

Historia piękna, red. Umberto Eco, przeł. A. Kuciak, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2005, ss. 437.

W języku polskim niewiele jest publikacji podejmujących zagadnienia estetyczne zgodnie z tym, jak powstawały one i zmieniały się na przestrzeni wieków, a jeszcze mniej takich, które napisane zostały dla szerokiego kręgu czytelnika, pokazując w sposób prosty jak koncepcje myślicieli i praktyka artystów nawzajem się wspierały. Tym bardziej cieszy, że w 2005 r. w poznańskim wydawnictwie Rebis ukazała się *Historia piękna* pod redakcją Umberto Eco. Pod redakcją, gdyż na jej całokształt składają się umiejętnie dobrane i zestawione fragmenty przeróżnych tekstów myślicieli, artystów i krytyków, które zostały ułożone w określony sposób (w dużej mierze chronologiczny, choć nie zawsze, niekiedy zwycięża układ problemowy) i opatrzone komentarzem U. Eco.

Słowa „piękny” w języku potocznym używamy w kilku różnych znaczeniach i kontekstach. Przede wszystkim mamy wówczas na myśli, że coś nas zachwyca, jest cudowne, ładne, przyjemne, że po prostu nam się podoba. Wówczas zrównujemy dwie różne sfery ludzkiego doświadczenia świata: zmysłową i duchową. Już sam wyraz „smak” używany jest w dwóch odmiennych znaczeniach: z jednej strony mamy do czynienia ze zmysłem smaku, fizjologicznym organem zdolnym do biernego odbierania bodźców, często zgodnie z osobistym przyzwyczajeniem, czasem z nawykiem nabytym w społeczeństwie, ale przede wszystkim zgodnie z celowym interesem naszego organizmu, który ostrzega nas przed szkodliwą substancją, np. poprzez gorzki czy kwaśny smak potrawy. Z drugiej zaś – ze specyficzną władzą, która pozwala nam wydawać sądy zarówno w dziedzinie piękna naturalnego i w dziełach sztuk pięknych, jak i o wytworach sztuki użytkowej (gdymówimy, że ktoś ze smakiem się ubiera czy ma gustownie urządzone mieszkanie). Zrównanie tego, co nam sprawia przyjemność i co jest korzystne dla biologicznego aspektu naszej zwierzęcości z sądem, jaki wydajemy o pięknie, powoduje, że ten ostatni przestaje – mówiąc słowami Kanta – „rościć sobie pretensję do powszechności wydanej oceny”, a staje się banalnym stwierdzeniem chwilowego upodobania jednostki: „mnie się dana rzecz podoba”, z którym w żaden sposób nie możemy podjąć dyskusji. Ale często też przenosimy sens estetyczny tego wyrażenia na sferę wartości etycznych i wówczas mówimy o „pięknych uczynkach” czy „pięknej postawie” człowieka. Dzieje się tak zazwyczaj, gdy czyn chwalebny moralnie okazuje się takiej miary, że pospolicie używane słowo „dobro” okazuje się być tutaj niewystarczające. Niezręczne byłoby dla nas stwierdzenie głoszące, że działalność Matki Teresy z Kalkuty jest przykładem dobrych uczynków, raczej powiedzielibyśmy, że mamy do czynienia z wielką osobowością i piękną postawą. Co prawda, łącząc etykę z estetyką, pozostajemy wciąż w sferze duchowej człowieka, ale i takie utożsamianie nie ochroni nas przed popadaniem w błędy przy wydawaniu ocen w obu dziedzinach aksjologicznych. Gdy zaczniemy oceniać sztukę z punktu widzenia moralności, łatwo wówczas o odrzucenie pewnych dzieł, a nawet arcydzieł poza nawias

naszego zainteresowania. Lepszym dziełem może okazać się mierne pod względem artystycznym przedstawienie utrwalające wielkie czyny bohaterów, które mogą stać się dla nas wzorem lub wzniosłych wydarzeń religijnych, które mają świecić nam przykładem, niż doskonałe stadium rozplatanego wołu dokonane mistrzowską ręką Rembrandta. Tak jeszcze na początku XIX w. oceniano i klasyfikowano dzieła sztuki, gdy wielkie formaty płócien zarezerwowane były dla tematów religijnych, mitologicznych i znamienych wydarzeń historycznych, pozostałe zaś traktowane były często, jako co prawda bardzo dobre, ale jednak tylko ćwiczenia i wprawki mistrzów. Jeszcze dzisiaj takie pomieszczenie zastosowania pojęć owocuje wypowiedzianiem opinii, że dzieło sztuki jest nie do przyjęcia, gdyż artysta poprzez nie obraża uczucia religijne odbiorcy. Stwierdzenie takie nie podejmuje w ogóle dyskusji estetycznej, ale wszystko ocenia z punktu widzenia moralisty.

Pozostaje jeszcze jedna możliwość pomieszczenia, ale tym razem bardzo blisko spokrewnionych ze sobą pojęć: „piękna” i „doskonałości”, mającej swe korzenie już w koncepcjach pitagorejczyków, dla których piękno tożsame jest z ładem, proporcją i odpowiednim ustosunkowaniem części względem siebie. Tak rozumiane piękno, jako *kallos*, opisuje tylko niektóre ze zjawisk estetycznych, które łączą się z formą, kompozycją i linią, pozostawiają zaś na uboczu wszystko to, co określamy mianem: piękna dynamicznego, wdzięku, malowniczości i wzniosłości. Może też zbyt pochopnie uznać, że piękne jest tylko to, co ściśle oddaje kanon określony dla danego gatunku sztuki, np. tzw. kanon Polikleta, który nawet dla Kanta (zwolennika piękna pitagorejskiego) jest znakomitym plastycznym przedstawieniem doskonałości budowy męskiego ciała, a nie przedstawieniem piękna. To ostatnie jest bowiem dostępne poprzez akt kontemplacji, uczucie bezinteresownej przyjemności, a nie za pośrednictwem pojęć, których natomiast wymaga się przy wydaniu sądu pierwszego rodzaju, a mianowicie konieczne jest posiadanie celu, jaki spełnia forma, by można było ją ocenić jako doskonałą. Dla przykładu kształt i umaszczenie ciała tygrysa nie dlatego jest piękne, że jest wypadkową celowego działania natury, która przez wiele pokoleń zwierząt stworzyła w końcu idealnego drapieżnika obdarzonego gracją poruszeń i formą naprężonych jak struna mięśni. Z tego powodu może on być uznany przez nas za doskonały, najlepiej przystosowany do spełnianej funkcji. Tak samo możemy stwierdzić, że doskonały jest kształt wybałuszonych oczu ropuch i wora u dziobu pelikana, a nigdy, że są one piękne.

Wszystkie te podstawowe problemy estetycznej oceny piękna znajdują swoje odbicie w kolejnych rozdziałach *Historii piękna* Umberta Eco, w których ukazane zostały w chronologii czasowej ich powstawania i rozwiązywania przez kolejnych filozofów, myślicieli, krytyków i artystów, aż po czasy współczesnych wątpliwości, czy aby te wszystkie dostrzeżone w sztuce kategorie (jak piękno pitagorejskie i romantyczne, apollińskie i dionizyjskie, wdzięk, wzniosłość, patetyzm, tragizm, komizm, brzydota, kicz) nie straciły swego znaczenia. Zatem zanim zaczniemy, jak to dziś modne, głosić kryzys wartości artystycznych oraz kres zagadnień estetycznych, może warto wpiwer przyjrzeć się historii, jaka stała się udziałem pojęcia piękna i innym jemu pokrewnym.

Pierwsza część (od I do VII rozdziału), w zasadzie od starożytności aż po XVII w., opisuje rozwój tworzenia i oceniania zjawisk piękna rozumianych właśnie jako poszukiwanie idealnych proporcji, wręcz matematycznej harmonii, jaka przenika zarówno kosmos, jak i świat ludzkiej działalności. Zazwyczaj piękno oznacza tu doskonałość tak fizycznej formy, jak i duchowości człowieka, ale też ma swe przeciwieństwo – brzydotę, która nie pozwala o sobie zapomnieć, zaklęta w obrzędach i sztuce dionizyjskiej, w jej braku porządku, dysharmonii oraz sile nieokiełznanej namiętności. Dzięki wewnętrznemu napięciu pomiędzy żywiołem Dionizosa i Apollina oraz dokonującej się przez to syntezie rodzą się nowe jakości w sztuce: wdzięk i wzniosłość.

XVIII wiek odkrywa piękno, które Eco określa mianem „niespokojnego” i utożsamianego z jednej strony z angielską kategorią „malowniczości” krajobrazu, z drugiej zaś z pięknem zmysłowym kobiety. W obu tych przypadkach proporcja pomiędzy częściami schodzi na plan dalszy i stanowi tło dla subtelności kolorystycznych oraz gracji porużeń. Jednak dynamika ruchu i kolorów wciąż pozostaje zamknięta w logicznym układzie kompozycji całości. Jeszcze ciekawsze okazuje się już w pełni świadome pojawienie się zjawiska wzniosłości, a wraz z nim patetyzmu i nowej zasady dramatu. Obok subtelnych i symetrycznie zbudowanych świątyń greckich niemieccy estetycy, na czele z Goethem, odkrywają dużo cięższe, masywne, pełne maszkar i rzygaczy demoniczne piękno kościołów gotyckich. Wraz z nim pojawia się uwielbienie dla poetyki ruin, starych cmentarzy, bezkresnych przestrzeni, zamieci śnieżnych, górskich szczytów, które zamiast napawać nas czystym uczuciem przyjemności, budzą w nas obok niej także niepokój, lęk, a nawet grozę. Zza tego odczucia dziwnego piękna, nazwanego wzniosłością, bardzo silnie wyziera brzydota, która w XIX w. staje się autonomiczną wartością w estetyce.

