



OD ELEI DO AUSCHWITZ  
NIE PRZECZYTANY TEKST O HOLOCAUŚCIE

Raport z lektury książki

Cezary Wodziński

*Światłocienie zła*, Wrocław 1998, s. 411

## 1.

W *Światłocieniach zła* Cezary Wodziński narrację o dziejach postrzegania i komentowania w filozofii europejskiej fenomenu Zła prowadzi na przemian z dwóch pozycji. Pierwsza, rzekłabym, klasyczna – to pozycja uważnego i krytycznego widza. Siedząc właśnie na widowni przegląda kolejne odcinki serialu pod wspólnym tytułem *Unde malum?* („Skąd zło”). Jak to nieraz miało miejsce w historii rzeczywistego kina, różni autorzy przedstawiają własne koncepcje jednego i tego samego problemu, w różnym ujęciu i w różnej obsadzie. W tym przypadku „serial” ciągnie się na przestrzeni wieków i obejmuje „odcinki nakręcone” przez Platona, Plotyna, św. Augustyna, Kanta, Hegla, Schellinga, Nietzschego, Ricoeura, Levinasa, Arendt, Tischnera, Baumaną...

C. Wodziński, przyglądając się im, czyni to jak wytrawny krytyk filmowy. Streszczając zawartość, dostrzega i wskazuje na wzajemne związki: koligacje, kontynuacje, nagle zwroty, nowe perspektywy – jednym słowem postrzega je jako nieustanną rozmowę, której wątki wikłają się, rwą, powracają, ale zawsze krążą wokół tego samego, fascynującego i wciąż wymykającego się tematu.

Opowiadając o tej rozmowie, wychwytuje ową polifonię głosów i wtrąca do niej także swój własny głos. Niekiedy wprost, niekiedy pośrednio, kiedy mianowicie próbuje porządkować i klasyfikować zmieniające się opcje. Zwraca naszą uwagę, iż zależnie od tego, czy Zło ujmowane jest w siatkę kartograficzną teo-dycei, racjo-dycei, fide-dycei, historio-dycei, socjo-dycei, główny bohater, Zło, przyjmuje odmienną postać. Jawi się ono kolejno: już to jako brak bytu, skażenie bytu, cićń bytu, destrukcja bytu, już też jako byt swoisty: demon – kusiciel, demoniczny rozum bądź – nierozum, ludzka bezmyślność. Zło przyjmuje kształt raz jedynie tła dla bytu rzeczywistego, raz cienia, jaki ów byt rzuca, innym zaś razem

przerwy, luki, szczeliny bytu. Skala jego natężenia sięga od Zła radykalnego (I. Kant) po zło banalne (H. Arendt). Wciela się ono w Szatana, przypisywane bywa samemu Bogu, wreszcie – człowiekowi jako „Batmanowi”.

Gdyby faktycznie był to film, w poszczególnych jego odcinkach należałoby zmieniać prawie wszystko: od scenografii po aktorów. Także pointa byłaby za każdym razem inna. Od optymistycznej, wieszczącej *happy end*, po pesymistyczną, niekiedy wprost apokaliptyczną.

Panorama poglądów na temat „Skąd zło?” mnożąc odpowiedzi, zamiast pouczać i uspokajać czytelnika, odwrotnie powiększa jego niepokój. Nadmiar odpowiedzi to tylko jeszcze jedno pytanie: dlaczego nie można dojść do odpowiedzi jednej. Sytuację, jaką relacjonuje książka *Światłocienie zła*, przyrównać można do dobrego kryminału. Na początku pojawia się trup oraz wezwany detektyw. Ponieważ rzecz dzieje się w zamkniętym pomieszczeniu, z którego nikt nie mógł wyjść podczas zajścia zbrodni, wszyscy obecni zostają objęci podejrzeniem o jej sprawstwo. Każdemu też można przypisać wiarygodny motyw. Dlatego detektyw, nie pomijając żadnej osoby, konstruuje coraz to nowe liczne hipotezy czyniące każdego z obecnych domniemanym mordercą.

Historia europejskiego myślenia o Złu podobnie rozpatruje wszelkie możliwe wersje: że jego źródłem i nosicielem jest Byt, Niebyt, Bóg, Szatan, Człowiek.

„Kryminał” *Światłocienie zła* zaskakuje nas wszakże zakończeniem, niespotykanym u klasyków gatunku: Agaty Christie, Hitchcocka, Simenona. Albowiem, w ostatniej scenie rzekomy nieboszczyk ożywa na chwilę i na ucho powierza śledczemu właściwe rozwiązanie. Po czym, resztką sił, wbija mu w serce zatruty sztylet. Tajemnicę zabierają do grobu obydwa...

Cezary Wodziński, po rozpatrzeniu głównych filozoficznych, politologicznych i socjologicznych teorii Zła dochodzi do wniosku, że aczkolwiek budowano coraz to gęstsze i z coraz to lepszego materiału utkane sieci, coraz celniejsze harpuny i sprawniejsze statki, Biały Wieloryb, potwór wynurzający się z głębi oceanu i tak się im wymykał, przepływając obok, usiłując wyrzucić ścigających, grając na nosie kapitanowi Ahabowi. Pozostaje, wedle autora, przyjąć już tylko ostatnią możliwość: że Zło jest Nicością, taką wszakże, która ma swoją osobliwą substancję. Jest mianowicie niebytem, który... jest. Zło zdaje się mówić: „jam jest, którym nie jest”.

Byłby to, do pewnego przynajmniej stopnia, konsekwentny wniosek z faktu, iż niemożliwość lokalizacji Zła bynajmniej nie zapewnia jego nieobecności czy jedynie pozorności. Tym bardziej, dodajmy od siebie, że myśliwi, filozofowie usiłujący osaczyć – zreflektować, myślowo zidentyfikować, nazwać Zło, wskazać jego genealogię i bytowy status – bynajmniej nie są sami – z tego wyłącznie powodu – na nie impregnowani. Wystarczy napomknąć o *casusie* Martina Heideggera, jednego – nikt nie podaje w wątpliwość – z największych filozofów naszego stulecia. Przenikliwość w myśleniu o byciu i czasie nie zdołała uchronić go przed popadnięciem w dramatyczny, acz niedługi, „romans” ze Złobyciem w Złoczasiu. Nieistotne, że trwał krótko. Wstrząsające, że się zdarzył. Stąd można wnosić, że nie

ma i być nie może żadnej gwarancji, pewności, ba!, najmniejszej nadziei, ażeby nawet dogłębna świadomość natury i genezy zła ubezpieczała człowieka przed popadnięciem w jego pułapki, izolowała go odeń. Przypadek Heideggera zdaje się więc ostatecznym słowem przeciw etycznemu intelektualizmowi Sokratesa. Ale także czymś więcej. Albowiem świadomość tego, że świadomość Zła przed Złem nie chroni wiedzącego, że od czynienia zła nikogo, ale to nikogo nie jest w stanie uchronić to, wbrew pozorom korzyść. W tym sensie *casus* Heideggera to nie tyle skandal ile lekcja pokory. Zarazem nakaz, by filozofowie jako znawcy i lekarze Zła sprawdzili, czy sami nie są nim także zarażeni.

## 2.

Określmy drugą pozycję, jaką Cezary Wodziński przyjmuje w swej książce o grze światłocieni zła i dobra. Fascynacja autora światłocieniem (owym szczególnym bytem światła i cienia, jaki wynika z relacji jasności i mroku, osobliwej, bo drgającej), przejawia się u niego nie tylko w przedmiocie, ale też w metodzie.

Pozostając przy porównaniu z kinem, tą współczesną jaskinią Platona, powiedzmy, że bycie kinem oraz bycie-w-kinie realizuje się na dwa sposoby, wzajemnie uwarunkowane i dopełniające się. W sali kinowej pozycja Widza, najbardziej, wydawałoby się, oczywista, byłaby niemożliwa, niewykonalna, gdyby jej nie dopełniała pozycja Operatora. Ten fachowiec od strony technicznej, pozostający w niewidocznej z wnętrza ciemnej sali kabinie, determinuje poniekąd bycie Widzów, zmieniając rolki taśmy filmowej i puszczając je w ruch. Nie interesuje go też na ogół fabuła filmu, jest bowiem przede wszystkim odpowiedzialny za maszynierię odtwarzającą specyficzny „byt filmu”, owej iluzji – nieiluzji, swego rodzaju „fikcji prawdziwej”.

Otóż Cezary Wodziński, jak autentyczny kinoman, coraz to z fotela widzów przenosi się do owej kabiny operatora. Sygnalizuje to dyskretnie – układem treści swej książki. Przytoczmy ów spis treści, by to „zdemaskować”:

Zamiast wstępu. Fragmenty 1–7.

Transcendencja zła, albo o pytaniu, którego stawiać nie należało.

Fragmenty 8–17.

Niecznośna uciążliwość zła, czyli zło dialektycznie przemysłane.

Fragmenty 18–28.

Skandal zła, czyli o skandalicznej niepomyślności

Fragmenty 49–66.

Zło doświadczane, zło doświadczające, czyli o zjawianiu się zła.

Fragmenty 67–74.

Raport w sprawie zła, czyli raz jeszcze o zamilknięciu.

Fragmenty 75–84.

W stylu prowokacji, czyli pytanie Holocaustu.

Fragmenty 85–94.

Bycie a Dobro, czyli poza byciem i bytem, poza dobrem i złem.

I zamiast zakończenia. Fragmenty 95–112.

Oryginalność pomysłu i zamysłu autora, jego niekonwencjonalność wyraża się więc tym, iż na przemian pokazuje on to, co widać, co się jawi w ujęciu poszczególnych filozofów zła oraz to, jak to coś jest postrzegane, z jakiej perspektywy zobaczone. Innymi słowy: jaka jest treść teorii poszczególnych odcinków serialu (ich reżyserów łatwo zidentyfikować deszyfrując aluzyjne tytuły) oraz dlaczego mogli i musieli oni myśleć o Złu akurat tak właśnie. Narracja zatem przeplata się z metanarracją, opowiadanie o tym, co ktoś zobaczył ze swojego punktu widzenia i w świetle przyjętych przez siebie założeń z opisem tego, czego zobaczyć zasadniczo nie mógł z tegoż miejsca.

W ten sposób Cezary Wodziński zdąża niejako do przekroczenia progu niemożliwości: do tego mianowicie, by w figurze „kaczko-królika” dostrzec naraz i „kaczkę”, i „królika”, a ponadto wyjawić, dlaczego inni byli zmuszeni nie zawsze w pełni świadomie wybierać: albo – albo.

Konkluzją autora jest, jak już wspomniałam, konstatacja dotychczasowej klęski widzenia. Wyraża się ona w tym, iż badając retrospektywnie filozoficzną historię Zła, przychodzi skonstatować, że za każdym razem, kiedy wydawało się, iż ma się w posiadaniu jego gotowy wzór, wzór ów za chwilę ulegał rozsypce. Zło, rozpoznane i opanowane, uchwycone, zlokalizowane i obmurowane, zniecka atakowało obrońców twierdzy Dobra od innej nieoczekiwanej strony. Pojawiało się z góry, z powietrza, wpęzało podkopami. Wreszcie – zniecka objawiało się *intra muros*. Także w zachowaniach tych, którzy właśnie prowadzili śledztwo w jego sprawie, by je raz na zawsze opanować i zwalczyć.

Zmieniała się przy tym – powtórzmy – nie tylko genealogia zła, miejsce usytuowania jego zatrutych źródeł, lecz także jego postać. Zło bowiem cechuje wielopostaciowość iście proteuszowa. Albo raczej – diaboliczna. Jak to zauważył Lewis, szatan skrywa się najdokładniej i ma się najlepiej wtedy, gdy udaje mu się wmówić ludziom „oświeconym” i „racjonalnym”, że go w ogóle nie ma. Najnowsza postać Zła to właśnie jego... bezpostaciowość. Jeszcze H. Arendt w swej diagnozie o banalności Zła porównywała je do pleśni. Niepozorne i niewidoczne gołym okiem, rozpełza się ono cichaczem po wszystkim i po wszystkich, porasta cały ziemski glob, podczas gdy człowiek wypatruje go pod spektakularnym, rzucającym się w oczy kształtem potwora.

### 3.

Dla Cezarego Wodzińskiego ostatecznym argumentem za niepochwytnością Zła (mimo jego epifaniczności, czyli objawienia się „twarzą w twarz”) jest jego „niepomysłność”, niemożliwość pochycenia go myślą. Holocaust, Zagłada, Ludobójstwo – to słowa nie znane w dotychczasowym języku. Trzeba je było stworzyć, przywołać, wymyśleć specjalnie na okazję tej epifanii Zła (czy wręcz jego ekshibicjonistycznej eksplozji), dla określenia której nie wystarczają żadne dotąd stosowanie pojęcia. Owe nowe imiona Zła winny oddać teraz z jednej strony

aspekt jego powszechności, masowości, anonimowości, z drugiej natomiast fakt, iż sprowokowane przez ludzi wobec innych ludzi ponadmiarowe cierpienie przybrało formę działalności moralnie obojętnej. Miało kształt „ciężkiej pracy” skierowanej na „oczyszczanie”, „higienizację”, „asenizację” ludzkiego gatunku. W obozowych fabrykach śmierci pracowali robotnicy śmierci i urzędnicy śmierci pobierający za swą pracę miesięczną zapłatę. Liczący przy tym na odznaczenia, nagrody i awanse i nie dopuszczający myśli, że czynią coś niegodnego czy naganego.

Do dziś u niektórych osób największą zgrozę wzbudza nie to, że znajdowali się ochotnicy do takich zajęć, ale że były to osoby „poza tym” uczciwe, normalne, zdolne do uczuć rodzinnych, kochające sztukę, dzieci, psy i kwiaty.

W takiej reakcji odzwierciedla się wciąż jeszcze wyraźny ślad modelu „potworności Zła”. Stereotypu naiwnej wiary w to, że jedynie osobnicy zdegenerowani, zli niejako z natury, zdolni są do czynienia Zła. Raz jeszcze zaświadcza to o wygodzie takiego myślenia, które zresztą niewiele ma z myśleniem *sensu stricte* wspólnego, jako że sprowadza się głównie do dychotomizowania ludzi na „potomków Abla” i „potomków Kaina” oraz do piętnowania tych drugich przez tych pierwszych.

Słusznie więc, że żadna z istniejących transkrypcji intelektualnych Holocaustu nie zadowala i nie przekonuje do końca autora *Światłocieni zła*. Doceniając wysiłki odchodzenia od nazbyt już archaicznych, zbyt odległych od codziennego doświadczenia Ery Holocaustu przeświadczeń o Złu, Cezary Wodziński mimo to nie uznaje za wyczerpujące ani koncepcji H. Arendt, ani Z. Baumana, ani J. Tischnera, ani też E. Levinasa.

Z uporem, pod którym domyśleć się można determinacji, autor powtarza, iż „tekst o Holocaustcie nie został jeszcze napisany”. Z dwóch jak twierdzi powodów. Nie tylko dlatego, iż tradycyjny język odstaje od wydarzenia epifanii Zła, ale też wskutek jakiegoś niedostatku samego owego doświadczenia. A ponieważ również „wyjście milczenia” jawi się Autorowi jako niedopuszczalne (łatwo bowiem pomylić milczenie grozy z przemilczaniem po prostu), skonstatować mu wypada po prostu bezradność. Jednakże Cezary Wodziński doskonale wie, iż nie zamyka to sprawy, a tylko otwiera nowy rozdział, nowy akt procesu.

Zgadzam się z Wodzińskim: nie może być to przewlekanie *Procesu F. Kafki*, któremu jeszcze przed faktem Zagłady jawiła się ona zarazem jako nieodwołalna i nieopisywalna, bezkształtna dla myśli Apokalipsa. Nie można w nieskończoność odmieniać oświadczenia T. Adorno, iż „po Oświęcimiu metafizyka jest niemożliwa”, albowiem oznacza to jałowienie i pretensjonalność rzekomej myśli.

Twórca *Światłocieni zła* dostrzega nową perspektywę. Domaga się ona, jeśli dobrze rozumiem jego sugestię, radykalnego przewartościowania. Ale bynajmniej nie przewartościowania wartości (to już było i nic!), lecz przewartościowania metafizyki. Czy też raczej meta-metafizyki. Zbudowania takiej, w której odwróceniu ulegną sensy zakrzeplę w słówku „jest”. Począwszy od Parmenidesa i je-

go aksjomatu „byt jest, a niebytu nie ma” (*resp.* A niebyt nie jest), słówko „jest” przysługuje bytowi utożsamianemu z dobrem.

Cezary Wodziński orzeka natomiast z całym naciskiem: Jest Zło! Jeżeli Zło jest Niebytem, jeśli jest ono Nicością – przeto jest! Niebyt i Nicość są!

Spodziewać się zatem należy dalszego ciągu *Światłocieni zła*, w którym filozof przedstawi swoją „pozytywną teorię niebytu”, apofatykę: onto-apofatykę i antro-po-apofatykę. Istotnie, byłoby to spójne z logiką jego analiz, które wykazały, iż wszelkie dotąd istniejące teorie Zła jako niebytu, luki, przerwy, szczeliny, rozstępu w bycie Dobra – zawiodły. Wobec tego należy zabudować koncepcję Zła jako Bytu – osobliwego Bytu Nicości, Bytu Próżni, Czarnej Dziury wchłaniającej światło. Z prawdziwą ciekawością wypada czekać na taką, do prawdy heroiczną próbę. Aczkolwiek intuicyjnie nieoczywista, bo gwałcąca wszelkie nawyki myślowe, językowe i aksjologiczne, może się okazać nowatorska czy zgoła odkrywczą.

#### 4.

Melchior Wańkowicz powiedział kiedyś żartem, iż żał mu umrzeć dlatego tylko, że nie mógłby przeczytać jutrzejszej porannej gazety.

Kiedy cytowałam konstatację Cezarego Wodzińskiego, iż „tekst o Holocauście nie został napisany”, byłam przekonana, że tak w rzeczy samej jest. Do momentu jednak, kiedy nie otworzyłam porannej gazety. Otóż... właśnie tam go znalazłam. Przytaczam *in extenso* najważniejsze fragmenty. Tytuł brzmi: „Za zbrodnie na Niemcach”. Nagłówek zaś: *Polska żąda ekstradycji Morela, Izrael odmawia*.

„Co było w Świętochłowicach: Po wkroczeniu na Śląsk w styczniu 1945 roku Armii Czerwonej komunistyczne władze utworzyły obóz dla Niemców w dzielnicy Zgoda w Świętochłowicach koło Katowic – na terenie byłej filii hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. Morel został jego komendantem. Przebywało w nim ok. 3-5 tysięcy osób. Zsyłano do niego Niemców oraz tych obywateli polskich, którzy podpisali »volkslistę«. Decyzja o osadzeniu zależała od UB i nie była poparta formalnymi orzeczeniami sądów czy prokuratur. Bezdyskusyjną przyczyną umieszczenia w obozie było domniemanie, oparte niekiedy na przypuszczeniach lub donosach, że ktoś należał do NSDAP czy innych nazi-stowskich organizacji.

W 1992 r. Okręgowa Komisja Badania zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu wszczęła śledztwo w sprawie śmierci w 1945 r. 1538 osób w obozie Świętochłowice – Zgoda, którego komendantem był Morel.

W śledztwie ustalono, że w obozie w Świętochłowicach brak było podstawowych warunków sanitarnych. Rozprzestrzeniające się epidemie i panująca w obozie ciasnota doprowadziły do masowych zgonów (po 20–30 dziennie). Posypywane wapnem nagie zwłoki grzebano na okolicznych cmentarzach w nieoznakowanych zbiorowych mogiłach, groby równano z ziemią.

Według świadków Morel sam bił więźniów, powodując u nich niekiedy trwałe kalectwo, m.in. głuchotę. Bicie w obozie było nagminne, tak jak i inne metody znęcania się nad więźniami, np. stanie na placu przez kilka godzin”.

