

RECENZJE

THEODOR ADORNO WOBEC APORII NOWOCZESNOŚCI.
KRYTYKA „NIEMOŻLIWA”

Recenzja książki Theodora W. Adorno *Minima moralia*
przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie,
Kraków 1994, 343 s.

Minima moralia określane są czasem jako *opus magnum* Adorna. Obok *Dialektyki negatywnej*, *Teorii estetycznej* i *Dialektyki oświecenia* stanowią one niewątpliwie lekturę, bez której trudno pojąć wielostronność i bogactwo myśli słynnego frankfurczyka. Z drugiej jednak strony, również w tej książce realizuje Adorno swój ideał „filozofii koncentrycznej”: myśl jest tu zawsze odniesiona do fundamentalnego doświadczenia, wyznaczającego horyzont filozofowania, jakim dla Adorna pozostaje doświadczenie represji i zniewolenia, doświadczenie uspołecznienia opartego na panowaniu i przemocy. W takim znaczeniu książka ta nie różni się radykalnie od innych wymienionych powyżej pism Adorna: nie jest ona poświęcona jakiemuś innemu tematowi. Należałoby może powiedzieć, że Adorno pisał przez całe życie jedną książkę, tylko ze względów wydawniczych podzieloną na odrębne tomy – nie można jednak przy tym zapominać, że na tę obszerną książkę składa się niewiarygodna wręcz liczba nadzwyczaj różnorodnych tematów, rozciągających się od uwag o amerykańskim krajobrazie, przez rozważania na temat współczesnej muzyki, aż po rozbudowane analizy filozofii Kanta i Hegla. Wspomniana już koncentryczność myślenia („W filozoficznym tekście wszystkie zdania muszą być równie blisko punktu centralnego”¹) nie pociąga więc za sobą monotonii rozważań: wręcz przeciwnie, zdaniem Adorna, nie ma podstaw do wyróżniania tematów godnych bądź niegodnych filozofii. Ta ostatnia nie jest bowiem profesją, zastrzeżoną dla kasty uczonych-specjalistów, jest raczej pewnym typem myślenia, co więcej: jest myśleniem *par excellence*, ostatnim medium, w którym rzecz sama może dojść do głosu w sposób niezafałszowany. W obliczu panującej wokół instrumentalizacji, która nie oszczędza też „profesjonalnego”

¹ Th.W. Adorno *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s.78.

myślenia, jedynie uwolnione od ciężaru użyteczności i nie dające się zredukować do abstrakcyjnych formuł filozofowanie umożliwia myślowe przeniknięcie rzeczywistości. Dlatego punktem wyjścia w *Minima moralia* jest zawsze konkret – czasem będzie nim ogród zoologiczny, czasem idea filozoficzna, innym znów razem przysłowie lub dzieło literackie. Zarazem unika Adorno felietonowej pogoni za nowością: z jednej strony, tematy narzucają się myśleniu, ale ono samo też wyszukuje obiekty swego zainteresowania. Dowartościowana zostaje przy tym forma filozoficznego fragmentu; Adorno unika systemowości, która rzeczy same redukowałaby do przykładów, potwierdzających wniesione z zewnątrz tezy. Jednocześnie moment myślenia i refleksji, obecny w filozoficznym fragmencie, pozwala ustrzec się przed mitologią bezpośredniości: *facta bruta* nie istnieją, są jedynie wytworem abstrakcji, łudzącej się uzyskaniem jakiegoś uprzywilejowanego, wolnego od wszelkich zapośredniczeń, dostępu do przedmiotu.

Opisana rapsodyczność Adornowskiego myślenia nie jest jedynie jakąś szatą, czysto zewnętrznym sposobem wyrazu, pod którym skrywałaby się systemowa jedność. Sam Adorno dostrzega ścisły związek między stylem pisanego a sposobem myślenia: nie istnieje żaden „system” Adorna, którego ustalenia i dogmaty objawiałyby się za pośrednictwem owych fragmentów i który można by z owych fragmentów „wypreparować”. „Postulat rygoru obywatelskiego jest postulatem modeli myślowych. (...) Myśleć filozoficznie to tyle, co myśleć za pomocą modeli (...)”². Istnieje natomiast, rzecz jasna, krąg problemów, wewnątrz którego porusza się Adornowskie myślenie. Ten krąg problemów można najogólniej nazwać „aporiami nowoczesności”: autor *Minimów moralii* jest jednym z tych filozofów, którzy starają się nie tylko opisać i zrozumieć fenomen modernizacji i racjonalizacji w obrębie tego, co Lukács nazwał niegdyś „bytem społecznym”, ale też poddać – niejednokrotnie niezwykle ostrej – krytyce radykalne zmiany, jakie te procesy wywołują w samej strukturze społeczeństwa. Lista tych filozofów, gdyby próbować ją przedstawić, byłaby niezwykle obszerna, ale spośród najważniejszych na pewno znaleźliby się tam Rousseau, Kant, Hegel, Marks, Weber i Lukács. Adorno – i generalnie: cała szkoła frankfurcka, aż po jej spadkobiercę – Jürgena Habermasa – podejmuje się tego niezwykle żmudnego zadania opisu, interpretacji i krytyki nowoczesnej formy społeczeństwa³. Wystarczy przeczytać którykolwiek z filozoficznych fragmentów Adorna, by zorientować się, że nie odnosi się on do owej nowoczesności z bezrefleksyjnym entuzjazmem. Żaden zresztą z wymienionych myślicieli tego nie czynił – nie tylko Rousseau, Marks czy Lukács pozostawali niezwykle krytyczni wobec procesów modernizacji, również Hegel w swych pismach jenańskich dostrzegał – choćby w problemie biedy, którą jako jeden z pierwszych przedstawił w kategoriach zjawiska nie tylko ekonomicznego, ale też odnoszącego się do nieodłącznie związanej ze świadomością

² Th.W. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1986, s. 44.

³ Taką właśnie perspektywę interpretacyjną przyjmuje Marek Siemek w swym znakomitym posłowie do *Minimów*. Por. także jego posłowie do *Dialektyki oświecenia*.

mością potrzeby uznania – złożony i niejednoznaczny sens modernizacji⁴. Nawet Kant, najbardziej chyba optymistycznie odnoszący się do urzeczywistniania się republikańskiego porządku na świecie (który to proces określał mianem realizacji „podstępu wielkiej artystki przyrody”), przyznawał, że w samym pojęciu postępu zawiera się coś melancholijnego, skoro szczęście zarezerwowane jest jedynie dla „późnych” pokoleń, zaś „wcześniejszym” pozostaje jedynie mieć nadzieję na doczesne szczęście ich dalekich wnuków⁵. Już choćby te niewielkie, ale jakże charakterystyczne przykłady, świadczą o tym, że trudno jest znaleźć przenikliwą analizę nowoczesnego typu społeczeństwa, która nie dostrzegałaby jego ciemnych stron. Można jedynie mówić o różnym rozkładzie akcentów – niektórzy filozofowie, jak Kant czy Hegel, podkreślać będą, że emancypacyjna korzyść płynąca z procesu modernizacji anuluje, przynajmniej do pewnego stopnia, poniesione przy tym straty, inni zaś, jak Adorno czy Horkheimer, nie znajdą już podstaw dla takiej swoistej, „wewnątrzświatowej” teodycei i w związku z tym postawią pod znakiem zapytania sens *samej modernizacji*. W tym naprędcie naszkicowanym modelu reagowania na konstатовane mankamenty nowoczesności Adorno zajmuje pozycję szczególną. Z jednej strony jest radykalnie krytyczny, idąc tu najwyraźniej tropem Marksa i Lukácsa; nie dysponuje jednak, w przeciwieństwie do nich, żadną pozytywną wizją, którą mógłby przeciwstawić odrzucanemu *status quo*. Rezygnacja z wszelkich form pozytywnego wskazywania na utopię przy jednoczesnym utrzymaniu, by posłużyć się sformułowaniem samego autora *Minimów*, „impulsu utopijnego”⁶ wprowadza w myśl Adorna perspektywę bezwyjściowości, swoistego intelektualnego „pata”⁷, a wraz z tym pojawiają się też *paradoks* oraz *patos* – oba te elementy wyznaczają styl, w jakim wyraża się wspomniana bezwyjściowość.

Aby zrozumieć, jak dochodzi do zajęcia przez Adorna tak radykalnie krytycznej i nieuchronnie aporetycznej pozycji, trzeba prześledzić filozoficzną drogę, która wiedzie do Teorii Krytycznej. Jak słusznie zauważa Habermas, stanowisko Adorna i Horkheimera jest kontynuacją Lukácsowskiej recepcji Webera. Tego

⁴ Por. również Heglowską koncepcję państwa i społeczeństwa obywatelskiego, wyłożoną w *Zasadach filozofii prawa*, przeł. Adam Landman, Warszawa 1969 (zob.: S. Avineri *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972, s. 96–98).

⁵ Por.: I. Kant *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 42.

⁶ W eseju zatytułowanym *Rezygnacja* z 1969 roku (w tym samym roku autor zmarł), Adorno pisze, że niezakłócone myślenie odrzuca „głupią mądrość” rezygnacji i zachowuje „impuls utopijny” – jest on w myśleniu tym silniejszy, w im mniejszym stopniu obiektywizuje się jako utopia (za: M. Jay *Marxism and Totality*, Berkeley–Los Angeles 1984, s. 264).

⁷ Martin Jay nazywa ten stan „filozoficzną ślepą uliczką” (zob. M. Jay *Marxism...* op. cit., s. 274), zaś Albrecht Wellmer konstatuje w odniesieniu do Adornowskiej filozofii: „z zakłętą kręgą nowoczesności zdaje się nie być już żadnego wyjścia” (A. Wellmer *Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute*, w: A. Honneth, A. Wellmer *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin – New York 1986, s. 28).

ostatniego koncepcja modernizacji jako racjonalizacji i jej ujęcie w perspektywie instrumentalnej skuteczności działań racjonalnych ze względu na cel zostają przez Lukácsa powiązane i wzbogacone o Marksowską analizę fetyszyzmu towarowego. W *Historii i świadomości klasowej*, fundamentalnym tekście marksizmu zachodniego, Lukács formułuje swoją słynną teorię urzeczowienia: „Istota struktury towarowej polega na tym, że pewien stosunek, pewne odniesienie między osobami nabiera charakteru rzeczowości i tym sposobem zyskuje „widmową przedmiotowość”, która (...) zaciera wszelkie ślady swej zasadniczej istoty, jaką jest właśnie stosunek między ludźmi. (...) Człowiekowi jego własna działalność, własna praca przeciwstawia się jako coś obiektywnego, niezależnego odeń, a nawet (...) całkowicie (...) nad nim panującego”⁸. Proces urzeczowienia obejmuje całość życia społecznego: produkty pracy jawią się jako samoistne, niezależne od ludzkiej działalności. Świat gotowych rzeczy i stosunków między rzeczami prezentuje się człowiekowi jako bezwzględna i obca siła. Panująca w warunkach urzeczowienia racjonalizacja, nastawiona na wyliczalność i rachunek, wymusza formalną równość i wymienialność. Wywołując konieczność specjalizacji pracy, rozбивa organiczną jedność produktu, to zaś owocuje nie tylko technicznym usamodzielnieniem się cząstkowych manipulacji, ale także rozbiciem samego podmiotu pracy. Owo rozszczepienie (nie „jest” się już swoimi cechami, lecz się je „posiada”), redukuje nosiciela procesu pracy do roli części systemu, przekształcając działalność w postawę biernego realizowania z góry założonych praw. To zepchnięcie osobowości z roli aktywnego uczestnika na pozycję bezsilnego obserwatora dotyczy całej sfery życia ludzkiego i zarazem wszystkich grup społecznych. Urzeczowienie jest jednak ostatecznie pozorem, fałszem; jest procesem, który nie może urzeczywistniać się zawsze: Lukács wierzy w istnienie nieodwołalnej granicy urzeczowienia, utożsamiając tę ostatnią ze świadomością tej klasy, którą urzeczowienie obejmuje w sposób najbardziej bezpośredni i brutalny: mowa, rzecz jasna, o proletariacie. Świadomość proletariatu jest więc nieprzekraczalną granicą urzeczowienia (czy też, jak chce Habermas, „zastrzeżonym obszarem” w subiektywnej naturze człowieka⁹): klasa robotnicza w akcie rewolucyjnej praktyki zniweczy, zdaniem Lukácsa, urzeczowienie, znosząc siebie jako klasę i jednocześnie „urzeczywistniając” filozofię (która dotychczas wylała się jedynie w nieuniknione „mieszkańskie antynomie”). Pierwszą i najpoważniejszą modyfikacją wprowadzoną do tego Lukácsowskiego modelu przez Adorna (wraz z Horkheimerem) jest rezygnacja z wiary w rewolucyjną misję proletariatu. Adorno posuwa się tak daleko, że kwestionuje przedmiotowe odniesienie tego ostatniego pojęcia¹⁰. Nawet jednak, gdyby dało się wyróżnić klasę robotniczą, de-

⁸ G. Lukács *Historia i świadomość klasowa*, przeł. M. Siemek, Warszawa 1988, s. 199–200.

⁹ Zob.: J. Habermas *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, t. I, s. 600.

¹⁰ „Socjologowie (...) muszą biedzić się nad zjadliwym pytaniem: gdzie jest proletariatus?” (T. Adorno, *Minima...*, op. cit., s. 232)

cydująca jest jej wtórna integracja w system społeczny za pośrednictwem przemysłu kulturalnego. Ten ostatni, opisany przez frankfurtczyków w *Dialektyce oświecenia*, odgrywa rolę kompensacyjną i kontrolną: umiejętnie preformuje potrzeby odbiorców, zabezpieczając sobie zarazem możliwość ich łatwego zaspokajania. Względna stabilność kapitalizmu i jego zdolność do radzenia sobie z kryzysami stawiają Adorna i Horkheimera przed poważnym dylematem: jak zachować krytyczny impuls Lukácsowskiej teorii urzeczowienia rezygnując jednocześnie z jej – jak się okazało – utopijnej perspektywy? Ten swoisty *marksizm bez proletariatu* wymaga dla swego ukonstytuowania się „podwójnej generalizacji” (Habermas) pojęcia urzeczowienia. „Adorno i Horkheimer odrywają to pojęcie nie tylko od szczególnego kontekstu historycznego narodzin kapitalistycznego systemu gospodarczego, lecz w ogóle od wymiarów stosunków międzyludzkich i generalizują je czasowo (rozciągają na całe dzieje gatunku) oraz merytorycznie (przypisując jedno i drugie, poznanie w służbie samozachowania oraz represjonowanie natury popędowej, tej samej logice panowania)”¹¹. Wyłonione w ten sposób pojęcie rozumu instrumentalnego jest zatem radykalną wersją pojęcia urzeczowienia: skoro zasada instrumentalizacji umieszczona zostaje tak głęboko, na poziomie konstytuowania się nowożytnego podmiotu, znacznie trudniej jest też wyobrazić sobie uwolnienie się od niej¹². Przedmiotem teorii krytycznej staje się nie tyle kapitalizm (który jeszcze przez Lukácsa pojmowany był jako pewien istotny etap urzeczywistniania się nowoczesności), ile sam projekt nowoczesności, określanej przez Adorna i Horkheimera „oświeceniem” i utożsamianej z torującą sobie drogę poprzez dzieje, ale zrodzoną już u ich zarania, instrumentalną racjonalnością. Owo ponadhistoryczne oświecenie nie realizuje przy tym, zdaniem autorów, swojej obietnicy: jego celem miało być uwolnienie ludzi od pierwotnego strachu, tymczasem ono samo stało się tego strachu narzędziem. Demitologizujący proces przeistoczył się w mitologię. „Oświecenie jest totalitarne”¹³ – konstatują autorzy. To samo określenie można w gruncie rzeczy odnieść do ludzkiego indywiduum. Koncentracja na losach indywiduum jest tu zresztą symptomatyczna: odrzucenie przez frankfurtczyków Marksowsko-Lukácsowskich idei historycznego postępu, punktu widzenia całości (*Totalität*) pociąga za sobą również rezygnację z koncepcji kolektywnego podmiotu-przedmiotu historii (proletariatu). Tematem refleksji filozoficznej stają się raczej narodziny i zmierzch indywiduum. Temat ten jest też, moim zdaniem, naczelnym problemem *Minimów*: sytuacja wyizolowanego indywiduum, skazanego przez totalitarny postęp na zagładę, niosącego w sobie za-

¹¹ J. Habermas *Teoria...*, op. cit., s. 620.