Ostatnie rozdziały (od XIII do XVII), podejmują zagadnienia, które towarzyszą nam także, a może zwłaszcza dzisiaj. Sztuka współczesna odziedziczyła po XVIII w. poczucie wolności, realizowania tylko własnych zamierzeń. Kantowski postulat bezinteresowności przetrada się w hasło artystycznej awangardy XIX w.: „sztuka dla sztuki”. Od tej chwili twórcy przestają służyć interesom Kościoła i schlebiać gustom publiczności, upiększając ich portrety, a zaczynają badać problemy samej materii artystycznego tworzywa: zasady i zależności, którym podlegają formy, kolory i dźwięki. Z tego dążenia do samodzielności rodzi się zarówno kult cyganerii artystycznej, jak i chęć prowokowania czy też szokowania odbiorcy. Jednak ponownie, jakby dla równowagi, pojawia się podziw dla przedmiotów użytkowych, maszyn zdolnych do masowej produkcji, seryjności. Swój triumf świętuje już nie brzydota, ale kiczowatość, piękno dla masowego odbiorcy, czysto fizjologiczna przyjemność, piękno w służbie konsumpcji i reklamy.

Sposób skonstruowania książki zgodny jest z rozwojem i zmianami, jakie następowały w pojęciu piękna, ale ześrodkowany jest jednocześnie na głównych zagadnieniach, jakie nurtowały ludzi niezależnie od chronologii i epok. Układ taki zapewnia jasność i systematyczność problemów twórczości artystycznej i naszej zdolności w jej ocenianiu, a to pozwala na użycie jej w dydaktyce. Niektóre z rozdziałów bliższe są zainteresowaniom historyków sztuki, inne pokazują ciekawe aspekty epistemologiczne. Zaś umiejętność autora w spójnym połączeniu dwóch sfer – myśli teoretycznej i działalności artystycznej powoduje, że może być ona interesująca nie tylko dla osób zainteresowanych filozofią, ale i krytyką sztuki czy konserwacją.

Kinga Kaśkiewicz

Aleksander Bobko, *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2005, s. 137.

Zdaniem autora omawianej rozprawy, początków neokantyzmu należy szukać w przełomie, który zapoczątkował epokę nowożytną w dziejach filozofii. Sposób uprawiania filozofii od starożytności po średniowiecze oparty był na przeświadczeniu, że w

ten czy inny sposób byt jest nam bezpośrednio dany, że zatem poznanie danego nam bytu powinno się sprowadzać do jego adekwatnego ujęcia w świadomości. Wartość każdego działania, w tym również wartość poznania (jego prawdziwość), zgodnie z tradycyjną metafizyką zależy zatem od owego wstępnie danego nam bytu. W najdoskonalszej formie wyraża tę postawę klasyczna definicja prawdy. Zgodnie z tym paradygmatem nie tylko prawda, ale również każda wartość odwołuje się do czegoś, co jako pierwotnie dane pozostaje nośnikiem tej wartości.

Przedmiotem omawianej rozprawy są przede wszystkim reperkusje, jakie – zapoczątkowana przez Kartezjusza – zmiana ustalonego paradygmatu nieuchronnie wywołała w filozofii, w tym również filozofii współczesnej. Wraz z „kopernikańskim przewrotem” wartości moralne na zawsze tracą swą niezależność od człowieka, o tyle, o ile muszą wspierać się na bezpośredniej refleksji moralnego podmiotu. „Oznacza to dążenie, aby wszelkie normy – także moralne – wyprowadzać z samego podmiotu, a nie ze struktury kosmosu i obowiązujących w nim praw” (s. 9). Czy jednak przez to, że oceny moralne opierają się jedynie na wewnętrznej refleksji praktycznego rozumu, nieuchronnemu rozpadowi podlega również świat? Czy, wprawdzie obecne w filozofii Kanta, oddzielenie teoretycznego i praktycznego użycia rozumu usprawiedliwia tak charakterystyczny rozpad refleksji teoriopoznawczej i moralnej, który obserwujemy w filozofii neokantyzmu? Sądzę, że filozofia Rickerta jest jedną z najciekawszych prób rozwiązania problemu tego podziału.

Wartości nie tylko nie dają się uzasadnić na drodze doświadczenia (to, co moralne w filozofii Kanta może wystąpić jedynie jako całkowicie wolne od elementu empirycznego), ale nadto stają się warunkiem możliwości wszelkiego sensownego poznania (s. 11). W jaki sposób bowiem to, co jest „niczym” w opozycji do bytu zjawisk konstytuujących pole naszego doświadczenia, może wyznaczać warunki wszelkiego doświadczenia tego, co jest „czymś”? Próba uzasadnienia tego transcendentnego stanowiska jest omawiana rozprawa. Praktyczne zastosowanie rozumu nie polega bowiem na opisie świata takiego, jaki jest, ale raczej na urzeczywistnianiu świata takiego, jaki być powinien; świata, który wprawdzie nie istnieje – i w tym sensie jest „nicością” – ale którego warunki możliwości w pełni określone są przez autonomiczny podmiot. Świat staje się w ten sposób dziełem wolności, przedmiotem chcenia, a zatem w pewien sposób wartością.

Nacisk na podmiotowe warunki przedmiotów naszego doświadczenia w neokantyzmie ulega spotęgowaniu. Aprioryczne struktury nie określają już tylko niektórych przedmiotów pod pewnym względem, ale stają się ich całkowitą podstawą, zaś byt rzeczy zostaje sprowadzony do określających możliwość jej zaistnienia praw. W przypadku filozofii Rickerta pytanie o ustalenie podmiotowych warunków możliwości wysuwa się na pierwszy plan, oddalając w cień to, co jest przedmiotem poznania. Najważniejsze staje się nie tyle to, co dane, ale to, co przez podmiot dodane w akcie poznania.

„W tej perspektywie rodzą się podstawowe pytania teorii poznania Rickerta. Jaki jest stosunek tego, co dane (treści poznania), do tego, co pomyślane (formy poznania)? Czy istota poznania leży bardziej w przedstawieniu tego, co się prezentuje, czy też w myśleniu? Skąd poznający podmiot czerpie to »coś« więcej, co dodaje w procesie poznania do prezentującej się treści?” (ss. 41-42)

Fundamentalne problemy związane z ustaleniem tego, co przez poznanie powinniśmy rozumieć, co wreszcie powinniśmy uznać za punkt oparcia procesu poznania i jego warunek nieusuwalny, zostają rozwiązane w duchu filozofii transcendentalnej. Przeciwwstawienie przedmiotu i podmiotu poznania nieuchronnie napotyka problem ustalenia granicy dzielącej od siebie to, co jeszcze przedmiotowe, od tego, co już podmiotowe. Uwzględniając wszystkie trudności tego podziału, podmiotem poznania, w ścisłym sensie,

może być (zdaniem Rickerta) jedynie świadomość w ogóle przeciwstawiona treści świadomości. Przedmiotem dla utożsamionej ze świadomością immanencji może być jedynie to, co w procesie poznania pozostaje nieustannie transcendentne (s. 57). Immanencję określa forma świadomości, podczas gdy transcendencję oznacza brak tej formy. Używając tradycyjnej terminologii: przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu poznania sprowadza się do opozycji formy i treści. O ile to, co przedmiotowe (treść) stanowi zawsze konkretne „coś”, o tyle to, co formalne jest jego ogólnym „jak”, sposobem, w jaki prezentuje się ono świadomości. W konsekwencji poznanie nie jest niczym innym jak przedstawianiem chaosu bezkształtnej treści w świadomości, która tę pierwotną treść ujmuje w ogólną formę. Naiwne przekonanie, że przedmioty poznania dane są nam w przedstawieniu „w swej własnej osobie” należy zdecydowanie odrzucić. Zdaniem Rickerta, utrzymanie Hume'owskiej różnicy między ideą a impresją (dla tradycyjnej metafizyki będącej jedyną gwarancją prawdziwości poznania) musi jednak opierać się na możliwości odniesienia przedstawiania do pierwotnego spostrzeżenia (s. 64). Przedmiot spostrzeżenia musi być nam wówczas w jakiś sposób dany i to przed przedstawieniem. Jest to jednak niemożliwe, dlatego Rickert stawia tezę, że nasze poznanie nie może opierać się na przedstawieniu, zaś jego prawdziwość nie może sprowadzać się do zgodności przedstawienia ze spostrzeżeniem. Charakterystycznym dla neokantyzmu rozwiązaniem jest uznanie, że poznanie, z konieczności wychodząc poza zwykłe kopiowanie spostrzeżonej rzeczywistości, staje się przede wszystkim jej porządkowaniem, ujmowaniem w ogólną formę zindywidualizowanej, ciągle zmiennej treści spostrzeżeń.

„Przy zetknięciu podmiotu z rzeczywistym przedmiotem pojawia się jeszcze »coś« istotnie nowego i innego. To »coś« nie daje się ująć w przedstawieniu, pozostaje niejako niewidzialne. Równocześnie jest ono jednak źródłem porządku, który wydaje się rządzić sposobem ujmowania przez poznający podmiot tego, co pozytywnie dane, co jako konkretne »to oto« stoi na-przeciw.” (s. 66)

Zdaniem autora monografii, jest to punkt zwrotny, na którym zostaje oparta, zgodna z duchem filozofii Kanta, teoria Rickerta.

Poznawanie nie jest więc zwykłym powielaniem, kopiowaniem spostrzeżeń, lecz raczej ich porządkowaniem. To, co dla nas rzeczywiste, jawi się zawsze jako ujęte w pewną formę. Nie bezforemna treść czy pierwotne „to oto”, ale forma jest znamieniem rzeczywistości. Tak rozumiane poznanie oznacza jednak wyjście poza to, co pierwotnie dane, dołączenie formy do treści spostrzeżenia jest pewnym naddatkiem, którego synteza musi respektować określone zasady. O ile w czystym spostrzeżeniu, zawsze indywidualną, zatomizowaną treść nic nie łączy, o tyle dołączenie do niej formy jest procesem nadawania jej systematycznej jedności. Jedności tej nie znajdujemy jako pierwotnie w świecie danej. Poznanie jest zatem procesem przekształcania pierwotnego chaosu w uporządkowany system powiązań określonych przez formę świadomości. Prawda nie jest więc własnością rzeczywistości, nie jest pierwotnie dana wraz ze spostrzeżonym bytem, jest raczej wartością wytworzoną w procesie kształtowania czystej indywidualności przez ogólną formę. Forma, w jaką indywidualna treść zostaje w procesie sądzenia ujęta, jest dodanym „niczym” do pierwotnego „czegoś”. Tak rozumiane poznanie nie jest prostym łączeniem tego, co dane, ale raczej zmianą naszego odniesienia do tego, co dane: do treści poznania. Wprawdzie najdoskonalszych przykładów tej zmiany nastawienia w sądzie dostarcza nam estetyka i teleologia, których ujęcie wartości najpełniej ukazuje, że poznanie przestaje być zwykłym odbiciem rzeczywistości (por. s. 73), jednak Rickert idzie dalej, uznając, że być może każde poznanie jest takim aktem wartościowania: „Paradoksalnie najważniejsze jest [...] zwrócenie się przez podmiot ku czemuś, co nie-rzeczywiste: poznanie jest zajmowaniem postawy wobec wartości” (s. 80).