I jeszcze – „Kim jest Salomon Morel”:

„Urodził się 15 listopada 1919 r. w Grabowie w rodzinie żydowskiej. W czasie wojny trafił do Oświęcimia, gdzie zginęli jego najbliżsi. Po wojnie od lutego do listopada 1945 r. był komendantem obozu pracy dla Niemców w dzielnicy Zgoda w Świętochłowicach koło Katowic. Panowały tam straszne warunki. Więźniów bito, głodzono, szalały epidemie, m.in. celowo wywołany tyfus. Kazał też całymi nocami śpiewać hitlerowskie pieśni, bijąc tych, którzy nie znali słów. A wielu więźniów – Ślązaków – nawet nie umiało dobrze mówić po niemiecku. Po zlikwidowaniu obozu w Zgodzie, Morel został komendantem (zajmował to stanowisko do 1949 roku) Centralnego Obozu Pracy w Jaworzynie. Przetrzymano tam m.in. Ukraińców przesiedlanych w trakcie akcji „Wisła”, młodocianych więźniów politycznych, a także żołnierzy niepodległościowego podziemia. Potem zamieszkiwał w kamienicy w samym centrum Katowic. Kilka lat temu Okręgowa Komisja Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu wszczęła śledztwo w sprawie Zgody. Morel był przesłuchiwany wówczas jako świadek, bo komisja nie może nikomu stawiać zarzutów. W 1995 roku sprawę przekazała katowickiej prokuraturze wojewódzkiej. Morel natychmiast wyjechał do Izraela. Prokuratura rozesłała więc za nim natychmiast listy gończe”.

A na sam koniec informacja: Izrael odmówił wydania Salomona Morela. „Jak powiedział nam Jerzy Gajewski, rzecznik Prokuratury Wojewódzkiej w Katowicach, nie będzie ona występować do ministerstwa o ponowną ekstradycję. Jeśli raz wniosek odrzucono, to po co bawić się w to ponownie – stwierdził prokurator Gajewski.

Eugenia Lubas, dyrektor Okręgowej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Katowicach: – Wiadomość o odmowie przyjęłam bez emocji. Należało się z tym liczyć”. („Gazeta Wyborcza”, 8 grudnia 1998)

Tak oto rzeczywistość przerosła wyobraźnię, fakty – *science fiction*. W całej ogromnej literaturze Holocaustu: wspomnieniowej, beletrystycznej, eseistycznej, psychologicznej, socjologicznej, a także filozoficznej nie natknęłam się na taki poryw fantazji, który dopuszczałby możliwość zwierciadlanego powielenia Auschwitzu – w Auschwitzu. W tym samym miejscu, w tych samych barakach, w chwili po klęsce wojennej Niemiec, nastąpiła dokładna zamiana ról. Rolę komendanta i naczelnego objął Żyd, dotychczasowy więzień, ofiara. I, trop w trop, kropka w kropkę, z maleńkimi zaledwie modyfikacjami jał teraz jako komendant „likwidować” „substancję ludzką”, nie bacząc nawet, czy są to – dokładnie – jego „osobiści” wrogowie, ci którzy go dręczyli – Niemcy. Taśmowa produkcja *Machiny Zagłady*, po momentalnej jedynie przerwie – na „zwycięstwo skrzywdzonych” trwała więc nadal. Trwała? „Bez emocji” przyjęli funkcjonariusze polskiego prawa wiadomość, iż Izrael nie wyda prokuraturze Salomona Morela. Zatem: wszystko jedno, kto stoi przy kole zamachowym, a kogo miele maszyna.



## 5.

W ten oto sposób bezpostaciowe Zło, przynajmniej w moich oczach, nabrało kształtu. Jest to, nieomal dosłownie, postać jednej z figur Rorschacha, autora psychologicznego testu na badanie osobowości. Zbiór „obrazków” składających się na ów test powstał przez strząsanie na kartki papieru atramentowych plam, a następnie przez składanie owych kartek i przyciskanie ich wzdłuż pionowej linii. Po ponownym rozłożeniu na płasko kartki, ukazywały się nieoczekiwane „figury” podobne do siebie tym tylko, iż charakteryzują się idealną symetrią. Prawa strona dokładnie, symetrycznie odpowiada lewej.

Pomysł Rorschacha był prosty i w tej prostocie genialny. Przypadkowa, chaotyczna, pozbawiona jakiegokolwiek sensu, plazmowata plama nabrała sensu natychmiast, kiedy dzięki pomysłowemu trickowi znalazła swoje bliźniacze oblicze. Interesujące w owym teście jest też to, iż badane nim osoby, nie uprzedzone o genezie „obrazków”, z miejsca nadawały im znaczenie. Mianowicie, z góry założywszy, iż psycholog jest osobą poważną i nie mogącą ich zwodzić, uczyniwszy zatem założenie jego racjonalności, same też jęły reagować „racjonalnie”. Wpisywały mianowicie w nonsensowny (w swej istocie) kształt – sensowną treść. Treść ta stanowiła mimowolną i bezwiedną projekcję ich rzeczywistych doświadczeń, z reguły urazowych, w każdym zaś razie – prywatnych, osobiście i boleśnie przeżytych.

Rzec można, iż zasadą funkcjonowania testu Rorschacha jest „wywabianie plam”, prowokowanie badanego, aby wywołał z piwnic podświadomości tę część swego doświadczenia, która wydawała się wcześniej niewyraźna, niekomunikowalna, umykająca świadomości, słowom, rozumowi.

Zadziwiające jest, zauważmy przy tej okazji, jaką moc posiadają powtórzenia. To, co zdarza się jako jednorazowe i unikatowe, a przy tym nieoczekiwane i szokujące, z miejsca niejako pretenduje do roli wyjątku. Szczęśliwego czy też nieszczęśliwego przypadku (wypadku). Jako takie ma tendencję do wykorzystywania „poznawczej ulgi”. Rutynowe przeświadczenie, że „wyjątek potwierdza regułę”, podpowiada, aby to, co nie mieści się w normie, wypchnąć poza nawias i więcej tym już nie zawracać sobie głowy. Co najwyżej – by je potraktować jako ciekawostkę, osobliwość, temat anegdotyczny.

Zagłada, Holocaust, Ludobójstwo ma jednak w sobie właściwości wyjątku monstrualnego. Z jednej strony, owszem, może uchodzić za odstępstwo od reguły. Mianowicie – od reguły zabijania się ludzi nawzajem. Historia ludzkości, w wersji do niedawna podawanej w podręcznikach, jawiła się wszak jako historia wojen, rewolucji, buntów i rzezi. Uczono jej dzieci i dorosłych, niejednokrotnie epatując liczbą ofiar za „słuszną sprawę”. Nie budziło to niczyjego zgorszenia. Nie okresy wojny (a zatem nieuchronnego, lecz „przyzwolonego” mordowania ludzi przez ludzi), ale krótkie przerwy na pokój stanowiły wyjątek. Cóż się więc takiego stało, że kolejna wojna, przy tym już druga totalna!, nagle wzbudziła owo zgorszenie?

Czy tylko fakt automatyzacji i technicyzacji, zastosowania technologii zwiększającej możliwości „przerobowe” machin śmierci, zdecydował o owej reakcji grozy? Czy też jedynie to, że to oni bez skrpułów mordowali nas masowo?

Gdyby istotnie przesłanką oburzenia była humanistyczna i humanitarna idea, iż oto zgwałcono nienaruszalne prawo do życia każdego człowieka, skazując na śmierć niewinnych i bezbronnych, owo zgorzenie winno było objąć wszystkie ofiary wojny, zamordowanych po obydwu stronach linii ognia. W każdym zaś razie, literatura wojny i literatura obozowa z jednakową uwagą i współczuciem winne były pochyłać się nad przerwany bez sensu, zniszczonym czy zdeprawowanym losem chociażby ludności cywilnej.

Nic takiego jednakże nie miało dotąd zasadniczego miejsca. Oburzenie, potępienie, obwinianie, chęć bezwzględnego karania zostało zarezerwowane dla „szatańskiego wroga”. Współczucie, zrozumienie, ubolewanie natomiast – zastrzeżone dla „anielskiego” przyjaciela. Dychotomia manichejskiego podziału na „dobrych swoich” i „złych obcych” nie tylko nie została podważona czy chociażby poruszona, ale – przeciwnie – jedynie się umocniła na widok „krajobrazu po bitwie” zaścielonego „dymami z Birkenau”.

Zwycięstwo nad faszyzmem było okazją tyleż do świętowania wolności, ile okazją do zemsty. Jeśli nie odwetu fizycznego, to przynajmniej moralnego. Przy tym akcji potępiania i piętnowania, karania za zbrodnie, towarzyszyło symetryczne i ciągle narastające przeświadczenie, iż status ofiary zrównuje ją nieomal ze statusem świętego. Nikt nie wnikał przy tym, kim naprawdę byli owi zamordowani, jak myśleli, jak się zachowywali przedtem. Czy przypadkiem przynajmniej niektórzy z nich osobiście nie przykładali ręki do brukowania drogi do Oświęcimia.

## 6.

Ta łatwość w zrzucaniu odium wyłącznie na Kaina i jego potomków, którym udowodniono zbrodnię, jako że była oczywista i spektakularna, znajdowała zatem – symetrycznie – dopełnienie w uniewinnianiu ofiar Holocaustu. Jawili się oni, apriorycznie poniekąd, jako moralnie nienaganni, niewinni, o kryształowo czystych sumieniach i rękach.

Zasada sprawiedliwości przez pierwsze pół wieku po Holocauście przyjmowała na ogół postać zasady „słusznej zemsty”. Dążono do wychycenia i ukarania „zbrodniarzy wojennych”, „ludobójców”, starając się, to prawda, respektować reguły stanowionego prawa. Zasadniczo można dziś stwierdzić, iż „oddano sprawiedliwość” katom, choćby przez to, że ich imiona i nazwiska zostały wpisane na wieki do rejestru moralnych potworów. Nadużycie owej „sprawiedliwości” przejawia się wszakże w tym, że odmówiono im miana ludzi. Przez to mianowicie, że w słowie „ludobójca” akcent położony został na drugi człon. Wymowa tego określenia jest taka, że ludobójca to bestialski morderca innych ludzi, sam wszakże wyzbyty przynależności do ludzkości – nie zasługujący na miano człowieka.

Do tej tendencji mentalnego „wyrzucania zbrodni” poza nasze podwórko, lokowania Zła na obcym terenie, „za płotem”, w znacznej mierze przyczyniły się te wszystkie relacje, które dawały opis Zagłady w kategoriach „innego świata”. Wygodnie i bezpiecznie było żyć przez dziesięciolecia w przeświadczeniu, że „świat właściwy, czyli nasz, był i jest immunizowany na moralną dżumę.

Z tych pozycji osób Złem przeświadczonych, jego biernych, ale niewspółdziałających z nim ofiar, Zło istotnie jawiło się jako coś niepojętego, zewnętrznego. Jako kataklizmu, który wydarza się bez mojej wiedzy, zgody, wbrew woli, bez mojej winy.

Jak się wydaje, wszystkie rozpatrywane w książce Cezarego Wodzińskiego teorie noszą tę właśnie cechę je upodabniającą: traktują mianowicie Zło jako żywioł umieszczony poza mną, poza podmiotem, który jest nim trapiiony i niszczo-ny, odbierają je więc z pozycji obserwatora cierpiącego odeń, ale w sposób niezawiniony i niewspółwinny. Zło jawi się na ogół (i tak właśnie jawić się „lubi”) jako Innobyt – przybysz nie z tej ziemi, nie z tego świata. Jako nieproszony i przerażający gość ze „Świata Innego”.

Z tego też powodu, czując się tubylcami, w zderzeniu z Potworem, Bestią, Mi-notaurem omdlewamy intelektualnie, ulegamy paraliżowi myśli. Powiadamy, iż „Zło jest niepomysłne” – nie do wyjaśnienia, nie do pojęcia, nie do pomyślenia. I słusznie: podobnie „niepomysłna” jest cudza choroba, nawet osoby najbliższej i najukochańszej. Jesteśmy ją w stanie „pomyśleć” dopiero wówczas, gdy sami na nią osobiście zachorujemy. Empatia, współczucie, współodczuwanie – najbardziej staranne i najuczciwsze wyrazy chęci wczucia się w Drugiego – natykają się na granicę skóry. Nawet mój sobowtór jest przecież kimś Drugim, tylko „wtórnym” mną. Jeśli w ogóle można mówić o przenikaniu się w odczuciach i przeżyciach z innym człowiekiem, to najbliższym tego dwuznacznego ideału jest *casus* jednojajowych bliźniąt.

Ale mój bliźniak powtarza głównie to, co aprobuję w sobie. Nie pobudza mnie do chęci poznania tego, co tkwi we mnie jako niejasne, niepokojące, groźne, mimo że moje, to odrzucane. Choćby owej potężnej porcji nienawiści, wstrętu i odrazy, jakie budzi napiętnowany „ludobójca”, były człowiek, niedo-człowiek, wyrzutek z rodu ludzi równie powszechnych, co stereotypowych. W tych przeważających ciągle jeszcze reakcjach na widok Auschwitz snuje się ślad wiary, że oto ja przynależę do dziedzictwa Ablowego, „tamci” zaś to plemię Kainowe.

Wyjściem poza tę naiwną i wręcz szkodliwą, niczym bowiem nie potwierdzoną, wiarę w czyjąkolwiek niewinność (w tym zwłaszcza moją) winno być przypomnienie i oswojenie się z myślą, iż Abel został zabity bezpotomnie. Wszyscy, którzy kiedykolwiek zaludniali i zaludniają Ziemię są już przeto tylko potomkami i Kaina. Brata bratobójcy.

Postać Salomona Morela zamyka jak gdyby okres „dopuszczalnej iluzji”. Wniknąwszy w jego biografię, wzięwszy pod rozwagę zarówno czas, gdy był „nie-winnym prowadzonym na rzeź barankiem”, jak i czas, gdy sam pastwił się nad swymi ofiarami (dokładnie przy tym, bo z autopsji wiedząc, jaka jest skala cier-

pienia ofiar w obozie zagłady) nie możemy już ani przez sekundę łudzić się, że Zło jest podzielone niesprawiedliwie. Że przypada ono, jako gorsza część, wyłącznie „złym ludziom”, predestynowanym do bycia oprawcami, a im większy jest ich udział w Złu, tym więcej Dobra przeznaczone jest mnie, predestynowanemu do bycia niewinną ofiarą. Sądzę, że nadchodzi moment, w którym ktoś, trawestując Kartezjusza, powie pełnym głosem „Zło jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną między ludźmi”.

## 7.

Być może w tę właśnie stronę zmierza w swych rozważaniach – jeszcze nie opublikowanych – Cezary Wodziński. Być może zamierza on w swej apofatycznej filozofii udowodnić, że „niebyt, który jest, nicność, która istnieje”, Zło specyficznie substancjalnie przepełnia rzeczywistość. Jako-teraz – reguła. Jeśli tak, to wyjątkiem będzie się odąd jawiło Dobro. A wówczas problemem równie nierozstrzygalnym, równie „niepomyślnym” jak dotąd *unde molum?* stanie się pytanie *unde bonum?*

Z ogromnym zainteresowaniem i z prawdziwą niecierpliwością oczekuję drugiego tomu *Światłocieni dobra*.

Czy będzie to kierunek „pod wiatr” – to znaczy taki, który zmusi go do zamiany Zła i Dobra miejscami. Zło, okazawszy się naszym codziennym niebytem, zepchnie Dobro do rzadkich odświętnych wyjątków, Niedziel Niebytu. Ale czym wówczas się ono okaże: szczeliną Bytu w murze Niebytu?

Jeśli „*casus Morela*”, symetrycznie dopełniając „*casus Eichmana*” wyjawi totalność, uniwersalność Zła w ludziach, nieludzkość ludzi, to co wtedy z takimi przypadkami jak Ojciec Kolbe? Albo, „gorzej jeszcze” dla Cezarego Wodzińskiego – z Edytą Stein?

O ile postępek Ojca Kolbego poczytać można za jednorazowy poryw serca, nicoczekiwane także dla samego bohatera uniesienie ducha, to śmierć Edyty Stein poprzedzona została głębokimi, precyzyjnymi, w języku fenomenologicznym przeprowadzonymi dociekaniami nad koniecznością i możliwością odkrywania i przewycięzania zła – w samej sobie. Włącznie ze złożeniem ofiary ze swego życia. Złożeniem ofiary, by nie zostać ofiarą.

Cezary Wodziński, zwłaszcza w tych częściach książki, które noszą nazwę „fragmentów”, starał się śledzić mechanizm światłocieniowania, osobliwy fenomen „widzenia dzięki niewidzeniu”. Przekonująco wskazał to, czego dotychczas widzenie Zła nie zobaczyło, i dlaczego ujrzeć nie mogło. Doprowadził też niemal do końca proces dowodzenia, że pragnąc jasności, mieszkańcy Jaskini coraz mocniej pogrążali się w mroku. Jeśli wyszliśmy z Jaskini, to co najwyżej tropem i stylem krecim, zarywając się pod ziemię i ślepnąc.

Nie da się podważyć tego ponurego odkrycia. Skoro wszystkie dotąd szkicowane „teksty o Holocauście” nie zdołały nas przygotować do rewelacji o Salomonie Morelu, to raczej ma Cezary Wodziński: ślepa plamka w oku ludzkości ciągle się poszerza.

Lecz oto – i znowu w tym samym miejscu, w identycznej scenerii, w tym samym czasie, w Auschwitz 9 sierpnia 1942, w rok po śmierci Ojca Kolbego, w trzy lata przed objęciem komendantury filii obozu przez Salomona Morela – Edyta Stein ginie nie przeczuwając zapewne, iż zostanie ogłoszona świętą.

Cóż my wiemy o człowieku? Co możemy wiedzieć o ludziach?

Czy w ogóle istnieje człowiek? Przeciwno temu przemawiają dwa nazwiska: Eichmann i Morel. Za także dwa: Kolbe i Stein.

Rzeczywiście patrząc na ten „rachunek” można popaść w bezradność. Teraz już nie dlatego tylko, iż w ludziach aż tyle nieludzkiego, ale i dlatego, że w nich aż tyle nadludzkiego.

Wiesław Dymny śpiewając o „horyzontalnym pejzażu” natknął się w jego pustce na postać ludzką i zobaczył ją jako element pionowy: „człowiek jak stwórca – nieobliczalny”.

Obstaję na razie przy tym jednym jedynym aksjomacie: że my, ludzie, jesteśmy nieobliczalni. Nieprzewidywali ani w stronę dobra, ani w stronę zła. Idziemy drogą w stronę Tarsu. Wyruszamy z domu jako Szawłowie. Jako kto dojdziemy do jej końca? Czy ukaże się nam „światłość w ciemności”, czy tylko mamiąca gra „światłocieni zła”. Jest w nas potencjalnie każdy: w świętym Pawle pogański, krwiożerczy Szaweł. Auschwitz zaś to Miejsce, gdzie każdy decyduje sam: czy pójdzie za Eichmannem, Morelem czy za Kolbem i Edytą Stein.

*Jadwiga Mizińska*

Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury,  
*Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*,  
ed. Philip Eyres, II vol., Oxford: Clarendon Press 1999, 527 s.

Anthony Ashley Cooper, trzeci hrabia Shaftesbury (1671–1713), należy do klasyków historii filozofii europejskiej. Jego główne dokonania obejmują etykę (jest twórcą rozwijanej później przez Francisa Hutchesona teorii zmysłu moralnego i etyki intuicjonistycznej) oraz estetykę (do odkrytej przezeń bezinteresownej postawy estetycznej nawiązywał później Kant). Również wielu niemieckich romantyków (wśród nich bracia Schleglowie, Lessing, Mendelsohn, Herder, Schiller, Winckelmann i Goethe) odnajdywało w jego przepojonym entuzjazmem piarstwie wyraz własnych idei.

Shaftesbury swoje dzieła opublikował za życia w zbiorze *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times* (1711 r.); już po śmierci ukazało się drugie wydanie, poprawione jeszcze przez niego i uzupełnione. Zamiarem Philipa Eyres, redaktora najnowszego wydania krytycznego, przygotowanego przez wydawnictwo Clarendon Press, było sprostanie zaleceniom samego Shaftesbury'ego (wydanie jest dwu- zamiast, jak niekiedy, trzytomowe, brak pisma *Notion of the Historical Draught or Tablature of the Jugment of Hercules*, włączonego do zbioru od wydania drugiego wbrew intencjom autora itp.)