¹² Tak pisze Jay (M. Jay *Marxism...*, op. cit., s. 269), zaś Iring Fetscher stwierdza: „Naczelnym przedmiotem [Adornowskiej] krytyki nie jest zahamowanie rozwoju sił wytwórczych, lecz przybierająca na sile, zgubna destrukcja człowieka i natury” (I. Fetscher *Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule*, w: A. Honneth *Die Frankfurter...*, op. cit., s. 3).

¹³ M. Horkheimer, Th.W. Adorno *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 22.

równie represję instrumentalnego rozumu, jak i pamięć o sedymentującym się w toku historii cierpieniu subiektywnej i obiektywnej natury¹⁴. Ważne więc, by wspomnieć o zarysie tej prahistorii podmiotu, która przez Adorna i Horkheimera naszkicowana zostaje w *Dialektyce oświecenia*, ale której ustalenia pozostają niezwykle ważne także dla *Minimów*.

Strukturę wszelkiej nowożytnej indywidualności autorzy *Dialektyki* ukazują za pośrednictwem losów Odyseusza¹⁵. Nie mogący dotrzeć do swej ojczyzny Odyseusz staje się synonimem gatunku ludzkiego, przemierzającego historię w poszukiwaniu wolnego, niewymuszonego społecznienia. W wędrówce tej Odyseusz pada jednak ofiarą własnego sprytu – oszukując naturę, oszukuje zarazem sam siebie. Pozornie uwalnia się od przemożnego dyktatu przyrodniczych sił, jednocześnie jednak wydaje wyrok na siebie samego. Jego klęska jest dla autorów synonimem klęski ludzkiego gatunku. Odyseusz jest zbyt słaby, by stawić opór potworom i chthonicznym bóstwom, które napotyka na swej drodze – ich fizycznej, brutalnej sile przeciwstawić może tylko swój spryt. Spłacając należny trybut archaicznym potęgom – jednocześnie chytrze wykorzystuje ich naiwność. Tak oto uznaje potęgę śpiewu syren – lecz każe się przywiązać. Odpowiada na wezwanie Polifema i przedstawia się – lecz imieniem, które umożliwi mu potem swobodną ucieczkę. Za każdym razem ta chytryść podstawienia za naturalny porządek rzeczy – nowego, technicznie bardziej wysublimowanego porządku – a więc zastąpienia natury „drugą” naturą, oderwania się mocą ludzkiej myśli od naturalnych przymusów – zostaje jednak opłacona zubożeniem samego – powstającego dopiero – indywiduum. Już w samej zasadzie jego konstytucji ukryty jest zatem załączek jego anihilacji. Odyseusz wstawiając między przyrodę a siebie elementarne narzędzia – takie jak sznur, którym każe przywiązać siebie do masztu, by nie ulec śpiewowi syren, czy też te bardziej skomplikowane urządzenia – w rodzaju proto-nominalizmu, wiedzy o nietożsamości przedmiotu i jego nazwy, o tym, że pusta nazwa „Nikt” może udawać imię własne – wstawiając zatem te narzędzia między siebie a przyrodę nie zachowuje siebie, lecz niszczy własną substancjalność, wyjaławia się, a nie kształtuje – formuje siebie w świadomy podmiot, odbierając tej nowej formie wszelką treść. Represjonując naturę na zewnątrz, represjonuje też naturę wewnętrzną. Uznając potęgę zewnętrznej przyrody, zanim dokona chytrego oszustwa, musi się najpierw do przyrody upodobnić. To ostatnie dokonuje się za sprawą *mimikry* – upodobnienia się do tego, co amorficzne. Odyseusz, by się uratować, musi zredukować siebie do nicości, nazywając siebie „nikim” – *indywiduum*, by być sobą, musi zaprzeczyć się samego siebie. To właśnie nazywają autorzy internalizacją ofiary – i obrazują mityczną opowieścią o Odyne, który powiesił się na drzewie, składając się sobie w ofierze. Sama indywidualność zostaje

¹⁴ Strony: 21, 23, 37, 69, 130, 134, 149 to tylko niektóre, przykładowo wybrane miejsca, gdzie wprost mówi się o sytuacji indywiduum. W gruncie rzeczy całe *Minima* poświęcone są „zmiernictwu mieszczańskiemu indywiduum”, niezależnie od bogactwa tematów.

¹⁵ Zob.: M. Horkheimer, T. Adorno *Dialektyka oświecenia*, op. cit., s. 45–97.

więc obarczona dziedzicznym grzechem: fundamentalnym okrucieństwem represji. Zasada samozachowania indywiduum okazuje się od samego początku nieuchronnie związana z zasadą jego samozniszczenia. A przecież – powiadają autorzy – „uciśniona i rozbita przez samozachowanie substancja to nic innego jak życie, jedyny i determinujący układ odniesienia dla zabiegów samozachowawczych (...)”¹⁶. Wyrok na indywiduum zostaje wydany z chwilą jego narodzin.

Minima moralia nie odbiegają w swych zasadniczych założeniach od tej linii krytyki. Można określić je jako książkę pisaną w czasach zmierzchu mieszczańskiego indywiduum. Adorno mówi o „wypchanym podmiocie”¹⁷, który tryumfując w „ideologii” i „nowoczesnej” sztuce, traci jednocześnie jakiegokolwiek realne znaczenie¹⁸. Jednocześnie Adorno kontynuuje krytykę rozumu instrumentalnego, żądając autorefleksji oświecenia i ostrożnie wskazując na możliwość jakiegoś jakościowo innego rodzaju racjonalności. Z całego projektu oświeceniowego zachowany tu zostaje zasadniczo tylko pierwotny impuls oświecenia – impuls uwolnienia ludzi od strachu. Zdaniem Adorna, od strachu tego jednak nie jest w stanie uwolnić ludzi taki typ społecznienia, który wcześniej nazwaliśmy nowoczesnym – a więc społecznienia przez indywidualizację. Autor *Minimów* określa strategię tego społecznienia jako „izolowanie jednostek”, w celu ich uniformizacji i późniejszego wintegrowania w system (nazywa to niekiedy *złym principium individuationis*). Można to ująć jako swoiste odwrócenie Durkheimowskiej wizji nowoczesnego społecznienia jako „integracji poprzez dyferencjację”, w gruncie rzeczy jest to zaś ostateczna konsekwencja porzucenia wyjściowych założeń Marksa. I tak, jak zauważa Jay, Adorno zdaje się zasadniczo kwestionować możliwość emancypacji społeczeństwa (choć zachowuje – przynajmniej na zasadzie negatywnego wskazania – wspomniany już „impuls utopijny”, choćby w formie pytania: „Czy uda się społeczeństwo wyemancypowane od użyteczności?”¹⁹), a także

¹⁶ Ibidem, s.71.

¹⁷ Zob.: T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 170.

¹⁸ „[Indywiduum] nie wie już samodzielnej egzystencji ekonomicznej, toteż jego charakter popada w sprzeczność z jego obiektywną rolą społeczną. Właśnie z racji tej sprzeczności indywiduum trzymane jest w rezerwacie i bywa obiektem jałowej kontemplacji” (T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 158).

¹⁹ Ibidem, s. 155. Adorno najczęściej odnosi się do tego, co lepsze, niemal na wzór teologii negatywnej (stąd też podjęcie – w *Dialektyce negatywnej* – biblijnego zakazu sporządzania wizerunków). I tak np. pod koniec *Minimów* wylicza, jacy nie byłiby ci, którzy mogliby przynieść nam wyzwolenie (zob. s. 315). Jest jednak i taki fragment, w którym autor zdaje się przedstawiać pewną pozytywną wizję innego społecznienia. We fragmencie tym społeczeństwo wolne od panowania utożsamione zostaje z ludzkością wyemancypowaną od wartości wymiennej. Opisując zabawy dzieci, które w rzeczach dostrzegają tylko ich wartość użytkową (nawiązując dzięki temu realny, nie-abstrakcyjny kontakt z przedmiotowością), które przyrodę zewnętrzną postrzegają zawsze jako konkret (co wyraża się w fascynacji dzieci zwierzętami), Adorno podsumowuje: „Nierzeczywistość zabaw obwieszcza, że rzeczywistość jeszcze się nie urzeczywistniła” (s. 274). Być może dałoby się to odczytać jako kontynuacja Schillerowskiej koncepcji wolności, powiązanej z przestrzenią gry.

zarzuca wizję historii jako sensownej całości na rzecz historii jako postępującej katastrofy²⁰. Słynne słowa z *Dialektyki negatywnej*: „Filozofia, tak już, zdawało się, przestarzała, utrzymuje się nadal przy życiu, ponieważ zabrakło momentu jej urzeczywistnienia”²¹, świadczą o rezygnacji z kolejnej idei Marksa – zniesienia filozofii poprzez jej urzeczywistnienie w akcie rewolucyjnej praktyki. W obliczu braku rewolucyjnych perspektyw indywidualne myślenie staje się ostatnim miejscem, gdzie można jeszcze podejmować próby immanentnego przekraczania wszechobejmującej opresji i instrumentalizacji. Ta swoista „indywidualizacja” krytyki ściągnęła na Adorna zarzut o cofnięcie się do stanowiska lewicy młodoheglowskiej²². „Nonkonformistyczna” jednostka zdaje się nie mieć żadnych perspektyw urzeczywistnienia jakiejkolwiek alternatywy dla *status quo*. Jednakże każda konstrukcja podmiotu–przedmiotu historii (choćby w Lukácsowskiej wersji) zostaje przez Adorna zdemaskowana jako nieuprawniona hipostaza. Ostatecznie nawet sama idea postępu zostaje zakwestionowana: Adorno zdaje się tu nawiązywać do pewnej idei Waltera Benjamina. „Marks uważa – pisze Benjamin – że rewolucje są lokomotywą dziejów światowych. Lecz może być też dokładnie na odwrót: rewolucje mogą być sięganiem przez podróżujący tym pociągiem ludzki gatunek po hamulec bezpieczeństwa”²³.

Ta perspektywa fundamentalnego zwątpienia w emancypacyjny potencjał nowoczesności wyznacza atmosferę *Minimów*. „Rozum schronił się bez reszty w idiosynkrazje”²⁴ – stwierdza Adorno i w wielu miejscach daje temu konkretny wyraz – choćby broniąc tego, co zdezaktualizowane, w obliczu przemożnego tryumfu teraźniejszości. I tak np. feudalne dziedzictwo Europejczyków okazuje się niespodziewanie źródłem taktu, którego brak Amerykanom. „Gdy rozbuchany postęp okazuje się nie wprost tożsamy z postępem ludzkości, jego przeciwieństwo stwarza azyl postępowi”²⁵. Choć z pozoru refleksje te zdają się zbliżać do krytyki konserwatywnej czy romantycznej²⁶, to jednak Adornowska krytyka do-

²⁰ Podjęta zostaje Benjaminowska idea napisania historii z perspektywy przegranych. „Teoria musi zająć się tym, co leży w poprzek, jest nieprzejrzyste, niepojęte”. Por. także: M. Jay *Marxism...*, op. cit., s. 262.

²¹ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, op. cit., s. 7.

²² Zarzut taki stawia Lukács we *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego*, nie wymieniając wszakże nazwiska Adorna. Podobny zarzut formułuje uczeń Lukácsa, Lucien Goldmann w swej książce *Lukács und Heidegger*, s. 187, gdzie autor interpretuje filozofię Adorna jako działalność krytycznej świadomości, podobnie jak to miało miejsce u Bauera czy Stirnera. Zob. też: I. Fetscher, *Zur kritischen Theorie der Sozialwissenschaften in Adornos „Minima Moralia”*, w: A. Honneth *Die Frankfurter...*, op. cit., s. 228.

²³ Cyt. za: I. Fetscher, *Zur aktuellen...*, op. cit., s. 6.

²⁴ T. Adorno, *Minima...*, op. cit., s. 77

²⁵ Ibidem, s. 151.

²⁶ Siemek, podkreślając, że Adornowska krytyka wyrasta z cywilizacyjnej i kulturalnej modernizacji, która stanowi jej nieprzekraczalny horyzont, nazywa autora *Minimów* „wczesnym romantykiem późnej nowoczesności” (zob. posłowie Marka Siemka do cytowanego wydania *Minimów*, zwłaszcza s. 333–336). Znacznie dalej idzie Goldmann, gdy pisze: „W tonie, który przy-

konuje się zawsze z perspektywy jeszcze niezrealizowanych możliwości człowieczeństwa, nigdy zaś nie jest prowadzona w atmosferze tęsknoty za minionym „złotym” wiekiem. Specyfikę tej Adornowskiej krytyki da się być może w pewnym uproszczeniu uchwycić przez odniesienie do stanowisk tych filozofów, którzy z większą przychylnością odnoszą się do nowoczesności. I tak w *irracjonalności panowania* Kanta, Hegla, a wreszcie i Marksa najbardziej przeraża *irracjonalność*, Adorna – przede wszystkim *panowanie*. Dlatego niekiedy gotów jest bronić nawet tego, co irracjonalne, jeśli tylko oferuje ono schronienie przed wszechwładzą panowania i represji. Adorno, „człowiek miejskiej tradycji”²⁷, pragnie niejako uprzedzić konserwatywne ataki na nowoczesność, bowiem ostatecznie chodzi tu przecież o autokorektę, samokrytykę oświecenia. I tak, jak słusznie zauważa Fetscher, pomimo pozornego podobieństwa Adornowskiej i romantycznej krytyki technicyzacji, autor *Minimów* odpowiedzialnością za jej negatywne skutki nie obciąża jakiegś domniemanej ponadczasowej „istoty techniki”, lecz tylko jej historyczny sposób wykorzystywania w opresyjnych stosunkach opartego na panowaniu społeczeństwa²⁸. Inny przykład: kiedy Adorno odnosi się sceptycznie do mieszczańskiej tolerancji, nie czyni tego w duchu polemiki z „relatywizmem” czy też modnego ostatnio natrzęsania się z *political correctness*. Powiada natomiast: „Mieszczanin (...) jest tolerancyjny. Jego miłość do ludzi takich, jacy są, wyrasta z nienawiści do prawdziwego człowieka”²⁹. Prawdziwy człowiek nie jest jednak czymś, co przeminęło: prawdziwi ludzie *jeszcze* się nie urodzili. Pomimo całej niechęci do pojęcia postępu i emancypacji, tym, co wyznacza nieprzekraczalny horyzont Adornowskiej krytyki, pozostaje przyszłość.

Oczywiście ta krytyka może się wydawać niekiedy nużąca w swym konstatowaniu wszechobejmującego urzeczowienia. Adorno nie chciał jednak, by jego krytyczna postawa przeistaczała się w rodzaj bezrefleksyjnie stosowanej „metody”. Intencją podstawową *Minimów* jest nauczenie czytelnika pewnej postawy – lektura ma być wprawką krytycznego myślenia, nie zaś przyswajaniem sobie gotowych tez. Sama zaś jaskrawość, przesadność myśli Adorna nie jest czymś przypadkowym. „Dla myśli istotny jest element przesady, wystrzeliwanie ponad rzeczy, uwalnianie się od ciężaru faktyczności, dzięki czemu zamiast prostej reprodukcji bytu myśl dokonuje jego określenia, w sposób precyzyjny i zarazem wolny”³⁰. Ta przesada prowadzi do specyficznego patosu, który budzić ma czytelnika z „dogmatycznej drzemki”. Jak słusznie zauważa Wohlfahrt, Adorno ma świadomo-

pomina tak ostro zazwyczaj krytykowanego Heideggera, odrzuca Adorno wszystko, co przeciętne i popularne (...) i w ten sposób, za pośrednictwem radykalnej krytyki, dociera do stanowiska bliskiego konserwatyzmowi” (L. Goldmann *Lukács und...*, op. cit., s. 186).

²⁷ Tak określa Adorna Wellmer, pisząc, że „zachował on w sobie romantyczny impuls, będąc jednocześnie uodpornionym na poszukiwania tego, co archaiczne” (A. Wellmer *Die Bedeutung...*, op. cit., s. 27).

Zob.: I. Fetscher *Zur kritischen...*, op. cit., s. 243.

²⁹ T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 20.

