyków i zacierzwionych radykałów, przerzucających się skrajnymi postulatami niemożliwymi do przyjęcia przez przeciwny obóz. Wydaje się, że zbyt dużą rolę odgrywa w nich logika myślenia „wszystko, albo nic”, która nie przyjmuje do wiadomości żadnych pośrednich rozwiązań i nie stwarza przestrzeni dla kompromisu i porozumienia. Książka *Przyszłość religii* jest głosem zgoła odmiennym. Stanowi próbę spojrzenia na sprawę z filozoficznym dystansem i – popartego głębokim namysłem – wprowadzenia dyskusji ze ślepego zaułka, w którym zdaje się znajdować.

Strukturę książki można uznać za dwuelementową. Pierwszą część, tego liczącego ponad sto stron zbioru, stanowią trzy krótkie eseje. Jak łatwo się domyślić, każdy ze współtwórców książki jest autorem jednego z tekstów, przy czym esej Rorty’ego jest przedrukami. Druga część tomu stanowi zapis rozmowy pomiędzy Zabalą, Rortym i Vattimo, przeprowadzonej 16 grudnia 2002 r. w Paryżu. Całość zredagowana jest przez Santiago Zabalę, o którym z końcowej notki dowiadujemy się, że obronił doktorat na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie i zajmuje się statusem religii oraz myślą ponowoczesną.

W otwierającym książkę wstępnym esej Zabala konstatuje głębokie przemiany, jakie zachodzą we współczesnej kulturze. Sądzi, że sztywne opozycje nauka – religia oraz teizm – ateizm stały się przestarzałe i jałowe, jako że nie sposób podać rozstrzygających argumentów na rzecz któregośkolwiek z rywalizujących stanowisk. Ten swoisty impas jest, zdaniem Zabali, impulsem do głębokiego przemyślenia i przewartościowania statusu religii w ponowoczesnej rzeczywistości. Włoski myśliciel jest przekonany, że Richard Rorty i Gianni Vattimo są filozofami, którzy pomogą otworzyć przed myśleniem o religii nowe horyzonty.

Zabala przedstawia Rorty’ego i Vattimo jako przedstawicieli „myśli słabej”. Próbuje pokazać, w jaki sposób Rorty z pozycji neopragmatysty, a Vattimo z punktu widzenia hermeneuty, starają się zrealizować podobne cele. Podstawową cechą „myśli słabej” jest przekonanie o konieczności porzucenia postulatów odkrywania obiektywnych i substancjalnych prawd na rzecz budowania międzyludzkich relacji, tworzenia warunków dla dialogu. Rorty i Vattimo starają się zatem zdystansować wobec metafizycznego dziedzictwa, proponując nowe kategorie i nowy sposób myślenia o rzeczywistości. Zabala sugeruje, że koncepcje obu filozofów stanowią świetny punkt wyjścia dla rozważań na temat tytułowej przyszłości religii.

Richard Rorty w eseju „Antyklerykalizm i ateizm” usiłuje znaleźć w ramach swojej liberalnej utopii stosowne miejsce dla religii i wiary. Wychodząc z właściwych sobie antyesencjalistycznych i antyfundamentalistycznych pozycji, Rorty nie zajmuje stanowiska w sporze teizm – ateizm, przypisując tej opozycji charakter metafizyczny. Zdaniem Rorty’ego, ten poziom dyskusji na temat religii stanowi zbiór źle postawionych pytań, na które nie sposób znaleźć ostatecznej odpowiedzi. Amerykański pragmatysta deklaruje się natomiast jako antyklerykał, sytuując tę postawę na płaszczyźnie politycznej. Rorty jest zdania, że obecność religii w sferze publicznej jest niepożądana i dlatego należy w całości przenieść ją do sfery prywatnej. O religii nie warto rozmawiać w kontekście prawdy, lecz raczej zapytywać o to, jak pomaga radzić sobie z samotnością, twierdzi autor *Konsekwencji pragmatyzmu*. Kolejną ważnym elementem wywodu Rorty’ego jest zwrócenie uwagi na swoisty szacunek, jakim powinni darzyć się uczestnicy religijnych sporów. Podobnie jak zupełnie niewyzulony na subtelnosci filozofii student nie powinien gardzić profesorem, który całe życie poświęcił zgłębianiu filozoficznych problemów, a ów profesor nie powinien gardzić niewierzącym w sens filozofii studentem, tak – powiada Rorty – zarówno krytycy, jak i zwolennicy religii winni są sobie wzajemny szacunek i respekt. Filozof jest przekonany, że jednym z najważniejszych kroków na drodze do uregulowania pozycji wiary i religii jest zarzucenie myślenia o poszukiwaniu Boga jako o części natury ludzkiej i skłonienie się ku uznaniu religii za wytwór kultury, niemający żadnego umocowania w obiektywnej i pozahistorycznej rzeczywistości.