Pierwszym piismem wchodzącym w skład publikacji jest *A Letter Concerning Enthusiasm*, napisany w 1708 roku. Bezpośrednią przyczyną jego powstania były współczesne filozofowi wydarzenia: przybycie do Anglii sekty francuskich protestantów, wygnanych z Francji na mocy edyktu z Nantes. Utrzymywali oni, iż posiadają nadnaturalną moc otrzymaną od Boga. Shaftesbury obserwując ich spotkania próbował dociec, na ile ich „entuzjazm” (wyrażający się często stanami kateleptycznymi) może mieć coś wspólnego z religijnym objawieniem, oraz – co było dla niego co najmniej tak samo istotne – z uniesieniem właściwym poetom i artystom. Sugerując, że poza fałszywym religijnym zapalem może istnieć inny, „szczer” entuzjazm, umożliwił powstanie emotywiistycznego nurtu w osiemnastowiecznej etyce i estetyce brytyjskiej.

Równie istotna z historycznego punktu widzenia jest praca *Inquiry concerning Virtue and Merit* pochodząca z 1711 roku (pierwszą, zmienioną później wersję opublikowano już w 1699 roku). Ona również ukazuje religijne korzenie filozofii Shaftesbury'ego: jej celem jest wykazanie, że można zbudować autonomiczną etykę bez odwoływania się do dogmatów wiary. W miejsce wiecznej kary i nagrody Shaftesbury odwołuje się do naturalnych ludzkich afektów – uważa, że do czynów moralnych popycha człowieka naturalna skłonność, one same zaś są przyczyną przyjemności. Tym samym Shaftesbury staje się gorącym przeciwnikiem zarówno Hobbesa, widzącego w człowieku egoistę realizującego jedynie własne dobro, jak i Locke'a, wedle którego etyka oparta jest raczej na umowie społecznej niż na pierwotnym, intuicyjnym rozumieniu wartości. Zamiast tego Shaftesbury uzasadnia, że dobro jednostki może być realizowane w obrębie dobra ogólniejszego (np. społecznego), o czym świadczy „wyrażna przyjemność” związana z takim postępowaniem. Właściwy filozofowi stosunek do teorii Locke'a – notabene jego nauczyciela, przyjaciela rodziny, dla którego osobiście do końca życia zachował wielki szacunek – najlepiej oddają słowa zawarte w jednym z listów: „To Mr. Locke zachwał wszelkimi fundamentami, wyrzucił ze świata porządek, cnotę i Boga, a same ich idee uczynił nienaturalnymi i pozbawił je oparcia w naszych duszach. (...) Wedle Mr. Locke'a nie ma innej miary, prawa czy zasady, jak moda i zwyczaj; moralność, sprawiedliwość, słuszność zależą jedynie od prawa i wolnej woli”<sup>1</sup>. Shaftesbury nie ignoruje jednakże unieważnienia potocznie rozumianego natywizmu dokonanego przez Locke'a, ale poddaje krytyce jego teorię wskazując na jej niewystarczalność. Zmysł moralny nie opiera się według niego ani na wrodzoności idei, ani na wiedzy w ogóle, ale stanowi naturalną skłonność o podłożu emocjonalnym – swoisty rodzaj „aksjologicznej busoli”, wedle której każde zjawisko należy rozpatrywać jako wartość.

Pismem Shaftesbury'ego, które było najczęściej czytane w XVIII i XIX wieku, jest *The Moralists* (1704 r.). W literackiej formie zapowiadającej popularną później powieść w listach, poruszane zostają rozmaite wątki: estetyczne i etyczne, polityczne i religijne. Shaftesbury rezygnuje z akademickiego pedantycznego stylu wykładu, cechującego *An Inquiry...*, by oddać głos narratorowi, Filoklesowi, relacjonującemu w listach do przyjaciela spotkanie z Teoklesem, entuzjastycznym zwolennikiem filozofii, który swym usposobieniem przełamuje jego sceptycyzm. Jeden z głównych wątków to właśnie porzucenie przez Filoklesa sceptycyzmu i jego przejście na stanowisko samego Shaftesbury'ego, bardzo blisko spokrewnione z klasyczną filozofią platońską i neoplatońską. *Moralisci* kontynuują rozważania rozpoczęte w poprzednim dziele, przenosząc je na płaszczyznę estetyczną.

Jeżeli bowiem w *An Inquiry...* Shaftesbury uznaje, że dobro, jakie jednostka może zrealizować, powinno być zharmonizowane z celowością ogólniejszą, to

<sup>1</sup> A. A. C. Shaftesbury *Letter to Ainsworth*, w: B. Rand (ed.), *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Shaftesbury*, London – New York, Swan Sonnenschein and Co. – The Macmillan, 100, s. 403.

w *Moralistach* przesłanką, na podstawie której można wykazywać istnienie takiego uniwersalnego, najogólniejszego, obejmującego całość natury dobra, staje się zjawisko piękna. To ostatnie okazuje się jedynie zmysłowym przejawem dobra i można je opisywać w następującym porządku:

a) jako piękno zmysłowe, właściwe proporcjom i ruchowi, np. piękno ludzkiej twarzy

b) ponadzmysłowe piękno charakteru, wewnętrzna forma, duch, będące źródłem piękna zmysłowego

c) najwyższa boska zasada, źródło wszelkiego piękna, także piękna natury rozumianej jako ogół zjawisk i wewnętrznych form

Shaftesbury pisze w *Moralistach*: „Wspaniała Naturo! najpiękniejsza i najlepsza! wszechmiłująca i przeurocza, boska! Widoki twe są tak piękne i pełne nieskończonej gracji, uczenie się ciebie przynosi taką mądrość, kontemplacja – taką rozkosz! Każde twe pojedyncze dzieło przenosi na rozleglejszą scenę, na której rozgrywa się wspaniały spektakl”. I dalej: „Zasada życiowa jest powszechna i nieskończenie zmienna, obecna wszędzie. Wszystko żyje, następując po sobie odradza się” (*Characteristics...*, t. II, s. 81). Łatwo dostrzec w tych poglądach wyraz tego samego optymizmu, jakim przepojone były pisma Leibniza. W rzeczy samej – znana jest pochlebna opinia autora *Monadologii* na temat *Moralistów*. Leibniz stwierdził nawet, że można w nich odnaleźć wiele myśli tożsamyh z tymi, jakie zawarł w powstającej w tym samym czasie *Teodycei*<sup>2</sup>. W ujęciu Ernsta Cassirera obaj – Shaftesbury, odwołujący się do Szkoły w Cambridge, i Leibniz – na różne sposoby starali się dokonać tego samego: przyswajając nowożytną filozofii myśl Platońską, przekroczyć zarysowany przez Kartezjusza rozdźwięk pomiędzy wolnością ludzkiej świadomości a ślepyh mechanizmem przyrody<sup>3</sup>.

*Moralisci* zawierają również projekt, który na stałe wszedł do kanonu estetyki europejskiej sprawiając, że oddziaływanie Shaftesbury’ego nie ogranicza się do wybranych przedstawicieli europejskiej myśli XVIII wieku. Chodzi o tzw. bezinteresowną postawę estetyczną. Można zatem poszukiwać początków wyodrębnienia się estetyki, najczęściej upatrywanych w rozprawie Aleksandra Baumgartena z 1750 roku, u niektórych przedstawicieli osiemnastowiecznej estetyki brytyjskiej: przede wszystkim u Shaftesbury’ego, ale również u Josepha Addisona (*On the Pleasures of the Imagination*, 1709) oraz Edmunda Burke’a (*Filozoficzne dociekania o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, 1757). Samookreślenie się estetyki stało się możliwe dopiero po uchwyceniu specyfiki percepcji estetycznej nakierowanej wyłącznie na zjawiska zmysłowe i abstrahującej od wszelkiego ich znaczenia czy jakiegokolwiek innego celu poza samym aktem percepcji. W *Moralistach* można odnaleźć następujący fragment nasuwający na myśl

<sup>2</sup> G. Leibniz *Philosophical Papers and Letters*, ed. L. Loemker, Dordrecht, Boston, D. Reidel 1969, s. 633.

<sup>3</sup> E. Cassirer *The Platonic Renaissance in England*, transl. James P. Pettegrove, Edinburgh, Nelson 1953, s. 83, 133.



późniejsze dokonania Baumgartena i Kanta: „Zastanów się, dobry Filoklesie, czy gdybyś był pochłonięty pięknem oceanu, który tam, w pewnej odległości widzisz, to czy przyszło by ci do głowy szukać sposobu, by nim zawładnąć i popłynąć niczym jakiś potężny admirał? (...) Posiadałbyś wtedy przyjemność, która bardzo różniłaby się od tego, co płynie z kontemplowania piękna oceanu. Doża, jako pan młody, który w swym majestatycznym bucentaurze płynie na łonie swej Tetydy, posiada mniej niż biedny pasterz, który, swobodnie wyciągnięty na zwisającej skale lub szczycie wysokiego cypla, zapomina o swych stadach i podziwia piękno oceanu” (*Characteristics...*, s. 102-103 t. II).

Współcześnie pojawiają się również głosy, że Shaftesbury był nie tylko fundatorem, ale również – paradoksalnie – pierwszym krytykiem współczesnej estetyki. W jego teorii upatruje się bowiem remedium na dwa negatywne następstwa pojawienia się estetyki jako odrębnej dziedziny poznania filozoficznego: utratę wymiaru estetycznego przez wszystkie inne sfery ludzkiej egzystencji oraz ogólny kryzys tożsamości sztuki czyniącej gargantuiczne wysiłki, by porzucić autotoreferencjalność i powrócić do związku z życiem. Shaftesbury miałby być „pierwszym krytykiem redukcji estetyki do subiektywnego ornamentu w świecie i życiu rozumianych jako mechanizm”<sup>4</sup>.

Nowe wydanie pism Shaftesbury’ego zawiera również pozostałe prace wchodzące w skład pierwszej edycji zbioru: *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (pochodzący z 1709 roku) oraz *Soliloquy or Advice to an Author* (z roku 1710). W pierwszej z nich przekonuje, że najlepszym sprawdzianem prawdziwości czyichś przekonañ jest potraktowanie ich z humorem i dowcipem. Cała rozprawa jest głosem za tolerancją religijną i polityczną. Drugie pismo oprócz rozważañ na temat pisarstwa i sztuki (wraz z główną tezą, według której artysta powinien być „kopistą natury” dostarczającej wzorców piękna) przynosi również wnikliwy opis smaku estetycznego. Zbiór pism uzupełniają uwagi i uzupełnienia na różne tematy poruszane we wcześniejszych pracach zawarte w *Miscellaneous Reflections*.

Obecne wydanie pism Shaftesbury’ego jest bardzo starannie przygotowane, do zaopatrzonych w paginację tekstów dołączone są komentarze. Teksty opierają się na porównaniu dwóch pierwszych wydañ *Characteristics...*, wskazane są tym samym wszystkie warianty i dokonane przez autora poprawki. Na uwagę zasługuje Wstęp autorstwa Philipa Eyres’a – niewielki i w dużym skrócie ukazujący życie filozofa oraz w kilku zdaniach streszczający zawartość jego pism. Wielką zaletą jest jednakże krytycznie sporządzona bibliografia przedstawiająca co prawda nie wszystko, co napisano o Shaftesburym, ale wiele z tego, co napisano dobrze. Bibliografia ta, sporządzona w postaci przypisów do Wstępu, podzielona jest tematycznie i wskazuje opracowania najrozmaitszych problemów. Znajdziemy tu zatem zarówno prace bio- i bibliograficzne, poświęcone estetyce czy etyce, ale rów-

<sup>4</sup> J. V. Arregui, P. Arnau *Shaftesbury: Father or Critic of Modern Aesthetics?*, „British Journal of Aesthetics” 1994, t. 34, nr 4, s. 357.

nież wskazówki dotyczące wpływu Shaftesbury'ego na filozofię angielską, niemiecką i francuską, analizy stylistyczne jego pism oraz prace poświęcone szczegółowym zagadnieniom artystycznym pozostającym w związku z jego filozofią (np. teoria sztuki, angielska sztuka ogrodów i architektura).

Oksfordzkie wydanie *Characteristics...* jest obecnie najlepszą dostępną edycją podstawowych dzieł Shaftesbury'ego. Wcześniejsze krytyczne wydanie, pochodzące z 1974 roku, z przedmową Stanleya Greana, autora jednej z monografii poświęconych autorowi *Moralistów*, jest przedrukiem wydania Johna Robertsona jeszcze z roku 1900, podobnie jak reprint z 1995 r. opublikowany w wydawnictwie Thoemmes Press. Ze względu na rozbudowany aparat krytyczny (kolokacje tekstu, paginacja etc.) wydanie oksfordzkie może konkurować jedynie z tzw. wydaniem stuttgartzkim (*Standard Edition*, red. Gerd Hemmerich and Wolfram Benda). To ostatnie jednak, mające objąć całość pism Shaftesbury'ego (poza *Characteristics...* są to przede wszystkim dwa tomy pism wydanych przez Benjamina Randa: *Life, Unpublished Letters and the Philosophical Regimen of Shaftesbury*, 1900 oraz *Second Characters or the Language of Forms*, 1914), jest dopiero w stadium realizacji: w roku 1998 ukazał się siódmy z 14 zamierzonych tomów.

Nieobecność w Polsce pism Shaftesbury'ego, znanego w sposób jedynie pośredni<sup>5</sup>, przede wszystkim dzięki dużym podręcznikom historii filozofii (Tatarkiewicz i Coplestona) oraz krótkim wzmiankom w publikacjach np. historii etyki (Marii Ossowskiej) i estetyki (Stefana Morawskiego) wskazywałaby, że jest on postacią nieinteresującą i zapomnianą. Tymczasem, nawet pomijając początek stulecia, gdy ukazało się kilka znaczących rozpraw oraz wspomniane wydania Randa, a także lata sześćdziesiąte, które przyniosły kolejną falę zainteresowania twórczością filozofa<sup>6</sup>, w piśmiennictwie światowym można zaobserwować stałą jego obecność. Pojawiają się artykuły, rozprawy oraz kolejne – jak właśnie recenzowane – wydania pism.

Adam Grzebiński

<sup>5</sup> Po polsku opublikowano do tej pory jedynie dwa niewielkie fragmenty pism Shaftesbury'ego: w zbiorze *Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce 1700–1800*, wybór, przedmowa i komentarz E. Grabska i M. Poprzedzka, Warszawa 1974 oraz w 15 numerze kwartalnika „Heksis” 1998, nr 2.

<sup>6</sup> W Polsce ukazały się wtedy dwie ważne prace: Władysława Folkierskiego *Ze studiów nad XVIII wiekiem*, „Rozprawy Akademii Umiejętności w Krakowie”, 1932, t. LIX, nr 2 oraz Zygmunta Łempickiego *Shaftesbury a irracjonalizm*, tłum. O. Dobijanka, w: *Wybór pism*, t. 1, Warszawa, PWN 1966.

## LIBERALNA METAUTOPIA

Robert Nozick

*Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka  
Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999, 430 s.

Sцена polityczna dzieli się tradycyjnie na lewicę i prawicę – ten dychotomiczny podział umożliwia łatwiejsze znajdowanie sympatii politycznych i służy obywatelowi współczesnego państwa do wstępnej orientacji. Częsty problem polega jednak na tym, że gdy próbuje się z poglądów przypisywanych jednej ze stron publicznej barykady konstruować spójny światopogląd, okazuje się, że nie jest jasne, na jakiej zasadzie te składowe części są ze sobą połączone. Prawicy zwykle przypisuje się rolę zachowawczą, promowanie wspólnoty kosztem jednostki oraz przywiązanie do mechanizmów wolnego rynku. Lewica natomiast to przede wszystkim siły reformatorskie, o sceptycznym (jeśli nie wrogim) stosunku do tradycji, „wierzące” w jednostkę, a zarazem postulujące rozbudowany aparat ingerencji państwa w rzeczywistość ekonomiczną. Jeżeli komuś wydało się kiedyś, że połączenie tych rozmaitych odłamków światopoglądu w koherentną całość jest co najmniej problematyczne, powinien sięgnąć po książkę Roberta Nozicka *Anarchia, państwo, utopia*, która być może rzuci pewne światło na przyczyny takiego stanu rzeczy.

Ten wstęp nie powinien jednak sugerować, że książka Nozicka jest próbą, na wzór nauk politycznych, zobiektywizowanego spojrzenia na spór prawicy z lewicą. Wręcz przeciwnie. Sytuując się na styku etyki i filozofii politycznej, konstruuje zaangażowane, bardzo mocne w sformułowaniach, konsekwentne i precyzyjnie określone stanowisko. I właśnie ta konsekwencja w myśleniu – dzięki której otrzymujemy libertariańskie spojrzenie na państwo i moralność – pokazuje, w jaki sposób tradycyjny podział na polityczną lewicę i prawicę nie daje się na odpowiednio ogólnym poziomie utrzymać.

Libertariańskie stanowisko Nozicka sytuuje się w poprzek tej tradycyjnej dychotomii – wychodzi od całkowitej nadrzędności jednostki względem wspólnoty i państwa, a dochodzi do postulowania nieskrępowanej wolności w gospodarce.

Książka Nozicka, napisana na początku lat siedemdziesiątych i wydana w 1974 roku, należy do klasyki współczesnej myśli politycznej. Ale jest tak bynajmniej nie dlatego, że nie budzi już ona żywych emocji, ale dlatego, że oferuje w postaci czystej stanowisko jednej ze stron fundamentalnego sporu, który toczy się obecnie we współczesnej filozofii praktycznej. Bieguny tego sporu tworzy z jednej strony libertarianizm, którego książka Nozicka jest najbardziej reprezentatywną wersją, z drugiej komunitaryzm, który swój początek bierze od *Dziedzictwa cnoty*<sup>1</sup> Alasdaira McIntyre'a, wydanego rok później niż *Anarchia, państwo, utopia* i napisanego w dużej mierze jako odpowiedź na książkę Nozicka. Między tymi skrajnymi stanowiskami sytuuje się z kolei opiekuńczy liberalizm Johna Rawlsa z *Teorii sprawiedliwości*<sup>2</sup> – fundamentalnego dzieła wydanego w 1971 roku, które inspirowało w dużym stopniu – przede wszystkim do krytyki – zarówno książki Nozicka, jak i MacIntyre'a. *Anarchia, państwo, utopia* jest zatem pozycją zanurzoną we współczesnej moralno-politycznej debacie i zarazem należącą do najważniejszej historii tej debaty.

Główną cechą, która nadaje atrakcyjność koncepcji Nozicka, jest – jak już wspomniałem – jej spójność. Już pierwsze zdanie charakteryzuje cały zakres problemowy książki, a dalszy ciąg jest po prostu wyciągnięciem konsekwencji z moralnego faktu, że ludzie jako jednostki posiadają pewne niezwykłe prawa. „Jednostki mają prawa i są rzeczy, których ani żadna osoba, ani żadna grupa nie może nikomu zrobić (bez naruszania jego praw). Prawa te są tak silne i dalekosiężne, że powstaje pytanie: co, jeśli cokolwiek, wolno państwu i jego funkcjonariuszom? Zasadniczym przedmiotem tej książki jest natura państwa, jego uprawnione funkcje i jego usprawiedliwienia, jeśli jakieś ma”<sup>3</sup>.

Przez konsekwencję w myśleniu, przez charakterystyczny, wnikliwy styl pisania<sup>4</sup>, Nozick wchodzi w konflikt z wieloma współczesnymi stanowiskami moralnymi i politycznymi, porusza się w poprzek tradycyjnych linii podziału. Po pierwsze *Anarchia, państwo, utopia* jest dialogiem z anarchizmem, ale – jak pokazuje choćby cytowany fragment – punkt wyjścia jest tu w istocie anarchistyczny. Po drugie, na gruncie swoich etycznych założeń i ich politycznych konsekwencji Nozick polemizuje z Rawlowską teorią sprawiedliwości dystrybutywnej<sup>5</sup>. Po trzecie, rozszerzając swoją krytykę, atakuje nieliberalne koncepcje sprawiedliwości dystrybutywnej, w szczególności te odwołujące się do Marksa. Po czwarte wreszcie, bardzo ważnym, jeśli nie najważniejszym punk-

<sup>1</sup> A. MacIntyre *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

<sup>2</sup> J. Rawls *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

<sup>3</sup> R. Nozick *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. M. Szczubiałka, P. Maciejko, Warszawa 1999, s. 5.