Prawda poznania, mimo że nie opiera się na transcendentnej rzeczywistości (treści), jak mówi Rickert „obowiązuje”, chociaż wydaje się „niczym”, jednak „posiada ważność”. Opozycja wobec klasycznej aksjologii wydaje się tu oczywista – wartości nie budują obiektywnej hierarchii, nie stanowią więc samoistnego bytu (choćby reprezentowanego w jakimś świecie idei), a jednak wymagają uszanowania, domagają się potwierdzenia w akcie poznania. Nigdy na odwrót. Pierwowzoru tej skądinąd oryginalnej teorii obowiązywania wartości moglibyśmy (pomijając bezpośrednią inspirację ze strony H. Lotzego (s. 82)), szukać choćby w Kantowskiej *Krytyce praktycznego rozumu*.

Teoria wartości Rickerta ukazuje poznanie nie tylko wolne od paradygmatu klasycznej metafizyki opartej na tym, co dane, nie tylko odchodzi od naiwnego realizmu, ale także – ukazując konsekwencje transcendentalizmu – uświadamia nam, że „ludzkie poznanie jest skazane na czerpanie z ważnej nicości” (s. 129). Potwierdzeniem tego jest umieszczenie podstawy poznania poza przedmiotami, w rzeczywistości wykraczającej poza to, co pierwotnie dane. W tym sensie zaproponowana przez Rickerta koncepcja poznania jest z całą pewnością kontynuacją „kopernikańskiego przewrotu”.

Książka *Wartość i nicość* nie jest jednak pracą jedynie historyczną, nie jest wyłącznie nastawiona na rekonstrukcję głównych idei teorii Rickerta (choć wypełnia to zadanie niezwykle skrupulatnie). Jej główne znaczenie polega na ukazaniu tego, co decyduje o aktualności neokantyzmu Rickerta. Z pozoru anachroniczny system swoje najbardziej żywe przesłanie zawiera w tym, co stanowi jego najtrudniejsze, być może nierozwiązane problemy. Pouczające jest więc przede wszystkim to, do jakiego stopnia historia filozofii (zwłaszcza filozofii najnowszej, już niemal zapomnianej, a jeszcze nie przyswojonej) okazuje się doskonałym punktem, z którego oceniać możemy to, co najnowsze.

Tomasz Kupś

Adam Grzeleński, *Kategorie 'podmiotu' i 'przedmiotu' w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, ss. 452.

W dotychczasowej rodzimej literaturze filozofia brytyjska w ogóle, a myśl Hume'a w szczególności, nie doczekały się wielu opracowań. Hume'owi poświęconych jest zaledwie garść książek. Wydana w serii *Myśli i ludzie* praca S. Jedyńska, wnikliwa, lecz ograniczająca się tylko do pewnego aspektu filozofii Hume'a analiza kategorii przyczynowości J. Szewczyka oraz niedawno opublikowana rozprawa M. Rutkowskiego poświęcona Hume'owskiej etyce w zasadzie wyczerpują dostępne w Polsce opracowania filozofii szkockiego myśliciela. Książka Adama Grzeleńskiego *Kategorie 'podmiotu' i 'przedmiotu' w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej* (Toruń 2005) nie tylko stanowi jedno z nielicznych opracowań na ten temat, ale jest jedyną wydaną po polsku pracą, która w całościowy sposób ujmuje systematyczny charakter myśli tego filozofa.

Adam Grzeleński czyni następujące założenia, na podstawie których analizuje filozofię Hume'a. Po pierwsze przyjmuje, że dorobek filozoficzny Szkota przedstawia spójny system filozoficzny, którego części są po kolei prezentowane na różnych etapach jego twórczości. Po drugie, za podstawę prowadzonych analiz przyjęty zostaje sam tekst *Traktatu* oraz esejów. Jak wiemy, twórczość Hume'a dzieli się zasadniczo na dwie części:

wczesny *Traktat o naturze ludzkiej* oraz pisma późniejsze, przede wszystkim *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, *Badania dotyczące zasad moralności*, prace z zakresu filozofii religii oraz eseje. Wiemy również, że szkocki myśliciel konsekwentnie odmawiał wartości *Traktatowi*, stwierdzając, że właściwej wykładni jego filozofii należy poszukiwać w późniejszych pismach. Analiza wypowiedzi filozofa rozsianych zarówno w dziełach, jak i w listach, pozwala, zdaniem Grzelińskiego, uzasadnić tezę następującą: chęć puszczenia w zapomnienie wczesnego dzieła wynikać musiała u Hume'a z rozmaitych przyczyn: od uznania, że pisana zbyt szkolarskim stylem, do rozgoryczenia jego nikłą recepcją, w żadnym wypadku zaś nie jest uzasadniona czy to zasadniczą zmianą poglądów filozofa, czy też niespójnością jego myśli. Dodać należy, że, jak czytamy, taki sposób odczytywania filozofii Hume'a od kilkudziesięciu już lat w zasadzie dominuje w literaturze światowej, by wymienić klasyczne już monografie poświęcone rozmaitym jej aspektom: *Philosophy of David Hume* pióra N.K. Smitha, *The Moral and Political Philosophy of David Hume* J. B. Stewarta czy pracę poświęconą zagadnieniu uczuć i wartości w Hume'owskim *Traktacie* pióra P. Árdala z 1966 r. Także wspomniane polskie prace poświęcone Hume'owi zasadzają się na przekonaniu o spójnym charakterze filozofii szkockiego myśliciela.

W recenzowanej książce to właśnie założenie wysuwa się na pierwszy plan. Dlatego za podstawę prowadzonych analiz służy tekst *Traktatu*, w którym, jak przekonuje Grzeliński, spistość budowanego przez Szkota systemu jest najbardziej widoczna. Zdaniem autora, spójność ta domaga się tym większego podkreślenia, że dotychczasowe badania nad filozofią Hume'a zwykle dotyczyły wybranego jej aspektu, w mniejszym stopniu zaś określały zadania, jakie stawiał sobie sam Hume. A przecież, zwraca uwagę autor monografii, już na samym początku *Traktatu* możemy przeczytać następującą uwagę Hume'a:

„Stawiając sobie za cel wyjaśnienie zasad natury ludzkiej, w rzeczywistości projektujemy pełny system nauk, budowany na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki mogą oprzeć się pewnie.” (s. 41)

Po uznaniu systematycznego charakteru Hume'owskich badań w monografii znajdziemy określenie metody wzorowanej na założeniach filozofii eksperymentalnej Newtona. Na czym polega ta metoda zastosowana nie do zjawisk przyrody, ale do ludzkiej natury? Grzeliński wskazuje na jej dwojakie znaczenie. Po pierwsze, Hume zrywa z substancjalnym pojmowaniem podmiotu i przedmiotu (ludzkiej duszy i świata przyrody), w czym należy upatrywać nawiązania do Newtonowskiego przeciwstawienia jakości ukrytych i świata zjawiskowego. Po drugie, interpretacja, którą proponuje Grzeliński, opiera się na przeciwstawieniu dwóch zasadniczych sposobów opisu ludzkiej natury: pierwszy z nich to zdroworozsądkowy opis doświadczenia dostępnego w naturalnym nastawieniu, drugi zaś to filozoficzny opis modelu ludzkiej natury dany w ścisłym języku pojęć przyjętych przez Hume'a.

„Dlatego procedurą stosowaną w całym *Traktacie* – czytamy w książce – podobnie jak w dziełach późniejszych, jest stałe odwoływanie się do potocznej filozofii, która opiera się na zdroworozsądkowym modelu rzeczywistości, jak i na – zdaniem Hume'a problematycznym – przekonaniu, że pojęciowy obraz świata, który ma wskazać na rządzące nim prawa, da wiedzę pewną i ostateczną” (s. 80).

Chodzi o kwestię zasadniczą dla rozumienia Hume'owskiego empiryzmu: wiedzy o świecie nie dostarcza opis bezpośredniego doświadczenia (same doznania nieujęte w struktury pojęć nie są zrozumiałe), ale nie dostarcza ich sama spekulacja pojęciowa, prowadząca do dogmatycznej metafizyki. Hume wskazuje zatem na konieczność znalezienia właściwego pojęciowego opisu doświadczenia, którego prawdziwość będzie gwa-

rantowana możliwością przełożenia na opis doświadczenia w naturalnym, potocznym nastawieniu. Nie chodzi jednak o samo użycie języka przeciwstawiające nieostre pojęcia mowy potocznej precyzji wywodu operującego terminami takimi jak „percepcja”, „impresja”, „idea” czy „przeświadczenie”, ale o ukryte metafizyczne przesądzenia leżące u podstaw zdroworozsądkowego doświadczenia, w którym milcząco przyjmuje się istnienie niezależnie istniejącego świata przedmiotowego. W przeciwieństwie do niego w opisie filozoficznym Hume wychodzi od wskazania dostępnych w doświadczeniu treści, klasyfikuje owe treści (percepcje) i wiążące je relacje. Błąd tradycyjnej metafizyki polegał, zdaniem Hume’a, na niewłaściwym opisie filozoficznym doświadczenia naturalnego – jeszcze w systemie Locke’a zasadzającego się na kartezjańskim dualizmie myślenia i rozciągłości oraz na założeniu obiektywnego statusu związku przyczynowo-skutkowego. Z tego też powodu przeprowadzona przez Hume’a analiza idei przyczynowości i uznanie, że związek ten ma charakter podmiotowy jest jedną z zasad, która, wiążąc dostępne umysłowi treści przez wyobraźnię, ukazała daremność (nieprawomocność w świetle założeń filozofii eksperymentalnej) dotychczasowej metafizyki.