³⁰ Ibidem, s. 147.

mość, iż musi najpierw „wyobcować” czytelnika od wyobcowania³¹, bowiem tam, gdzie „całość jest nieprawdą”³², a „życie nie żyje”³³ (i jest tylko „ideologią własnej nieobecności”), urzeczowienie staje się czymś tak naturalnym, że jako to, co najbliższe, nie jest już niemal dostrzegalne (natomiast utopia, najbliższa przecież człowieczeństwu, wydaje się czymś najdalszym). Adorno szkicuje tu wizję świata na opak, w konfrontacji z którym szansę mają jedynie poglądy i postawy niekonwencjonalne (stąd rada dla intelektualisty: bądź niezastąpiony). W tej perspektywie moralność zostaje nieoczekiwanie nacechowana zdecydowanie pozytywnie – ale jako opór wobec niemoralności społecznej całości. Adorno i tutaj staje na rozdrożu marksowsko-heglowskich tradycji i własnej pesymistycznej perspektywy: moralność jest dla niego oczywiście funkcją samozachowania. Jednak właśnie wtedy, kiedy staje się nieaktualna („zewnątrsterowny” tryb życia czyni zbędną internalizację norm), nabiera ona w oczach Adorna wartości. Gdy społeczeństwo odsyła moralność jako naiwność do magazynu zużytych „wehikułów” oświecenia, wówczas warto być moralnym, na przekór fałszywej całości. Rzecz jasna, przy tak przewrotnej koncepcji etycznej, trudno jest o jednoznaczną interpretację aluzji do Arystotelesowskiej „Etyki wielkiej” [*Magna moralia*] w tytule omawianej książki. Nie idzie tu tylko o oczywistą dla Adorna niemożność przedstawienia w warunkach nowoczesności spójnej, niefragmentarycznej doktryny etycznej. Poważniejsze pytanie brzmi: czy w nieprawdziwej całości można wieść dobre życie? I znów odpowiedź Adorna jest złożona i paradoksalna: trzeba trzymać się myśli o dobrym życiu właśnie dlatego, że nie da się jej zrealizować, właśnie dlatego, że wiąże się ona z wizją innego, lepszego uspołecznienia. „Pojęcie dobrego życia stało się dziś problematyczne – pisze Adorno. – W obrębie dzisiejszego społeczeństwa nie istnieje możliwość jego urzeczywistnienia (...) nie *ma dobrego życia w fałszu*”. Z drugiej jednak strony dialektyka porusza się dziś właśnie w napięciu między „wglądem w całkiem już dziś niemożliwe przedstawienie dobrego życia a świadomością, jak mogłoby ono wyglądać”³⁴. Wohlfahrt powiada zaś, że realizacja ideału „dobrego życia” w warunkach nowoczesności polegałaby dla Adorna na krytycznym przekraczaniu profesjonalnych granic dziedzin naukowych i różnorodnych perspektyw – zatem na wypracowaniu pewnego *stylu* patrzenia na świat, stylu realizującego się najpełniej w filozoficznym fragmencie – owej „jedności poza rygiem systemu”³⁵. Najistotniejszą płaszczyzną, ów centralny punkt, do którego odnoszą się wszystkie szczegółowe analizy *Minimów*, stanowi jednak na pewno krytyka rozumu instrumentalnego. Jest ona prowadzona, jak pisze Habermas, z „ironicznie wykrzywionej perspektywy rozumu obiektywnego, który

³¹ I. Wohlfahrt „*Das Leben lebt nicht*”. *Adornos Pathos – am Beispiel der Minima Moralia*, w: A. Honneth *Die Frankfurter...*, op. cit., s. 44.

³² T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 52.

³³ Ibidem, s. 13.

³⁴ Cyt. za: I. Fetscner *Zur kritischen...*, op. cit., s. 235.

³⁵ I. Wohlfahrt *Das Leben...*, op. cit., s. 58.

uległ nieodwołalnemu rozpadowi”³⁶. Adorno chce niejako przelicytować pojęcie rozumu obiektywnego: chodzi o rozum, który miały być instrumentem pojednania, ale zarazem czymś więcej niż instrumentem. W obliczu jawnych trudności ze sformułowaniem tak paradoksalnego programu, filozofia poczyną bezradnie wskazywać na przestrzeń sztuki – tylko tam bowiem realizuje się zasada *mimesis*, naśladownictwa, owa uciśniona i zrepresjonowana przez totalitarne oświecenie zasada, która jednak nie próbuje konstruować usprawiedliwień dla siebie w żywiole utożsamiającego myślenia. „W cieniu filozofii, która się już przeżyła, filozoficzne myślenie zostaje umyślnie zredukowane do gestu”³⁷. Nawet teoretyczna prezentacja zostaje przez Adorna upodobniona do prezentacji estetycznej: środkiem wyrazu staje się niecierpliwe, przejaskrawione i pełne paradoksów myślenie pojęciowe, które samo o sobie orzeka, że jest tym bliższe prawdy, im mniej zrozumiałe (skoro zrozumiałością cechuje się wyłącznie fałsz spreparowany wcześniej przez przemysł kulturalny). Ostateczna kontrpropozycja Adorna wobec identyfikującego myślenia: bycie pomnym natury, brzmi już niemal dosłownie jak Heideggerowskie pamiętanie bycia. Z perspektywy Habermasa ta redukcja myślenia do gestu jest ostateczną konsekwencją zawężonego pojęcia racjonalności, które frankfurczycy odziedziczyli po Weberze. Ten ostatni miałyby, wbrew własnym intencjom, podstawić za szeroko pojętą racjonalizację obrazów świata, pewien tylko typ racjonalizacji, historycznie urzeczywistniony w nowoczesnym przedsiębiorstwie. Racjonalność zawężona do działania racjonalnego ze względu na cel uniemożliwia zdaniem Habermasa dostrzeżenie innego typu racjonalności, który nie instytucjonalizuje się tak gwałtownie jak poprzedni, lecz jest w równej mierze efektem rozpadu rozumu obiektywnego: mowa, rzecz jasna, o racjonalności komunikacyjnej. Działanie komunikacyjne oznacza dokonujące się w wolnej od panowania przestrzeni porozumienie równych partnerów, którzy ustalają wspólne definicje sytuacji ze względu na podejmowane działania, w ramach przynajmniej jednego z typów odniesień do świata (kognitywo-instrumentalnego, normatywnego lub estetyczno-ekspresywnego). Zbyt szybka, zdaniem Habermasa, redukcja racjonalnego działania do typu działania racjonalnego ze względu na cel prowadzi do wystylizowania nowoczesności na tryumf wyłącznie rozumu instrumentalnego, a co za tym idzie – do odesłania myślenia krytycznego w sferę gestu i zastąpienia go ekspresją artystyczną. Dlatego też, wedle Habermasa, aby uratować potencjał krytyczny w *obrębie refleksji*, należy odrzucić paradygmat filozofii świadomości i zastąpić go paradygmatem komunikacji językowej. Wówczas Adornowski ideał wolnego od panowania uspołecznienia da się *przetłumaczyć* na ideał wolnej od panowania komunikacji indywidualów. „Ceną za takie tłumaczenie – powiada jednak Wohlfahrt w swym tekście o patosie Adorna – byłaby niemożność napisania takiej książki, jak *Minima*”³⁸. Adorno świadomie

³⁶ J. Habermas *Teoria...*, op. cit., s. 616.

³⁷ Ibidem, s. 629.

³⁸ I. Wohlfahrt *Das Leben...*, op. cit., s. 56.

bowiem przekracza granice sfer odniesień, o których pisze Habermas. „W jego oddziałującej na różnych poziomach retoryce momenty estetyczne, etyczne, filozoficzne i socjopsychologiczne przenikają się nawzajem”³⁹. Jego „mikrologiczne” refleksje działają od razu na trzech frontach: kognitywnym, normatywnym i ekspresywno-estetycznym. Fragment filozoficzny spaja wspomniane trzy sfery doprowadzając je do osławionej „jedności poza systemem” (w tym też sensie fragment filozoficzny staje się w pewnym sensie spadkobiercą rozumu obiektywnego). Wellmer zwraca z kolei uwagę, że celem Adorna jest wypracowanie *nowej* racjonalności komunikacyjnej, która odnosiłaby się w przede wszystkim do relacji między *językiem a rzeczywistością*, a nie między uczestnikami komunikacji. Tak moglibyśmy chyba zrozumieć Adornowski postulat „oddania głosu samym rzeczom” czy też jego przekonanie, że prawdziwe jest tylko to, co przejaskrawione, co przesadne, że przedmiot uchwytuje tylko taką myśl, która zamierza się ponad i poza ten przedmiot. Taka nowa racjonalność odniesienia między człowiekiem a przyrodą („braterskie, nieinstrumentalne obchodzenie się z przyrodą”) jest jednak dla Habermasa, który idzie tu śladem Webera, zasadniczo wykluczona⁴⁰. Problem pozostaje mimo to otwarty, czy istotnie da się zredukować pasję *krytyki niemożliwej*, po prowadzonej z perspektywy nieodwołalnie odczarowanego rozumu obiektywnego, do wskazań ograniczonych wyłącznie do sfery działań komunikacyjnych. Adorno zasugerowałby zapewne, że aktorzy tego działania nie mają sobie zbyt wiele do zakomunikowania. „W ogarniającym wszystko systemie rozmowa staje się brzuchomówstwem”⁴¹. Habermas podejmuje trud zrozumienia nowoczesności, wierząc, że jest coś do zakomunikowania. Adorno odżegnuje się od takich projektów, nie wierząc w autentyczną komunikację między odosobnionymi, ale bliźniaczo do siebie podobnymi jednostkami.

Jakub Kloc-Konkołowicz

³⁹ Ibidem, s. 56.

⁴⁰ Zob.: J. Habermas *Teoria...*, op. cit., s. 403.

⁴¹ T. Adorno *Minima...*, op. cit., s. 160.

HANNAH ARENDT I SKOK DO KRÓLESTWA WOLNOŚCI

Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*
przeł. A. Łagodzka, wyd. Aletheia,
Warszawa 2000, 385 s.

„Nie chodzi o to, żeby żyć, chodzi o to, żeby pięknie żyć”¹ – powiada Arystoteles w swojej *Polityce*. W ten sposób ujmuje on zatopione w dalekiej przeszłości źródłowo polityczne doświadczenie obecne w greckiej wspólnocie obywatelskiej. Świat wyłaniający się z jego twórczości jest przestrzenią żywej, publicznej komunikacji, w której mowa i płynąca z niej perswazja wyznaczają obszar najbardziej cenionych przez obywateli form aktywności. Tym samym Arystoteles uchwycił autonomiczną sferę „pięknych uczynków”, w której mieszkańcy *polis* poprzez przezwyciężenie tkwiących w nich słabości i strachu potrafili wznieść się na wyżyny publicznego działania. Żeby jednak owa polityczność została urzeczywistniona, potrzebna była przestrzeń, w której mogłyby zaistnieć najbardziej godne pochwały atrybuty człowieka. Ojczyznę, w której życie polityczne znajdowało swoją realizację, była *polis*, greckie państwo-miasto, niezrozumiała i zgoła niewyobrażalna dzisiaj forma wspólnoty i społecznienia. *Polis* to dla Hannah Arendt miejsce, w którym jedyny raz w historii ludzie osiągnęli pełną wolność; to świat blasku i chwały, który wkrótce po swoim upadku został zapomniany i zastygł niczym rzeźba w nieubłaganym biegu historii. Pozostały tylko niewyraźne wspomnienia, ostatnie pozostałości greckiego etosu, dla którego resztek może być dzisiaj miejsce jedynie w naszej pamięci.

Polis w opisach Arendt jest „najbardziej rozmownym spośród wszystkich ciał politycznych”². Tym, co ją wyróżnia od wszelkich innych typów społecznej organizacji, stanowi niesłychanie istotna rola mowy i publicznej debaty, do której bycie zdolnym stanowiło dla Arystotelesa najbardziej podstawowe kryterium człowieczeństwa. *Polis* była zatem przede wszystkim wspólnotą dialogu i areną sławy,

¹ Arystoteles *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 25.

² H. Arendt *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.

żywym amfiteatrem, w którym nieprzerwanie odgrywano publiczne przedstawienia. Polityczne działanie w najwyższym stopniu aktualizowało ludzką zdolność rozpoczynania, nieustannego rodzenia się tego, co w człowieku najbardziej oryginalne i specyficzne. Działanie polityczne stanowiło *arché*, czyli zasadę życia, zdolność do rozświetlania, kształtowania i utrzymywania przy istnieniu tego, co najbardziej ludzkie. Zarazem rzeczywistość polityczna w Grecji miała formę spektakularną, a nie architektoniczną, była żywym spektaklem, a nie gotową, niezmienną strukturą, opierającą się na biernej kontemplacji pozaświatowych idei. Była zdolnością bezpośredniego, spontanicznego działania, autonomicznej i autentycznej aktywności obywateli, którzy bez obaw o swoje bezpieczeństwo sięgali po sławę. Równocześnie *polis*, wedle Arendt, stanowiło jedyną sferę, w której ludzie, transcendując swoje instynkty i przyrodzone słabości, mogli poprzez sławę wznosić się ku nieśmiertelności, uwieczniając się w pamięci potomnych. Arendt sugeruje też, że grecka forma społecznienia nie wiązała się z wtopieniem jednostki w wyższy od niej świat wspólnoty, w przedstawione w koncepcji Tönnies'a *Gemeinschaft*. Pokazuje ona, idąc tropem swojego mistrza Arystotelesa, że właśnie polityczne działanie jest jedyną sferą ludzkiego doświadczenia, w której specyficzność i oryginalność każdego człowieka mogą zostać uchwycone i zachowane. Mowa i perswazja utrzymują ludzi we wzajemnym dystansie, dzięki któremu właśnie mogą się oni porozumiewać, nie stapiając się w jedną, wszechogarniającą całość. Wszak życie państwowe, mówiąc za Arystotelesem, „ma na celu nie współzycie, lecz piękne uczynki”³. *Polis* jest więc dla Arendt przestrzenią aktywności wolnych i równych obywateli, a nie jednolitą, opartą na restrykcyjnych prawach wspólnotą utożsamianą przez autorkę z tyranią. Równocześnie, pisząc o wolności i równości, odwołuje się ona do atrybutów człowieka zupełnie innych od tych, na które Robespierre powoływał się w rewolucji francuskiej. Wolność jest dla niej fenomenem swoiście politycznym, którego substancję stanowi publiczne, dyskursywne działanie, a nie milcząca, pasywna względem spraw publicznych, obojętna wobec wszelkiego dobra wspólnego egzystencja w życiu prywatnym. Podobnie równość nie tyczy się, tak jak w nowożytności, jednostek niezależnych od statusu społecznego, które otrzymują prawa „z natury”, lecz jest swoiście politycznym atrybutem, który oznacza równouprawnienie w aktywnym działaniu na rzecz wspólnego dobra, jakim dla Greków była *polis*. Wolność i równość określone poprzez polityczny wymiar ludzkiego życia w swoim pozytywnym sensie są dla Arendt czymś opozycyjnym względem wartości stojących u źródeł ideałów emancypacyjnych rewolucji francuskiej i całej tradycji oświeceniowej. Mają one pozytywny i substancjalny, czyli odniesiony do konkretnego kontekstu ludzkich działań, sens, który nie jest i nie może być powszechny i ponadczasowy. Ludzie dla Arendt są skończonymi istotami, których jedyną rzeczywistością są ich wzajemne kontakty w najwyższy sposób realizujące się poprzez wspólny udział w dialogu.

³ Ibidem, s. 117.