O wiele dalej idące, i o wiele bardziej kontrowersyjne propozycje przedstawia w swoim eseju Gianni Vattimo. Włoski hermeneuta przekonuje, że z jednej strony chrześcijaństwo przyczyniło się do przezwyciężenia metafizyki, a z drugiej – duch owego chrześcijaństwa znajduje spełnienie w dwudziestowiecznej filozofii „myśli słabej”. Vattimo sądzi, że Bóg, poprzez wcielenie się w człowieka, dokonał swego „uwewnętrznienia” – przestał jawić się jako zewnętrzny władca, a stał się wewnątrzświatowym przyjacielem ludzkości. Filozof twierdzi również, że nauka Jezusa Chrystusa wyraźnie namawia do odejścia od wiary w jakąkolwiek prawdę obiektywną, jedyną prawdą czyniąc praktyczną dyrektywę miłości bliźniego. W tej perspektywie Biblia jawi się jako zbiór wskazówek etycznych i nie ma nic wspólnego z jakimikolwiek obiektywnymi prawdami, czy to antropologicznymi, czy to kosmologicznymi. Biblia, twierdzi Vattimo, nie mówi nam jaki jest świat ani kim jest człowiek, wzywa tylko do działania w imię miłości i dobroci. W swojej reinterpretacji dziejów i przesłania chrześcijaństwa filozof niewątpliwie staje w opozycji do stanowiska instytucji kościelnych. W rzeczy samej, włoski hermeneuta gruntownie krytykuje Kościół. Twierdzi, że nie mała część społecznej nauki Kościoła, większość teologicznych dogmatów, a w szczególności pozycja władzy, z jakiej Kościół występuje, nie mają zbyt wiele wspólnego chrześcijańskim duchem. Vattimo jawi się jako zwolennik chrześcijaństwa, jest to jednak chrześcijaństwo zupełnie odmienne od tego, które dziś uznaje się za kanoniczne i ortodoksyjne.

Część konwersacyjna książki jest w zaskakujący sposób różnorodna. Podczas lektury czytelnik wciąż pozostaje pod wpływem przeświadczenia, że ma do czynienia nie tyle z zaprogramowanym i skalkulowanym wywiadem, lecz – w rzeczy samej – ze spontaniczną, żywą rozmową. Jak łatwo się domyślić prym wiodą w niej Rorty i Vattimo, Zabali przypada rola zagajającego moderatora. Rozmówcy odnoszą się wzajemnie do treści swoich wcześniejszych esejów, wyrażają wątpliwości, precyzują poglądy. Ta religijna dysputa jest tym ciekawsza, że mimo iż propozycje Rorty’ego i Vattimo są sobie bliskie, to jednak występują oni z przeciwnych stanowisk – jak wiadomo Vattimo jest osobą wierzącą, natomiast Rorty prezentował światopogląd zupełnie wyzbyty z obecności pier-

wiastka religijnego. Jednak, jak już zostało wspomniane, religia nie jest jedynym tematem konwersacji. Rozmówcy podejmują również zagadnienia *stricte* filozoficzne, uruchamiają rozmaite konteksty „myśli słabej”, przywołują myślicieli takich, jak Hegel, Heidegger, Wittgenstein czy Brandom. Dotykają też problemów współczesnej cywilizacji, rozważają kwestie polityczno-ekonomiczne, analizują sprzeczności kapitalizmu i zagrożenia globalizacji. Oczywiście żadna z wymienionych kwestii nie zostaje dogłębnie i obszernie rozpatrzona, jakkolwiek w tym przypadku krótkość formy bynajmniej nie implikuje powierzchowności i banalności treści.

Przyszłość religii jest książką, której z pewnością wiele można zarzucić. Można uznać, że jest po prostu zbyt krótka, że zawarte w niej pomysły są niedostatecznie rozwinięte, a co za tym idzie – nieprzekonujące. Innym problemem z koncepcjami przedstawionymi w książce jest to, iż są niebывale kontrowersyjne. Należy się spodziewać, że zwolennicy Kościoła uznają przemyślenia filozofów za herezje, natomiast krytycy religii odrzucają je jako zbyt spolegliwe i niedostatecznie radykalne. Być może wspomniane wady należy potraktować również jako zalety. Idee przedstawione w książce z pewnością są zbyt zdawkowe i zdecydowanie kontrowersyjne, ale w ten sposób zdają się spełniać powierzoną im rolę – stanowią frapujące i ważne intelektualnie przyczynki dla nowego, świeżego spojrzenia na problem religii. Książka *Przyszłość religii*, nie tyle podaje gotowe, całościowe rozwiązania, co raczej demonstrowa nowy sposób myślenia i rozmawiania, stanowi alternatywę wobec niekonkluzywnych i często jałowych sporów religijnych.

Maciej Musiał