Nie oznacza to bynajmniej – czytamy dalej – że możliwy jest taki zrozumiały opis doświadczenia, w którym każde zastosowane pojęcie miałoby charakter empiryczny i odnosiłoby się bezpośrednio do doświadczenia.

„Zradykalizowanie przez Hume’a programu empiryzmu – pisze Grzeliński – rozwijającego się od czasu ogłoszenia przez Locke’a *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, które ma z pola zainteresowań filozofii usunąć wszelkie pozostałości metafizyki, obecne jeszcze w doktrynie Berkeley’a, sprowadza się do przyjęcia przezeń zestawu pojęć, który ma spełniać trzy podstawowe warunki: a) ma stanowić pewien schemat wyjaśniania możliwości doświadczenia czyniąc je zrozumiałym dla ludzkiego rozumu, b) pojęcia użyte w nim muszą odnosić się do doświadczenia bądź jako pojęcia derywowane od danych doświadczalnych, bądź – pośrednio – jako ramowe pojęcia warunkujące zrozumiałość doświadczenia, c) używane pojęcia będą odnosić się jedynie do doświadczenia (na jeden z podanych powyżej sposobów), a nie do żadnych pozadoświadczalnych desygnatów (odpowiednika Newtonowskich *occult qualities*).” (s. 63)

O tym, że próba opisu ludzkiej natury za pomocą zdań stanowiących jedynie uogólnienie obserwacji okazuje się niemożliwa, świadczy niezwykle dokładnie przeprowadzona w prezentowanej pracy analiza Hume’owskiego pojęcia „przeświadczenia”, które nie odsyła bezpośrednio do żadnej treści doświadczenia, ale ma za zadanie uporządkować przedstawiony opis. Przeświadczenie zawsze odsyła do odpowiedzi na pytanie o to, kto i o czym jest przeswiadczony, w Hume’owskiej filozofii pozwala na zarysowanie opozycji przedmiotu i podmiotu, podstawowej relacji poznawczej.

Interpretowana z tej perspektywy filozofia Hume’a nie daje się zredukować do psychologii („przeświadczenie” również nie jest i nie może być u Hume’a pojęciem psychologicznym) bądź do teorii poznania. Rysowany przez Hume’a obraz natury ludzkiej musi być uzupełniony o części wykraczające poza opis przedstawiony w teoriopoznawczych pismach filozofa (zwłaszcza w pierwszej księdze *Traktatu o naturze ludzkiej* oraz w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*). Bardzo często takie ograniczone i wybiórcze traktowanie Hume’a stawało się zresztą podstawą licznych podręcznikowych nieporozumień zubażających myśl filozofa. Bardzo dobrze się stało, że książka Grzelińskiego skierowana jest m.in. przeciwko takim właśnie interpretacjom (poświęcony jest temu zwłaszcza trzeci rozdział pierwszej części pracy). Przecież w zamyśle filozofa było stworzenie nowej „nauki o naturze ludzkiej” obejmującej takie dziedziny, jak teoria poznania, estetyka (teoria sztuki), etyka i polityka, której to nauki spójność Grzeliński wielokrotnie podkreśla. Z tego powodu pojawił się problem sposobu prezentacji kolejnych dziedzin tworzonej

przez Hume'a filozofii tak, aby okazać łączące je powiązania. Problem ten w rozprawie rozwiązany został w sposób interesujący i dla badań nad Hume'em nowatorski: podstawą prowadzonego przez autora wywodu są dwie nadrzędne kategorie: „podmiotu” oraz „przedmiotu”.

Skoło warunkiem zrozumiałości opisu doświadczenia jest relacja przedmiotowo-podmiotowa, to czytelny staje się ogólny zamysł prezentowanej monografii – obie kategorie: podmiot i przedmiot zyskują różne znaczenie na kolejnych płaszczyznach opisu ludzkiej natury, w stosunku zaś do książki Grzebińskiego odgrywają rolę porządkującą. Podmiotem może być zarówno jako „ja” (a więc jako czysto formalny warunek odnośnienia się treści doświadczenia na podmiotowej stronie doświadczenia), jako „umysł” (podmiot rozumiany w aspekcie teoriopoznawczym) czy „osoba” (w relacjach międzyludzkich). Podobnie napotykanym przez człowieka „światem” są kolejno: przyroda, społeczeństwo, państwo, historia.

Uczynienie z obu kategorii osi, wokół której zorganizowany jest opis ludzkiej natury, okazuje się jak najbardziej celowe. To prawda, że, jak wykazuje autor książki, kategoriom tym odpowiadają u Hume'a różne pojęcia, jednak zastosowany zabieg pozwala Grzebińskiemu na szczegółowy przekrój różnych wątków filozofii Hume'a. Szczególnie ciekawie przedstawione są na tym tle bodaj najbardziej znane problemy badane przez Hume'a: analiza związku przyczynowo-skutkowego oraz niemożność przejścia od sądów o istnieniu do sądów o powinnościach.

Poszczególne problemy zostają umieszczone w kontekście historycznym poprzez odwołania do pism m.in. Butlera, Shaftesbury'ego, Hutchesona, Locke'a i Berkeleya, zaś wnikliwa praca analityczna prowadzi do ciekawych odkryć. Można do nich zaliczyć wspomniany opis przeciwstawienia dwóch sposobów stosowania przez Hume'a pojęć: języka naturalnego i potocznego oraz systemowego i filozoficznego, oraz związane z nimi Hume'owskie rozumienie eksperymentu polegającego na stopniowej zamianie pojęć naturalnych na terminy filozoficzne, a następnie odniesienie tak powstałego modelu ludzkiej natury do potocznego doświadczenia.

Jedną z najciekawszych konstatacji, istotną dla rozumienia problematyki Hume'owskiej „filozofii eksperymentalnej”, jest silnie akcentowana przez Grzebińskiego okoliczność, że sceptyczny wymiar badań Hume'a nie polega na zawieszeniu sądów dotyczących istnienia świata, nie jest też prostą konstatacją ograniczenia możliwości poznawczych człowieka. Takie odczytywanie filozofii Hume'a bierze się ze wspomnianej wrywkowej znajomości jego pism, bowiem zdaniem szkockiego filozofa opis ludzkiej racjonalności musi z konieczności być uzupełniony o funkcjonowanie ludzkiej afektywności. Hume zastępuje tradycyjną metafizykę z jej naczelną kategorią substancji takim opisem ludzkiej natury, w którym znaczenie pojęć ma charakter nie substancjalny, lecz funkcjonalny i dynamiczny bowiem, jak czytamy, „ich znaczenie odnosi się do elementów doświadczenia i konstytuuje się poprzez funkcje, jakie pełnią one w jego całości” (s. 12).

Waga tego odkrycia polega przede wszystkim na tym, że bardzo często w filozofii Hume'a widzi się przejaw agnostycyzmu i sceptycyzmu, pozbawiając ją pozytywnych treści, przez co postrzega się Hume'a jako albo prekursora szkockiej filozofii zdrowego rozsądku rozwiniętej przez Thomasa Reida bądź sprowadza się ją do ważnego, lecz pozbawionego samoistnej treści, pośredniego ogniwa w historii filozofii łączącego tradycyjną metafizykę z klasyczną niemiecką filozofią idealistyczną (taką interpretację odnajdujemy np. w Hegla *Wykładach z historii filozofii*). Nie odmawiając całkowicie racji takim odczytaniom filozofii Hume'a, należy stwierdzić, że odnoszą się one jedynie do jej fragmentu, pełniącego w niej zadanie przygotowawcze pod dalsze badania ludzkiej

natury mające charakter jak najbardziej pozytywny (należą do nich dokonania Hume'a na gruncie etyki, estetyki, polityki, a także teorii religii czy ekonomii).

Na koniec uwaga ogólna: w ostatnim czasie możemy zauważyć wzrost zainteresowań filozofią Hume'a, czego dowodem są książki M. Pyki i M. Rutkowskiego, a także nowe przekłady prac filozofa – niedawno ukazały się nowe tłumaczenia obu *Badań* oraz pierwszy polski przekład esejów politycznych (drukowane były w „Principiach”). Recenzowana monografia, kładąca nacisk na systematyczny charakter filozofii Hume'a oraz określająca miejsce podstawowych pojęć w tym systemie, może stanowić dobry punkt wyjścia do dalszych prowadzonych w Polsce badań nad myślą Hume'a.

Mirosław Żelazny

Jaegwon Kim, *Umysł w świecie fizycznym. Esej na temat problemu umysłu i ciała oraz przyczynowania mentalnego*, tłum. R. Poczobut, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2002, ss. 142.

Książka J. Kima *Umysł w świecie fizycznym* to inauguracyjna rozprawa filozoficzna z serii UMYŚL. *Prace z filozofii i kognitywistyki*. Zawiera cztery wykłady wygłoszone w marcu 1996 r. na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, których przedmiotem są: ontologia umysłu, stosunek umysłu do ciała, teoria superwencji, przyczynowanie mentalne oraz redukcja psychofizyczna. Każdy z czterech wykładów stanowi jeden rozdział; pierwszy referuje ewolucję problemu psychofizycznego w filozofii analitycznej; w rozdziale drugim autor przedstawia własną teorię superwencji umysłu i ciała oraz trudności materializmu nieredukcyjnego związane z problemem przyczynowania mentalnego; rozdział trzeci zawiera krytyczną ocenę dyskusji nad kwestią przyczynowania mentalnego, a czwarty prezentuje koncepcję redukcji funkcjonalnej. Omówię kolejno ewolucję problemu psychofizycznego w filozofii analitycznej, trudności, jakie stoją przed materializmem nieredukcjonistycznym oraz bronioną przez Kima koncepcję realizacjonizmu fizykalnego wraz z teorią redukcji funkcjonalnej.