Polis była dla autorki *Kondycji ludzkiej* przede wszystkim jasną areną publicznej debaty, oświetloną blaskiem polityki wolnej od przemocy i opartej wyłącznie na sile perswazji. Ale, mimo tak głęboko wyidealizowanego ujęcia greckiej historii, Arendt przyznaje, że polityczna wolność Greków miała też drugą stronę, swój ciemny rewers. Obszarem ludzkiej aktywności, który niejako oddolnie towarzyszył politycznemu działaniu była praca, i to praca w swojej najokrutniejszej i najbardziej „zwierzęcej” formie wyrażająca się w niewolnictwie. Praca w ujęciu Arendt stanowi względem polityki negatywny układ odniesienia – trzeba się od niej uwolnić, gdyż jest ona w swojej istocie związana z przemocą i niedyskursywnymi stosunkami władzy. Praca jest odwiecznie przypisana sferze domu, i nie ma w jej granicach, zdaniem autorki, możliwości na wyjście poza zakłęty krąg konieczności biologicznych, monotonnej „wymiany człowieka z przyrodą”. Wolność polityczna nie tylko więc zostaje określona pozytywnie jako przestrzeń „pięknych uczynków”, ale też negatywnie jako sfera antybiologiczna i antynaturalna. Aby przystąpić do aktywności publicznej obywatel musiał w ateńskiej *polis* najpierw wyzwolić się od obowiązków życia domowego, zdobyć niewolników w bezlitosnej walce pełnej przemocy, w zgoła niepolitycznej wymianie ciosów, z której ostatecznie jeden człowiek wychodził jako pełnoprawny obywatel, a drugi stawał się „zezwierzęconym” niewolnikiem. Spektakularne działanie spycha w mrok wszystkie „domowe” relacje, które poddane są nieograniczonej władzy obywateli. Hannah Arendt zadziwiająco konsekwentnie uznaje skutki tego stanu rzeczy, negując możliwość równoczesnego zachowania politycznej wolności i zniesienia „domowego” zniewolenia. W ten sposób krytykuje ona z jednej strony marksowskie postulaty uszczęśliwienia człowieka poprzez rewolucję stosunków produkcyjnych i wyniesienia pracy do roli najistotniejszej ludzkiej aktywności, z drugiej nie wierzy w realizację współczesnych projektów demokratów liberalnych, którzy dążą do emancypacji „sfery domowej”, a więc wyrwania jej z ciemnego królestwa siły i dominacji. Nie zauważa, że zmiana warunków pracy może być zarazem zmianą statusu pracy jako czynności czysto biologicznej i że w nowożytności praca zostaje uzależniona od innych, pierwotnie niezwiązanych z nią płaszczyzn doświadczenia, na przykład od religii lub moralności. Praca i działanie są bowiem dla Arendt w swojej istocie historycznie niezmiennie, stąd też nie widzi ona możliwości ich jakościowej przemiany.

Ujęcie starożytnej *polis* jako jedynej historycznie istniejącej formy życia, w której człowiek mógł w pełni realizować swoje możliwości, najwyższe i najbardziej niepowtarzalne cnoty, sprawia, że cała późniejsza historia ujęta zostaje przez autorkę jako dzieje zapomnienia, upadku. Im dalej czasowo od starożytnego królestwa Arystotelesa i Peryklesa, tym bardziej ludzie zapominają o sferze politycznego doświadczenia, które Grekom pozwalało oderwać się od zamkniętego i niedyskursywnego świata domowego. Wraz z utratą starożytnego doświadczenia polityczności została utracona wolność i wyróżniający człowieka ze świata zwierzęcego publiczny świat działania. Widzialność i słyszalność, publiczna dialogiczność zostały wyparte i zastąpione przez sferę wytwarzania, królestwo rzeczy

tworzonych przez człowieka, tzn. „continuum oka” zostało zastąpione przez „continuum ręki”. Pierwszym filozofem, u którego można dostrzec to odwrócenie, jest Platon – spontaniczność życia politycznego zastępuje on milczącym blaskiem wiecznych idei. Światło dialogu zostaje zastąpione jasnością niezmiennych form. „Światło zostaje nieodwracalnie przemieszczone ze sfery tego, co fenomenalne, ku sferze tego, co noumenalne, a tym samym ze sfery działań ku sferze czystego myślenia”⁴. Platon pojmuje *polis* jako ciemny świat jaskini, zaś prawdę utożsamia z niedyskursywnym i niepublicznym doświadczeniem samotnego filozofa. W jego refleksji „tym, co nadaje ludziom człowieczeństwo, jest żarliwe oglądanie prawdy”⁵, a prawda jest niezachwiana w przeciwieństwie do polityki, która stanowi sferę zgubnych przesądów. W ten sposób po raz pierwszy w greckiej filozofii dokonuje się dezawuacja świata politycznego – to, co spontaniczne i aktywne, zostaje zastąpione przez trwałe i bierne formy. Platon jest pierwszym filozofem, u którego dominujące stają się metafory architektoniczne. Zarazem zmienia się u niego pojmowanie polityki – staje się ona rozkazowaniem, dopasowywaniem do idealnych i z góry określonych wzorców, nie zaś wolnym od stosunków panowania debatowaniem. Platon, w opozycji do obywateli dyskutujących na agorze, przyjmował przekonanie, że są lepsi i gorsi obywatele, czy też bardziej i mniej predysponowani do działań politycznych. Traktowanie refleksji jako zawodu, a nie naturalnego prawa przynależnego każdemu z wolno urodzonych Ateńczyków, stanowiło nowatorską cechę Platona, która poprowadziła go do krytyki całego ateńskiego ustroju. Jeżeli bowiem są politycy bardziej i mniej kompetentni, to nie ma potrzeby poddawać negocjacji jakichkolwiek istotnych dla losów wspólnoty kwestii, lecz wystarczy odnaleźć odpowiednie kryteria, poprzez które można byłoby oddzielić „oświeconych” od wszystkich pozostałych. Gdy kryteria te okażą się być ściśle i będą się sprawdzać w praktyce, wszelkie debaty staną się zbędne, gdyż tych, którzy prawidłowo wypełniają swoją pracę, nie należy poddawać konfrontacji z niewykształconym tłumem. „Wybrani nie mogą nakłaniać społeczeństwa do prawdy, ponieważ prawda nie może być przedmiotem namowy, a namowa jest jedynym właściwym sposobem dotarcia do tłumu”⁶. – powiada Hanna Arendt, komentując metaforę jaskini i tym samym ukazując nieskończony dystans dzielący platońskich filozofów od innych ludzi. Nacisk stawiany przez Platona na moc praw i jedność wspólnoty pozwala też rozróżnić jego projekt od zróżnicowanej aktywności obywateli *polis*. Uchwały podejmowane przez demokratycznych mieszkańców *polis* są wykonaniem ich własnej, każdorazowo publicznej woli, regulacje prawne platońskich filozofów to odwzorowywanie nadrzędnej wobec czyjejkolwiek woli sprawiedliwości. W ten sposób Platon odbiera bezpośrednim ludzkim działaniom twórczą moc kształtowania tego, co obecne, gdyż tym, co prawdzi-

⁴ N. Gładziuk *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Warszawa 1993, s. 57.

⁵ H. Arendt *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, wyd. Alatheia, Warszawa 1994, s. 141.

⁶ *Ibidem*, s. 163.

wie istnieje są dla Platona pozaświatowe i ponadpubliczne wzorce idei, a nie ulotne, politycznie określone dobro wspólnoty ateńskiej. W ten sposób Platon otwiera długą historię zapomniania źródłowego sensu sfery politycznej, którą, zdaniem Arendt, najpierw uznano za podrzędną przestrzeń ludzkich działań, a potem stopniowo usunięto z kręgu istotnych ludzkich aktywności.

Prawie dwa tysiące po upadku greckiej *polis* wedle Arendt doszło do kolejnej radykalnej przemiany – „continuum ręki” dominujące w platońskim, „rzemieślniczym” projekcie wyparło „continuum ciała”, wiążące się bezpośrednio z pracą. W ten sposób zdezawuowały się wszelkie architektoniczne, konstruowane na podobieństwo rzeźby modele ludzkiego świata. Tak zdolność człowieka do działania, jak też do refleksyjnego projektowania zostaje zapomniana i pogardzona. Człowiek staje się wyłącznie istotą produkującą i konsumującą. Nie tylko wymiar działania traci sens, ale też zostają zdeprecjonowane wszelkie trwałe produkty ludzkich działań. Pozostaje tylko nieustanny, nieprzerwanie samoodtworzający się cykl pracy – ludzkie uniwersum wtapia się w przyrodę i nikną wszelkie różnice między ludźmi i zwierzętami, między kulturą i naturą.

Kondycja ludzka jest śledzeniem przemian ludzkich zachowań poprzez odniesienie ich do ideału, jaki dla autorki stanowiło życie w starożytnej wspólnocie obywatelskiej. Stąd też książka ma dość przejrzystą strukturę – jest historią ludzkiej zdolności do działania, narracją, z której wyłaniają się różne formy publicznej aktywności. Po całościowym ujęciu człowieka jako istoty zdolnej do działania, Arendt kreśli następnie swoistą historiozofię, w której od „złotego wieku” spontanicznego działania politycznego w starożytnej Grecji, poprzez „srebrny wiek” wyznaczony przez wytwarzanie, ludzkość ostatecznym punktem odniesienia czyni pracę, wyrażającą jedynie monotony proces nietwórczej wymiany energii między człowiekiem i przyrodą. Nawet ideał nowożytnej nauki wytyczony przez Kartezjusza i Galileusza wpisuje się w logikę rozwoju, w którym milcząca i apolityczna reprodukcja sił przyrody stopniowo wypiera ludzkie zdolności do zaistnienia w świecie. W tym procesie zanika też świat obywatelski, który nie jest dla autorki tym samym, co przyroda, lecz rodzi się i jest podtrzymywany poprzez akty żywej politycznej debaty. *Kondycja ludzka* jest więc opowieścią o utracie przez człowieka z jednej strony możliwości działania, z drugiej – rzeczywistości. Człowiek zapomina o wymiarze publicznego działania i realizuje swoje pragnienia jedynie w życiu prywatnym. Troskę o wyrażające się w komunikacji obywatelskiej dobro wspólne zastępuje zinstytucjonalizowana troska o prywatność, stąd rozdziały poświęcone pracy, wytwarzaniu i działaniu są poprzedzone analizami nad wzajemną relacją tego, co publiczne, i tego, co prywatne. Mimo tej nieomal apokaliptycznej wizji dziejów *Kondycja ludzka* zawiera jednak próbę ponownego otwarcia się na zapomniane doświadczenie greckiej *polis*. Dlatego też wątkiem stale obecnym u Arendt jest dążenie do wykroczenia poza „brązowy wiek” pracy i restytucji doświadczenia, którego starożytna wspólnota jest przecież tylko historyczną egzemplifikacją. Końcowy rozdział książki, będący konstatacją schyłku etosu *vita activa*, zastąpionego najpierw przez nowożytne roszczenia *homo faber*,

a potem przez monotonne życie *homo laborans*, odnosi się więc do kontemplacji, która przekracza nawet działanie i stanowi najwyższe świadectwo ludzkiej obecności w świecie. Ostatecznym przesłaniem książki jest więc troska o ludzką kondycję, starożytnie pojmowana filozofia, *vita contemplativa*.

Tym, co może budzić sprzeciw wobec analiz Arendt, jest jej ujęcie nowożytnego społeczeństwa, które wedle autorki najpełniej wyraża się w marksowskiej wizji „uspołecznionej ludzkości”, czyli komunizmie jako wspólnocie „pracowników bez pracy”⁷. Wydaje się, że krytyczna analiza Marksa przeprowadzona przez Arendt nie jest w pełni rzetelna, a także nawet, że niektóre poglądy Arendt są bliższe Marksowi niż wielu myślicielom liberalnym. Głównym przedmiotem krytyki Marksa jest bowiem wytwarzanie, czyli projektowanie, tworzenie racjonalnych wzorców, które byłoby dla niego tożsame z filozofią niemieckiego transcendentalizmu i miałyby zostać ostatecznie zastąpione wyzwoloną pracą. Ale zarazem odrzuca on tę wizję pracy jaką kreśli Arendt – gdy praca służy jedynie przetrwaniu człowieka, znaczy to, że przyjmuje fałszywą, obcą ludziom postać. W marksowskiej wizji komunizmu praca ma zostać wyniesiona poza królestwo konieczności – człowiek będzie mógł z niej twórczo korzystać. Parafrazując Arystotelesa rzecz można, że Marks twierdzi, iż „nie chodzi o to, żeby pracować, chodzi o to, żeby pięknie pracować”. Dlatego ostatecznie Marks zbliżałby się raczej do afirmacji tej sfery ludzkich aktywności, które Arendt określała mianem działania, choć przenosząc je ze sfery doświadczeń politycznych na płaszczyznę ekonomiczną. Arendt nie wierzyła, że człowiek w pracy może wyrażać konstytutywne dla niego własności. W tym sensie z perspektywy marksowskiej ulegała ona „złej wierze”, uznając za niezmienną tę sferę, która właśnie w najwyższym stopniu podlega dialektycznym transformacjom. Analogia w tych dwóch ujęciach polega na tym, że tak arendowskie działanie, jak i marksowska praca mają wiązać się z niezapośredniczoną, spontaniczną aktywnością, polegającą na powoływaniu przez człowieka czegoś nowego, ze spektakularnym uobecnianiem się ludzi w świecie publicznych odniesień. W miejsce heglowskiej, architektonicznej wizji świata tak u Arendt, jak i u Marksa zostaje podkreślona pierwotnie fenomenalna natura ludzkiego doświadczenia, w którym zjawisko poprzedza wszelką intelligibilność.

Arendt bardzo jednoznacznie krytykuje dzisiejszy świat, sugerując, co znamienne, że jest on w dużej mierze urzeczywistnieniem pomysłów marksowskich. Społeczeństwa współczesne jej zdaniem są świadectwem zapomnienia o politycznym działaniu i oddaniem się dominacji anonimowej, nieludzkiej pracy. Jedynym celem staje się reprodukcja, praca dla pracy, sam proces życia, monotennie powtarzający od wieków te same cykle zanikania i narodzin. Proces, który doprowadził do tej sytuacji, a więc utrata zdolności działania, a potem odebranie znaczenia światu własnych wytworów przez nowożytnego człowieka, nastąpiło wedle Arendt wraz z ukształtowaniem się nowożytnej jednostki. Poczuciu braku ojczyzny, braku korzeni w tym samym stopniu w przyrodzie, co i w religii albo w poli-

⁷ H. Arendt *Kondycja ludzka*, op. cit., s. 9.

tycznej wspólnoty towarzyszyło kształtowanie się podmiotowości, która po raz pierwszy została opisana w kartezyjańskich *Medytacjach*. Pewność, którą Kartezjusz odnajduje w akcji samorefleksji, okazuje się być możliwa tylko poprzez zanegowanie całokształtu życia społecznego. Kontekst polityczny bądź historyczny nie przynależą do istoty kartezyjańskiego *cogito*, które aby być prawomocne, musi być samodzielne i niezależne od ujmowanych przez nią obiektów. Ten niewątpliwy prymat podmiotu, uznanego za zamkniętą, samoistną monadę, w myśli Kartezjusza prowadzi do uznania priorytetu przypisanej owej podmiotowości sferze aktywności. Dlatego też to, co partykularne i nieistotne, wiąże się z działaniem, a to, co prawdziwe i uniwersalne – z poznaniem. Od tej pory filozofia dąży do szerszego zrozumienia i opisanie tej sfery doświadczenia, która nie ma związku z żadnym zewnętrznym względem człowieka punktem odniesienia. Myślenie jest określane w opozycji do pogardzanego od tej pory publicznego działania. Zarazem jednak sfera nowożytnej rozumności, którą można określić wedle Arendt tylko negatywnie, została uznana za podstawę nowożytnego ustawodawstwa i źródło emancypacji, której początek nastąpił w rewolucji francuskiej. Hannah Arendt neguje autonomię tej sfery, wpisując ją w dzieje zapomnienia o politycznym działaniu i utożsamiając sferę ludzkiej samowiedzy ze świadomością bezosobowego procesu życia. W ten sposób jej interpretacja filozofii nowożytnej zbliża się do wykładni Marksa i jego wizji nowożytnej samowiedzy jako alienacji pracy. Niezmienny krąg konieczności zamyka człowiekowi drogę do odzyskania zdolności twórczego działania w sferze publicznej. Żeby ją odzyskać trzeba, zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej* wykroczyć poza dialektyczne konstrukcje Hegla i Kanta, wyrwać się z zakłętą kręgu „ręki” i „ciała”, uciec od stosunków panowania i zwrócić się ku nieinstrumentalnej sferze zapomnianej komunikacji. W starożytnej Grecji warunkiem tej komunikacji była walka o panowanie w przedpolitycznej sferze domu. Czyż jednak zastąpienie tej „wojny domowej” przez prawo musi koniecznie skazać nasze działania na służbę dopełniających się produkcji i konsumpcji? Czy istotna rola „kwestii socjalnej” musi zdezwuować wszelkie inne płaszczyzny ludzkiej aktywności i je w konsekwencji wyeliminować? Hannah Arendt odpowiadając pozytywnie na te pytania uniemożliwia reformatorską drogę ku odnowieniu etosu życia politycznego, który dzisiaj jest możliwy tylko wraz z uznaniem istotnej roli emancypacji życia prywatnego i prawną ochroną każdej jednostki. Dobrze jest kiedy ludzie pięknie żyją. Ale polityczne działanie, które zostaje oderwane od wszystkich innych, w tym wielu istotnych elementów społeczeństwa obywatelskiego, traci swój blask, odsłaniając wijący się za nim cień uznanej za niepolityczną przemoc. Rozum nowożytny słusznie podpowiada, że na przemoc nie ma miejsca tak w sferze prywatnej, jak i publicznej, a komunikacja publiczna może znaleźć najpełniejszy wyraz jako ważny, ale nie jedyny element dialektycznego związku państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Aby być wolnym politycznie, najpierw trzeba być wolnym.