<sup>4</sup> Ten styl trafnie określa autoreklama zamieszczona na początku książki: „są tu drobiazgowo argumenty, twierdzenia obalane przez nieprawdopodobne kontrprzykłady, zaskakujące tezy, zagadki, abstrakcyjne warunki strukturalne, wyzwania, zdumiewające konkluzje”. *Ibidem*, s. 6.

<sup>5</sup> Choć jak sam pisze: „*Teoria Sprawiedliwości* to obfite źródło pouczających idei, zebranych we wspaniałą całość. Filozofowie polityki muszą teraz albo pracować na gruncie teorii Rawlsa, albo wyjaśniać, dlaczego tego nie robią.” R. Nozick, *op. cit.*, s. 218.

tem książki Nozicka jest krytyka utilitaryzmu (co Nozicka upodabnia do Rawlsa).

W tym ostatnim punkcie Nozick, stając na pozycjach kantowskich, twierdzi, że na to, co można zrobić jednostkom, nałożone są zewnętrzne ograniczenia – czyli takie, które nie dają się uchylać bez względu na korzyść, jaka mogłaby być z tego odniesiona. Jeśli ktoś ma odnieść szkodę na majątku, zdrowiu lub życiu, to może na to pozwolić wyłącznie osobiście. To stanowisko, wskrzeszające kantowską formułę „zawsze jako celu”, jest rozwinięte przez szczegółowe i często prowokacyjne rozważania dotyczące praw zwierząt – techniką Nozicka jest przede wszystkim budowanie przykładów, które mają ukazać stereotypowo pojmowane problemy w nowym świetle, oraz stawianie licznych pytań. Nozick jest świadom, że nadaje to jego pracy charakter otwarty, ale jednocześnie jej zaangażowanie, sugestywna siła i wnikliwość przenoszą ją z terenu należącego wyłącznie do teorii polityki na teren fundamentalnych kwestii etycznych. Postawa, jaką Nozick tu prezentuje – absolutna nienaruszalność praw jednostek, stanowiąca przede wszystkim treść pierwszej części książki, jest zasadnicza dla zrozumienia całości jego wyводу i pozostaje w gruncie rzeczy jego merytorycznym rdzeniem. Etyczne stanowisko Nozicka dobrze podsumowuje następujący fragment: „Istnieją tylko ludzie, konkretni ludzie i ich indywidualne życie. Kiedy poświęca się kogokolwiek dla dobra innych, wykorzystuje się go, a korzyść odnoszą inni. Nic więcej. (...) Posłużenie się kimś w ten sposób nie bierze należycie w rachubę, że jest to człowiek, że to, że żyje, jest wszystkim, co ma. (...) [Zewnętrzne ograniczenia libertariańskie] są odzwierciedleniem odrębności naszych egzystencji. Są odzwierciedleniem faktu, że w naszym sposobie istnienia nie ma miejsca na wyrównanie rachunku moralnego”<sup>6</sup>.

Punktem wyjścia, pojawiającym się w cytatach i odwołaniach, jest często u Nozicka klasyczna, lockowska definicja stanu natury oraz praw, jakie w stanie tym przysługują każdemu człowiekowi – te ostatnie mówią, że „nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkody na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku”<sup>7</sup>. Najpoważniejszym odstępstwem od poglądów Locke’a, stanowiącym w gruncie rzeczy o duchu całej koncepcji libertariańskiej, jest Nozickowski antypaternalizm. Wedle niego każdemu wolno rozporządzać sobą i swoim majątkiem w sposób ograniczony tylko prawami innych, *ergo* każdemu wolno dokonać np. samookaleczenia i targnąć się na własne życie. Wiąże się to z przeformułowaniem lockowskiej koncepcji w ten sposób, że człowiek ma prawo rozporządzać swoim życiem i ciałem, tak jakby to była jego własność. A zatem wszystkie prawa jednostki są interpretowane jako swoboda rozporządzania własnym majątkiem.

Kolejnym odstępstwem od tradycji Locke’a jest kwestia państwa. Na twierdzenie Locke’a, że właściwym środkiem zaradczym na niedogodności stanu na-

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 50–51.

<sup>7</sup> J. Locke *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 167.

tury – na permanentny strach oraz ślepe koło agresji i odwetów – jest rząd obywatelski. Nozick proponuje pytanie: czy „lekarstwo nie jest gorsze do choroby<sup>8</sup>”, czy chaos stanu natury nie jest lepszy niż zniewolenie wewnątrz państwowych instytucji. Szukając na nie odpowiedzi snuje hipotetyczną historię powstania dominującej agencji ochrony – skomplikowanej organizacji dominującej na pewnym terytorium, która za składki swoich członków zobowiązuje się chronić ich przed naruszeniem ich naturalnych praw. Powstanie tej agencji nie jest problemem (zostaje ono wyjaśnione na zasadzie „niewidzialnej ręki”, jako proces, który ma miejsce niezależnie od zamiaru samych działających podmiotów). Pozostaje pytać, jaki jest jej stosunek do państwa, czy jest ona państwem?

Wydaje się, że brakuje jej dwóch zasadniczych cech państwa: monopolu na użycie przemocy oraz ochrony wszystkich na zajmowanym terytorium (a nie tylko tych, którzy za ochronę płacą). Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie, Nozick proponuje następujące ustalenia terminologiczne: państwem ultraminimalnym będziemy nazywać taką agencję dominującą, która ma monopol na przemoc, natomiast państwem minimalnym taką agencję, która do tego monopolu dokłada ochronę jednostek niezależnych. Otrzymujemy w ten sposób trzy organizmy społeczne (polityczne?), które dają się ustawić w rosnący ciąg: dominująca agencja ochrony, państwo ultraminimalne, państwo minimalne. Nozick wykazuje, że przejścia między nimi odbywają się bez naruszeń praw jednostek.

Przejście między agencją ochrony a państwem ultraminimalnym dokonuje się na zasadzie monopolu *de facto*. Uzasadnienie tego kroku bierze się z Nozickowskiej teorii kary. Według niej można zakazać komuś pewnych działań, jeśli wiadomo, że są ryzykowne, nawet w sytuacji, kiedy działania te faktycznie nie powodują naruszeń niczyich praw. Jest tak, ponieważ ryzyko ucierpienia w wyniku takich potencjalnie niebezpiecznych działań powoduje strach u ich potencjalnych ofiar. Na tej zasadzie dominująca agencja ochrony zakazuje stosowania wobec jej członków każdej procedury, którą uznaje za ryzykowną i niewiarygodną – nawet, jeśli jej klient jest winien jakieś opłaty (co przecież zwykle trudno ustalić)<sup>9</sup>. Monopol *de facto* pojawia się, jeśli zauważymy, że dominująca agencja ochrony uzna za niewiarygodną każdą procedurę jednostki niezależnej po prostu nie mając o niej wcześniej informacji. W ten sposób, z racji swojej dominującej pozycji, uprawniony moralnie zakaz używania procedur ryzykownych przekształca się w niezamierzone roszczenie do monopolu.

Drugie przejście jest nie tylko moralnie bez zarzutu, ale jest wręcz moralnie konieczne. Jedną z najważniejszych zasad teorii kary i zakazu u Nozicka to „za-

<sup>8</sup> R. Nozick, *op. cit.*, s. 26.

<sup>9</sup> Tę sytuację reguluje poznawcza zasada naruszania suwerenności. Jeśli A to działania wymierzające karę, a W to wina, zasada ta brzmi: „Jeśli ktoś wie, że popełnienie pewnego czynu A naruszałoby prawa osoby Q, chyba że spełniony byłby warunek W, to nie może popełnić A, jeśli nie upewnił się za pomocą najlepszych wykonalnych sposobów upewnienia się, że W jest spełniony” (Nozick, *op. cit.*, s. 133). Ten warunek jest o tyle fundamentalny, że poszerza ograniczenia nałożone na to, co można zrobić jednostkom, poza ograniczenia wynikające z ich praw naturalnych.

sada zadośćuczynienia”. Mówi ona, że jeśli na skutek zakazu działań ryzykownych, ktoś doznaje upośledzenia, to korzystający na tym muszą mu to upośledzenie wynagrodzić. Na mocy tej zasady, skoro niezależni nie mogą egzekwować swoich praw samodzielnie (grozi im za to reakcja potężnego aparatu dominującej agencji), to członkowie agencji są zobowiązani zapewnić im ochronę.

W ten sposób, polemizując z anarchizmem indywidualistycznym stojącym na straży praw jednostki, Nozick pokazuje, że jeśli powstaje państwo ultraminimalne – a jego powstanie na gruncie stanu natury jest bardzo prawdopodobne – jesteśmy zobowiązani, nawet przy najbardziej rygorystycznych wymogach poszanowania praw jednostek, postulować utworzenie państwa minimalnego.

Broniąc państwa minimalnego przed zakusami anarchistów Nozick – na drugim niejako froncie – walczy ze zwolennikami państwa spełniającego szersze funkcje niż tylko zadania „stróża nocnego”. Komentuje (często ironicznie) różne powody, dla których można by chcieć ingerencji państwa w życie ludzi (w tym przypadku Nozick rozważa przede wszystkim funkcjonowanie rynku). Replikując, Nozick ogranicza się przede wszystkim do wskazywania, że instytucjonalne decyzje co do wprowadzania pewnych wartości lub zarządzenia pewnym niepożądanym zjawiskom muszą skończyć się naruszeniem praw jednostek. Często też próbuje wskazywać takie sposoby działania, które nie odwołują się do ingerencji państwa – dotyczy to zwłaszcza „sensownej pracy”, „własności spółdzielczej” oraz różnych projektów poprawiania sytuacji najgorzej uposażonych. Najobszerniej zostaje tu potraktowana Rawlowska koncepcja społeczna, jednak także ona nie wytrzymuje porównania z legalistyczną teorią sprawiedliwości dystrybutywnej (choć do samego Rawlsa odnosi się Nozick z dużą rewerencją). Konsekwencją przyjęcia zewnętrznych ograniczeń tego, co można zrobić jednostkom, jest dla Nozicka stanowisko leseferystyczne – kapitalizm wolnorynkowy bez żadnych regulacji instytucjonalnych.

Jednak w dialogu ze zwolennikami rozbudowy aparatu państwa te negatywne rozważania nie są najważniejsze. Zdecydowanie bardziej doniosła, choć jak przyznaje sam autor ledwie zarysowana, jest teoria sprawiedliwości dystrybutywnej. Swoją teorię Nozick nazywa legalistyczną – teorią opartą na pojęciu uprawnienia.

Jej treść wyznaczają trzy zasady. Pierwsza zasada określa, w jaki sposób rzeczy nie będące własnością mogą się nią stać – jest to zasada nabywania udziałów. Druga określa, w jaki sposób rzeczy mogą być między ludźmi przekazywane – jest to zasada transferu udziałów. Trzecia zasada jest nazywana zasadą naprawy niesprawiedliwości udziałów i określa ona, jakie działania są uprawnione, jeśli udziały są rozdzielone w niezgodzie z dwiema wcześniejszymi zasadami.

Nozick nie rozwija tutaj szczegółowo treści owych zasad – pomija ten problem odkładając go na inną okazję. To, co jest ważne w teorii legalistycznej, ujawnia się w porównaniu z innymi, popularniejszymi teoriami sprawiedliwości dystrybutywnej. Większość tych teorii jest teleologiczna, to znaczy za sprawiedliwy uznają one pewien wynik końcowy, stan sprawiedliwej dystrybucji. Tym stanem może być „każdemu po równo” albo jakiś inny podział, mniej lub bardziej arbitralny.

Teoria legalistyczna jest historystyczna – bierze ona pod uwagę wyłącznie genezę własności. Ale nie jest to jedyna ważna cecha teorii legalistycznej. Oprócz tego, że jest ona nieteleologiczna, jest także nieschematyczna. Zasady schematyczne to takie, które przewidują pewne kryterium, wedle którego udziały powinny być podzielone – są to zasady, które są uszczegółowieniem schematu „każdemu wedle jego...” (brakującym elementem w tym zdaniu mogą być „potrzeby” „zasługi”, „praca”). Widzimy tu, że te dwa ostatnie przykłady budują teorie, które są schematyczne i zarazem historystyczne, natomiast pierwszy buduje teorię schematyczną i niehistorystyczną.

W tym świetle widać, że zaletą teorii legalistycznej jest to, że nie pozostawia ona żadnego marginesu dla łamania praw jednostki do własności. Jeśli kryterium podziału dóbr czynimy jakąś prostą schematyczną zasadę, to istnieje niebezpieczeństwo, że próby korekcji stanu bieżącego doprowadzą do naruszeń praw jednostek. W koncepcji Nozicka taka interwencja będzie potrzebna tylko jeśli ktoś złamał prawo, a zatem będzie ona z punktu widzenia praw uzasadniona. Pisząc o tym, jak „wolność łamie schematy”<sup>10</sup>, Nozick jasno wykazuje, że każda teoria odwołująca się do schematu albo do jakiegoś stanu końcowego będzie musiała gdzieś złamać prawa jednostek, ponieważ nie uwzględni się różnorodności sposobów, jakimi ludzie wchodzi w posiadanie rzeczy (np. dostając je w prezencie). Po raz kolejny Nozick odrzuca tu zdecydowanie wartości konkurencyjne w stosunku do niezwykłych praw jednostek.

Kolejną zaletą koncepcji Nozicka jest jej „antymetafizyczny” charakter. Potoczne wyobrażenia na temat tego, jakie są uczciwe sposoby nabywania własności, są dość szczegółowe i precyzyjne – stąd nietrudno sobie wyobrazić, jak miałyby wyglądać sprawiedliwość, gdyby polegała na tym, że każdy posiada to, do czego doszedł w wyniku uprawnionych procedur. Eliminowałoby się po prostu takie sposoby zawłaszczania, jak kradzież, oszustwo itp. Natomiast sprawiedliwość, która jest określona za pomocą jakiegoś prostego kryterium (takiego jak praca, iloraz inteligencji, równość numeryczna albo zasługi moralne), jest bardzo enigmatyczna i zarazem wymaga podporządkowania się czemuś, czego absolutną wartość trudno uzasadnić. Podporządkowanie życia w społeczeństwie schematowi „każdemu według jego potrzeb, zasług etc.” sugeruje, że istnieje jakiś absolutny miernik, który ze względu na swoją olbrzymią wagę daje się podstawić pod ten schemat. Słabym natomiast punktem legalistycznej teorii sprawiedliwości dystrybtywnej jest niewątpliwie zasada naprawy niesprawiedliwości (co zresztą stwierdza sam Nozick wyliczając we wstępie wady swojej książki). Faktem jest, że koncepcja Nozicka powstała przede wszystkim jako konkurencja dla schematycznych teorii sprawiedliwości i jeśli zadaniem jej było naświetlenie ich negatywnych cech, to zostało ono wykonane. Niemniej trudności, jakie napotykamy szukając szczegółowego sformułowania jego trzeciej zasady, są bardzo poważne i stawiają pod znakiem zapytania całą koncepcję.

<sup>10</sup> R. Nozick, *op. cit.*, s. 194–198.



Aby uchronić państwo minimalne, jedyne dające się uzasadnić w oparciu o prawa jednostki, przed zarzutem „nudy”, a więc tego, że nie jest w stanie wzbudzić w ludziach entuzjazmu, Nozick stara się wykazać, że próby zbudowania utopii w istocie doprowadziłyby do powstania czegoś w rodzaju państwa minimalnego.

Próby tworzenia idealnego społeczeństwa muszą wedle Nozicka, jeśli mają być wiarygodne, przyjąć za punkt wyjścia jedno z dwóch antropologicznych założeń: że ludzie są różnorodni albo że ludzie są skomplikowani. Zarówno pierwsze, jak i drugie doprowadzi nas do tej samej struktury społecznej – społeczeństwa, które składa się z autonomicznych wspólnot połączonych w federację, umożliwiającą swoim członkom swobodne przemieszczanie się między nimi.

Ta struktura, która w obu przypadkach okazała się idealna do ewentualnego tworzenia utopii, jest nazywana fundamentem. Fundament sam jest utopią i jest zarazem metautopią, środowiskiem idealnym do tworzenia utopii. Tym dwóm oddzielnym poziomom odpowiadają różne rodzaje regulacji. Na wyższym poziomie działa instytucja, która dba o zachowanie praw jednostek i o umożliwienie im swobodnego przemieszczania się między społecznościami, a zarazem dba o zapobieganie konfliktom między tymi społecznościami. Na poziomie niższym, poziomie społeczności jednostkowych, panuje całkowita swoboda co do praw, jakimi się one rządzą – jeśli zachowany zostaje warunek dobrowolnej przynależności, to nawet prawa łamiące zewnętrzne ograniczenia nałożone na to, co można robić jednostkom, są akceptowalne. Tym sposobem, twierdzi Nozick, dochodzimy do struktury państwa minimalnego, państwa, które sytuuje się tylko na pierwszym poziomie życia społecznego, zostaje ograniczone do swoich funkcji „stróża nocnego”.

Jednak liberalna metautoopia Nozicka mimo że przekonuje jako próba stworzenia możliwości rozwoju społeczności wedle uznania ludzi, budzi pewne zastrzeżenia. Wiążą się one przede wszystkim z prawem do swobodnego wyboru społeczności, w której chce się mieszkać. Po pierwsze, trudno powiedzieć, czy federalna władza, która miałaby o to prawo dbać, nadal przypomina państwo minimalne, stworzone tylko dla ochrony (skoro ma też egzekwować prawa do swobodnego przemieszczania się między społecznościami). Po drugie, pojawia się problem praktyczny – problem wychowania dzieci. Nozick sam zauważa tę trudność i ponieważ nie daje w tej dziedzinie żadnej odpowiedzi, możliwe tu są dwie postawy: albo uznać, że jest to wyzwanie dla teorii, która ma stworzyć odpowiednie rozwiązania, albo uznać, że owa trudność jest nie do przewyciężenia i należy porzucić całą koncepcję. Te dwa stanowiska, jako że dotyczą takich fundamentalnych pojęć w sporze między komunitaryzmem i liberalizmem, jak „wychowanie” i „tożsamość”, wyznaczają dwie strony ideologicznej barykady. Nozick budując swoją metautopię przedstawia sytuację przemieszczania się między społecznościami podobną do konkurencyjnego rynku pracy, gdzie koordynatami są potencjalny zysk i potencjalna cena. Wydaje się, że choć wizja Nozicka realizuje

podstawową wartość liberalną, jaką jest wolność wyboru „dobrego życia”, to w dużej mierze nie uwzględnia rzeczywistych kosztów takich migracyjnych procesów – kosztów nie tylko finansowych, ale także, jeśli nie przede wszystkim, emocjonalnych.

Tak jak to często bywa w żarliwych, napisanych ze swadą i jedną myślą przewodnią książkach filozoficznych, najbardziej interesująca i spójna okazuje się warstwa krytyczna. Pod względem spójności przedstawienie wad rozmaitych stanowisk z punktu widzenia libertariańskiej koncepcji jednostki nie pozostawia wiele do życzenia. Nie jest to zresztą wcale gorące i naiwne odwoływanie się do pewnych wartości. Kultura teoretyczna wszystkich rozważań Nozicka, skomplikowane instrumentarium myślowe, do jakiego wciąż się odwołuje, czynią z jego książki dzieło zarazem trudne, ale i mocno osadzone w osiągnięciach takich dyscyplin, jak ekonomia, analiza prawa, teoria racjonalnego wyboru, teoria działania. Także etyczne rozważania przez swój otwarty, dociekliwy charakter są bardzo cenną warstwą *Anarchii, państwa, utopii*. Jednak jak to nieraz w filozofii drzewiej bywało, tam, gdzie krytyka okazuje się błyskotliwa i odważna, próby tworzenia ideału raczej nie kończą sukcesem. Tak dzieje się z Nozickowską koncepcją sprawiedliwości, która przez brak konkretnych sformułowań i liczne trudności wydaje się raczej nieosiągalna, tak dzieje się też z ostatnim teoretycznym konstruktem tej książki – z liberalną metautopią, libertariańskim „rajem na ziemi” Nozicka.