Problem psychofizyczny zaczął się w filozofii nowożytnej od dualizmu psychofizycznego Kartezjusza, który przeciwstawił substancję materialną (*res extensa*) substancji duchowej (*res cogitans*). Ten klasyczny problem filozoficzny odżył na nowo w drugiej połowie XX w.; w klimacie postępu w neurofizjologii i interdyscyplinarnej kognitywistyce zaczęły dominować teorie materialistyczne. Popularna w filozofii analitycznej na przełomie lat 50. i 60. teoria identyczności typów (J.J.C. Smart, D.M. Armstrong), utożsamiająca stany umysłu z fizykochemicznymi stanami mózgu, miała krótki żywot. Teoria ta zakładała, że każdemu typowi stanów mentalnych odpowiada jeden typ stanów fizycznych – np. przekonaniu, że Warszawa jest stolicą Polski, odpowiada jedna określona konfiguracja w mózgu. Do jej upadku przyczyniły się monizm anomalny D. Davidsona i funkcjonalizm H. Putnama. Davidson, w swym monizmie anomalnym, będącym jedną z wersji teorii identyczności egzemplarzy, zakwestionował tezę, że każdemu typowi stanów mentalnych odpowiada tylko jeden typ stanów fizycznych, ale twierdził, że każdy egzemplarz stanów psychicznych jest identycz-

ny z egzemplarzem stanów fizycznych. Tak więc, teoria identyczności typów pociąga logicznie teorię identyczności egzemplarzy, ale nie odwrotnie. Ponadto Davidson głosił, że sfera mentalna, z uwagi na konstytutywne dla niej pojęcie racjonalności i holistyczną naturę, jest normatywna, indeterministyczna. Nie ma też praw łączących rodzaje mentalne z fizycznymi, albowiem nie zachodzi między nimi związek typ-typ; niemniej każde zdarzenie mentalne jest zdarzeniem fizycznym. W monizmie anomalnym po raz pierwszy została *expressis verbis* wyartykułowana idea superwencji umysłu i ciała:

„Tę pochodność można rozumieć tak oto, iż nie mogą istnieć dwa zdarzenia identyczne pod wszystkimi względami fizycznymi, ale różniące się pod względem mentalnym albo też tak, iż przedmiot nie może się zmieniać pod względem mentalnym, nie podlegając żadnej zmianie fizycznej.”¹

Superwencja była najciekawszą ideą Davidsona, gdyż można było ją uogólnić na rodzaje i typy, a nie tylko na indywidualne zdarzenia. Z kolei wedle funkcjonalizmu stany mentalne tego samego typu są stanami funkcjonalnymi, które mogą zachodzić w różnych gatunkach, a nawet mogą być realizowane przez artefakty. Funkcjonalizm harmonizował z powstającą kognitywistyką, ponieważ zakładał, że stany poznawcze mogą być badane niezależnie od fizycznej implementacji. W dyskusjach z zakresu filozofii umysłu zaczęło pojawiać się pojęcie emergencji (np. M. Bunge, J. Margolis), uprzednio zdyskredytowane przez neopozytywizm.

Posiadanie przez stany mentalne dyspozycji kauzalnej jest niezbędne dla wyjaśnienia pamięci, percepcji, rozumowania, działań:

„W danej sytuacji, aby dowolne zjawisko spełniało funkcję wyjaśniającą, jego obecność lub nieobecność musi powodować różnicę – różnicę przyczynową.” (s. 41)

Kim wyróżnia trzy problemy przyczynowania mentalnego: anomalności własności mentalnych, własności zewnętrznych – „W jaki sposób zewnętrzne własności relacyjne mogą być efektywne przyczynowo w powstawaniu zachowań?” (s. 48), przyczynowego wykluczenia – „Przyjmując, że każde mające przyczyny zdarzenie fizyczne posiada przyczynę fizyczną, jak to jest możliwe, że posiada ono również przyczynę mentalną?” (s. 49).

Davidson utożsamia zdarzenia mentalne z fizycznymi, a jednocześnie nakłada warunek nomologiczny na relacje przyczynowe. Jeśli nie ma praw psychofizycznych, a zdarzenia mentalne jako zdarzenia fizyczne podpadają pod prawa fizyczne, to konsekwencją jest epifenomenalizm²:

„Gdyby własności mentalne zostały arbitralnie rozdzielone na zdarzenia należące do tego świata, co jest możliwe na gruncie monizmu anomalnego Davidsona, nie oddziałyby na poszczególną relację przyczynową zachodzącą pomiędzy tymi zdarzeniami.

Przyczynowa struktura świata pozostałaby całkowicie nienaruszona.” (s. 44)

Jeżeli, zdaniem Davidsona, prawa ściśle istnieją tylko w fizyce, to niezależnie od jego argumentów o anomalności własności mentalnych, jest on antyredukcjonistą w stosunku do wszystkich nauk szczegółowych. Zarzut epifenomenalizmu stawiany koncepcji Davidsona odpierano, proponując nieściśle prawa psychologiczne, zależności kontrfaktyczne, przyczynowość bez wymogu nomologicznego, co nie zadowoliło krytyków,

¹ D. Davidson, *Zdarzenia mentalne*, tłum. T. Baszniak, w: idem, *Eseje o prawdzie, języku, umyśle*, Warszawa 1992, s. 175.

² Istnieją próby przeformułowania monizmu anomalnego za pomocą argumentacji wykorzystującej ustalenia idealizacyjnej teorii nauki L. Nowaka, aby uniknąć konsekwencji epifenomenalistycznych. Por. K. Paprzycka, *Monizm anomalny Donalda Davidsona a problem epifenomenalizmu*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1/2003, ss. 27-43.

którzy wskazywali, że na gruncie monizmu anomalnego przyczyny mentalne są wypierane przez przyczyny fizyczne, zatem zarzut pozostaje zasadny. Trudności koncepcji Davidsona zostały uogólnione w tzw. *problemie przyczynowego wykluczenia*, polegającym na tym, iż przy założeniu, że sfera fizyczna jest domknięta (zdarzenia fizyczne posiadają tylko fizyczne przyczyny), przyczyny mentalne pozbawione są mocy sprawczej. Zwolennicy materializmu nieredukcyjnego stoją przed dylematem: albo superweniencja nie zachodzi i przyczynowanie mentalne jest niezrozumiałe (jak jest możliwa zmiana mentalna bez zmiany fizycznej?), jeśli superweniencja zachodzi, to przyczynowanie jest także niezrozumiałe (w związku z domknięciem sfery fizycznej, to, co mentalne, nie przyczynia się do powstania zdarzenia fizycznego). Uznanie zasadności argumentu przyczynowego wykluczenia jest wyzwaniem dla naturalizmu biologicznego J.R. Searle'a, nieredukcyjnego funkcjonalizmu J. Fodora, N. Blocka, gdyż konsekwencje epifenomenalistyczne dla tych koncepcji stają się nieuniknione. Searle w swojej koncepcji przyjmuje dwa założenia ontologiczne: 1) każda zmiana mentalna jest niemożliwa bez zmiany fizycznej, 2) zjawiska mentalne, rozumiane jako subiektywne, jakościowe zjawiska biologiczne, są wywoływane przyczynowo przez procesy neuronowe zachodzące w mózgu, dlatego są systemowymi własnościami mózgu (przyczynowa wersja superweniencji). Jeżeli M (ból głowy) jest przyczyną M* (pragnienie zażycia aspiryny), a P (sekwencja pobudzeń neuronowych) przyczyną P* (inna sekwencja pobudzeń neuronowych), zatem P jest przyczyną M, P* jest przyczyną M*. Jeśli więc, w przekroju diachronicznym, zajście sekwencji kauzalnej P-P* jest wystarczające dla zajścia sekwencji M-M*, to w przekroju synchronicznym P i P* są przyczynami, a M i M* skutkami. Nie jest więc jasne, jak Searle może uniknąć epifenomenalizmu i konkluzji o identyczności psychofizycznej. Również funkcjonalistom utożsamiającym stany mentalne z własnościami funkcjonalnymi, realizowanymi przez stany fizyczne, zagraża epifenomenalizm. Jeśli tym, co wywołuje wściekłość byka, jest czerwień płachty, a nie jej prowokacyjność jako własność funkcjonalna, to narzuca się konkluzja, że własność funkcjonalna jest inerta kauzalnie. Upada też propagowana przez funkcjonalizm idea, że kognitywistyka bada specyficzne prawa nauk kognitywnych, które są niezależne od fizycznej implementacji.

Rozważania o naturze przyczynowania mentalnego wywołują pytanie o naturę przyczynowych wyjaśnień psychologicznych, zwłaszcza gdy wątpliwa jest moc przyczynowa stanów mentalnych. W odpowiedzi na wysunięte obiekcje wskazywano, że dla problemu przyczynowania mentalnego istotna jest praktyka eksplanacyjna – a nie zaplecze ontologiczne wyjaśniania przyczynowego – proponowano też eliminatywizm i tradycyjne wersje redukcjonizmu bądź godzono się na epifenomenalizm. Zdaniem Kima, są to błędne sposoby uporania się z problemem, albowiem nie idzie o to, czy przyczynowanie mentalne istnieje, ale o to, jak przyczynowanie mentalne jest możliwe, jak uczynić to przekonanie spójne z innymi naszymi przekonaniem i o strukturze świata.

W dyskusji nad ugruntowaniem ontologicznym wyjaśnień psychologicznych uważano, że jeśli zagrożona jest moc sprawcza stanów mentalnych, to analogiczne konsekwencje dotyczą własności i praw występujących w naukach szczegółowych: chemii, geologii, biologii, a także makrofizycznych własności fizycznych z poziomów wyższych niż mikrofizyczne. W tym stanie rzeczy jedyne przyczyny występowałyby w mikrofizyce (np. należałoby uznać, że to nie trzęsienie ziemi spowodowało zawalenie się budynków!) albo gdyby nie byłoby poziomu ostatecznego, makroprzyczynowanie okazywałoby się iluzją. Należy jednak zaznaczyć, że relacja część-całość nie odzwierciedla relacji realizacji, gdyż własności drugiego rzędu i realizatory są własnościami tych samych bytów (np.

dobroć Sokratesa nie jest czymś różnym od jego uczciwości, odwagi, hojności, mądrości), zaś moce przyczynowe własności drugiego rzędu są identyczne z mocami przyczynowymi realizatorów. Przekonanie, że jest inaczej powstaje, gdy zakłada się, że wszystkie własności drugiego rzędu realizowane przez własności pierwszego rzędu są własnościami mikrostrukturalnymi, które są konstytuowane przez mikroskładniki. Jednakże nie wszystkie własności drugiego rzędu są własnościami mikrostrukturalnymi. Nie są nimi, według Kima, własności mentalne. Fakt, że własności makroobiektów są konstytuowane przez mikroskładniki, w niczym nie pozbawia tych pierwszych mocy przyczynowej przekraczającej moc przyczynową mikroskładników, zatem problem przyczynowego wykluczenia nie ma charakteru międzypoziomowego.