WIARA I MYŚLENIE

Karol Tarnowski *Wiara i myślenie*,
Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1999,
Seria „Akademia”, 334 s.

Filozofia (czy szerzej kultura) nowożytna bardzo często określana jest mianem antropocentrycznej, w niej bowiem w pełni miało się dokonać nie tylko odkrycie człowieka jako autonomicznego i twórczego podmiotu, lecz także jako najważniejszej istoty we wszechświecie, ze względu na którą (i dla której) istnieje wszystko inne. Ten obraz może jednak ulec radykalnej zmianie w chwili, gdy za jedno z głównych źródeł filozofii nowożytnej uznamy kartezjańskie wątplenie. Fundamentalne „wątplię” bowiem możemy odczytać (być może wbrew najgłębszym intencjom samego Kartezjusza) nie tyle jako wyraz nieufności do dotychczasowej wiedzy czy najskuteczniejszy sposób przezwyciężenia sceptycyzmu, ile przede wszystkim jako ekspresję fundamentalnego lęku egzystencjalnego obecnego w człowieku, czyli zakorzenionego w nas poczucia bezdomności i obcości w świecie, w którym brak jakiegokolwiek oparcia dla naszych aspiracji i dążeń, dla odczuwanej przez nas potrzeby sensu. Przy takiej wykładni „wątplię” nie będzie cechą charakterystyczną jedynie czasów nowożytnych, lecz niezbywalnym znamieniem człowieczeństwa, znajdującym wyraz we wszystkich epokach ludzkości (a nawet we wszystkich podejmowanych przez każdego z nas działaniach). Wtedy też stanie się oczywiste, iż Kartezjańska próba uporania się z fundamentalnym „wątplię”, odwołująca się do pewności własnego istnienia oraz jasności i wyraźności jako kryterium prawdy wszelkich sądów, chociaż owocna z punktu widzenia poszukiwania wiedzy o świecie, jest radykalnie niewystarczająca z perspektywy ludzkiej sytuacji egzystencjalnej. Więcej, pewność własnego istnienia (wraz z konsekwentnie mechanicystycznym obrazem materii) mogłaby wręcz owo poczucie braku oparcia w świecie i jego obcości względem nas spotęgować, czego przykładem antykartezjańska filozofia Pascala.

Za równie jednak egzystencjalnie nieskuteczną próbę uporania się z fundamentalnym „wątplię” należałoby uznać romantyczny projekt (czy postulat) czynu. Czyn przecież winien być nie tylko ekspresją wolności jako wolności po prostu,

lecz przede wszystkim tworzeniem wartości; wątpliwe jednak, by w sytuacji zasadniczego „egzystencjalnego zwątpienia” jakkolwiek wartość mogła jawić się człowiekowi jako godna realizacji (a tym bardziej – jako zdolna zaspokoić ludzkie pragnienie sensu i ostatecznego oparcia). Skoro więc ani czysta myśl, ani czyn nie są w stanie uśmierzyć ludzkiego „wątpię”, pozostają dwie możliwości: albo zgoda na stan nieukojonego lęku metafizycznego, albo nadzieja na to, że sens zostanie nam objawiony. Ta druga ewentualność otwiera radykalnie transcendentną perspektywę przezwyciężenia ułomności ludzkiej kondycji, mianowicie perspektywę wiary. Znaczyłoby to, że odpowiedzią na radykalne, egzystencjalne „wątpię” nie byłoby ani „myśle”, ani „działam”, lecz po prostu „ufam” („wierzę”).

Od egzystencjalnego „wątpię” nie jest również wolny człowiek współczesny, mimo iż może się na pozór wydawać, że potrzeba pytań metafizycznych w świecie konsumpcyjnej cywilizacji zachodniej nieomal zanikła. W pewnej jednak mierze współczesne „wątpię” wydaje się bardziej dramatyczne niż którekolwiek „wątpię” z przeszłości, ponieważ rodzi się w sytuacji radykalnego kryzysu, spowodowanego odrzuceniem wszystkich dotychczasowych odpowiedzi, a więc myślenia, czynu i wiary. Gorzej, dzisiejsze „wątpię”, po ogłoszeniu nie tylko śmierci Boga, ale i śmierci człowieka, zdaje się nie mieć podmiotu, który by mógł je świadomie wypowiedzieć. W modnym wszak i zataczającym coraz szersze kręgi postmodernizmie z dumą ogłasza się nie tylko destrukcję wszelkich obiektywnych wartości (jako rzekomo krępujących ludzką wolność), lecz także destrukcję gramatycznej fikcji, jaką ma być wszelki odpowiedzialny za swe działania podmiot. Ten aksjologiczny i antropologiczny nihilizm, wyznaczający klimat współczesnej kultury zachodniej, stanowi poważne (intelektualne i moralne) wyzwanie dla wszystkich, którzy nie traktują sprawy człowieka i jego metafizycznych pragnień za bezpowrotnie przegraną. Wyzwanie to stara się również podjąć w recenzowanej książce jeden z ważniejszych myślicieli chrześcijańskich w Polsce – Karol Tarnowski, punktem wyjścia swego namysłu nad sensem wiary religijnej czyniąc właśnie współczesny kryzys wartości.

Szukając dróg wyjścia z „metafizycznej matni”, w jakiej znajduje się człowiek, Tarnowski odsłania ważny (choć zwykle niedostrzegany) wymiar egzystencjalnego lęku człowieka, mianowicie wymiar wolności. Drobiazgowa hermeneutyka wolności, zarysowana w omawianej książce, stanowi wszak nie tylko opis konkretnej sytuacji historycznej, w jakiej znalazł się człowiek, lecz także wgląd w ponadczasową naturę człowieka jako istoty boleśnie przeżywającej swoje wielorakie ontologiczne i moralne ułomności. Inaczej mówiąc, w perspektywie rozważań Tarnowskiego, źródłem a zarazem jedyną drogą przezwyciężenia ludzkiego dramatu okazuje się wolność, ostatecznie bowiem to właśnie wolność stanowi zarówno o istocie człowieka, jak i o jego możliwych odniesieniach do wszystkiego, co względem niego zewnętrzne. Spróbujmy to bliżej scharakteryzować.

Zdaniem Tarnowskiego postmodernistyczna negacja podmiotu pomija przynajmniej dwa, dane nam w doświadczeniu, fakty: pierwszym z nich jest świadomość

mość winy (dostępna nam nieomal bez przerwy w postaci wyrzutów sumienia), drugim – zdziwienie każdego z nas faktem własnego istnienia. Jeden i drugi fenomen wskazuje tymczasem zarówno na to, że istniejemy jako podmioty, jak też i na to, że nie jesteśmy w świecie absolutnie samotni, bezbronni czy pozbawieni wszelkich drogowskazów. Jeśli wszak przyjrzymy się bliżej faktowi naszego istnienia, to musi nas uderzyć jego radykalna niekonieczność czy wręcz przypadkowość. To, że jesteśmy (lepiej: to, że ja jestem), możemy wprawdzie odczytać jako absurdałne, bezcelowe rzucenie w obcy nam świat, nie jest to jednak interpretacja jedyna. Na nasze istnienie możemy także spojrzeć inaczej, dostrzegając w nim absolutnie przez nas niezasłużony dar; skoro bowiem uzmysłowię sobie, że mógłbym nie istnieć, więcej, że nie mam żadnej mocy przedłużenia mojego istnienia (a więc, że jest ono kruche, mogące w każdej chwili ulec zagładzie), to, jak zauważa Tarnowski, mam prawo przyjąć, iż zostałem sam sobie przez kogoś innego w sposób dla mnie niepojęty i tajemniczy – darowany. Skoro tak, to mimo iż nie wiem jeszcze, kto (ani dlaczego) podarował mi mnie samego, to jednak wiem już, że zostałem w ten sposób przez kogoś „zagadnięty”, przez kogoś (a zarazem „do czegoś”) wezwany. Z tej perspektywy podmiotowość człowieka jawi się już nie jako „gramatyczny fałd” (jak chcieliby postmoderniści), lecz jako realny akt, jako wolna odpowiedź na tajemnicze i niemożliwe do zagłuszenia wezwanie.

Fakt bycia darowanym oraz wezwanym ujawnia człowiekowi, że nie jest sam, że jest ktoś, kto oczekuje jednoznacznej odpowiedzi na skierowane do niego dyskretnie wezwanie. Wezwanie to jest apelem do naszej wolności, przede wszystkim apelem o to, by coś ze swoim istnieniem zrobić, jakoś je aksjologicznie ukształtować. Więcej, wezwanie to jest, jak dowodzi Tarnowski, wezwaniem do świadectwa. O jakie tu jednak świadectwo chodzi? Przede wszystkim o świadectwo samego daru, którym podmiot został obdarowany, dalej zaś o świadectwo wartości, których podmiot nie tworzy, których wezwaniu często nie potrafi sprostać, lecz które (z racji tego, czym są) domagają się urzeczywistnienia w świecie. Więcej, to właśnie dzięki urzeczywistnianiu wartości, dzięki odpowiedzi na płynący z nich apel, życie ludzkie staje się sensowne, warte przeżycia. Z tego powodu, jak pisał przed laty R. Ingarden, w chwili, gdy człowiek zdradzi wartości, nie tylko czuje się głęboko upokorzony, lecz także rozumie, że dopuścił się zdrady względem samego siebie i swego ludzkiego powołania. Świadcząc o wartościach (a więc pozwalając, by blask wartości ujawniał się poprzez nasze życie i działanie), dostrzegamy, zdaniem Tarnowskiego, iż ostatecznie tym, przez co zostaliśmy wezwani, nie są wartości jako takie, lecz ich ontologiczne źródło (czyli Ten, który sam będąc Wartością Najwyższą ustanawia wszystkie inne wartości). Z tego powodu nasze powołanie na świadków odnosi się ostatecznie do świadczenia Temu, który jako pierwszy zaświadczył o nas.

Wezwanie do świadectwa jest wezwaniem trudnym, być może nawet najtrudniejszym, przed jakim w życiu stoimy; z jednej bowiem strony odnosi się ono do naszej wolności, z drugiej – nieuchronnie angażuje całe nasze istnienie. Świadek,

dzięki swej wolności, może świadectwa odmówić, nie jest do tego, by świadczyć, w żaden sposób fizycznie ani psychicznie przymuszony; świadectwo (jak podkreśla Tarnowski) jest ze swej istoty dobrowolne. Zarazem jednak świadek rzuca na szalę samego siebie, ręczy za wiarygodność swego świadectwa samym sobą, swoim ja. Znaczy to, że z jednej strony świadka nie można zastąpić (został wybrany właśnie jako ten, a nie kto inny), z drugiej – świadek ryzykuje nie tylko swoim autorytetem czy tym, co posiada; lecz w skrajnych przypadkach rzuca na szalę swoje życie. Z tego powodu bycie powołanym na świadka moglibyśmy uznać za swoiste *principium individuationis*; wezwanie do świadectwa wszak skierowane jest tylko i wyłącznie do mnie (nikt nie może mnie w tej misji zastąpić).

Nietrudno dostrzec, iż uchwycenie przez Tarnowskiego wymiaru wezwania do świadectwa poszerza nie tylko nasze rozumienie człowieka (jako „podmiotu w wezwaniu”), lecz także wyznacza nową i oryginalną „drogę do Boga”, wskazuje bowiem na taki wymiar ludzkiej egzystencji, który staje się zrozumiały tylko wtedy, gdy zinterpretujemy go jako ślad Transcendentnego Dobra. Nie jest to oczywiście droga mająca charakter dowodu, w którym poszukujemy adekwatnego (przyczynowego) wyjaśnienia faktów dostępnych empirycznie; przeciwnie, jest to raczej droga mglistej, hermeneutycznie rozświetlanej intuicji, którą każdy z nas może w sobie odkryć. Jest to niewątpliwie intuicja o charakterze zarazem filozoficznym i religijnym, świadek wszak to z jednej strony tu i teraz istniejący podmiot (dla którego racja jego istnienia jest źródłowo nieprzejrzysta), z drugiej – świadek to nie tylko ten, kto głosi czy proklamuje Boga, lecz ten, który w jakiejś mierze partycypuje w Bożej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, Bóg nie tylko mówi przez świadka i objawia się przez niego, lecz jest w nim poniekąd bezpośrednio obecny.

Jeśli proponowana tu interpretacja nakreślonej w recenzowanej książce drogi do Boga jest trafna, to mamy prawo stwierdzić, iż Tarnowskiemu udało się twórczo i oryginalnie połączyć dwie tradycje myślenia religijnego, mianowicie tradycję kosmologiczną (której najpełniejszym wyrazem pozostaje „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu) oraz antropologiczno-dialogiczną (której uosobieniem są poszukiwania św. Augustyna czy współcześnie E. Levinasa bądź J.-L. Marion). Tym samym też nie pojawia się na gruncie rozważań Tarnowskiego tradycyjny dylemat wiary i rozumu, ponieważ – w perspektywie zarówno doświadczenia metafizycznego, jak i religijnego – to, co należy do rozumu i do wiary, nie daje się od siebie oddzielić. „Bóg – pisze Tarnowski – jawi się w wierze jako odpowiedź na dręczące człowieka najgłębsze metafizyczne pytania” (s. 44). Jeżeli zaś nawet jedyny dostęp do tego, co boskie, stanowi wiara, nie jest ona nigdy wiarą ślepą. Wiara nie jest przy tym jedynie akceptacją jakiejś prawdy, której poznanie (i uznanie) przekracza naturalne zdolności rozumu; przeciwnie, wiara jest sposobem naszego istnienia właśnie jako wezwanych do tego, by „dać świadectwo” a zarazem – jako zaproszonych do współuczestnictwa w wewnętrznym życiu samego Boga. »Wiemy« coś o Bogu, o ile przez wiarę jakoś w nim uczestniczymy, w analogiczny sposób jak uczestniczymy w kimś, kogo kochamy (...)” (s.142).

Wiara, dowodzi Tarnowski, ma zawsze charakter dialogiczny, można w niej (obok intencjonalnego „odniesienia do”) wyróżnić również „złożenie swego losu w czyjeś ręce”, fundamentalne, bezgraniczne i ufne powierzenie się Bogu. „Mieć zaufanie do drugiego to pokładać ufność w jego dobrej woli, a to znaczy – w wolności, która jest niezgłębiona” (s. 50). Ponieważ jednak Bóg jest radykalnie transcendentny, więcej, ponieważ Jego wolność jest nieskończona, wiara (jako powierzenie swego losu) nieuchronnie zawiera element ryzyka. Inaczej mówiąc, wiara może okazać się „na próżno”.

Wspomniane ryzyko wiary, przez wielu ludzi, przynajmniej na płaszczyźnie psychologicznej, odczuwane jako bariera nie do pokonania (czego przykładem mogą być te wszystkie definicje wiary, które upatrują w niej fundamentalnego zniewolenia człowieka przez wymagowanego Boga) nie jest jednak ryzykiem wyłącznie ludzkim, jednostronnym. Przeciwnie, jeżeli każdy z nas jest ostatecznie podmiotem wezwanym przez Boga, więcej, jeżeli każdy z nas został samemu sobie darowany przez Boga, to staje się jasne, iż tym, który podjął ryzyko pierwotne jest nie człowiek, lecz Bóg. To Bóg przecież „wzywając nas” zaufał nam jako pierwszy i bez żadnych ograniczeń. Jeżeli więc nawet skłonni jesteśmy uważać wiarę (jako naszą osobistą odpowiedź na Jego wezwanie) za „skok w ciemność”, to nie możemy zapominać, że skok ten stał się także udziałem Boga w chwili, gdy „wzywając nas z nicości do bytu” obdarzył nas zarazem wolnością, która Jemu samemu jest zdolna powiedzieć „nie”, (czyli wolnością, która zdolna jest do odmowy świadectwa, a nawet – do dania radykalnego antyświadectwa).