*Tomasz Tiuryn*

## SOKRATEJSKA KRYTYKA NOWOCZESNOŚCI

Leo Strauss *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*,  
wybrał i wstępem poprzedził Paweł Śpiewak, tłum. Paweł Maciejko,  
Fundacja ALATHEIA, Warszawa 1998, 281 s.

Konserwatywny sposób myślenia jest dziś potrzebny. Czytając Blooma, MacIntyre'a czy też właśnie Straussa, napotykamy ten rodzaj dyskursu, który „defamiliaryzuje” naszą rzeczywistość – nasze, wydawałoby się, raz na zawsze ustalone kategorie, definicje i utarte ścieżki naszego myślenia stają się nagle tylko zbiorem nieprzemyślanych komunałów. Konserwatyzm jest więc na pewno odświeżeniem filozofii polityki – odświeżeniem tym bardziej potrzebnym, że kierującym nas ku przeszłości, ku wielkim filozofom, których zapominany częstokroć dorobek jest fundamentem naszego myślenia. Powrót – konserwatywne słowo-klucz – jest więc sokratejskim poszukiwaniem prawdziwych zasad i przyczyn wbrew mniemaniom, schematom i iluzjom. Dla Straussa, zwrócenie się ku Złotemu Wiekowi cywilizacji starożytnej jest ucieczką przed teraźniejszością i nadzieją na przyszłość. Ten powrót zaprzecza popularnej tezie, niewątpliwie prawdziwej w przypadku Edmunda Burke'a czy Josepha de Maistre'a, według której konserwatyzm jest zwykle reakcją antyrewolucyjną, odnoszącą się z pogardą do zmian i gloryfikującą stan rzeczy sprzed rewolucji. Dla Leo Straussa czas upadku to nowoczesność, okres, w którym myśl ludzka począwszy od Machiavellego a skończywszy na Nietzschem zaprzepaściła szanse otrzymane w spadku od klasyków. Wydaje się, że modne dziś baumanowskie rozróżnienie na nowoczesność i ponowoczesność (*modernity* i *postmodernity*) byłoby dla Straussa całkowicie zbędne – nie można wyjść poza nowoczesność dodając jedynie niewiele znaczący prefix, a w rzeczywistości tkwiąc w niej nadal po same uszy. Z przenikliwością stwierdza Strauss, że oryginalność Nietzschego (m.in. s. 105-106) jest początkiem trzeciej fali nowoczesności, której dwudziestowieczny postmodernizm (*postmodernism* jako jeden z prą-

dów ponowoczesności) i neopragmatyzm są najoczywistszymi chyba przykładami. Wydaje się, że cała filozofia polityki po Machiavellim mimo wielu oryginalnych i doniosłych idei stacza się po równi pochyłej ku relatywizmowi i absolutnemu tryumfowi Nauki i Historii – Strauss ceni niewątpliwie dojrzały liberalizm, jak i niektóre pomysły Nietzschego (równie zdeklarowanego wielbiciela starożytności), jednak te dobre chwile to tylko Foucaultowski upadły czas – zdradliwa dominanta nowoczesności, to odwartościowany relatywizm i wątpliwy tryumf Postępu uobecniającego się w Nauce i Historii.

*Sokratejskie pytania* dają się łatwo podzielić na trzy części. Pierwsze dwa eseje („O polityce Arystotelesa” i „Czym jest filozofia polityki?”) mają charakter wprowadzający do filozofii politycznej Straussa. Dwa kolejne („Prześladowanie i sztuka pisania” i „Jak studiować *Traktat teologiczno-polityczny* Spinozy?”) są wyłożeniem Straussowskiej hermeneutyki – sposobu interpretacji ezoterycznych tekstów klasyków i niewątpliwą wskazówką jak Strauss chce by i jego czytano. Ostatnia część tego wyboru esejów („Nauka społeczna i humanizm”, „Postęp czy powrót?”, „Relatywizm” i „Wykształcenie liberalne i odpowiedzialność”) to teksty wykładające już szczegółowo Straussowską teorię powrotu do Aten i koncentrujące się głównie wokół problemu wychowania i podstawowego, ożywiającego napięcia między rozumem a wiarą.

Spośród esejów składających się na pierwsze dwie części książki, najbardziej interesujący wydaje się tekst „Czym jest filozofia polityki?”, będący doskonałą syntezą poglądów Straussa na przyczyny i skutki upadku klasycznej filozofii polityki w epoce nowożytnej. Filozofia polityki, „dział filozofii, który najbliższy jest życiu politycznemu, życiu niefilozoficznemu, życiu ludzkiemu” (s. 62), jest poszukiwaniem prawdy w odpowiedzi na pytania, jakie powinno być dobre życie i jakie powinno być dobre społeczeństwo. Jej zasadniczym celem jest oderwanie się od Tu i Teraz i dotarcie do pytań dotyczących istoty życia politycznego. Według Straussa, tak rozumiana filozofia polityki już nie istnieje – jej antypozytywistyczna nienaukowość i ahistoryczność wykluczyły samą możliwość jej istnienia. Wszechobecny pozytywizm, który w naukach społecznych „wiedzie do konformizmu i filisterstwa” (s. 72), jest przez Straussa całkowicie odrzucony. Nauka, której ideałem jest obiektywizm, czyli wyzbycie się wszelkich sądów wartościujących, nie potrafi wyjaśnić paradoksu nierozwiązywalności konfliktów między wartościami a możliwością stwierdzenia, że choć nie potrafimy określić, który z dwóch skrytych za chmurami szczytów jest wyższy, to jednak wiemy, że góra jest wyższa niż kopiec kreta (s. 74). Wiedza naukowa bezpodstawnie odrzuca nie tylko wszelkie wartościowanie, ale również wiedzę przednaukową, czyli zdrowy rozsądek. Ale „jeśli przednaukowa wiedza w ogóle nie jest wiedzą, to badania naukowe, które od niej zależą, też nie mają charakteru wiedzy” (s. 75). W trzeciej fali nowoczesności nauki społeczne uznane zostały za zjawiska historyczne, co Strauss nazywa relatywizacją, a co z naszej perspektywy jest typowym gestem postmodernistycznym, ukazującym przygodność wszystkiego, a zatem brak jakiegokolwiek wartości poza ewentualną użytecznością. Klasyczna filozofia polityki zakładała, że jej przewod-

nim tematem powinna być kwestia najlepszego ustroju – aby dążyć do całościowego celu, społeczeństwo musi być zorganizowane i ukonstytuowane w sposób z tym celem zgodny. Celem politycznego życia jest cnota, a najlepszym ustrojem służącym do jej kultywowania – arystokratyczna republika. Czasy nowożytne odrzucają ten projekt nie tylko z tak banalnych powodów, jak jego anty-demokratyczność czy też fałszywość kosmologii, na której został on oparty. Klasyczny schemat jest odrzucony jako nierealistyczny – od Machiavellego, Hobbesa i Locke’a poprzez Rousseau na Nietzschem skończywszy, nowożytna filozofia polityki na różne sposoby obniża ludzkie cele i standardy działań politycznych. Cnota, jak pisze MacIntyre, staje się jedynie dyspozycją skłaniającą nas do posłuszeństwa wobec poszczególnych zasad, a porządek moralny gwarantowany ma być albo przez instytucje (Machiavelli), albo przez prawo do nieograniczonej zachłanności (Locke), lub też przez wolę powszechną, czyli każdą instytucję otaczaną czcią przez naiwny umysł (Rousseau) (s. 97-106). Ogłaszając śmierć filozofii polityki, Strauss próbuje ten stan przekroczyć; jego teoria nie ma tylko negatywnego charakteru. W ostatniej, najbardziej interesującej części książki, szczególnie godny uwagi jest esej „Postęp czy powrót?” będący jasnym drogowskazem, w którą stronę powinna pójść cywilizacja Zachodu.

Idea postępu była obecna w historii filozofii od zawsze – klasyczna koncepcja postępu głosiła, że nieskończony intelektualny rozwój w kwestiach drugorzędnych jest teoretycznie możliwy (np. Platon (202)), ale praktycznie idea wiecznego powrotu (Arystoteles, stoicy) czyni go niemożliwym. Nowoczesność kwestionuje koniec procesu progresji w postaci kosmicznej katastrofy i widzi ścisły związek między postępem intelektualnym i społecznym. Współczesny człowiek uważa się za lepszego od swoich przodków – mimo to Nauka sprawiła, że nie potrafi on już odróżnić dobra od zła. Współczesny człowiek stał się „ślepyim gigantem” (s. 205). Dobro i zło zostało zastąpione przeciwieństwem postępowości i wsteczności. Mimo to, utrata Wiary w postęp, do której, według Straussa, doszło w momencie odkrycia, że żadnych kłopotów nie sprawia człowiekowi zejście poniżej pewnego, rzekomo nieprzekraczalnego, poziomu intelektualnego, społecznego i moralnego, który zdołał już osiągnąć, powoduje, że również postępowość i wsteczność przestały być adekwatnymi kategoriami opisu świata. Stwierdzenie Nietzschego, że nauka jest jedną z wielu interpretacji rzeczywistości, zakwestionowało wiarę w to, że nauka jest „doskonałością naturalnego ludzkiego rozumienia świata” (s. 207). Chociaż poszczególne fazy rozwoju naukowego zdołały podważyć pojęcie racjonalnej moralności mającej swe źródła w filozofii greckiej, to współcześnie mamy, według Straussa, do czynienia z niewątpliwym kryzysem nowożytności. Wszystko to „prowadzi do sugestii, że powinniśmy powrócić. Ale powrócić do czego? Oczywiście do zachodniej cywilizacji w jej przednowożytnej jedności, do zasad cywilizacji Zachodu” (s. 212). Zasady te opierają się na dwóch filarach – Atenach i Jerozolimie – a ich niezgodność zakłada jednak pewien konsensus. Podstawą jest więc niezgoda co do czegoś i zgoda co do istoty wagi tego czegoś – zgoda jest oczywiście znacznie głębsza niż – formalna w gruncie rzeczy

– niezgodność. Filozofia i Biblia są więc antagonistami, ale antagonistami niezbędnymi. Ich pogodzenie jest niemożliwe – Biblia nigdy nie obaliła filozofii, a filozofia może skutecznie kwestionować objawienie przed trybunałem rozumu, nie jest jednak w stanie udowodnić niemożliwości objawienia (Strauss odrzuca teologię naturalną, według niego Spinoza może udowodnić pojmovalność Boga tylko wtedy, gdy warunki definicji, które rozpoczynają *Etykę* są spełnione [s. 236]). „Postęp czy powrót?” kończy Strauss uspokajającą myślą, że nie ma powodu, by to podstawowe napięcie leżące w fundamentalnej strukturze cywilizacji Zachodu miało zaniknąć (s. 239). Upadek wiary w postęp już się dokonał; pozostał więc powrót, nie tylko do sokratejskich pytań, ale do napięcia między Atenami a Jerozolimą.

Postęp to chyba najbardziej bezlitośnie podważana idea w *Sokratejskich pytaniach*. Parafrazując Arystotelesa, Strauss pisze, że „podstawową potrzebą społeczeństwa nie jest postęp, ale stabilność” (s. 202), z celnością stwierdza, że „idea postępu (...) oparta jest na niczym nie uzasadnionych nadziejach” (s. 208), i nie pozostawia żadnych wątpliwości, że po Holocauście i bombie wodorowej nikt o zdrowych zmysłach nie jest w stanie nadal wierzyć w postęp społeczny i intelektualny w nowoczesnym znaczeniu (np. w szkolnictwo mające jakoby podnieść ogólny poziom inteligencji prowadzący do lepszego społeczeństwa). Samozadowolenie i zaufanie w sobie Nauki nie ma jednak sobie równych – porzucenie poszukiwań prawdziwej i ostatecznej koncepcji całości jako absurdalnych i niemożliwych do zrealizowania zastąpione zostało wiarą, że Nauka *ex definitione* opiera się na postępie i ma możliwości nieograniczonego rozwoju. Nauka, będąc według Straussa pseudofilozofią (s. 136), nie tylko nie próbuje uzasadnić swojej „postępowości”, ale nawet nie uwzględnia możliwości podważenia swojej konieczności i dobra.

Głęboki upadek filozofii i tryumf kolosa na glinianych nogach – Nauki – sytuowany jest przez Straussa w szerokiej perspektywie nowoczesności, a szczególnie w kontekście liberalnego wychowania i liberalnej demokracji. Strauss nie krytykuje otwarcie demokracji, jednak ten brak bezpośredniości wynika prawdopodobnie z przekonania, że po *O demokracji w Ameryce* de Tocqueville’a pisanie na ten temat sprowadza się do dodawania kolejnych przypisów do tego wielkiego dzieła. Strauss nie chce powtarzać antydemokratycznych argumentów klasyków, połączonych z empirycznymi wywodami de Tocqueville’a – jaka jest demokracja każdy widzi. Ustrój ten może działać dobrze tylko wtedy, gdy będzie zawierać silny pierwiastek arystokratyczny. Dżentelmeni w demokracji to swoista arystokratyczna elita, mająca skutecznie opierać się rządowi opinii i mierności – temu zagadnieniu poświęca Strauss wiele miejsca w swoich tekstach. W swoim kulcie bogatego, odczytanego w klasykach i dobrze wychowanego obywatela jest on bliski nie tylko Arystotelesowi, ale i brytyjskiemu Oświeceniu, w szczególności zaś Ojcom Założycielom. Pojęcie *civility*, będące dla wielu klasycznych liberałów warunkiem bycia dobrym obywatelem, zawiera w sobie właśnie te cechy, których Strauss wymaga od dżentelmena. Wydaje się, że w wielu esejach powraca pewna wspólnota myśli z absolutystycznym, jak pisze Strauss, liberalizmem (szczególnie

w eseju „Relatywizm”, będącym krytyką antyabsolutyzmu Isaiaha Berlina) – być może jest to efekt zamierzony przez Pawła Śpiewaka, chcącego pokazać Straussa w trochę innym świetle. W eseju „Nauka społeczna i humanizm” Strauss rozprawia się z relatywistycznym humanizmem, którego główne założenia dokładnie odpowiadają neopragmatyzmowi Richarda Rorty’ego. Wydaje się, że ta przenikliwość wynika z perspektywy, jaką Strauss przyjmuje – w dziejach filozofii pewne myśli są ciągle obecne, zmieniają się tylko ich konfiguracje, zmiany te jednak mogą pójść bardzo daleko i doprowadzić do powstania i zwycięstwa pseudofilozofii. Jej sukces jest głównie wynikiem słabości samej filozofii – słabości systemu liberalnego wychowania.

Straussowskie myślenie o wychowaniu miało ogromny wpływ na Allana Blooma i zapewne w ogromnym stopniu przyczyniło się do powstania jego niezwykle ciekawej, a jednocześnie bardzo kontrowersyjnej książki *Umysł zamknięty*. Według Blooma, nowoczesność z taką łatwością odwróciła się od klasyków i unicestwiła filozofię gdyż zrezygnowała z projektu liberalnego wychowania zapominając o cnocie, doskonałości i zrozumieniu świata na rzecz szkolenia, efektywności i modnej lyotardowskiej skuteczności. „To, co dziś nazywamy wykształceniem, bardzo często nie oznacza właściwego wykształcenia, to znaczy formowania charakteru, lecz raczej trening i szkolenie” (s. 89). Strauss nie wierzy jednak, że wykształcenie liberalne stanie się wykształceniem powszechnym, wręcz przeciwnie, z samego założenia jest ono wykształceniem elitarnym, mającym za zadanie wychować intelektualną i moralną arystokrację obywatelską. Jasnym wydaje się, że takie wykształcenie odebrać może najwyżej kilka procent społeczeństwa – demokratyczny pęd do wiedzy pod hasłem wyższych studiów dla wszystkich jest więc tylko niebezpieczną mrzonką sprowadzającą to, co w edukacji młodych obywateli najcenniejsze, do parodii (dużo na ten temat pisze Bloom – np. o tym, jak na amerykańskich uniwersytetach kursy liberalne stają się tylko mało atrakcyjnym dodatkiem do prestiżowych programów MBA; poprzez analogię sądzić można, że w Polsce popularność wyższych studiów jest spowodowana miłością do pieniędzy, a nie do wiedzy). Ciekawym problemem jest też urzeczywistnienie idei Powrotu w dziedzinie wychowania. Elitaryzm, z pozoru całkowicie antydemokratyczny, osadzony jest jednak na głębokim przekonaniu, że każdy, kto znajdzie w sobie iskrę zdziwienia światem i pragnienie zrozumienia go poprzez lekturę książek, będzie mógł takie liberalne wychowanie otrzymać. Demokratyczne ciążenie ku mierności i rządcom opinii może być – według Straussa – przewyciężone tylko poprzez podniesienie poprzeczki – bycie obywatelem to pewien projekt samodoskonalenia w cnocie i poszerzania swojego zrozumienia świata, projekt trudny i nie dla każdego dostępny. Wydaje się, że jeśli odrzucimy skądinąd ciekawe, bardzo jednak kruche propozycje postmodernistów i antyabsolutystycznych liberałów, jedyne co pozostaje to Straussowski arystokratyzm, który niewątpliwie ma wielu zwolenników nie tylko wśród konserwatystów, ale również wśród komunitarian i klasycznych (metafizycznych) liberałów. Demokracja możliwa jest tylko wtedy, gdy rządzą dżentelmeni – „tylko dżentelmen może być otwarty

na filozofię, to znaczy skłonny słuchać filozofa” (s. 48). Ustrój ten nie będzie już na pewno demokracją masową, ale wydaje się, że jest on ciekawym projektem, który połączony z pomysłami komunitarian stanowi niezwykle atrakcyjną alternatywę najbliższą chyba arystotelesowskiej *politei* (nieprzypadkowo wybór eseju rozpoczyna się długim i egzegetycznym tekstem „O polityce Arystotelesa”).

Siłą napędową cywilizacji zachodniej jest, według Straussa, nieustający konflikt między Atenami a Jerozolimą, między teologią a filozofią, między rozumem a wiarą. Ten nabrzmiały od czasów Tertuliana spór stanowi o żywotności naszej cywilizacji. Jednak nowoczesność w swej przyziemności i unikaniu rozważań, które nie przynoszą efektywnej korzyści i jednoznacznego rozwiązania, próbuje wyeliminować ten spór i zastąpić go jedynym słusznym, zwycięskim i niepowstrzymanym pochodem Nauki i Historii. Dla Leo Straussa konflikt religii i filozofii jest nieprzekraczalny i nie ma żadnej możliwości ich syntezy, „ale każdy z nas może być i powinien być albo jednym, albo drugim; filozofem otwartym na wyzwanie teologii albo teologiem otwartym na wyzwanie filozofii” (s. 239). Nowoczesność próbując znieść lub przekroczyć tę podstawową dychotomię pozostawia nam jedynie odwartościowaną i porzucającą myśl o całości Naukę lub jej siostrę Historię – „skamieniałą i zadowoloną z siebie formę autokrytyki umysłu nowożytnego” (s. 138). Strauss w wielu miejscach przypomina o potrzebie wiedzy przednaukowej, nienaukowego, zdroworozsądkowego podejścia. Pascalowskie rozróżnienie *esprit geometrique* (czyli ducha nauki) i *esprit de finesse* (subtelność, wyrafinowanie, takt – bliskie chyba angielskiemu *civility* (s. 181)) unaocznia nam problem, z jakim boryka się współcześnie cała humanistyka, a filozofia w szczególności. Zdroworozsądkowa, pierwotna wiedza o całości musi być oparta na nienaukowych podstawach – duch nauki odrzuca jednak zdrowy rozsądek i w specjalizacji, w badaniu części znajduje pełne zadowolenie. Szczególnie mocno za utratę *esprit de finesse* atakuje Strauss nauki społeczne, które poprzez abstrakcyjną terminologię „abstrahują od tego, co istotne” (s. 182). Podobny trend ogarnia też literaturoznawstwo, czego przykładem w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych był na pewno strukturalizm i dominacja lingwistyki. Czysty poststrukturalizm nie wychodzący poza dekonstrukcję okazał się równie abstrakcyjnie specjalistyczny, a próby wkroczenia przyrodoznawstwa na grunt teorii literatury (teoria systemów czy też fizyka kwantowa) są dla wielu czystą parodią (zarówno dla przyrodoznawców, jak i dla teoretyków literatury). Humanistyka (bloomsowska „niemal zatopiona Atlantyda”) musi – według Straussa – wrócić do Wielkich Ksiąg, musi zakwestionować wiarę w Postęp i swą odwagę, bezwstydnoscią i śmiałością jak bąk z *Obrony Sokratesa* kąsać zadowoloną i odwartościowaną cywilizację zachodnią.