Kim przez superweniencję umysłu i ciała rozumie asymetryczną zależność między klasami własności: „Własności mentalne superwenują na własnościach fizycznych w tym sensie, że: z konieczności, dla każdej własności mentalnej M, jeżeli dowolny przedmiot posiada M w czasie t, to istnieje bazowa własność fizyczna (lub subwenienna), taka, że ów przedmiot posiada P w czasie t oraz z konieczności – cokolwiek posiada P w danym czasie, posiada w nim również M.” (s. 18) Teorię superweniencji początkowo kwalifikowano jako teorię relacji umysł-ciało, zazwyczaj jako stanowisko epifenomenalistyczne. Szybko upowszechniło się przekonanie, że superweniencja tak rozumiana nie jest poglądem na relację umysł-ciało, gdyż jest spójna z emergentyzmem, teorią identyczności typów, monizmem anomalnym, funkcjonalizmem, epifenomenalizmem, będącymi różnymi próbami wyjaśnienia superweniencji umysłu i ciała.

Warstwowy model świata zawierający poziomy materii uporządkowane hierarchicznie według schematu część-całość, z odrębnymi własnościami i prawidłowościami, od cząstek, atomów, molekuł, komórki, po wyższe organizmy upsychnione, zawdzięczamy emergentystom. Stanowi on użyteczny schemat do analiz relacji zachodzących między własnościami fizycznymi i biologicznymi, biologicznymi i mentalnymi itp. Superweniencja zastosowana do modelu warstwowego staje się superweniencją mereologiczną, wyjaśniającą własności całości przez własności i relacje między częściami, a ostatecznie własnościami i relacjami obiektów podstawowego poziomu mikrofizycznego. Superweniencja mereologiczna z modelem część-całość nie wyjaśnia zjawiska superweniencji – można wiedzieć, że zachodzi determinacja, ale nie wiedzieć, na czym polega.

Próba wyjaśnienia superweniencji jest broniona przez Kima realizacjonizm fizyczny, który można nazwać funkcjonalizmem redukcjonistycznym: „Przez »realizacjonizm fizyczny« rozumiem twierdzenie, że własności mentalne, jeśli są zrealizowane, to muszą być zrealizowane fizycznie, to znaczy żadne własności mentalne nie mogą mieć niefizycznych realizacji” (s. 28). Takie stanowisko jest koniunkcją fizykalizmu z funkcjonalną koncepcją własności mentalnych. W funkcjonalizmie własności mentalne to własności funkcjonalne określone jako przyczynowe pośredniki między sensorycznymi wejściami a motorycznymi wyjściami (np. ból to stan wewnętrzny organizmu, którego przyczyną jest uszkodzenie tkanki, powodujący typowe dla organizmu zachowania). Własności funkcjonalne są własnościami drugiego rzędu, które mogą być zdefiniowane za pomocą relacji przyczynowo-nomologicznych, zachodzących między własnościami pierwszego rzędu i nie ograniczają się tylko do własności mentalnych, ale dotyczą również własności nauk szczegółowych, a nawet fizycznych własności dyspozycyjnych. Na przykład *valium* i *sekonal* mają własność bycia środkiem nasennym, ale różne realizatory chemiczne: *diazepam* i *sekorbital*. Stany mentalne oraz własności występujące w naukach szczegółowych mogą posiadać odmienne realizatory w gatunkach i strukturach oraz różne realizatory u tego samego gatunku lub inne realizatory w innych światach

możliwych. Zatem realizacjonizm fizykalny wyjaśnia superweniencję jako konieczność nomologiczną – sfera mentalna jest zależna od fizycznej, stany mentalne jako własności funkcjonalne są własnościami drugiego rzędu realizowanymi fizycznie.

Procedura redukcji, którą implikuje realizacjonizm fizykalny, różni się od derywacyjnego modelu redukcji E. Nagla, polegającego na wyprowadzalności teorii redukowanej z redukującej, która wraz z „prawami pomostowymi” (*bridge laws*), łączyła predykaty obu teorii przy założeniu współzakresowości własności fizycznych i mentalnych. Niespełnienie warunku współzakresowości poprzez wszystkie gatunki i typy struktur umożliwiło łatwą krytykę modelu redukcji Nagla (argument wielorakiej realizacji stanów mentalnych). W funkcjonalnym modelu redukcji: „W systemach o różnych strukturach podstawowe mechanizmy realizujące własność redukowaną mogą być różne” (s. 35), natomiast: „redukowalność własności zależy od możliwości jej funkcjonalizacji, to znaczy od tego, czy może ona zostać skonstruowana jako funkcjonalna własność drugiego rzędu na zbiorze własności z dziedziny bazowej, nie zależy zaś od osiągalności »praw pomostowych«” (s. 37). Głównym argumentem przeciw osiągalności redukcji derywacyjnej, postulowanej przez teorię identyczności typów, był argument wielorakiej realizacji, który wkrótce został uogólniony przez J. Fodora na własności występujące w naukach szczegółowych. Można go odeprzeć, przyjmując redukcję lokalną zrelatywizowaną do poszczególnych gatunków, aczkolwiek nie można wykluczyć, że realizator neuralny może się zmieniać nawet u tego samego indywiduum. Poza tym model redukcji Nagla nie wyjaśnia korelacji psychofizycznej. Jeżeli redukcja jest wyjaśnianiem, to nie zwiększa ona naszego zrozumienia świata. Gdyby nastąpiła całkowita redukcja w wersji Nagla do poziomu mikrofizycznego, to „świat nadal byłby pełen tajemnic, które opierają się naszej uzupełnionej fizyce” (s.107); redukcja wcale nie upraszcza, gdyż „prawa pomostowe” poszerzają język i ontologię teorii, dlatego redukcja bądź jej obalenie nie są filozoficznie doniosłe. Redukcja w modelu funkcjonalnym polega na konstrukcji własności jako własności zewnętrznej, będącej własnością drugiego rzędu określoną przez rolę przyczynową własności bazowej. Redukcje funkcjonalne mają charakter konieczności nomologicznej, tzn. zachodzą we wszystkich nomologicznie możliwych światach względem świata odniesienia. Kim optymistycznie zakłada funkcjonalizację sfery mentalnej, chociaż nie wyklucza, że pewną przeszkodę mogą stanowić *qualia* (tradycyjne jakości wtórne – np. kolor nefrytu, smak awokado itp.), będące własnościami wewnętrznymi. Wielorako realizowane własności są, ze względu na zasadę przyczynowej dziedziczności, przyczynowo heterogenicznymi rodzajami: „Tym, co nadaje jednolitość mówieniu o byciu środkiem nasennym itp., nie jest jednolitość pewnej leżącej u jego podstaw własności, lecz jednolitość konceptualna. [...] Jednak bycie środkiem nasennym może dobrze służyć ważnym konceptualnym i epistemicznym potrzebom, związanym z grupowaniem własności, które podzielał w danym kontekście badawczym pewne interesujące nas cechy” (ss. 120-121). Kim wymienia trzy warunki domknięcia sfery fizycznej:

„Pierwszy głosi, że każdy byt złożony z bytów fizycznych jest bytem fizycznym. Zgodnie z drugim, każda własność mikrostrukturalna utworzona za pomocą bytów i własności z dziedziny fizycznej jest własnością fizyczną. Trzeci głosi, że każda własność drugiego rzędu, zdefiniowana za pomocą własności fizycznych, jest własnością fizyczną.” (s. 124)

W pewnych warunkach dystynkcja własność mikrostrukturalna – własność funkcjonalna drugiego rzędu może być trudna do wyznaczenia (np. przezroczystość w zależności od definicji może być zaliczona do jednej kategorii lub drugiej). Trudność dla koncepcji Kima mogą stanowić własności mentalne (być może *qualia*) lub własności niementalne, które są zależne od innych własności tego samego poziomu, ale opierają się funkcjonalizacji.

Realizacjonizm fizykalny wraz z funkcjonalną wersją redukcji to spójna i klarownie przedstawiona koncepcja, której sednem jest konkluzja: przyczynowość mentalna jest możliwa, ale tylko jako odmiana przyczynowości fizycznej; sfera mentalna nie zajmuje żadnej wyróżnionej pozycji w świecie fizycznym. Wynik rozważań amerykańskiego autora stawia w trudnej sytuacji zwolenników materializmu nieredukcjonistycznego, którzy, jeśli respektują zasadę domknięcia sfery fizycznej, mają do wyboru: opowiedzieć się za epifenomenalną naturą sfery mentalnej albo potraktować redukcjonizm, eliminatywizm jako opcje teoretyczne, które poważnie wchodzą w rachubę. Z drugiej strony redukcjonistyczny realizacjonizm fizykalny Kima ma znaczne ograniczenia. Jego ujęcie problemu psychofizycznego jest próbą wkomponowania odpornej sfery mentalnej w fizyczny obraz świata, pomija zaś fundamentalne pytania o naturę świadomości, tożsamość osobową, wolność woli, intencjonalność itp. Nie jest jasne, czy przedstawione przez niego warunki domknięcia obejmują całą rzeczywistość badaną przez naukę. Czy mieszczą się w tych warunkach zjawiska empiryczne (np. obiekty i procesy badane przez językoznawstwo, semiotykę, ekonomię), których fizyczna realizacja nie jest istotna dla ich zrozumienia, a ich istnienie i własności są zrelatywizowane podmiotowo. Przyznaje to pośrednio sam autor: „Mogą istnieć zjawiska fizyczne, które nie są fizykalnie wyjaśniane, to znaczy ten świat może być światem fizycznym, który nie jest całkowicie wyjaśnialny w sposób fizykalny” (s. 106). Wydaje się, że superweniencja i nomologiczne związki kauzalne to zbyt ubogie środki, aby objąć całość rzeczywistości i materialiści – tacy jak Kim – mogliby rozważyć budowę nowej i bogatszej ontologii, która wyjaśniałaby jakościowe zróżnicowanie rzeczywistości i stosownie do jej charakteru ontycznego postulowałaby większą różnorodność prawdziwości.