Nietrudno dostrzec, iż ostatecznie centralną kategorią myślenia religijnego (czyli, jak mówi Tarnowski, „myślenia w żywiole świadectwa”), jest wolność. To wolność z jednej strony odcina nas od innych ludzi i od świata, skazując nas na samotność (przynajmniej wtedy, gdy przeradza się w radykalną odmowę i bunt), z drugiej – to właśnie wolność (wtedy, gdy przyjmuje postać rozumnej afirmacji) zdolna jest dostrzec w świecie dwuznaczne i mgliste ślady Transcendencji, przyjmując je jako odpowiedź na odczuwany przez człowieka głód sensu (jako odpowiedź na fundamentalne „wątpię”). Więcej, w tym drugim wymiarze, w wymiarze afirmacji, wolność otwiera nas na wymiar wiary, czyli z jednej strony „zmusza” nas do uznania, że ostatecznie centrum świata nie jestem ja, lecz Ten, który mnie wezwał, z drugiej – wprowadza nas w wymiar zbawienia, które jest ostatecznym dopełnieniem i celem wszelkiej religii. Inaczej mówiąc, w przestrzeni wolnej i rozumnej wiary na pierwszym miejscu stoję już nie ja, lecz Bóg jako dawca i gwarant zbawienia.

Podsumowując (z konieczności wybiórczą i skrótową) prezentację wielowątkowych rozważań Tarnowskiego zawartych w recenzowanej książce należy zauważyć, iż najbardziej podstawową różnicą pomiędzy wierzącym a niewierzącym nie jest bynajmniej uznanie za prawdę lub fałsz zdania „Bóg istnieje”, lecz zdolność dostrzeżenia w swoim istnieniu (a także w istnieniu całego świata) daru i wezwania (i to pomimo wszelkich oznak naszej ułomności oraz zła w świecie). Tym

samym problematykę wiary sytuuje Tarnowski przede wszystkim w perspektywie egzystencjalnej, starając się znaleźć adekwatną odpowiedź na przeżywane przez człowieka metafizyczne „wątpię”. Nie ulega wątpliwości, iż nakreślone przez Tarnowskiego kierunki myślenia pozwalają mieć nie tylko nadzieję, lecz dają wręcz pewność, że religia (wbrew coraz bardziej modnym opiniom) nie jest tematem intelektualnie i egzystencjalnie przebrzmiałym; *Wiara i myślenie* wszak, jest nie tylko świadectwem myślenia religijnego (a przynajmniej wyrastającego z głębokich inspiracji religijnych), lecz także przykładem rzetelnego i twórczego myślenia filozoficznego o religii.

Ireneusz Ziemiński

O SPECYFICE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Mirosław Piróg *Psyche i symbol.*
Teoria symbolu Carla Gustava Junga
na tle ujęć porównawczych rzeczywistości
symbolicznej, Zakład Wydawniczy „Nomos”,
Kraków 1999, 178 s.

Praca Mirosława Piroga składa się z dwóch części: pierwsza poświęcona jest prezentacji głównych pojęć psychologii głębi Carla Gustava Junga i interpretacji teorii symbolu w jego myśli; druga – wykazaniu, jak z jednej strony ta teoria inspirowała bądź znajduje analogie w fenomenologii religii Eliadego, teologii Tillycha i antropologii religii Andrzeja Wiercińskiego, a z drugiej strony, jak te koncepcje pozwalają zwrotnie rozjaśnić i wzbogacić psychologię Jungowską oraz wytyczyć perspektywy dalszego rozwoju badań nad specyfiką i znaczeniem doświadczenia religijnego.

Praca nie ma jednak charakteru immanentnej analizy czterech stanowiących jej materiał badawczy koncepcji (nawet tylko pod kątem wyspecyfikowanej teorii symbolu), lecz stanowi samodzielną, oryginalną i udaną próbę uzasadnienia (w oparciu o kategorie i ujęcia czerpane z tych koncepcji) własnej tezy, że doświadczenie religijne (swoiście rozumiane) stanowi fundamentalny i nie dający się wyeliminować element kształtowania się pełnej ludzkiej osobowości, że istotą doświadczenia religijnego jest przeżywanie rzeczywistości symbolicznej i że drogę do poznania tej rzeczywistości wytycza epistemologia wspierająca się nie na klasycznej hermeneutyce, semiotyce i teorii języka, lecz na psychologii głębi, fenomenologii religii i antropologii religii. By tezę tę przeprowadzić, autor wprowadza własne, płodne kategorie („rzeczywistość symboliczna”, „percepcja symboliczna”), wyraźnie rozgranicza teorię symbolu od teorii znaku, jasno opowiada się po stronie interpretacji symbolu w kategoriach dynamicznych, transformujących osobowość, a nie jako elementu metafory, otwarcie wchodzi w spór z uznanymi autorytetami – przy czym nic, co pisze nie jest gołosłowne. Tę trudną problematykę przedstawia autor językiem jasnym i precyzyjnym; układ treści w pracy jest jak najbardziej uzasadniony, a wywód – logiczny. Autor porusza się swo-

bodnie wśród niezwykle bogatej literatury związanej z kolejno omawianymi tematami: od średniowiecznych mistyków chrześcijańskich po współczesną teorię systemów, od praktyk buddyjskiej jogi po współczesną hermeneutykę, od szamańskich technik inicjacyjnych po neurofizjologię, od teorii idei Platona i Kartezjańskiego zwrotu w filozofii nowożytnej po teorię ewolucji; przy czym nie ma w tym nic z abstrakcji kojarzenia ze sobą rozmaitych „izmów”, bo wszystkie te odwołania służą uzasadnieniu konkretnych tez pracy.

Niewątpliwie można by też postawić pewne zarzuty: że wprowadzane pojęcia nie są od początku wyraźnie definiowane (np. różnica między „ego” a „jaźnią” lub „personą”) – ale w toku pracy okazują się one zyskiwać dzięki kontekstom wyraźne znaczenia i można argumentować na rzecz takiego właśnie („kontekstowego”) ich rozjaśniania ze względu na specyfikę tej trudno poddającej się upojściowieniu dziedziny, jaką jest „rzeczywistość symboliczna”; albo że wyraźnie esencjalistyczna interpretacja Kartezjusza (za Tillichem) nie jest słuszna – ale po pierwsze, interpretacja taka ma tradycyjne ugruntowanie – Kartezjusz jako patron technokracji – (choć nie jest to tradycja interpretacyjna jedyna, ani zdaniem piszącego te słowa, w swej jednostronności trafna), a więc jakieś racje za sobą, a po drugie, ten wątek jest w pracy zupełnie poboczny i ma znaczenie tylko ilustracyjne, a nie merytoryczne dla tez głównych.

W sumie zatem praca ma oryginalną tezę, wyjątkowo dojrzałe warsztatowo jej przeprowadzenie i uzasadnienie, charakteryzuje się walorami formalnymi (język, układ treści, dobór materiału) oraz ma znaczenie ogólnofilozoficzne, bo podnosi ważne kwestie metafizyczne (relacje; filozofia–psychologia–antropologia, rola epistemologiczno-metodologicznych rozstrzygnięć w konstruowaniu teorii, itp.) w dobie szerzenia się różnych odmian „wiedzy tajemnej”, kojarzonych często z psychologią głębi praca Piroga ma działanie trzeźwiące.

Jacek Migasiński

HISTORIA AMERYKAŃSKIEGO INDYWIDUALIZMU
WEDŁUG RONALDA W. DWORKINA

Ronald William Dworkin *The Rise of the Imperial Self. America's Culture Wars in Augustinian Perspective*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston, 1996, 251 s.

Na okładce *The Rise of the Imperial Self* Ronalda Williama Dworkina widzimy Akteona uciekającego przed sforą swoich własnych psów. Akteon, wyśmienity myśliwy, obraził boginię Dianę i za karę został zamieniony w jelenia. Psy, które były dotąd posłusznym narzędziem, w jednej chwili przeobrażają się w krwiożercze bestie i bezlitośnie rozszarpują swojego pana. Ta mityczna opowieść, mimo że nie wspomniana ani słowem w całej książce, może być odczytana jako metafora losów amerykańskiego indywidualizmu, historię którego szkicuje Dworkin w *The Rise of the Imperial Self*.

„Amerykanin Tocqueville'a”, „człowiek organizacyjny” (*organization man*) oraz „ekspresywny indywidualista” to trzy kolejne stadia rozwoju (czy też raczej upadku) amerykańskiego indywidualizmu, jednak to nie samo wyróżnienie tych etapów, czy też jakaś analiza porównawcza ograniczona do tych trzech „postaci”, stanowi właściwą treść i istotę rozważań Dworkina. Wszystko wyjaśnia podtytuł książki – „Amerykańskie wojny kulturowe w perspektywie augustyńskiej”. Rzymska Afryka IV wieku i Ameryka końca wieku XX to porównawcza baza na której Dworkin buduje swoją historię indywidualizmu sytuując ją w kontekście niemal egzotycznym, a jednak, jak się okazuje, niezwykle intelektualnie pożywnym. Dla polskiego czytelnika, nawet dysponującego pewnym rozeznanie w współczesnej anglosaskiej filozofii politycznej, książka Dworkina może być swoistym zaskoczeniem. Po pierwsze, większość zainteresowanych sięgnie po nią raczej jak po dzieło znanego i u nas Ronalda Mylesa Dworkina, autora *Biorąc prawa poważnie* – wydanej dwa lata temu przez PWN niezwykle ważnej pozycji z pogranicza filozofii prawa i filozofii politycznej będącej wyrazem dość interesującej i konsekwentnej wersji post-Rawlsowskiego liberalnego egalitaryzmu. Po drugie, co jest wynikiem nieporozumienia związa-

nego z identycznością pierwszych imion i nazwisk obu filozofów, *The Rise of the Imperial Self* może być omylnie traktowane jako głos pochodzący z obozu liberalnego. Jednak już po przeczytaniu wstępu wyraźnie widać, że to nie *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa, ale jej komunitariańskie krytyki, a przede wszystkim *Habits of the Heart* (wydana po raz pierwszy w roku 1985 przez Roberta N. Bellaha i in. słynna socjologiczno-filozoficzna analiza amerykańskiego społeczeństwa powstała na podstawie wywiadów przeprowadzonych przez autorów ze „zwykłymi” Amerykanami) stanowią filozoficzne zaplecze rozważań R.W. Dworkina.

We współczesnej Ameryce rządzi imperialna jaźń – pewna siebie, wolna i całkowicie autonomiczna. Jednak jest ona pusta w środku i przez to poszukująca jakiegoś „ucałościwienia”, spełnienia, wspólnoty stylu życia z innymi, podobnymi jaźniami, przerażona jednak wszelkim nadmiernym przywiązaniem do innych, którzy mogą opresjonować, ujarzmić, niewolić. W swej nieograniczonej miłości własnej (tak jak J.J. Rousseau rozumiał miłość własną, w odróżnieniu od miłości samego siebie) imperialna jaźń ekspresywnego indywidualisty jest odrodzeniem imperialnej jaźni charakteryzującej całą antyaugustyńską opozycję z IV wieku. Ekspresywny indywidualista jest korelatem różnych przejawów manicheizmu, pelagianizmu, donatyzmu, platonizmu i pogańskiego arystokratyzmu. Obecne wojny kulturowe między modernistami, a postmodernistami, między liberałami a komunitarianami są tak naprawdę jedynie lustrzanym odbiciem polemik sprzed piętnastu stuleci. Podstawowa linia podziału to przede wszystkim opozycja między św. Augustynem, którego bardziej współczesnym, aczkolwiek wymierającym spadkobiercą jest Amerykanin Tocqueville'a, a wszelakiej maści „heretykami”, których łączy niewyobrażalna wiara w potęgę własnej jaźni zdolnej o własnych siłach ukonstytuować znaczące życie.

Analizy porównawcze Dworkina są momentami piorunujące, momentami zabawne – przypominają często satyryczne zacięcie Allana Blooma, którego *Zamknięty umysł* w swej druzgoczącej krytyce współczesnego życia akademickiego jest również krytyką ekspresywnego indywidualizmu. Manichejska opozycja między królestwem światła, a królestwem ciemności toczącymi nieustanną walkę o panowanie nad światem i wynikający z niej dualizm antropologiczny został, według Dworkina, niemal żywcem przeniesiony do współczesnej Ameryki. „Wyższa” jaźń uwięziona w okowach „ciemnego”, skłonnego do grzechu „niższego” ja wymaga specjalnego traktowania i ogromnego wysiłku, który najwytrwalszych doprowadzi do wyzwolenia z oków cielesności. Ekspresywny indywidualista, wzorem manichejskiego mędrca, zwalcza swoje „niższe” ja – chodzi do psychoanalityka, doskonali swoją asertywność, leczy się z toksycznego strachu i unika toksycznych związków, stosuje odpowiednią dietę pozbawioną złych, „diabelskich” w swej naturze produktów (przede wszystkim tłuszcz), spostrzega, że pewne części świata są bardziej boskie niż inne (biel kwiatów jest w jakiś sposób wewnętrznie lepsza od bieli kawałka blachy). Wszystko to umacnia jego „wyższą” jaźń, wyzwala ją od niszczącego wpływu tego czegoś niższego, równie substan-

cialnego, a jednak paradoksalnie podległego jego „wyższej”, rządzącej, bezgrzesznej jaźni.

Dworkinowska krytyka imperialnej jaźni jest prawie całkowicie i zupełnie świadomie powtórzeniem krytyki zawartej w pismach św. Augustyna (przede wszystkim w *O Państwie Bożym*, które jest obok *O demokracji w Ameryce* Tocqueville'a swoistym intertekstem dla rozważań Dworkina). Manichejski dualizm antropologiczny, pelagiańska koncepcja naturalnej ludzkiej skłonności do miłości i odrzucenie grzechu pierwotnego (według ekspresywnego indywidualisty człowiek jest całkowicie samowystarczalny i posiada zdolność życia pełnego i szczęśliwego), donatejskie „sekciarstwo”, czyli przeświadczenie o wyższości „naszej” drogi do Boga (odzwierciedlone we współczesnej Ameryce w przekonaniu o wyższości „naszych” stylów życia – Afro-Amerykanie, geje, harleyowcy itd.), czy też platońska koncepcja jaźni, według której autonomiczny rozum sam szuka „znaczeń i sensów” i nie potrzebuje ram pojęciowych dostarczanych przez wiarę – wszystko to św. Augustyn nazywa miłością własną i nieograniczoną pychą „heretyków”, którzy wierzą w nieskończoną moc własnych jaźni.

Ekspresywny indywidualista jest swoistą mieszkanką różnych „heretyckich” koncepcji – nie należy zapominać, że niemożliwe jest jednoczesne bycie wyznawcą Pelagiusza i Maniego, nie można wierzyć w naturalną skłonność do miłości i całkowicie wolną wolę, jednocześnie twierdząc, że istnieje zasadniczy dualizm naszej jaźni, który przewyciężyć może konsekwentnie stosowany etos terapeutyczny. Ekspresywny indywidualizm, niezależnie od jego zróżnicowanych jednostkowych przejawów, jest oparty na nieograniczonym panowaniu imperialnej jaźni, która pozbawiona mocnego centrum szuka swojego spełnienia, dotarcia do jakiegoś lepszego, wyższego życia poza sobą samą. Jak podkreśla Dworkin, pojawienie się imperialnej jaźni nie jest zjawiskiem charakterystycznym dla nowoczesności. Jej pierwszym ucieleśnieniem jest postać rzymskiego patrycjusza, którego współczesnym odbiciem jest ekspresywny indywidualista.

Seneka i Cynceron, dwa starożytne przykłady arystokratycznych imperialnych jaźni, pokazują czym różni się imperialna jaźń wypełniona etosem arystokracji od współczesnej imperialnej jaźni zbudowanej na gruncie demokratycznym. Cnota honoru i idea gentlemiana nadają życiu pogańskiego arystokraty potrzebną całość, wystarczalność i wewnętrzną pewność. Bycie arystokratą wypełnia imperialną jaźń i pozwala jej w pełni cieszyć się swoją potęgą i niezależnością, arystokrata buduje swoją tożsamość na przeszłości i czci (*reverence*) dla tradycji – dla tego co dawne, stałe, niezmiennie. Przeszłość otacza arystokratę, daje pewność, wyznacza pole działania i hierarchię ważności. Ekspresywny indywidualista nie posiada cnoty honoru, musi sam szukać znaczenia, jakiegoś powołania, wspólnoty, w której będzie się mógł zrealizować – jak podkreśla Dworkin, ta próba „ucalościowienia” jaźni nigdy nie zakończy się sukcesem. Enklawy stylów życia, w odróżnieniu od XIX wiecznych „kół wspólnych zainteresowań”, angażują całą osobowość, nie dają pewności i spokoju. W każdej chwili enklawę można opuścić, wyruszyć na dalsze poszukiwanie, które świadczy o braku pewności co do faktycznej wyższości tego, a nie innego stylu życia.