Ważnym motywem będącym tematem aż dwóch eseju („Jak studiować *Traktat teologiczno-polityczny* Spinozy?” i „Prześladowanie i sztuka pisania”) jest problem hermeneutyki. Dla Straussa prześladowanie i stłumienie swobody dyskusji publicznej nie jest bynajmniej czymś, co mogłoby w jakimkolwiek stopniu upośledzić ludzkie myślenie. Ezoteryka jest równie ważna, jeśli nie ważniejsza, niż eg-



zoteryka, zasada *ad captum vulgi loqui* jest furtką, dzięki której nawet najbardziej bluźniercze i wywrotowe myśli trafią do wybranych czytelników dezorientując ewentualnych cenzorów. Niejednoznaczności i sprzeczności w tekstach Spinozy są doskonałym przykładem tego typu sytuacji – myśl zbyt kontroweryjna, zbyt niebezpieczna musi być myślą ukrytą, myślą przeznaczoną dla niewielu wybranych. Dążenie do ezoteryki w dobie otwartości i wolności słowa (pośrednio kwestionowanej przez Straussa – w demokracji niezależne myślenie jest co najmniej podejrzane, ważne są przede wszystkim poglądy promowane przez rząd) może się spotkać z zarzutem sekciarstwa – tajemność wolnomularstwa jest przecież nie do zaakceptowania dla rządów demokratycznych. We wstępie Paweł Śpiewak twierdzi, że Strauss „nie posługuje się bynajmniej mową ezoteryczną” (s. 13), choć można sądzić, że często radykalizm i prowokacja w jego pismach nie są aż tak oczywiste. Szczególnie rozważania dotyczące najlepszego ustroju, oparte zwykle na głębokiej analizie klasyków, mogą być odebrane jako jedynie filologiczne dywagacje – łatwo przeoczyć, szczególnie przy wybiórczej lekturze to, co Strauss ma tak naprawdę do powiedzenia. Jego myśl ubrana często w pozorną tylko parafrazę klasyków dyskredytuje wszystko to, co jest demokratyczną, bezkrytyczną opinią, niszczy to, co dla wielu jest podstawą demokracji, a co można interpretować również jako jej wynaturzenie.

*Sokratejskie pytania* to książka napisana przez konserwatystę, ale na pewno nie tylko dla konserwatystów. Strauss jest myślicielem otwartym, a jego eseje powinny i mogą zainteresować każdego humanistę, nie tylko filozofa. Strausowski powrót do sokratejskich pytań, do pojęcia cnoty moralnej, dobra wspólnego, wspólnoty może być mocnym, ale i trzeźwiącym uderzeniem. Można uważać, że Strauss jest niebezpieczny, że łatwo można ulec fascynacji i bezkrytycznie traktować jego filozofię polityki – na pewno jednak na tle nie tylko myśli konserwatywnej, ale całej dwudziestowiecznej myśli politycznej jest on postacią niezwykle wyrazistą, która nie pozostawia czytelnika obojętnym. *Sokratejskie pytania* są wyborem na tyle reprezentatywnym i udanym, że miejmy nadzieję Strauss również i nas, często bezkrytycznych piewców współczesnej demokracji, zmusi do powrotu, do refleksji nad tym, co demokracja znaczy dziś i czym była u swoich źródeł.

Paweł Wolak

## POLITYKA JAKO POLITYKA

Paweł Śpiewak

*W stronę dobra wspólnego,*

Fundacja ALATHEIA, Warszawa 1998, 309 s.

Tradycja filozofii polityki jest niemalże równowieczna z samą polityką. Filozofia jednak, jako „nauka teoretyczna”, obejmuje swym zakresem grunt bardziej stabilny, chociażby z racji poszukiwania „pierwszych zasad”. Jest na tyle ogólna, że nawet gdy przedmiotem swych zainteresowań uczyni politykę, nie grozi jej samounicestwienie (mimo rozbieżności proponowanych rozwiązań). Inaczej rzecz się ma z polityką. Na jej polu polifonia prowadzi do konfliktów nierozstrzygalnych, a praktyczne wymogi nie znajdują oparcia w tym, co „wieczne i niezmienne”. Sytuacja nabiera grozy z chwilą, gdy w życiu politycznym przewodnią rolę zaczynają odgrywać mechanizmy konkurencji – wówczas scena polityczna przekształca się w arenę niezbyt konstruktywnej walki. Przedstawiciele różnych obozów przestają się porozumiewać, tkwiąc w dogmatycznym uporze lub realizując cele pozapolityczne. Drogi poszczególnych ugrupowań rozeszły się dawno temu, każda orientacja ma swą głęboką tradycję. Suma owych tradycji nie wyznacza jednak systemu wartości porządkującego życie społeczne. Dlatego, aby znaleźć receptę na ów chaos, trzeba sięgnąć do korzeni samej polityki. Oczywiście, recepta musi jeszcze trafić do tych, którym została przepisana.

Książka Pawła Śpiewaka *W stronę wspólnego dobra* to propozycja spojrzenia na politykę przez pryzmat jej (niegdyś) fundamentalnych pojęć – dobra wspólnego i roztropności – cnoty politycznej. Rozpatrywanie ich w kontekście współczesnej myśli politycznej zmusza do uznania, że pojęcia te stają się coraz bardziej odległe, a w większości doktryn pełnią jedynie hasłową i tym samym marginalną funkcję.

Zamiarem autora nie jest jednak przeprowadzenie prostej krytyki obecnego kształtu myśli politycznej poprzez stwierdzenie powyższego faktu, tym bardziej, że trudno wskazać kryteria jednoznacznie obligujące do przywrócenia idei dobra

wspólnego centralnego miejsca. Autor we wstępie zapowiada, że będzie bronił następujących tez: „*Primo*, polityka jest sferą samoistną, nieredukowalną do żadnego innego obszaru aktywności ludzkiej. Posiada swoje specyficzne i poza- czy ponadideologiczne wymagania, idiomy wypowiedzi. *Secundo*, sfera polityczna angażuje specyficzne ludzkie umiejętności i cnoty, z których zasada roztropności wydaje się sprawnością najważniejszą”<sup>1</sup>. Konsekwencją tak określonego zamiaru jest przedstawienie modelu polityki nawiązującego do koncepcji Arystotelesa, co nie oznacza jednak rezygnacji ze zdobyczy np. myśli liberalnej. Postulaty autora dotyczą nie tyle formalnych rozstrzygnięć, co kształtu polityki: „Chodziłoby mi raczej o politykę myślaną z wewnątrz tradycji, etosu, zdrowego rozsądku”<sup>2</sup>. Nie będzie to więc wykład doktryny, a właśnie propozycja innego niż czysto instrumentalne spojrzenia na politykę, spojrzenia uświadamiającego jej rolę, metodę i możliwości, roztaczającego wizję uprawiania polityki – jako polityki właśnie. To w tym miejscu ożyje myśl Stagiryty.

Czym jednak jest owo tytułowe „wspólne dobro”? Kluczem do odpowiedzi na to pytanie będzie przypomnienie, czym jest polityka dla Arystotelesa. Rozdział poświęcony temu problemowi stanowi szczególną część książki i jest kluczem narzucającym właściwy kontekst odczytania pozostałych.

Według Arystotelesa celem wszelkiego działania jest dobro. Polityka jest nauką naczelną i najbardziej kierowniczą, jej przedmiotem jest dobro najwyższe. Choć osiągnięcie celu jest miłe dla jednostki, to dla państwa jest rzeczą piękniejszą i bardziej boską. Arystoteles przemawia do ludzi dojrzałych, którym wiek już pozwolił na wykształcenie cnot – trwałych dyspozycji do właściwego postępowania. Naczelnym i podstawowym zadaniem obywateli jest dobro wspólnoty, ta zaś opiera się na ustroju państwowym. Sporo problemów pojawia się w związku z niemożnością przeniesienia pewnych ustaleń Arystotelesa na język współczesnego doświadczenia politycznego. To, co najistotniejsze, trzeba sobie raczej wyobrazić niż opisać. Państwo istnieje z natury i w sposób naturalny przenikają się u Arystotelesa pojęcia szczęścia państwa, szczęścia obywateli, ich powinności. Państwo jest tym szczęśliwsze, im lepsze. Śpiewak próbuje odkryć znaczenie głównych pojęć *Polityki* i *Etyki nikomachejskiej*, a także pozycję, z jakiej zostały określone. Dla tradycji myśli politycznej ważne będą pojęcia obywatela, dobra wspólnego i roztropności. Obywatelem w sensie najwłaściwszym jest ten, kto uczestniczy w rządzeniu państwem. Właściwie tylko obywatel naprawdę jest, bo choć wszyscy ludzie są w pewien sposób wyróżnieni ze świata z racji zdolności myślenia i mówienia, to obywatel jest tym, który działa na polu najbliższym najwyższego dobra. Arystoteles przedstawia typologię ustrojów politycznych, każdorazowo opisując mechanizm uczestniczenia w rządach. Jednak owo uczestnictwo jest zupełnie inne od dzisiejszego, nawet w ustroju demokratycznym polega na tym, że na przemian jest się rządzącym i rządzonym. To, co istotne dla kierunku

<sup>1</sup> P. Śpiewak *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 10.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

analizy Śpiewaka, to określenie cech, jakie rządzący winien posiadać. Tu na pierwszy plan wysuwa się pojęcie *phronesis* – roztropności. „Można być dzielnym obywatelem, a nie posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka”<sup>3</sup> – czytamy w *Polityce*, a dalej – „dzielny władca jest dobry i rozumny, a obywatel niekoniecznie musi być rozumny”<sup>4</sup>. To skłania Arystotelesa do stwierdzenia, że najlepsze państwo nie uczyni obywatelem rzemieślnika. W tym punkcie zbiega się kilka poruszonych wcześniej problemów, a ich rozstrzygnięcie dokonuje się z perspektywy omówienia życia czynnego: „celem życia jest owocna działalność, a więc pewna aktywność, a za najbardziej aktywnych uważamy nie wykonawców działań zewnętrznych, lecz tych, którzy je myślą niby inżynierowie kształtują”<sup>5</sup>. Takim inżynierem jest filozof, ale także polityk, którego cechuje roztropność, w każdym wypadku bowiem budowniczym jest rozum. Głównym zadaniem rządzącego jest regulowanie i rozstrzyganie tych spraw, które z racji ogólnego charakteru skodyfikowanego prawa nie znajdują w nim swych rozstrzygnięć. Ustrój jest czymś wtórnym w stosunku do celu – zapewnienia obywatelom życia szczęśliwego. W ten sposób dochodzimy do pojęcia dobra wspólnego, które – jak pisze Śpiewak – „jest czymś kruchym i trudnym do osiągnięcia. Jego kruchość tkwi w samej istocie *phronesis*. Tkwi w warunkach zewnętrznych, z którymi każde państwo musi się borykać. Tkwi w nieuchronnej wielości ludzi, różnorodności ich interesów i potrzeb, owocującej często napięciami i konfliktami. Dobro wspólne nie jest więc czymś danym, nie jest gotowym wzorcem, do którego trzeba się nam dostosować. Jest osiągnięte rzadko i z wielkim trudem. Tym większej troski wymaga od obywateli, bo tylko do nich przecież przynależy i od nich przede wszystkim zależy”<sup>6</sup>.

To z tej perspektywy i w tym tonie przemawia Arystoteles. I w ten sposób, idąc za propozycją Śpiewaka, należy go słuchać. Nie jest to konkretna wskazówka, jak należy działać, ale przesłanie, z jakiego myślenia działanie ma wyrastać. Dobro wspólne u Arystotelesa przekracza wszelkie wymiary praktyczne i ekonomiczne. Jasną jest rzeczą, że nie sposób dziś zaadaptować większości częściowych ustaleń Stagiryty, zbyt wiele rozstrzygnięć zapada u niego na poziomie oczywistości – dla nas niepojętej. (Jeśli komuś przydarzyło się urodzić niewolnikiem, to stało się tak „z natury”). Nie jest to jednak powód, by odrzucać całość myśli Arystotelesa lub wykazywać niedorzeczność jej części. Stąd też w książce Śpiewaka kilka słów krytyki skierowanej przeciw postawie prezentowanej przez Poppera i jednoczesna ostrożność w formułowaniu kategorycznych ocen – przywoływanie wielu możliwych interpretacji i komentarzy.

Jednym z mocniej zarysowanych aspektów książki Śpiewaka jest przegląd współczesnego krajobrazu myśli politycznej na tle tradycji zapoczątkowanej przez Stagirytę.

<sup>3</sup> Arystoteles *Polityka*, 1276 b.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1277 a.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 1325 a.

<sup>6</sup> P. Śpiewak, *op. cit.*, s. 128.

I tak analiza nauki społecznej Kościoła – od encykliki *Renum novarum* Leona XIII po *Laborem exercens* Jana Pawła II – prowadzi do obserwacji, że pojęcie dobra wspólnego pojawia się tam coraz rzadziej, główne akcenty przeniesione zostają na krytykę liberalnego indywidualizmu – prowadzącego do społecznego atomizmu oraz socjalistycznego (czy nacjonalistycznego) kolektywizmu. Kościół zaleca bieżące interpretowanie sytuacji polityczno-społecznej w kontekstach Ewangelii, ale powstrzymuje się przed formułowaniem reguł politycznych. Wyjątkiem jest kwestia nierówności społecznej za pontyfikatu Jana Pawła II postrzegana także globalnie – wypowiedzi dotyczą problemów krajów Trzeciego Świata. W nauce Kościoła naczelną rolę odgrywają kwestie godności i sprawiedliwości, przy czym powołanie człowieka określa się w zupełnym oddzieleniu od spraw państwa.

Idea dobra wspólnego nie ma też nic wspólnego z racją stanu, ta bowiem nie musi zawsze pokrywać się z interesem wszystkich obywateli, jest pozbawiona wymiaru etycznego (makiawelizm), a wreszcie często dotyczy relacji międzypaństwowych.

Wreszcie ze strony liberalizmu przychodzi zdecydowana krytyka dobra wspólnego, której podstawą są mocne, choć nie zawsze uprawnione, skojarzenia z uzasadnieniem hierarchii społecznej. Hasło dobra wspólnego stało się przykrywką dla systemów autorytarnych i totalitarnych. Jednocześnie zwątpienie w możliwość znalezienia uniwersalnego celu i powołania człowieka sprawia, że liberałowie odrzucają możliwość uznania za konstytutywne czony działalności politycznej czynników ideologicznych, ekonomicznych i aksjologicznych. Wyjątek stanowią prawa człowieka – i cały wysiłek intelektualny zostaje skierowany na zapewnienie jednostce maksymalnej swobody – także na polu gospodarki. Konsekwencją takiego stanowiska jest jednak to, że o swoje szczęście każdy musi zatroszczyć się sam i rozpada się obecne u Arystotelesa sprzężenie szczęścia człowieka i szczęścia wspólnoty.

Autor nie stara się wartościować doktryn politycznych, ukazuje tylko, że większość z nich w generalnym planie mija się z wyznaczoną przez Arystotelesa istotą polityki. Nie znaczy to oczywiście, że rozwiązania proponowane przez polityków są bezwartościowe. O ile jednak pozostają jedynie wytworem praktycznych potrzeb i wyrastają z refleksji obejmującej jedynie część rzeczywistości, pozostają w tyle za myślą Arystotelesa. Oczywiście polityka zawsze będzie przede wszystkim praktyką, tyle że jeśli źródło swe umieści wyłącznie w praktyce lub zamknie w hasle wyznaczającym daną doktrynę, jakość organizacji myślenia politycznego będzie uboższa. Objawia się to przede wszystkim w upadku kategorii „obywatele”, który staje się klientem. Relacje międzyludzkie na polu polityki sprowadzone zostają do transakcji: głos i płacenie podatków w zamian za coś. Zgubiona zostaje przyjaźń, o której pisał Arystoteles (przyjaźń po prostu, przyjaźń jako zgoda, bez naleciałości sentymentalnych).

Wydawałoby się, że każda próba zrealizowania tak pojętego powrotu do tradycji zapoczątkowanej przez Stagirytę musi zakończyć się niepowodzeniem. Śpiewak udowadnia jednak, że proponowane przez niego myślenie o polityce z „wnętrza” tradycji jest możliwe. Argumentacja zostaje kunsztownie przeprowa-

dzona w trzech rozdziałach poświęconych kolejno Arendt, Oakeshottowi i MacIntyre'owi, a uwidacznia się przede wszystkim w konstrukcji tychże rozdziałów. Streszczenie, czy też raczej zabieranie myśli tych myślicieli odbudowa się w ciągłym odniesieniu do ujęcia Arystotelesa.

W porządku metodologicznym jest to nadal droga od szczegółowych, konkretnych wypowiedzi do potwierdzenia naczelnej tezy, przywołującej dobro wspólne i roztropność, ale porządek logiczny jest odwrotny – to duch filozofii (czy raczej sposobu filozofowania) Arystotelesa jest punktem wyjścia.

Sugeruje to, że także samo działanie może (i musi) wypływać z konkretnych sytuacji, ale może być orientowane według idei dobra wspólnego. I nie jest to kolejny schemat, w myśl którego poszczególne doktryny znajdują swoje priorytetowe cele (może to być idea równości, sprawiedliwości, prawa człowieka itd.). Dobro wspólne w rozumieniu Śpiewaka jest właśnie kategorią naczelną, na tyle nieodkreśloną, by nie wskazywać na jakąkolwiek doktrynę jako jedynie słuszną, a zarazem na tyle silną, by na poziomie myślenia determinować charakter wszystkich. W taki właśnie sposób do Arystotelesa nawiązują autorzy, których dzieła posłużyły Śpiewakowi do zilustrowania jego koncepcji. Warto wskazać węzłowe punkty tych nawiązań.

Do greckiego rozumienia polityki nawiązuje Hannah Arendt. Traktuje ona politykę jako obszar ujawniania się człowieczeństwa poprzez działanie i myślenie. I chociaż historia przyniosła tutaj doświadczenia tak różne, jak grecka *polis* i obozy koncentracyjne, nie zmienia to faktu, że i jedno, i drugie było dziełem ludzi. Świadczy to natomiast o tym, że nie sposób odkryć jakiegoś ponadludzkiego celu aktywności politycznej. Arendt odrzuca tezę o możliwości realizacji powołania człowieka w planie eschatologicznym. To tutaj, na ziemi, człowiek „ustanawia siebie” dając wyraz swej aktywnej obecności w świecie. Można powiedzieć, że historyczność człowieka nie zna obietnicy zbawienia – dostępna jej jest najwyżej sława bliska tej, o którą zabiegali bohaterowie Homera. Dlatego to specyficznie ludzkie pole działania, jakim jest polityka, winno być wyznaczone przez odwagę i roztropność, a towarzyszyć im może moc i witalność (rys bliski Nietzschemu). Polityka w ujęciu Arendt mało ma wspólnego z uległością i pokorą, brak jej także szczegółowych obwarowań etycznych. Politykowanie, motywowane ludzką chęcią wyróżnienia się, znajduje ponadto silną inspirację w instytucji państwa, które zapewnia bezpieczeństwo i wzmacnia poczucie obywatelskości. Dlatego troska o państwo jako zagwarantowaną przestrzeń mówienia i działania (konstytutywnych cech wolności) należy do polityki. Jednocześnie polityka, podobnie jak kultura, chociaż jest ludzkim wytworem, potrzebuje sceny, czyli oparcia w instytucjach, których trwałość gwarantuje państwo.