Krzysztof Rogucki

Patrick Buchanan, *Śmierć Zachodu. Jak wymierające populacje i inwazje imigrantów zagrażają naszemu krajowi i naszej cywilizacji*, Wektory, Wrocław 2005, ss. 346.

Historia filozofii zna kilka postaci, których życiorys miał ewidentny wpływ na ich poglądy. Podobnie rzecz ma się nie tylko z miłośnikami mądrości, ale też z socjologami, politologami i politykami, wcielającymi w życie swoje ideały. Jednym z nich jest Amerykanin Patrick J. Buchanan. Jego pochodzenie i wychowanie w określonym środowisku wpłynęło na taki, a nie inny światopogląd. Myśliciel ten, jak niejednokrotnie podkreśla, wychował się w konserwatywno-katolickiej rodzinie. W jego wypowiedziach publicznych, artykułach i książkach da się zauważyć echa dojrzenia w takiej atmosferze rodzinnej.

Śmierć Zachodu nie jest jedyną książką Buchanana, jaka ukazała się w Polsce. Dotychczas wydane zostały: *Nowa większość*; *Konserwatywne glosy, liberalne zwycięstwa*; *Prawicowy od samego początku*; *Wielka Zdrada*; *Republika, nie Imperium*; *Dokąd zmierza fałszywa prawica*.

Lektura recenzowanej książki nie pozostawia wątpliwości, że jej autor jest przeciwnikiem nie tylko idei o proveniencji lewicowej, ale też liberalnej. Dodatkowo oponuje

przeciwko Ameryce jako strażnikowi demokracji na świecie. Sprzeciwia się globalizacji, wojnom prowadzonym w obronie praw człowieka. Ostro potępia i krytykuje zarówno społeczeństwo otwarte, jak i społeczeństwo masowe z jego kulturą i przemysłem rozrywkowym. Niejednokrotnie ubolewa nad losem amerykańskiej historii, nad próbami jej rzeźkowego zafałszowania. Głośno sprzeciwia się imigracji obywateli z krajów Trzeciego Świata. Boleje nad sekularyzacją społeczeństwa amerykańskiego.

Buchanan stawia przede wszystkim tezę, że amerykańska cywilizacja oparta na zdobyczach Europy Zachodniej wymiera. Pogląd ten opiera w znacznej mierze na dramatycznym spadku urodzeń, napływie obcych etnicznie narodów i kryzysie tradycyjnych idei takich, jak: szacunek dla własnej przeszłości, świadomość historii, prymat państwa nad jednostką, chrześcijaństwo. Jego zdaniem cywilizacja Zachodu wchodzi w stadium kryzysu, z którego można wyjść, ale jest to proces żmudny i wymagający poświęcenia.

Niski przyrost naturalny w krajach rozwiniętych (USA, Kanada, Europa Zachodnia) budzi bardzo duży niepokój w coraz szerszych kręgach. Jego następstwa mogą być według autora katastrofalne. Malejąca liczba dzieci wywołuje starzenie się Ameryki i Europy, które powoli zaczynają stawać się „kontynentem starych ludzi, starych domów, starych idei” (s. 33). Dlaczego tak się dzieje? Czy jest to wynik zmian demograficznych w krajach mniej rozwiniętych? Według polityka sytuacja taka jest wynikiem tego, że „coś nie dzieje się w Państwach Pierwszego Świata i w każdym z domów” (s. 34). Nie rodzi się tyle dzieci, by można wymienić całą populację.

Jakie są przyczyny wymierania Zachodu? Buchanan wylicza ich wiele. Spróbuję je pokrótce wymienić. Jedną z nich jest antykoncepcja i aborcja. Duży wpływ na zaistniałą sytuację mają też ruchy feministyczne, sprzyjające rozwojowi medycyny w dziedzinie planowania i kontroli urodzin. (Buchanan pisze głównie o radykalnym jego odłamie, nie pamiętając o liberalnym feminizmie lub, co gorsza, jako antyliberał, traktując je tą samą miarą.)

Dużo zarzutów pada też pod adresem popkultury i lansowanych przez nią tendencji do zaspokajania własnych „egoistycznych” potrzeb (dzieci nie dają się wyspać, są drogie w utrzymaniu itd.). Pojawia się nowa kultura zapoczątkowana przez czterech ideologów. Z kolei z tym zjawiskiem łączy się nieodłącznie rewolucja seksualna lat 60. XX w.

Kolejnym przyczynkiem do „śmierci Zachodu” jest zmiana porządku moralnego, która sprzyja instrumentalnemu traktowaniu się przez obie strony, a co za tym idzie za życiem seksualnym, które służy zaspokajaniu żądź, a nie prokreacji: „beneficjenci antykoncepcji i aborcji [płci męskiej – B.S.] stali się samolubami czerpiącymi korzyści z „używania” kobiet, by następnie pozbyć się ich jak zużytej chusteczki higienicznej” (s. 63).

Oczywiście ze zjawiskiem tym łączy się też inne podejście do religijności. Buchanan ma na myśli raczej upadek jakiegokolwiek religijności lub ewentualnie hybrydową jej wersję. Twierdzi, że w świadomości społecznej pojawili się bogowie nowej Ameryki: seks, sława, pieniądze i władza (s. 13).

Kolejnym powodem jest brak świadomości ciągłości historycznej i zmiana historii w imię politycznej poprawności. Wykrzywia się szlachetne idee Ojców Założycieli. Do tego stanu rzeczy przyczyniła się i z każdym dniem przyczynia się nowa elita rządząca, której celem jest tworzenie nowych idei poprzez monopol nad sztuką, telewizją, rozrywką, edukacją. Powstają w ten sposób opinie i wartości, które według autora nie mają zbyt wiele wspólnego z przeszłością.

Buchanan w swojej książce dzieli społeczeństwo Ameryki na dwa obozy. Pierwszy obóz ma charakter ewidentnie wiejski i małomiasteczkowy. Dominuje tu konserwatywna religijność chrześcijańska. Ludność jest uboga i nieco staroświecka. Do tego obozu

zalicza nie tylko swoje środowisko, ale też „zastraszoną większość” obywateli amerykańskich.

Drugi obóz skupia ludzi bogatych o świeckim światopoglądzie, tolerancyjnych, otwartych i popierających aborcję.

Podział ten, choć poparty argumentacją jakoby był wynikiem podziału etnicznego, nie jest podziałem przekonującym. Buchanan twierdzi, że różne podejście do życia w społeczeństwie jest wynikiem określonych korzeni etnicznych. Rozbicie społeczności na dwie frakcje wydaje się wprowadzone nieprzypadkowo, albowiem dychotomiczny układ świata pozwala na precyzyjniejsze podkreślenie bycia po przysłowiowej drugiej stronie barykady i odcięcia się od innych członków społeczeństwa. W ten sposób otaczająca rzeczywistość staje się przejrzysta w odbiorze. Argumentacja przedstawiona w taki sposób wydaje się jak najbardziej przekonująca dla potencjalnego czytelnika.

Według autora *Śmierci Zachodu* jednym z problemów wysoko rozwiniętej części świata, czyli Ameryki Północnej, Europy Zachodniej, niektórych państw Azji, jest niski przyrost ludności. Dawniej kobiety były, jakby przez samą naturę, zmuszone do rodzenia dzieci. Dopiero zdobycze medycyny umożliwiły kobietom poznanie własnego ciała, a także wpływanie na płodność. Co prawda środki antykoncepcyjne nie są współczesnym wynalazkiem, ale bardzo długo były po prostu nieskuteczne. Przełom nastąpił w latach 60. XX w., kiedy opatentowano pigułkę antykoncepcyjną. Według Buchanana i jemu podobnych jest ona „samobójczą tabletką Zachodu” (s. 37). Kolejnym czynnikiem, który miał decydujący wpływ na liczbę urodzeń, była i jest aborcja. Początkowo uchodziła ona w społeczeństwie za niedopuszczalną. Nie zgadzali się na nią nie tylko członkowie społeczeństwa, w tym wypadku społeczeństwa amerykańskiego, ale też władze Kościoła z papieżem na czele. Pisząc o aborcji, Buchanan ma na myśli każdy jej aspekt: środki wczesnoporonne, zabiegi poronne i sztuczne wywoływanie porodu. W efekcie 30% ciąży w USA kończy się na stole operacyjnym (s. 38). Jak to się stało, że kobiety nagle „stały się wrogo nastawione wobec ciąży i macierzyństwa?” Zastanawia się autor (s. 38). Podkreśla on również łatwość dostępu do środków antykoncepcyjnych. Wpływ na to miała gospodarka powojenna i ruch kontrkultury.

Kolejnym zjawiskiem, które przyczyniło się do powstania w społeczeństwie fobii przed posiadaniem większej ilości dzieci, jest idea „bomby populacyjnej” Paula Ehrlicha. Obawa przed niepokonanym wzrostem populacji wiązała się ze strachem przed głodem, ubóstwem, zaburzeniami równowagi sił na arenie międzynarodowej. Miały wtedy miejsce rozmaite kampanie (lata 70. XX w.), których celem było ograniczenie liczby urodzeń zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i na świecie. Jak podkreśla autor *Śmierci Zachodu*, obawy te są nieuzasadnione, bo ani przeludnienie, ani głód nie zagrażają społeczeństwu Ameryki.