Ekspresywny indywidualista ma się tak do pogańskiego arystokraty jak Nietzscheński Niewolnik do Pana. Ekspresywny indywidualizm jest przewartościowaniem arystokracji, jej karykaturą zaszczeponą na gruncie społeczeństwa demokratycznego – jest oparty na resentymencie: „Wyróżniającą cechą arystokracji nie jest nierówność, ale raczej pewne praktyki, które mogą zostać przyjęte również w ramach ideałów demokratycznych. Praktyki te to między innymi: hierarchizacja zawodów od bardziej do mniej poważanych, tendencja do utrwalania ogólnego schematu społecznego, obecność kast i enklaw pełniących rolę podstawowych jednostek politycznych i społecznych w danym państwie, struktura rodziny dokładnie odpowiadająca organizacji wspólnoty, obecność uszlachetniających instytucji w ramach społeczeństwa obywatelskiego i tendencja do łączenia swojej tożsamości społecznej i osobistej” (s. 94). W ramy społeczeństwa arystokratycznego opartego na cnotcie honoru włożone zostają ideały demokratyczne oparte na emocjach i poczuciu własnej godności. Najbardziej cenione są zawody, które pozwalają na wyrażanie troski i miłości w stosunku do najbliższych członków wspólnoty. Enklawy stylów życia są stosunkowo otwarte i ulokowane na tym samym poziomie – przynależność do jednej z nich nie zapewnia poczucia wyższości i prowadzenia jakiegoś „lepszego” życia. Arystokratyczny honor zastąpiony zostaje cnotą współczucia (*fellow-feeling* – Dworkin odwołuje się tutaj do Maxa Schelera), aktywnego dzielenia uczuć innych ludzi. Arystokratyczne praktyki podlegają przewartościowaniu – imperialna jaźń ekspresywnego indywidualisty tworzy moralność lichych skierowaną przeciw wytrwałości, sile i determinacji najbardziej pozytywnej postaci książki Dworkina – arystokraty w państwie bożym, czyli Amerykanina Tocqueville’a.

Postać ta dominowała w Ameryce przez ponad 150 lat i wydaje się, że Dworkin obwieszając pojawienie się (a raczej powrót) imperialnej jaźni tak naprawdę opląkuje śmierć Ameryki opisanej przez Alexisa de Tocqueville’a. Amerykanin Tocqueville’a żył w świecie gwałtownych zmian społecznych, otoczony był przez demokratyczny chaos, lecz mimo to cechowała go wewnętrzna stabilność. Ameryka była (bo w świetle rzeczywistości opanowanej przez ekspresywny indywidualizm chyba już nie jest) państwem istniejącym jedynie w umyśle poszczególnych jednostek skłonnych podporządkować się jakiejś wyższej mocy. Ta augustyńska miłość czegoś poza własną jaźnią pozwalała Amerykaninowi wieku XIX łączyć w niezwykle karkołomny, ale jakże skuteczny sposób, demokrację z arystokracją, wolność i równość z wiarą religijną, przedsiębiorczość i niezależność z rządami opinii publicznej. Umysł Amerykanina definiowany był trojako – przez chrześcijaństwo, opinię publiczną i zasady republikańskie. Wiara w jednolite dla wszystkich zasady tworzyła niezniszczalne ramy pojęciowe, w obrębie których działały poszczególne podmioty. Paradygmaty nałożone na wyobraźnię jednostek zostawiały niewiele miejsca na samodzielne myślenie, ale ta wspólnota umysłów pozwoliła zaszcześcić ducha arystokratycznego w społeczeństwie demokratycznym unikając niszczącego wpływu resentymentu. Nietzsche mylił się sądząc, że zarówno chrześcijaństwo, jak i demokracja są z gruntu niezdolne do przyjęcia ja-

kiegokolwiek arystokracji. Według Dworkina, św. Augustyn i Amerykanin Tocqueville'a są znacznie bliżsi Nietzscheańskiego ideału aktywnego, wytrwałego i afirmującego życie arystokraty, niż mogłoby się pozornie wydawać. Ta najbardziej chyba kontrowersyjna, ale i najciekawsza teza Dworkina pokazuje jak arystokracizm ducha współlistnieje z demokracją, jak obezwładniająca fantazja dotycząca życia po śmierci prowadząca zwykle do gniewu, zawiści, strachu i resentymentu może być zastąpiona wizją przyszłego świata, na który trzeba zasłużyć walką, zmaganiem i wytrwałością opartą na afirmacji świata i cnotach arystokratycznych.

Zarówno arystokrata, jak i Amerykanin Tocqueville'a ciężko pracują, ale arystokrata buduje olśniewającą strukturę czczącą przeszłość, podczas gdy Amerykanin Tocqueville'a spoglądający swym ambitnym okiem w przyszłość osusza bagna tam gdzie diabeł mówi dobranoc. Arystokrata tworzy imperium; Amerykanin Tocqueville'a otwiera interes. Arystokrata przeprowadza zwycięskie wojsko przez dwa kraje. Amerykanin Tocqueville'a przepędza bydło przez trzy stany. Arystokrata zabiera ze sobą swoje kapryśne prawa i instynkty by rządziły w odległych częściach świata. Amerykanin Tocqueville'a zabiera to, co mocno wryte w jego umysł i silnie związane z jego wolą – swoje „polityczne uprawnienia, doktryny religijne, teorie społecznej ekonomii i swoje domowe zajęcia” z „leśnej głuszy” do „świata miejskich interesów” (s. 97–98).

Amerykanin Tocqueville'a jest arystokratą w państwie bożym zaopatrzonym w przyszłość, pełnym energii i wytrwałości (*perseverance* w odróżnieniu od arystokratycznej czci dla przeszłości – *reverence*). Chrześcijaństwo, opinia publiczna i zasady republikańskie wyznaczają horyzont działalności – Amerykanin ledwo dostrzega perspektywę życia wiecznego ulokowaną gdzieś na rubieżach jego świata, liczy na to, że kiedyś zasłuży sobie na odpoczynek w krainie nie tak bardzo odmiennej od świata doczesnego. Nie ma tu miejsca na resentment – spokój umysłu połączony z nieustraszoną odwagą i uwielbieniem ryzyka skierowanymi na świat zewnętrzny sprawia, że świat augustyńskiego indywidualizmu nie podlega Nietzscheańskiej krytyce chrześcijaństwa i demokracji.

Powracając do początkowego obrazu z okładki książki, wydaje się, że rozszarpywany przez psy Akteon to ekspresywny indywidualista nie potrafiący poradzić sobie ze światem, w którym nie ma już ani arystokratycznego honoru, ani Tocquevillovskiej triady (chrześcijaństwo, opinia publiczna, zasady republikańskie) utrzymujących indywidualizm na stabilnych, pewnych i niewzruszonych podstawach. Zarówno Akteon, który zamienia się w ofiarę (jelenia), jak i Amerykanin Tocqueville'a, który nagle traci umysłową jedność ze swoimi współobywatelami, są skazani na ucieczkę przed sforą dotąd posłusznych psów – ekspresywny indywidualista broni swojego ja nie będąc pewnym jego własnej wartości, ucieka przed opresyjnym społeczeństwem, ale tylko w nim może próbować znaleźć istotność i całość swojego życia. Ekspresywny indywidualizm jest pełen śmiertelnych sprzeczności, pustka w samym jego centrum sprawia, że jest tylko karykaturą antycznej imperialnej jaźni.

Jak doszło do gwałtownej zmiany, która sprawiła, że w ciągu kilkunastu lat Ameryka Tocqueville'a przekształciła się w Amerykę ekspresywnego indywidualizmu? Dworkin nie daje jednoznacznej odpowiedzi – śmierć Boga, upadek zasad republikańskich i zniknięcie potęgi opinii publicznej sprawiły, że na krótko pojawił się w Ameryce typ kolektywistyczny, czyli człowiek organizacyjny (*organization man*). Społeczny feudalizm Ameryki lat 50, kiedy to tożsamość jednostki całkowicie zlewała się z homogeniczną wspólnotą (Dworkina używa metafory plastra miodu – jednorodnych, aczkolwiek ostro od siebie oddzielonych przegródek) był li tylko okresem przejściowym, w którym jednostka, nagle pozbawiona wspólnoty umysłu z innymi, próbowała całkowicie zatracić się w „organizacyjności”, w aktywnym współczuciu (*fellow-feeling*) z innymi. Jednak duch indywidualizmu został tylko chwilowo uśpiony: „Dekada człowieka organizacyjnego wkrótce ustąpiła miejsca nowej, trwającej do dzisiaj epoce. Rozpoczęta w latach 60 rebelia wymierzona w wartości człowieka organizacyjnego przekształciła całkowicie kulturę amerykańską. Każda osoba została ogłoszona suwerenną jaźnią posiadającą niezmienną moralnie i prawnie sferę władzy. Zaatakowana została wszechobecna w latach 50 ortodoksja, konformizm, przeciętność, myślenie zbiorowe oraz akceptacja »naszego« zła, raczej niż »obcego« dobra. Nastąpiło wydobycie ukrytej wielkości w każdym człowieku *jako człowieku* – w odkryciu tym znaleziono klucz do szczęścia i zbawienia” (s. 171).

Czym więc jest *The Rise of the Imperial Self*? Czy tylko zmyślną próbą przedstawienia historii amerykańskiego indywidualizmu w perspektywie wojen kulturowych wczesnej patrystyki? Czy poprzez krytykę pustki współczesnej imperialnej jaźni Dworkin stara się nakłonić nas do konserwatywnego Powrotu do źródeł? Sądzę, że najrozsądniejsze jest czytanie tej książki z co najmniej dwóch perspektyw. Po pierwsze istotne jest umieszczenie *The Rise of the Imperial Self* w kontekście komunitaryzmu jako stosunkowo zróżnicowanego dyskursu politycznego. Wydaje się, że Dworkin bliższy jest stanowiska umiarkowanego, krytykującego współczesny egalitarny indywidualizm jako odejście od ideałów „prawdziwego” (czyli „metafizycznego” w znaczeniu nadanym temu określeniu przez Richarda Rorty'ego) liberalnego indywidualizmu dziewiętnastowiecznej Ameryki. W tym sensie będzie on rzeczywiście próbą Powrotu do źródeł, ale na pewno nie rewolucyjnym nawoływaniem obecnym na ostatnich stronach *Dziedzictwa cnoty* Alasdaira MacIntyre'a. Podobnie jak w przypadku Allana Blooma, Dworkin pozostaje liberałem spierającym się o to, czym liberalizm był i powinien być, a czym obecnie jest. Główny problem poruszany we wspomnianej już książce *Habits of the Heart* to rozdźwięk między ekspresywno-terapeutycznym słownikiem współczesnych Amerykanów, a nadal głęboko zakorzenionym i niezwykle trudnym do wypowiedzenia w tymże słowniku etosem Ameryki Tocqueville'a. Amerykanie nadal czują się obywatelami Stanów Zjednoczonych, wierzą w jednego Boga i ufają opinii publicznej – potrafią jednak o tym mówić tylko słownikami Manicheizmu, Pelagianizmu czy też pogańskiej arystokracji, używają bełkotu terapeutów i menadżerów by wypowiedzieć dyskurs Amerykanina Tocqueville'a.

le'a. Wynikający z tego kryzys indywidualizmu jest kryzysem amerykańskiego liberalizmu.

Po drugie jest więc *The Rise of the Imperial Self* próbą odbudowania pojęcia podmiotowości obywatelskiej w mocnym sensie tego słowa. Przerazająca pustka, która trawi ekspresywnego indywidualistę jest faktem, który niszczy samo jądro liberalnej demokracji. Amerykanin Tocqueville'a był przede wszystkim obywatelem łączącym w sobie zewnętrzny egalitaryzm (równość działających podmiotów) z wewnętrznym arystokratyzmem (posłuszeństwo zasadom organizującym całą wspólnotę). Czysty egalitaryzm nagle pozbawiony arystokratycznej nadbudowy napełnia się duchem resentymentu i staje się swoją własną karykaturą, tak jak to malowniczo przedstawił Allan Bloom w *Umyśle zamkniętym*. Dworkin broni więc mocno ugruntowanego liberalizmu pokazując, że rozmaite projekty postmodernistyczne (w szczególności liberalny ironizm bez podstaw Richarda Rorty'ego) są tak naprawdę jedynie nieudaną próbą afirmacji zaistniałego stanu rzeczy prowadzącą nieuchronnie do nihilizmu i sprzeczności (ekspresywny indywidualista boi się wspólnotowości, ale to właśnie w niej szuka bazy dla swojej tożsamości). Dworkin pokazuje, że sprawiedliwe i równe społeczeństwo demokratyczne musi iść w parze z duchowym arystokratyzmem. Może ono zaistnieć tylko wśród obywateli dzielących jakąś wspólną, nie bójmy się tego słowa, metafizyczną postawę intelektualną, obywateli tworzących pewną wspólnotę ducha. Bezdyskusyjny wydaje się fakt, że ekspresywny indywidualista obywatelem nie jest – jest co najwyżej gejem, Portorykańczykiem, feministką itd.

Amerykanin Tocqueville'a pozostaje ideałem – Dworkin sam przyznaje, że jest to w dużym stopniu postać fikcyjna. Mimo to odnieść można wrażenie, że w pochwalę tej postaci godzącej niezwykle skutecznie jakże odległe intelektualnie tradycje (Nietzsche i św. Augustyn, demokracja i arystokracja), zapomina Dworkin o niezwykle ważnym elemencie analiz Tocqueville'a. Demokracja ciągle balansuje na krawędzi przepaści, nieustannie grozi jej upadek w przepaść tyranii (pozornie tylko łagodnej) i zachwianie kruchej równowagi między równością i wolnością. Dworkin nie podkreśla należycie tego aspektu ciągłego zagrożenia, często (choć nie zawsze) wydaje się być absolutnie przekonany o stabilności i niezmienności wspólnej duchowości Ameryki XIX wieku ze zdziwieniem stwierdzając, że oto coś tak niezwykle spójnego nagle, nie wiedzieć czemu, się rozpadło.

The Rise of the Imperial Self sytuuje R.W. Dworkina na lewej flance myśli komunitarystycznej – będąc książką stosunkowo krótką i spójną przedstawia niezwykle erudycyjną analizę historii indywidualizmu amerykańskiego, ale widzianego z pozornie egzotycznej perspektywy rzymskiej Afryki IV wieku, potwierdza przy tym tezę o literackiej atrakcyjności pism komunitarystów w porównaniu z dość charakterystyczną dla współczesnych liberałów rozwlekłością i nadmierną skrupulatnością w prezentacji często dość oczywistych zagadnień. Dworkin zdaje się żeglować w stronę miękkiego konserwatyizmu, ale tak naprawdę próbuje przedstawić antropologię idealnego obywatela w liberalnej demokracji. Jego wi-

zja jest konserwatywna w tym sensie, że obywatel jako taki zniknął już z powierzchni amerykańskiego kontynentu. „Ekspresywny indywidualista chełpi się przeżywaniem „prawdziwego” życia, ale zastanawia się – czy jest ono rzeczywiście prawdziwe?” – tak Dworkin kończy swoją książkę wskazując jednoznacznie na zagubienie i niemoc współczesnej inkarnacji imperialnej jaźni.

Paweł Wolak

FILOZOFIA OBIEKTYWISTYCZNA

Ayn Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, eseje A. Rand przeł. – na podstawie wydania Oficyny Liberałów (Warszawa 1987); eseje N. Brandena – J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s.176.

„Cnota egoizmu” stanowi zbiór esejów, które po raz pierwszy ujrzały światło dzienne w miesięczniku „The Objectivists Newsletter” we wczesnych latach sześćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych. To dość ważna informacja, tłumacząca dosadny, być może niekiedy bulwersujący charakter niektórych sformułowań. Autorką czternastu z wydrukowanych w wyborze artykułów jest Ayn Rand (Alice Rosenbaum), emigrantka ze Związku Radzieckiego, zaś pięciu pozostałych, stanowiących *nota bene* jedynie uzupełnienie dla rozważań Rand – Nathaniel Branden. Ważniejszą jednak niż on postacią jest „współtwórca” tekstów autorki – John Galt, na którego zresztą powołuje się ona niezwykle często. Ten fikcyjny bohater, będący motorem napędowym powieści Rand *Atlas Shrugged* był, co istotne, „uosobieniem” filozofii obiektywistycznej.