U Oakeshotta pojęcie dobra wspólnego pojawia się w połączeniu z teorią modalności ludzkiego doświadczenia i nie daje się zrelatywizować do języka jednej z form ludzkiej aktywności. Prowadzi to do uznania polityki za pole doświadczenia praktycznego. Owemu doświadczeniu praktycznemu towarzyszy napięcie między „jest” a „powinno”, przy czym wolność człowieka, wpisana w sferę prak-

tyki, jest czynnikiem umożliwiającym działanie zmierzające do rozwiązania tego napięcia. Ważne jest, by w argumentacji, dialogu, nie mieszać języków charakterystycznych dla różnych modalności doświadczenia. Rzetelne prześledzenie tego toku rozumowania pozwala Śpiewakowi wzmocnić swoją tezę o owej szczególnej autonomii polityki. Wprawdzie w myśli Oaekshotta zostaje dobitnie podkreślona różnica między wiedzą teoretyczną i praktyczną, co przesądza o niemożności przełożenia filozofii na praktykę polityczną, jako że każda z nich kształtuje się i trwa w sobie właściwej tradycji. Jednak filozofia polityki, skupiająca się na *praxis*, jest zupełnie czym innym i stwarza szanse takiego pogodzenia.

Panoramę owych (jakże różnych!) nawiązań do Arystotelesa uzupełnia analiza myśli Alasdaira MacIntyre'a: „Autor *Dziedzictwa cnoty* powiada, że tożsamości jednostki nie wyznaczają jedynie dokonywane przez nią wybory, ale że określają ją, i tym samym ograniczają, trzy wymiary. Po pierwsze, praktyka, w jakiej uczestniczy, ze swoistymi wymaganiami. Po drugie, konieczność odnalezienia w sobie „narracyjnej jedności” własnego życia i po trzecie, cała tradycja moralnego dyskursu, w jakiej jest zanurzona, w jakiej została wychowana i jaka wyznacza horyzont jej wartości”<sup>7</sup>. Jeśli po stwierdzeniu pluralizmu wartości liberalizm zwraca się do jednostki, to na tle myśli MacIntyre'a alternatywne rozstrzygnięcie niesie *phronesis*, stosująca się do wszystkich praktyk, a więc także do praktyki politycznej.

Przełożenie tych ogólnych refleksji na skonkretyzowane koncepcje polityczne daje się odczytać w poszczególnych rozdziałach książki Śpiewaka, zgromadzony przez autora materiał jest po temu wystarczająco bogaty. Nie jest to jednak cel pierwszoplanowy.

Z przeprowadzonych analiz wyłania się zapowiadany na początku książki model polityki. Okazuje się, że faktycznie polityka może być traktowana jako specyficzny i autonomiczny wyraz ludzkiej obecności w świecie, niesprowadzalny do jakichkolwiek innych. Posiada właściwą sobie sferę zainteresowań i sposób rozwiązywania problemów, jest zakorzeniona w instytucji państwa i jednocześnie najpełniejszym teźże instytucji wyrazem. Choć jest wytworem człowieka, organizuje obszar jego praktycznej działalności. Organizacja ta dokonuje się za pomocą do niej tylko należących środków, wykształconych w trakcie procesu dziejowego, którego narodziny miały miejsce w Grecji. Dlatego też wstępując na scenę polityczną każdorazowo znajdujemy się we wciąż aktualizowanym modelu wykształconym przez tradycję. Modelu, którego specyfika polega na tym, że ujawnia się w praktyce, ale warunkiem koniecznym właściwego ujawnienia jest znajomość tradycji i reguł jej kojarzenia z bieżącą sytuacją. Z myśli Arendt wynika jednak także, że polityka jest czymś nietrwałym, możliwy jest wręcz jej upadek. Ma to miejsce wówczas, gdy zniszczona zostaje sfera jej trwania, gdy człowiek odwraca się od polityki i rezygnuje ze swej niemalże misyjnej roli, którą właściwie rozumiana polityka pozwala mu spełnić. Obserwujemy to w chwili narodzin totalitaryzmu, w społeczności, w której wielu ludzi może zostać Eichmannem.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 258.

Taka wizja polityki zmusza ponadto do uznania, że uwikłanie w politykę racji pozapolitycznych staje się przyczyną niezrealizowania jej podstawowych – w świetle tradycji – założeń. Stoimy więc wobec alternatywy: albo tę tradycję zaakceptujemy, albo trzeba będzie przyznać, że nie uprawiamy polityki, a demagogię. Do podstawowych kategorii tradycji politycznej należy wspólne dobro i roztropność. Rolę roztropności stosunkowo łatwo jest określić – to trwała dyspozycja do właściwego działania, praktyczna realizacja trafnego osądu. Jako taka jest podstawą uznania kogoś za predestynowanego do sprawowania rządów. Natomiast wspólne dobro nie jest czymś substancjalnym, stanowi wprawdzie horyzont działalności politycznej, ale nie jej uchwytne fundament.

Nie chodzi więc o zwrot, ale o spojrzenie w stronę wspólnego dobra. W tym też sensie jest to książka dla umiejących patrzeć. U Arystotelesa szczególną wagę w polityce miały umiejętności słuchania i rządzenia, ale tylko występujące razem. Nie może dobrze rządzić ten, kto nie słucha.

Zakończenie w połączeniu ze wstępem tworzy wyraźną klamrę zamykającą rozważania. Te części książki informują niejako o tym, czego poszukiwać w środkowych rozdziałach, w których postawa propozycjonalna autora, uwidaczniająca się za pośrednictwem środków tekstowych, przybiera momentami formę nieomal sprawozdawczą. Wymaga to wprawdzie natężonej uwagi czytelnika, ale jednocześnie pozwala na zobiektywizowaną narrację, oddalając ewentualny zarzut wybiórczości czy też stronniczości opisu. W ten sposób treści stanowiące ważny punkt argumentacji autora nabierają szczególnej siły. Poza tym, co warto podkreślić, wokół głównego wątku rozważań roztoczona jest bardzo szeroka perspektywa, obejmująca właściwie wszystkie paradygmatyczne głosy obecne w tradycji myśli politycznej, ukazująca inspiracje i zakres myśli współczesnej.

W zakończeniu natomiast zostają też sformułowane rygorystyczne postulaty, wysunięte pod adresem dzisiejszej polityki. „Dobro wspólne znajduje oparcie w roztropności, cnotie, jak powiada Arystoteles, właściwej rządzącym. Skoro jednak ta kategoria osób w ustroju demokratycznym nie jest w żaden sposób ograniczona, a rządzącym stać się może praktycznie każdy dorosły obywatel, tedy wychowanie do roztropności i obowiązek roztropności obejmuje wszystkich uczestników życia publicznego. Wkraczamy w ten sposób w szczególny krąg: dobro wspólne będzie obecne w świadomości zbiorowej, o ile obywatele nauczą się je dostrzegać i cenić, póki instytucje publiczne będą taką postawę doceniać, a z kolei roztropność będzie dla życia publicznego ważna, póki miejsce „idiomu racjonalistycznego” (Oakeshott) oraz „idiomu filozoficznego” (Arendt) będzie od życia praktycznego odseparowane. Czyli gdy utwierdzona zostanie autonomia polityki oraz relacji prawno-etycznych i swoistych dla nich władz duchowych”<sup>8</sup>.

Tak określone zadanie jest wprawdzie dobrze uzasadnione, ale nadzwyczaj trudne do przeprowadzenia. Z podstawową trudnością, wynikającą z rozróżnienia wiedzy teoretycznej i praktycznej, w zadowalający sposób radzą sobie Arendt

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 298.



i Oakeshott. Więcej kłopotów sprawia jednak dostosowanie, czy raczej dojrzałość społeczeństwa do uprawiania polityki. Praktyka przynosi tutaj smutne doświadczenie zaniku „działania” i zastąpienia go „robieniem”. Sprawa dotyczy nie tylko świadomości politycznej obywateli – rządzonych, lecz także wiedzy obywateli – rządzących. Do zorganizowania życia politycznego według tropów sugerowanych przez Śpiewaka niezbędna jest znajomość owej specyficznej tradycji i zrozumienie istoty polityki. Zrozumieniem tym musiałyby się wykazać wszystkie instytucje – zwłaszcza te o z założenia niepolitycznym charakterze musiałyby zreorganizować swoją obecność w życiu publicznym.

Wreszcie ostatnia trudność: poruszony przez Śpiewaka problem właściwego wychowania obywateli, koniecznego w systemie demokratycznym, jako że każdy obywatel jest potencjalnym politykiem. Tu zawsze pojawi się problem platońskiego mitu jaskini, o którym wspomina także autor książki. Nie jest problemem uzasadnienie, dlaczego ten, kto ujrzał blask prawdy, ma wrócić do kajdaniarzy, ani czy zechce to zrobić – przyjmijmy za Platonem, że po ujrzeniu idei dobra jest to dla niego konieczne i najlepsze. Gorzej ma się rzecz właśnie z tymi, których ma przekonać. U Platona więźniowie jaskini mogą poczekać do następnego wcieleńia, w polityce niestety taka alternatywa się nie pojawia.

Wielu autorów wskazywało zagrożenia związane ze współczesnym kształtem sceny politycznej i sposobem organizacji życia społecznego. Jeśli na myśl Arendt wpłynęło doświadczenie totalitaryzmu, to warto także pamiętać o zawartych w Ucieczce od wolności Fromma opisach struktury osobowości autorytarnej i konformizmu demokracji. Pojawiały się też ostrzeżenia przed „hiperorganizacją” społeczeństwa (np. Konrad Lorenz). Na tym tle książka Śpiewaka przedstawiała się jako pozytywne rozpoznanie problemu, pozbawione rysów tragicznych i skupiające się na wskazaniu właściwej drogi.

Mimo mocnego zdystansowania autora do opisywanych problemów, z całości książki przebija także pewna sentymentalna refleksja nad współczesną polityką i sposobem myślenia o polityce. Wrota do greckiej „bezinteresowności” myślenia pozostaną dla nas zapewne na zawsze zamknięte (u Arystotelesa dobra nie można nie pragnąć), ale nie jest to powód do kapitulacji, a tak przedstawiałyby się współczesne koncepcje ze swymi umiarkowanymi aspiracjami w zakresie organizowania życia politycznego – przestrzeni dialogu i pola działania rozsądku ogarniającego „wspólnotę obywateli”. Nietzsche opisując „historię dwóch najbliższych stuleci” stwierdza, że kultura europejska „boi się namysłu”<sup>9</sup>. Myśliciele, tacy jak Arendt, Oakeshott czy MacIntyre, odczytani w proponowanym przez Śpiewaka ujęciu, próbują ponownie oswoić naszą kulturę z namysłem. Często przywoływane na kartach książki pojęcie *phronesis* miałoby sprawić, by słońce oświetlające scenę polityczną nabrało ciepła greckiego *agathon*. Wtedy zrozumiemy, czym jest polityka.

Aleksander Zbrzezny

<sup>9</sup> F. Nietzsche *Wola mocy*, Warszawa 1993, s. 1–2.

## WYBRYKI FORMALNEJ LOGIKI

Teresa Hołówka,

*Błędy, spory, argumenty. Szkice z logiki stosowanej,*

Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 1998, 112 s.

„Jeśli ktoś pojmuje logikę tradycyjnie  
(...) może odnieść wrażenie, że jest to  
dyscyplina przypominająca ser szwajcarski,  
w którym dziury przeważają nad serem”.

(s. 26)

Będzie rozczarowany ten, kto ma nadzieję znaleźć w książce Teresy Hołówki *Błędy, spory, argumenty. Szkice z logiki stosowanej* systematyczny wykład o poprawnych i niepoprawnych formach rozumowania. Tytuł może mylnie sugerować treść. Nie jest to jednak kolejna logiczna rozprawa o typach błędów logicznych, ich klasyfikacjach czy też sposobach i metodach prowadzenia dyskusji. Nie znajdziemy tam ani algorytmu na skuteczną i poprawną argumentację, ani środków unikania nieporozumień, ani wskazań, jak ustrzec się przed błędem czy jak przekonać adwersarza.

Rozważania Teresy Hołówki mają charakter przede wszystkim metalogiczny. Dotyczą więc raczej zagadnień z zakresu *metalogiki stosowanej* niż *sensu stricte* logiki stosowanej. Co to jest błąd logiczny? Co decyduje o tym, że pewne rozumowania zaliczamy do niepoprawnych? Na czym polega *krytyczna* dyskusja? W jakim stopniu i czy w ogóle to, co twierdzą logicy o inferencjach, dotyczy rozumowań potocznych? – to główne problemy poruszane w *Szkicach*. Nie znajdują one jednak żadnych normatywnych rozwiązań. Żadnych ostrych i mocno postawionych tez. Autorka po prostu prezentuje rozmaite stanowiska.

Najobszerniej i najciekawiej przedstawiona została problematyka błędu. Logicy tradycyjnie ograniczają się do zreferowania listy błędów logicznych, wskazu-

jąc jedynie typowe odchylenia od standardów. „Nie kwapią się jednak do ich kodyfikacji. Ani do wyjaśnienia, co mają wspólnego z logiką”. (s. 12) Jeśli nawet formułują jakąś definicję błędu logicznego, to jest ona zwykle nieprzemyślana i niejasna. Albowiem logik utożsamia najczęściej błąd logiczny z błędem formalnym. Twierdzi, iż „swoiście logiczne błędy formalne, to przypadki braku należytego związku między przesłankami, a wnioskiem”. (s. 16) Na czym miałby ów związek polegać? Tu pojawiają się już komplikacje i dlatego żadne z rozważanych stanowisk nie zostaje zaakceptowane.

Dedukcyjny rygorysta za rozumowanie poprawne uznaje takie, które jest reprezentowane przez schematy będące prawami logiki. Kiedy mu się jednak zarzuca, że w takim razie większość rozumowań przeprowadzanych na co dzień jest niepoprawna, spuszcza z tonu przyznając, iż niektóre rozumowania laika mogą stać się niezawodne. Niezawodnymi będą bowiem te inferencje entymematyczne, które uzupełnione o brakujące przesłanki stają się logicznie poprawne. Nie rozwiązuje to jednak problemu, bardziej go tylko komplikuje. Aby logicznie ocenić dane rozumowanie entymematyczne, należy dokonać jego rekonstrukcji, tzn. uzupełnić o odpowiednie „oczywiste przesłanki”. Ale dla kogo mają być one oczywiste? Dla każdego czy dla rozumującego? Istotnie, niektóre nasze rozumowania stają się niezawodne, jeśli potraktować je jako rozumowania entymematyczne. Jednakże, jak ocenić rozumowanie w przypadku, gdy wcale nie zakładamy milcząco „oczywistej przesłanki”, którą nam imputuje logik? Czy nasze rozumowanie jest wówczas poprawne czy niepoprawne? Rzecz nie jest do rozstrzygnięcia bez wiedzy o przekonaniach rozumującego i sytuacji, w jakiej doszło do inferencji – przyznaje dedukcyjny rygorysta. „W takim razie – konkluduje Teresa Hołówska – trzeba zrezygnować z mętnego pojęcia „niezawodnego entymematu” (...) i uczciwie przyznać, że dywagacje nad logiczną poprawnością bądź niepoprawnością snuć można tylko w odniesieniu do bardzo rzadkich w praktyce rozumowań, których składniki zostały w pełni zwerbalizowane”. (s. 19)

Z kolei przeciwnicy dedukcyjnych rygorystów twierdzą, iż prawomocność logiczna nie jest czymś dyskretnym, lecz ciągłym, że w stosunku do potocznych rozumowań bardziej adekwatne jest stanowisko, zgodnie z którym rozumowanie poprawne to takie, w którym przesłanki w jakimś tylko stopniu (mniej lub bardziej) uzasadniają wniosek. To zbyt liberalna koncepcja – uważa autorka – upoważnia nas bowiem do wniosku, że „ludzie prawie zawsze rozumują poprawnie, bo prawie zawsze mają jakąś podstawę do wyciąganej konkluzji” (s. 20-21). Ponadto, w jaki sposób można by mierzyć, czy dysponujemy wystarczającymi przesłankami? Pojęcie „stopniowalnego poparcia” wydaje się przecież bardziej problematyczne niż pojęcie prawomocności logicznej.

Analogiczne problemy stają przed trzecim stanowiskiem, które poprawność chce oceniać nie wedle obiektywnych zależności między założeniami a konkluzją, lecz na podstawie związku, do jakiego dane rozumowanie *pretenduje*. Rzecznicy tego stanowiska wyróżniają dwa rodzaje tego związku: rozumowanie może pretendować do niezawodności (prawidłowość przesłanek gwarantuje prawdziwość

wniosku) lub do prawdopodobieństwa (prawdziwość przesłanek czyni wniosek jedynie prawdopodobnym). „Niestety w tym punkcie teoria się urywa i pojawia się kolejna »otchłań«. Zapewne autorzy mówiąc o »pretendowaniu« mają na myśli intencje rozumującego, który czasem zamierza dowieść prawdziwości konkluzji, a czasem okazać jedynie jej prawdopodobieństwo” (s. 22-23). Ale przecież nie do logiki należy rozstrzygnięcie o intencjach rozumującego.

Żadne z analizowanych stanowisk nie daje więc odpowiedzi na tytułowe pytanie *Czy istnieją pospolite błędy logiczne?* Logika nie dostarcza nam bowiem dostatecznych narzędzi do wykrywania błędów w ogóle, a cóż dopiero błędów *pospolitych*. „Proponowane koncepcje poprawnościowe wykraczają w gruncie rzeczy poza problematykę ściśle logiczną. (...) Każda z oferowanych koncepcji wymaga spełnienia pewnych dodatkowych, nieformalnych warunków i okazuje się bezradna wobec realnych rozumowań” (s. 26).

Teresa Hołówka żąda chyba rzeczy niemożliwej. Prawdopodobnie każda próba logicznego uściślenia poprawności *realnych* rozumowań zakończy się niepowodzeniem, jeśli żąda się jednocześnie, aby zdawała sprawę ze wszystkich aspektów codziennych rozumowań. Być może skazani jesteśmy na pewną arbitralność w charakterystyce poprawności i musimy zgodzić się na logiczne niedostatki dokonanego wyboru. Jeśli natomiast żądamy ścisłości logicznej, to wydaje się nieuniknione przyjęcie stanowiska dedukcyjnego rygorysty.

Dosyć skrótowo i pobieżnie potraktowała autorka zagadnienie kodyfikacji reguł dyskusji. Prezentowane są tu dwie teorie: A. Naessa i Eemerena-Grootendorsta. Kodyfikacje te to listy reguł, które powinny obowiązywać w dyskusji, aby miała ona w ogóle sens i była ponadto owocna. Każdą regułę autorka barwnie ilustruje konkretnym przykładem. Niestety, brakuje w tej prezentacji bardziej filozoficznych komentarzy, a przede wszystkim krytycznych uwag. Teresa Hołówka skłonna jest uznać za bardziej adekwatną (poprawną?) kodyfikację Eemerona-Grootendorsta, choć nie przytacza przekonujących argumentów na rzecz takiego stanowiska. Jedyna krytyczna uwaga pod adresem tej kodyfikacji dotyczy niesprecyzowania przez jej autorów pojęcia „logicznej prawomocności” argumentu. To trochę mało. Ale być może celem było właśnie przedstawienie tych kodyfikacji, a nie ich filozoficzna analiza.

*Szkice z logiki stosowanej* to nie tylko zbiór esejów, ale i swoista manifestacja stanowiska filozoficznego Teresy Hołówki. Stanowisko to ma wiele wspólnego z tzw. filozofią języka potocznego. I choć autorka *Szkiców* nie odwołuje się bezpośrednio do tej koncepcji, to niektóre jej wypowiedzi wydają się wyjęte wprost z ust filozofów oksfordzkich.