Feminizm miał również wpływ na zmniejszenie się liczebności populacji amerykańskiej, chociaż trzeba przyznać, że ta kwestia jest omówiona przez polityka dość dwuznacznie. Po pierwsze zajął się tym zagadnieniem na tyle, by stwierdzić, że wczesny feminizm wcale nie zajmował się kwestią aborcji. Po drugie, dostrzegając problem feminizmu, równa wszystkie głosy do jednego poziomu: radykalnego feminizmu. Dla samego Buchana feminizm wydaje się nurtem przebrzmiałym i niepopularnym. Twierdzi, że „większość Amerykanek nie podziela tak pełnego gorczy i wrogości stosunku do małżeństwa i rodziny”, jaki promują feministki (s. 59).

Proces zmiany stanu świadomości dotyczącej podejścia do własnej seksualności jest wynikiem zmiany wywołanej przez popkulturę. Dawniej ciało kobiety było postrzegane jako potencjalna dawczyni życia, naczynie macierzyństwa. W wyniku zmiany świa-

topoglądu ma ono dziś dostarczać przyjemności związanych z uprawianiem seksu. Potępia się nurty hedonistyczne jako te, które wpłynęły na spadek urodzeń i niechęć do zakładania rodziny. Kto jest odpowiedzialny za tego typu poglądy? Całą winą za zaistniały stan w naszej, zachodniej kulturze obarcza „czterech jeźdźców rewolucji” – Gyorgy’ego Lukacsa, Antonia Gramsciego, Teodora Adorna i Herberta Marcusego. Nie można zaprzeczyć, że młodzież lat 60. w Ameryce nie zachwycała się Marcusem, niektórzy znali nawet Adorna, trudno jednak przypuszczać, by szerzej dotarły do niej tezy Lukacsa i Gramsciego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w tym miejscu Buchanan zrezygnował z rzetelności na rzecz efektywnego przekonania potencjalnego czytelnika do swoich racji.

Problem własnej świadomości historycznej również zyskał wiele miejsca w tej książce. Buchanan porusza dwa problemy. Po pierwsze, w imię politycznej poprawności zmienia się pieśni, wycofuje ze spisu lektur dzieła, które mogą promować rasizm i fašyzm. Proces ten dochodzi do absurdu, gdy zakazuje się np. wykonywania pieśni „Dixie” tylko dlatego, że wspomina się w niej o kraju bawełny, a bawełna kojarzy się z niewolnictwem. Drugim problemem jest fakt, iż młodzieży nie uczy się o przeszłości, o własnych korzeniach.

Według Buchanana, w pewnym momencie dziejowym, dokładniej w latach 60. i 70. dokonała się swoista rewolucja i nastąpiło totalne „przenicowanie” wszelkich wartości. Narodziła się nowa wiara, pochodząca od ludzi, a jej wyznawanie jest sprawą prywatną. Głosi ona postulat, aby i inne religie nie ingerowały w życie instytucji publicznych. Nowa wiara nie uznaje istnienia Boga i absolutnych wartości. Tak samo nie przyznaje racji bytu jakiegóś nadprzyrodzonej sferze. Strona etyczna opiera się na dwóch zasadach, autor określił je przykazaniami. Pierwsze nawołuje do równouprawnienia wszystkich stylów życia. Promuje ono w ten sposób tolerancję także homoseksualizmu, który jest dla autora dopustem bożym, czymś, co jest chorobą i skłonnością, z czego można się wyleczyć. Drugie przykazanie mówi o nieocenianiu niczego ani nikogo.

Buchanan myli chyba pojęcia. Dla niego nowa religia i jej postulaty to rzeczywistość religia. Tymczasem jest to bardziej postulat mający na celu oddzielenie sfery prywatnej (w której mamy możliwość praktykowania danego wyznania) od sfery publicznej (w której nie powinno być miejsca na jakąkolwiek działalność religijną). W tym momencie napotykamy jakże stary, bo nowożytny spór o rolę Kościoła w państwie. Buchanan jest zdania, iż nie powinno się wykluczać nauczania religii w szkole ani obecności chrześcijaństwa w społeczności. Jego rolą jest wychowywanie nowych pokoleń, walka o czystość ich sumień (s. 74).

Warto zauważyć, że Buchananem, pewne niepokojące zjawisko. Jest nim sposób, w jaki rozprzestrzeniają się nowe ideały, nie tylko te dotyczące nowej kultury. Rodzice i wychowawcy nie mają dziś większych szans konkurowania z aktorami z Hollywood, gwiazdami seriali telewizyjnych, kolorowymi magazynami, muzyką rozrywkową, a nawet ze współczesną literaturą popularną (s. 67).

Dodatkowo w imię „nowej religii” i swoistej ideologii odrzuca się w społeczeństwie amerykańskim stary ład moralny. Coraz więcej par decyduje się na mieszkanie razem bez ślubu i bez dzieci. Zmienia się podejście do małżeństw homoseksualnych. Zwiększa się poczucie tolerancji dla mniejszości, nie tylko seksualnych. Rosnące poczucie poszanowania inności wydaje się bardzo pozytywne. Buchanan natomiast w swoim konserwatyzmie uważa, że orientacja homoseksualna jest uleczalną chorobą. Nie można, moim zdaniem, zgodzić się z takim podejściem i niejednokrotnie zdecydowanym potępieniem tych ludzi. Autor *Śmierci Zachodu* wypowiada się o nich lekceważąco, tylko dlatego, że nie zakładają typowych rodzin i nie płodzą dzieci.

Buchanan w sumie nie bez racji prognozuje śmierć tej części świata, którą zwykło się nazywać wysoko rozwiniętą. Przekonujące są jego prognozy o zmniejszającej się w zastraszającym tempie liczbie urodzeń w Europie, USA i w Japonii. Nie uważam jednak, aby była to jakaś katastrofa. Po prostu prym ekonomiczny i polityczny zaczną wieść inne, rozwijające się państwa. Dlatego wydaje się, że nie należy zamykać granic i ograniczać imigrantom prawa do pobytu z obawy przed zalewem innej etnicznie ludności.

Z książki bije wręcz paniczny strach przed zalewem Ameryki przez ludność obcą etnicznie – pochodzenia afrykańskiego, azjatyckiego i południowoamerykańskiego. Buchanan bardzo mocno ubolewa nad „rekonquistą” południowych stanów Ameryki przez Meksykanów. Jest święcie oburzony ich żądaniem, aby język hiszpański uczynić drugim językiem urzędowym. Jest również przekonany o spisku tych imigrantów i zemście za niedysyjsze odkupienie przez rząd USA stanu Nowy Meksyk. Cała książka jest nacechowana niechęcią do imigrantów i wszelkim próbom ich asymilacji w tak wspaniałym kraju, jakim jest ojczyzna Buchanana.

Czy jest jakiś ratunek dla wymierającej populacji Zachodu? Co mogą zrobić wysoko rozwinięte państwa w obliczu zagrożenia? Jak mogą zapewnić odpowiedni poziom zabezpieczeń socjalnych?

Po pierwsze, musi nastąpić zmiana systemu podatkowego, by wytrzymał starzenie się społeczeństwa i związane z tym nieuniknione koszty (opieka nad ludźmi starszymi, zmiana systemu emerytalnego, problem z dostępnością rynku pracy dla młodych)

Po drugie, kraje wysoko rozwinięte muszą zdecydować się na przyjęcie sporej liczby imigrantów z krajów rozwijających się tak, aby zapewnić wymianę populacji. Muszą one podjąć to ryzyko mimo szeregu zagrożeń, jakimi są zalew obcej kultury i obyczajów.

Po trzecie śmierci Zachodu może zapobiec:

„masowy nawrót kobiet Zachodu do idei – którą wydaje się porzuciły – mówiącej, że piękno życia zawiera się w macierzyństwie, wychowywaniu dzieci i wysyłaniu ich w świat, by kontynuowały istnienie rodziny i narodu.” (ss. 34-35)

Tylko taka strategia, zdaniem Buchanana, jest w stanie ochronić wysoko rozwinięte cywilizacje przed wymarciem.

Czytając współczesnych filozofów i publicystów, ma się wrażenie, że o swoistym kryzysie, katastrofie, upadku kultury czy cywilizacji piszą głównie konserwatyści. Poglądy sugerujące, iż świat się po prostu kończy i chyli ku upadkowi są charakterystyczne dla Francisca Fukuyamy i Samuela P. Huntingtona. W Polsce problematyką kryzysu w kulturze bardziej niż w cywilizacji zajmował się Stefan Morawski. Osobą wpisującą się w ten nurt jest także autor recenzowanej książki. Kwestia kryzysu w kulturze nie istnieje, jako taka, w dorobku liberałów czy to zagranicznych, czy to polskich. Te zmiany, które przez obóz przeciwny są postrzegane jako złe (np.: większa tolerancja, upadek znaczenia religii), dla liberałów są konsekwencją realizowania jak najbardziej pozytywnych postulatów czy to kapitalizmu, czy liberalizmu politycznego. Podstawą liberalizmu jest przecież antropologiczny optymizm.

Nie można też nie wspomnieć o wielkiej fascynacji Buchanana własnym krajem, jego przeszłością. Sądzę, że fascynacja ta wpływa zakłócająco na właściwą ocenę rzeczywistości. Autor jest przekonany, przypominając w tym Wolterowskiego Panglossa, że żyje w najlepszej z możliwych Ameryk. Niejednokrotnie twierdzi, że żaden kraj nie jest tak wspaniały jak jego ojczyzna:

„Ameryka [...] pozostaje najwspanialszym krajem na Ziemi – krajem możliwości, narodem posiadającym żywotność i energię niespotykane nigdzie indziej. Czyż nie

„jesteśmy najbardziej błogosławionym narodem na Ziemi? Nasza nauka, technologia i medycyna są przedmiotem zazdrości ludzkości [...]. Możemy być wdzięczni Ameryce za to, co zyskujemy dzięki niej.” (ss. 345-346)

Niewątpliwą zaletą książki Buchanana jest jej potoczny wywód i klarowny język. Natomiast minusem jest jej strona edytorska. Książka roi się od drobnych błędów, brakuje w niej przecinków, spacji, liter tam, gdzie być nie powinny. Odnosi się wrażenie, że przypisy, umieszczone w celu rozjaśnienia tekstu, tylko go zaciemniają, czasami są wręcz niedokończone. *Śmierć Zachodu* została wydana przez wrocławskie wydawnictwo Wektery w serii „Biblioteka na Prawo”.

Bogumiła Szczepanik