Na przykład, w szkicu *Czy jesteśmy nieracjonalni?* wcale nie próbuje się uzasadniać jednej z możliwych odpowiedzi. Sugeruje się raczej (co zbyt przypomina Austina, aby było przypadkowe), iż „klasyczna logika nie zdaje sprawy ze wszystkich właściwości języka potocznego” (s. 40) i staje się bezradna wobec biegłości i subtelności, z jaką faktycznie myślimy. Cóż to bowiem mogłoby znaczyć, że jesteśmy nieracjonalni? W jaki sposób moglibyśmy to stwierdzić? Niektórzy psychologo-

wie na podstawie odpowiednich eksperymentów uznali, iż „jeśli miarą racjonalności jest zgodność naszego myślenia z wymogami logiki, to jesteśmy nieracjonalni” (s. 29). Niewiele jednak przemawia za uznaniem tej tezy. Owszem, większość badanych popełnia błędy formalne w prostych inferencjach, nie musi to jednakże świadczyć o ich nieracjonalności. Być może rację mają wyznawcy teorii logiki mentalnej twierdząc, że badani popełniają błędy z braku akceptacji logicznych zadań lub po prostu dlatego, że oceniają logicznie zadanie, które sami *sfabrykowali*, a nie to, które zostało im przedstawione. Czy nie jest tak, że tego rodzaju eksperymenty świadczą wyłącznie o systematycznych nieporozumieniach między badającymi a badanymi? Być może to nie badani błędzą, ale autorzy eksperymentów, którzy „zachowują się niczym ów antropolog, który zawyrokował, iż jedno z indiańskich plemion w Meksyku »nie umie logicznie myśleć«, ponieważ jego członkowie na pytanie »Jorge nie zbierze kukurydzy, jeśli nie będzie miał muła i wózka. Ale Jorge nie ma muła, ani wózka. Czy może zebrać kukurydżę?« odpowiadali zgodnie »Może, bo mu ktoś pożyczy«”. Fakt, iż przedstawiane są jedynie stanowiska podważające tezę o nieracjonalności, świadczyć może o tym, że autorka zgadza się z nimi w pewnym stopniu, nawet jeśli grzeszą one logicznymi niedostatkami.

Prezentacja kodyfikacji reguł sensownej i owocnej dyskusji – we wspomnianym już szkicu *Dyskusja jako metoda rozstrzygania sporów* – służy nie tylko wyeksponowaniu zalet przestrzegania tych reguł w praktyce. Wiadomo, że większość sporów nie ma szans na doraźne rozstrzygnięcie. Po co więc kodyfikować te reguły? Otóż, uwydatniają one, iż „rzetelne ścieranie się argumentów prowadzi zawsze do *większej jasności myśli*” (s. 65), że „otwarta dyskusja w każdym przypadku – nawet wtedy, gdy nie zostaje zwieńczona racjonalnym rozstrzygnięciem – pełni rolę *majeutyczną*, położniczą: wydobywa na światło dzienne nieuświadomiane założenia, utajone przesłanki, niewyartykułowane racje. I w ten sposób umożliwia nam poznanie samych siebie”. (s. 66) Przypomina to bardzo terapeutyczną wizję filozofii w pracach *Wisdoma*.

Przykłady na związki z filozofią języka potocznego można by mnożyć: referując mało znane w literaturze logicznej rozumowanie indukcyjne autorka przeciwstawia się jakiegokolwiek redukcji tego rodzaju argumentacji do schematów logicznych, zaznaczając, iż „nie każde rozumowanie polega na wydobyciu na jaw tego, co *implicite* kryje się w przesłankach” (s. 78) i że stworzona przez logików aparatura pojęciowa jest czasem zupełnie nieprzydatna; analizując z kolei naturę pojęć potocznych podkreśla, że „myślenie potoczne potrafi się znakomicie obyć bez definicji nieostensywnych, wieloszczeblowych klasyfikacji i pojęciowych hierarchii” (s. 102).

Nie znaczy to jednak, że w *Szkicach* gloryfikuje się myślenie potoczne czy też kwestionuje wartość logiki. Jest to raczej wyraz szczerzej obawy, aby logika nie stała się sztuką dla sztuki, aby nie była, jak ów harmonista, który miał grać równo do śpiewania takiej jednej baby na weselu w Cegłowie, a usłyszał:

Jak ja śpiewam, to pan nie gra tylko czeka, jak ja przestanę, to pan dopiero gra.

## FILOZOF I WARTOŚCI

Bogusław Wolniewicz,

*Filozofia i wartości II,*

Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, 380 s.

O mawiana książka zawiera rozprawy, wywiady, listy, wystąpienia oraz przekład fragmentu *Religii w obrębie samego rozumu* Immanuela Kanta – zamieszczone w różnych miejscach na przestrzeni wielu lat. Podczas, gdy w skład tomu pierwszego *Filozofii i wartości* z 1993 roku wchodziły rozprawy i artykuły z dziedziny filozofii praktycznej, to na tom obecny składają się również te z filozofii teoretycznej. Obecność obu części uwidacznia, po pierwsze, głęboką podbudowę teoretyczną myśli autora *Ontologii sytuacji*, po drugie, jedność metody zastosowanej do zagadnień najróżniejszych: od ontologii i semantyki po sprawy sumienia, eutanazji czy reformy edukacji, po trzecie, jest ona wyrazem przekonania o uniwersalności filozofii.

Książka Profesora Bogusława Wolniewicza z wielu względów zasługuje na uwagę. Pierwsze, co rzuca się w oczy, to styl, jakim jest ona napisana. O jego wyjątkowości stanowi wzorcowa wręcz polszczyzna, a przy tym zwięzłość; brak tu niepotrzebnej retoryki. Po drugie, co ważniejsze, autor pisze w sposób jasny. Pojęcia są tu definiowane, a logiczna struktura wywodów widoczna jak na dłoni. Czytelnik nie musi trudzić się przebijaniem przez – jakże często dzisiaj spotykane – zaskieki słów bez treści. Przeciwnie, każde słowo jest wyważone, każde zdanie – na miejscu. Teksty Profesora Wolniewicza czyta się z przyjemnością. Ale – i to jest najistotniejsze – jasność ta idzie w parze z metafizyczną głębią oraz z rzadko dziś spotykaną śmiałością w stawianiu i rozwiązywaniu filozoficznych zagadnień: od bardzo abstrakcyjnych, jak problem teodycei, wolnej woli i semantyki zdań, po bardzo konkretne, jak szkoła, dom czy głośna sprawa płk. Ryszarda Kuklińskiego. Działalność filozoficzna Profesora przeczy szeroko rozpowszechnionemu mniemaniu, że w filozofii o sprawach istotnie głębokich da się mówić

tylko w sposób mętny i metaforyczny; że metafizyka bliższa jest poezji niż racjonalnej działalności naukowej. Z drugiej zaś strony często sądzi się, że w sposób ścisły można traktować tylko o sprawach abstrakcyjnych, nie tykających wcale tego, co w życiu konkretnego człowieka ważne. Precyzyjnie można zatem badać co najwyżej naukę, bo ta, jako z istoty swej racjonalna, zabiegowi temu się poddaje. Nie można natomiast w taki sam sposób mówić o sferze powinności, o cywilizacji i grożących jej niebezpieczeństwach. Właśnie o tych, między innymi, rzeczach traktuje omawiana książka w sposób klarowny i przystępny.

W pierwszym artykule tomu Profesor Bogusław Wolniewicz szkicuje obraz współczesnej filozofii. Uzyskuje go w wyniku skrzyżowania dwóch fundamentalnych podziałów stanowisk wyznaczonych przez stosunek do logiki i do metafizyki. Podział pierwszy wyznacza opozycję między racjonalizmem a antyracjonalizmem, podział drugi – między naturalizmem a antynaturalizmem. Skrzyżowawszy te dwa podziały otrzymujemy cztery typy stanowisk składających się na filozofię współczesną: racjonalistyczny naturalizm reprezentowany przez neopozytywizm oraz szkołę lwowsko-warszawską; racjonalistyczny antynaturalizm mający przedstawicieli we wczesnym Wittgensteinie i Elzenbergu; antyracjonalistyczny antynaturalizm z fenomenologią i egzystencjalizmem; wreszcie antyracjonalistyczny naturalizm znajdujący wyraz m.in. w freudyzmie i ideologii New Age. Stanowisko samego autora jest konsekwentnie racjonalistyczne i antynaturalistyczne.

Dla racjonalisty logika jest podstawowym narzędziem w poszukiwaniu prawdy. Aby jednak do niej dotrzeć, należy dążyć do rozstrzygnięcia filozoficznych zagadnień. Bo to właśnie jest istotą filozofii, nie zaś komentowanie cudzych tekstów. Prawdziwość przysługuje zdaniom. By móc badać ich wartość logiczną, należy je wprawdzie możliwie jasno i precyzyjnie sformułować. Gdy tego nie uczynimy, nie będziemy w stanie dokładnie określić ich sensu i tego, co z nich wynika. Trzeba zatem stawiać tezy i budować na nich teorię. Bezzałożeniowej wiedzy bowiem nie ma, co wykazał już Arystoteles. Natomiast w naszych czasach zdecydowane twierdzenie czegokolwiek poczytywane bywa za nietakt, przejaw nietolerancji (osobliwie zresztą pojmowanej) lub braku skromności. I choć niejedyn faktycznie coś twierdzi, czyni to często w trybie warunkowym, opatrując swoje wypowiedzi tysięcznymi zastrzeżeniami. Wraz z mętnością myśli, która temu niejednokrotnie towarzyszy, sprzyja to asekuranctwu i intelektualnej nierzetelności. W artykule „O sytuacji we współczesnej filozofii” czytamy: „Aby myśl prawdziwa mogła być w ogóle odróżnialna od fałszywej, musi być jasna; a rozjaśnianie jej – czyli wprowadzanie do niej pojęciowego ładu – to właśnie sprawa logiki. (...) Gdy mamy do czynienia ze zdaniem fałszywym, to starczy je zanegować, by stało się prawdziwe. Ze zdaniem niedorzecznym sprawa nie jest tak prosta: zanegowane będzie dalej niedorzeczne jak było”.

Dla antyracjonalisty sprawa wygląda inaczej. Chce on odsłaniać ukryte sensy rzeczy, a do tego logika ze swoimi sztywnymi regułami jest raczej zawadą niż pomocą. Tu potrzebna jest bowiem pełna swoboda myśli pozwalająca wylewać nie kończące się potoki słów. Autor stara się pokazać bezowocność takich poczynań.

Robi to na przykładzie fragmentów z *Listu o humanizmie* Martina Heideggera wykazując, że np. zdania: „A teraz byt – czymże on jest? – Jest on sam sobą.” (...) „Na czym jednak polega człowieczeństwo człowieka? – Spoczywa ono w jego istocie”, to tautologie.

Autor *Filozofii i wartości* nie poprzestaje na stwierdzeniu jałowości i banalności stanowisk przeciwnych, ale pokazuje *in concreto*, jak za pomocą środków logicznych wносить jasność do zagadnień tradycyjnie filozoficznych. Przy czym analiza logiczna służyć ma ich rozstrzygnięciu, a nie – jak to szczególnie u pozytywistów bywa – kasowaniu ich jako nieważnych.

Artykuł „Hermeneutyka logiczna” zawiera metodologiczne wskazówki do interpretacji tekstów filozoficznych. Chociaż często się takiej interpretacji dokonuje, to jednak bez wyraźnie sformułowanych reguł. W przeciwieństwie do tzw. hermeneutyki intuicyjnej, powszechnie stosowanej w filozofii hermeneutycznej, proponowana przez autora metoda ma na celu wydobyć strukturę logiczną interpretowanego systemu, znalezienie jego aksjomatów, uzupełnienie rozumowań o brakujące przesłanki itd. Tak rozumiana hermeneutyka jest przygotowaniem do właściwego zadania filozofa – zbadania prawdziwości tez danej teorii. Przykładem zastosowania tej metody jest artykuł „Krytyka teodycei u Bayle’a”. Przy użyciu środków współczesnej logiki (zwłaszcza logiki modalnej) rozważa się tu szczególnie jedno z najtrudniejszych zagadnień metafizycznych, problem teodycei, ściślej – krytykę argumentu z wolności przeprowadzoną przez Bayle’a. Na pierwszy rzut oka wydaje się ona druzgocąca. Jednakże autor wskazuje taką interpretację tego argumentu, przy której zachowuje on ważność, a krytyka Bayle’a chybia celu. Tekst ten jest dobrym przykładem na to, że ważne problemy można rozważać w sposób ścisły i jasny. Ową jasność wnosi Profesor także do problemów takich, jak definicja języka, kara główna, eutanazja, dom, szkoła czy stosunek religii do magii, a także do szeregu konkretnych spraw.

Inną obok racjonalizmu istotną komponentą myśli Profesora Wolniewicza jest antynaturalizm. W kulturze ścierają się dwa przeciwstawne punkty widzenia na naturę człowieka. Jeden – naturalistyczny – widzi w człowieku jedynie część przyrody, a wszelkie zjawiska świata ludzkiego skłonny jest interpretować w kategoriach przyrodniczych – fizycznych, biologicznych bądź psychologicznych. Drugi – antynaturalistyczny – pojmuje człowieka coś jako wykraczającego poza porządek natury: zanurzonego w niej co prawda, ale nie bez reszty. Jest on w pewnym sensie „nie całkiem z tego świata”. Profesor analizuje obecne w kulturze tendencje naturalistyczne nie kryjąc swego krytycznego wobec nich stanowiska. Uważa bowiem, że naturalizm jest nie tylko jałowy, ale również, że może byćgroźny dla kultury. Tendencje naturalistyczne widoczne są – według autora – (np. pod postacią utylitaryzmu i relatywizmu) w wielu dziedzinach: w filozofii nauki, w filozofii prawa, w religioznawstwie czy psychologii.

Antynaturalizm Wolniewicza dochodzi do głosu między innymi w rozprawie „Języki i kody” dotyczącej spraw, zdawałoby się, od antropologii filozoficznej odległych. Korzystając z wprowadzonego przez Böhlera podziału systemów znaków



na jedno- i dwuklasowe, definiuje język jako dwuklasowy system znaków (tj. jako składający się ze znaków dwojakiego rodzaju – zdań i nazw), kod zaś – jako system jednoklasowy (tj. jako składający się z jednego rodzaju znaków – sygnałów). Podział ten uwidacznia ważną, a często zacieraną różnicę między nimi. To, co nazywamy „językami zwierzęcymi”, to w gruncie rzeczy kody. Język ludzki nie jest rozwiniętą ich wersją, lecz czymś istotnie od nich różnym. Kody można wyjaśniać schematem bodziec–reakcja, języka ludzkiego w ten sposób wyjaśnić się nie da. Co może rodzić pozory takiego wyjaśnienia, to fakt, że języki etniczne zawierają zarówno elementy kodu, jak i języka. Przy czym specyficznie ludzkie są tylko te ostatnie. Profesor Wolniewicz kładąc nacisk na powyższe rozróżnienie daje wyraz przekonaniu, że język jest w pierwszej kolejności nośnikiem prawdy („zwierciadłem, w którym odbija się świat” – jak się gdzie indziej metaforycznie wyraża), nie zaś tylko narzędziem komunikacji czy też środkiem oddziaływania na innych, jak chcą naturaliści. Powszechność koncepcji naturalistycznych jest, jak sądzi, przejawem szerszego zjawiska – narastającej w filozofii kultury tendencji, by kulturę redukować do biologii.

Rozprawa „Filozoficzne aspekty kary głównej” prezentuje antynaturalistyczny punkt widzenia na problematykę karania w ogóle, a kary głównej w szczególności. Rozróżniając między celem kary a jej funkcjami autor wskazuje czego właściwie dotyczy kontrowersja między abolicjonistami (przeciwnikami kary głównej) i rygorystami (jej zwolennikami). Ci pierwsi uznają za cel kary prewencję lub poprawę przestępcy, ci drudzy – wymierzanie sprawiedliwości (ewentualna prewencja lub resocjalizacja sprawcy są niejako jej skutkami ubocznymi, choć skądinąd także pożądanymi). Za pewne czyny (których sprawca przekroczył „dolną granicę człowieczeństwa”) w imię sprawiedliwości należy się śmierć. Trzon argumentacji ma charakter metafizyczny i etyczny; celem kary jest przywrócenie ładu moralnego naruszonego czynem przestępczym; ów ład jest wartością ostateczną, wymagającą ze strony człowieka nieustannych wysiłków i starania o jego utrzymanie. Dla naturalisty, na przykład utylitarysty, taki punkt widzenia jest nie do pomyślenia, życie człowieka jest bowiem wedle niego wartością najwyższą, czyli taką, której w imię niczego poświęcić nie wolno. Inaczej sprawę widzi antynaturalista. Życie, choć jest wartością, to przecież nie najwyższą – nie wyższą na przykład niż sprawiedliwość.

Naturalizm w filozofii kultury jest dobrze widoczny w podejściu do religii i w kwestii jej stosunku do magii. Rozpowszechniony jest pogląd, że są one tej samej natury: religia jest rozwiniętą formą magii a magia prymitywną postacią religii. W artykule „Religia a magia – kwestia modlitwy” Profesor wykazuje błędność tego mniemania. Jak język nie jest kodem, choć zapewne genetycznie z niego się wywodzi, tak też okoliczność, że modlitwa wywodzi się, być może, z zaklęć magicznych, nie przesądza jej magicznego charakteru. Czytamy bowiem: „Fakt, że człowiek pochodzi od pramałpy nie znaczy przecież, że sam jest pramałpą, albo choćby tylko małpą. Albo jeszcze prościej: motyl wywodzi się genetycznie z gąsienicy. Nie znaczy to jednak wcale, że motyl jest latającą gąsienicą, albo gą-

sienica – pełzającym motylem. Tym bardziej zaś nie znaczy, by zrozumienia aerodynamiki lotu motyla należało szukać w mechanice ruchów gąsienicy”. Zakłęcie magiczne nakierowane jest zawsze na jakąś korzyść praktyczną, z natury jest więc utylitarne. Inaczej jest z modlitwą, która będąc zwróceniem się wierzącego ku innemu światu, bliższa jest mistyce raczej niż magii.

W zakończeniu chcielibyśmy zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny składnik myśli Profesora Wolniewicza. Jest nim podwójny pesymizm. Po pierwsze, antropologiczny – przekonanie o istnieniu nieusuwalnego zła w naturze ludzkiej. Wykorzenie je całkowicie nie jest zatem w naszej mocy, niemniej winniśmy nieustannie podejmować wysiłek, by je w sobie i w świecie minimalizować. W artykule „Filozoficzne aspekty kary głównej” Profesor przytacza cytat z Seneki: „Trzeba nieustannie wysiłków przeciwko złu, co szerzy się i pełni – nie żeby znikło, lecz by nie zwyciężyło”.

Według autora, działaniu temu nie sprzyja utopijna wiara liberałów w naturalną dobroć człowieka, która miałoby zło powstrzymywać, raczej mu sprzyja.

Pesymizm cywilizacyjny zaś polega na przeświadczeniu o głębokim kryzysie, jaki przechodzi cywilizacja Zachodu. Jest on dobrze widoczny w sferze materialnej: „Na naszych oczach narasta co najmniej siedem wielkich zagrożeń: przeludnienie globu, wyczerpanie jego zasobów, degeneracja biosfery, masowe bezrobocie, bronie powszechnej zagłady, ekspansja terroryzmu, konflikt Północ/Południe – nie mówiąc o tych w sferze ducha. Nadciga coś niedobrego, a ludzkość patrzy na to bezczynnie i jakby bez troski”.

W sferze duchowej objawia się on w postaci zalewającej kulturę fali hedonizmu, relatywizmu czy wręcz nihilizmu.

Rozwijając nieco tę myśl dodajmy, że obie postacie pesymizmu łączy głęboki związek. Zmniejszanie rygorów w życiu publicznym, uwidaczniające się w prawie karnym, szkolnictwie i wychowaniu, choć płynnie może czasem ze szlachetnych pobudek, sprzyja – według autora – ujawnianiu się drzemających w człowieku mrocznych sił zła. Zarazem sama ta pobłażliwość z natury ludzkiej wypływa.

Antynaturalizm znajdował dotychczas najsilniejsze oparcie w chrześcijaństwie z jego doktryną grzechu pierworodnego. Dziś ten duchowy fundament kultury traci swą moc. Przyczyny powyższego stanu rzeczy są złożone. Z zewnątrz chrześcijaństwu zagrażają dominujące w świecie tendencje naturalistyczne. Od wewnątrz – narastająca fala irracjonalizmu w teologii, odcinanie się od racjonalistycznej tradycji św. Augustyna i św. Tomasza.

W pierwszym tomie *Filozofii i wartości* Profesor Bogusław Wolniewicz określił zadanie filozofii jako wnoszenie do spraw jasności myślowej i pojęciowego ład. Artykuły składające się na tom drugi konsekwentnie cel ten realizują.

*Fryderyk Michalik, Dariusz Kisiel*