Rand za pomocą klasycznych libertariańskich argumentów broni tezy, iż jedynie kapitalizm może zapewnić poszanowanie i obronę praw jednostki. Postulując zatem minimalizację niebezpieczeństwa tyranii¹ domaga się prawnego ograniczenia państwa, szczególnie w sferze społecznej. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do rządu: Rand wysuwa bowiem projekt rządu jako „dobrowolnego sługi obywateli” (s. 143), pośrednika, któremu płaci się za usługi. Przypomina to Nozickową wizję państwa jako agencji ochrony. Autorka dokonuje utożsamienia kapitalizmu z brakiem ograniczeń w sferze wolności, co stanowi w jakimś sensie ele-

¹ O tyranii pisze zresztą bardzo dobitnie w najbardziej chyba sugestywnym spośród zawartych w omawianym zbiorze eseju *Budowniczość pomników* – „Socjalizm ma zasady, metody działania i skutki podobne do historycznych i prehistorycznych tyranii. (...) Władzę może zagarnąć każdy (...). Socjalizm jest winien ogromnych zniszczeń, morza przelanej krwi i milionów ofiar. (...) [B]uduje [on] na podwalinach z ludzkich ciał. Na wierzchu tej budowli stoi pomnik władcy” (s. 109–110).

ment potocznego myślenia o polityce, właściwego nie tylko jej. Każda jednostka przecież ma prawo swobodnie decydować o tym, jak wykorzysta własne zdolności; na tym z grubsza rzecz biorąc zasadza się pojęcie indywidualnej wolności. Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę przy kategorii „praw indywidualnych”; skoro, jak pisze Rand, „tylko pojedyncza osoba może mieć uprawnienia (...) można by zamiast »prawa indywidualne« mówić po prostu »prawa«. (...) Określenie »prawa kolektywne« jest sprzecznością w założeniach” (s. 123). Według autorki te ostatnie są egzemplifikacją fałszywej zasady, głoszącej że uprawnienia odnoszą się do grup, co tak naprawdę znaczy tylko tyle, że pewne grupy określonych uprawnień nigdy nie posiadają, zaś: „Szczęśliwi posiadacze praw mogą dowolnie rozporządzać innymi ludźmi, a o uprzywilejowanej pozycji decyduje przewaga liczebna” (s. 124).

Jak autorka pisze we wstępie, zamieszczone w książce teksty podejmują tematy, „które wymagają wyjaśnienia w kontekście codzienności lub które zostały najbardziej zniekształcone przez wpływ altruizmu” (s. 10). Zanim przejdziemy do szczegółowej próby wyjaśnienia czym, według Rand, jest altruizm i w co może przekształcić nasz świat, warto poświęcić jej twórczości jeszcze kilka uwag natury ogólnej. Oś projektu Rand stanowi tzw. filozofia obiektywistyczna i przynależna jej etyka absolutna. Łączą się tu w jeden, często zaskakujący, zwykle niewywrotny system logika Arystotelesa i etyka wraz z antropologią Nietzschego. Wzorem wartości jest, zdaniem autorki, życie człowieka, a ściślej rozum, który umożliwi przetrwanie; „zatem to, co odpowiednie dla życia istoty racjonalnej, jest dobrem, a to, co mu zaprzecza (...) jest złem” (s. 24). Myślenie oraz praca produkcyjna – oto dwa warunki „filozofii trwania właściwej dla istoty racjonalnej”.

Problemem, który pojawić się może podczas lektury „Cnoty egoizmu” jest swoisty dla myśli Rand całkowity brak systemowości, utrudniający wyłonienie głównych tez. Mimo tego jednak nietrudno będzie wyróżnić jeden, wyraźnie przenikający całą jej pracę wątek – niechęć do totalitaryzmu objawiającą się między innymi niezgodą na poświęcenie racji indywidualnych na rzecz jakichś, bliżej niesprecyzowanych, racji abstrakcyjnych, a także sprzeciwem wobec przemocy.

Twórcy nowej koncepcji egoizmu chcą przywrócić temu terminowi jego słownikową definicję, gdyż – jak twierdzą – pojmowanie go jako synonimu zła, przyczynia się do „zahamowania moralnego rozwoju ludzkości” (s. 5). Egoizm tymczasem to po prostu troska o własny interes. W tym miejscu rysuje się pierwszy poważny konflikt pomiędzy altruizmem a egoizmem właśnie. Ten pierwszy nie potrafi, czy też nie chce odpowiedzieć na pytanie: „czym są wartości?”, przemykając się niepostrzeżenie do następnego – „kto powinien z nich korzystać?”. Tego rodzaju przeskok pozostawia jednak człowieka bez żadnych wskazówek moralnych, na domiar złego – jedynym kryterium wartości będzie ktoś, kto dozna dobra dzięki jakiemuś działaniu (pod warunkiem, że nie będzie to działanie podjęte przez niego samego).

W przeciwieństwie do etyki altruistycznej – etyka absolutna „utrzymuje, że człowiek musi być zawsze beneficjentem swego działania i że (...) powinien działać zgodnie ze swym racjonalnym interesem” (s. 9). Rand wyróżnia trzy nadrzęd-

ne wartości tejsze etyki, które stanowią także mają realizację celu ostatecznego, jakim ma być dla każdego jego własne życie – rozum, cel i ambicję. Odpowiadać im mają kolejno cnoty: racjonalności, skuteczności i dumy. Cnota racjonalności jest pierwotna wobec pozostałych, więcej – jest ich źródłem. Należy przeto uznać i zaakceptować rozum jako ostateczną instancję rozstrzygającą o tym, co dobre, a co złe. Autorka proponuje stworzenie kodeksu etycznego, tym łatwiejsze, że w filozofii obiektywistycznej wartości mają charakter homogeniczny. Bez trudu przyjdzie je nam uszeregować wiedząc, że „samo życie człowieka jest wzorem wartości” (s. 27), a „moralność czarno-biała” (s. 95). Co więcej, racjonalne interesy jednostek działających według zasad etyki absolutnej nie kolidują ze sobą. Dzieje się tak głównie dlatego, że od tych jednostek nie wymaga się żadnych poświęceń, zaś dobro człowieka nie jest osiągalne na drodze konfliktu.

Jedną z najgorszych postaw, jaką możemy przyjąć, jest postawa wyrzeczenia się swych wartości, rezygnacja z nich, czy też ich zdrada. Nie wolno bowiem godzić się na założenie, iż nie mamy prawa do życia, pojmanego jako cel sam w sobie, a także „że służba innym jest jedynym usprawiedliwieniem egzystencji człowieka, i że samopoświęcenie jest najwyższym moralnym obowiązkiem, a także cnotą i wartością” (s. 39). Tak zdiagnozowana sytuacja nie jest jednak zupełnie bez wyjścia. Remedium na bólczki świata domagającego się od nas altruizmu stać się może filozofia, jako ta, która „ustala ludzkie cele i określa ich wymiar”. Przetrwanie cywilizacji gwarantować może li tylko odrzucenie postawy cierpiętniczej. W artykule *Etyka sytuacji krytycznych* Rand pisze: „Ofiara to poświęcenie wartości wyższej w imię wartości niższej, lub czegoś bezwartościowego. (...) Racjonalna zasada postępowania jest odwrotna: działaj zawsze zgodnie z własną hierarchią wartości” (s. 51). W tym miejscu jednak autorka, jak się zdaje, zbliża się niebezpiecznie blisko do myślenia w kategoriach równi pochyłej. Podawany przez nią przykład męża pozwalającego umrzeć własnej ukochanej żonie i pomagającego jednocześnie pozostać przy życiu innym kobietom, jest zdecydowanie przejawem głupoty, a nawet absurdalnym². Należy chyba odróżnić poświęcenie od zwykłej głupoty, czego Rand nie czyni. Tak więc oskarżanie altruizmu o brak odniesień do rzeczywistości i o wymyślanie „szalupowych” przykładów z powodzeniem można postawić autorce *Cnoty egoizmu*.

Kolejnym, poza egoizmem i altruizmem, kontrastowym zestawieniem, staje się u Rand porównanie socjalizmu i kapitalizmu. W eseju *Budowniczość pomników* autorka daje wyraz swej (skądinąd zrozumiałej) niechęci do Związku Sowieckiego i socjalizmu właśnie. „Niegdyś uważany za ideał, dziś jest szkieletem w łachmanach. Trzeszczy na wietrze jak strach na wróble ponad całym światem. (...) Szkiele-

² Możliwe, iż Rand chce w tym miejscu w dość toporny sposób wykazać sprzeczność między tym, co czasem nazywamy „naturą ludzką”, a oczekiwaniami etyki altruistycznej. Tu jednak wyraźnie widać niewyrotność tej teorii. Im bardziej bowiem będziemy wskazywać na niefortunność podawanego przez autorkę przykładu, tym bardziej „udowodnimy”, jak głęboko tkwimy w okowach postawy altruistycznej.

letem tym jest socjalizm” (s. 103). W ostrym zantagonizowaniu dwóch mocarstw nietrudno odnaleźć nieco schematyczny obraz sytuacji politycznej lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Mimo częściowej dezaktualizacji niektórych stwierdzeń Rand, a także wyczerpania się apologetycznego sposobu opisu Stanów Zjednoczonych, rdzeń artykułu dotyczący podstawowych uprawnień człowieka, pozostaje aktualny. „podział na dwie wyłączające się klasy: prawa człowieka i prawa własności jest sztuczny. Żadne z praw człowieka nie może się obyć bez prawa własności. (...) Jeśli producent przestaje być właścicielem wyników swej pracy, to przestaje być panem swojego życia. Podważanie prawa własności doprowadza do tego, że ludzie stają się własnością państwa” (s. 109–110).

Ta tematyka jest kontynuowana także w artykule *Prawa człowieka*. Są one, w opinii Rand, czymś w rodzaju pomostu między moralnymi zasadami człowieka a prawnym kodeksem społeczeństwa. Innymi słowy, stanowią ogniwo łączące etykę i politykę, dzięki któremu te dwie dziedziny mogą współistnieć. Warto w tym miejscu zauważyć, iż Rand dokonuje ciekawego zabiegu, jakim jest mariaż etyki i polityki, tak często uznawany za sprzeczny wewnątrznie, zwłaszcza przez przeciwnego zjadacza chleba. Początek wolnego³ społeczeństwa był możliwy dzięki prawom człowieka. „nie istnieje żadne prawo ekonomiczne, kolektywne czy publiczne. W określeniu prawa indywidualne przymiotnik jest w zasadzie zbędny: nie ma innych swobód poza indywidualnymi i tylko pojedynczy człowiek może z nich korzystać” (s. 121).

Jako istotny dla całości obrazu programu proponowanego przez Rand jawi się także tekst Nathaniela Brandena *Falszywy indywidualizm*. Pojęcie indywidualizmu rozumiane jest tu z jednej strony w kontekście etyczno-politycznym, z drugiej zaś w etyczno-psychologicznym. W tym pierwszym głosi on nadrzędność praw jednostki, Kantowski model człowieka jako celu samego w sobie a nie jako narzędzia. W ujęciu drugim indywidualizm domaga się, by człowiek posługiwał się swym intelektem w sposób całkowicie autonomiczny, niczego odeń bardziej nie ceniąc. Podstawowa teza indywidualizmu nie brzmi wcale: „To prawda, gdyż ja tak chcę”, lecz: „To prawda, gdyż o tym poucza mnie rozum”. Wprawne zatem posługiwanie się własnym umysłem uzupełnione moralną „samopewnością” uniemożliwiająca zastraszenie i instrumentalizację – oto recepta pomagająca uwolnić się od etyki altruizmu. Tylko zwrot ku etyce absolutnej, racjonalne rozpoznanie wartości, które chcemy osiągnąć i utrzymać zapewni nam osiągnięcie moralnego celu życia – szczęścia.

Ewa Rutkowska

³ Ayn Rand pisząc o zapewnieniu jednostce poszanowania jej praw definiuje równocześnie w sposób perswazyjny wolne społeczeństwo jako kapitalizm (s. 111). Wydaje się to być zabiegiem czysto stylistycznym, niejako „wzmacniającym” pochwałę kapitalizmu rozumianego jako zasada *laissez-faire*.

ABELARD I HELOIZA

Etienne Gilson *Abelard i Heloiza*,
przeł. A. Podsiad, PAX, Warszawa 2000, 221 s.

Książka stanowi zapis treści wykładów wygłoszonych przez autora w College de France w roku 1937. Pierwsze wydanie francuskie (jak i jego polski przekład z 1956 roku) nosiło podtytuł „Średniowieczne początki humanizmu”. Zgodnie z relacją samego autora, na historię Abelarda i Heloizy natknął się on niejako przypadkiem – celem jego wykładów było bowiem rozpoznanie ideologicznego krajobrazu średniowiecza, ze szczególnym uwzględnieniem elementów zapowiadających nową epokę. Wymagało to oczywiście zajęcia się osobą Abelarda. W toku badania jego dorobku okazało się jednak, że to historia związku Abelarda z Heloizą stanowi właściwy „kamień probierczy dla przyjętych poglądów na średniowiecze i odrodzenie, pozwalając docenić ich wartość” (*Abelard i Heloiza*, Warszawa 2000, s. 5).

Gilson pragnie, zgodnie ze wstępną deklaracją, rozpatrywać zaplecze ideologiczne historii Abelarda i Heloizy, wpisując swe rozważania w szerokie spektrum tego, co nazywa „humanizmem średniowiecznym”. „Humanizm” jest terminem opisującym całość życia duchowego humanisty. Temat obejmuje więc z konieczności coś znacznie szerszego, niż strukturę konieczną, by wizja opowieści o Abelardzie i Heloizie nie straciła spójności – albo sensu. Pierwszym założeniem jest więc, że można i należy nadać opowieści sens ideologiczny – by ją zrozumieć. Gilson zamierza odtworzyć postawy aktorów dramatu w dwojaki sposób. Po pierwsze, rekonstrukcji podlegać mają idee, ożywiające oboje bohaterów, po drugie zaś – ich punkty widzenia oparte na rozumieniu tych idei, bowiem zdaniem autora nie może ulegać wątpliwości, że właśnie idee determinowały stanowiska Abelarda i Heloizy w całej historii. Jest to wedle Gilsona ujęcie nowe i oryginalne acz, jak się z góry zastrzega, bynajmniej nie ostateczne.

Niespójność idei spajającej – ten przede wszystkim zarzut można postawić po lekturze książki. Z jednej strony, ma ona pokazać relację bohaterów symetryczną. Stąd też Heloiza występuje (pominąwszy kilka momentów wątpliwych) nie jako przypadkowy przedmiot namiętności i przyczyna niedoli Abelarda czy też

feministka *avant la lettre*, ale jako pełnoprawna uczestniczka rozgrywki pomiędzy kochankami. Przedmiotem analizy jest przede wszystkim wzajemna relacja bohaterów, nie zaś życie emocjonalne jednego z nich, ze sprowadzeniem drugiego do roli jednego ze stałych warunków brzegowych. Gilson trwa konsekwentnie przy zrównoważonym opisie historii, sprawiedliwie na ogół rozkładając akcenty. Jest to bez wątpienia dobra metoda realizacji celu, który przyświeca całości pracy Gilsona. Celem owym jest odtworzenie opowieści o miłości Abelarda i Heloizy w sposób obiektywny – zgodnie z prawdą. Teza, że czynniki natury ideologicznej działające w całej historii powinny zostać wykryte i ujawnione, nie jest tylko pomysłem na kolejne, twórcze opracowanie znanego tematu. Opiera się ona na gruntownych badaniach zarówno odpowiednich tekstów źródłowych (przede wszystkim *Historiae calamitatum* i zachowanej korespondencji bohaterów), jak i obszernej literatury przedmiotu. Ze studiów swoich wyniósł Gilson przeświadczenie, że to „przekonania doktrynalne obojga kochanków” tworzą „razem z namiętnościami czysto ludzkimi, które się w nich rozpalają, kościec tej historii” (s. 8). Wbrew jednak powyższemu cytatowi, sugerującemu co najmniej równą wagę namiętności i doktryny jako elementów podlegających analizie, autor przyznał zdecydowany prymat tej drugiej. Jest to skądinąd naturalne, skoro dopiero poglądy filozoficzne i teologiczne przenikające stosunki między kochankami nadawały im sens i organizowały amorficzną rzeczywistość ludzkiej arcyłudzkiej emocji w zorganizowaną strukturę rodzącego się średniowiecznego humanizmu. Metoda Gilsona zakłada, że prawda zastygła w ideologii, zachowana dość wiernie, by czytelnik mógł poznać ją samą, niezmienną, wiernie świadczącą.

Nietrudno jednak z drugiej strony dostrzec, że to prawda właśnie odpowiada za niespójność doskonale skądinąd przemyślanej koncepcji. Wraz z autorem książki wkraczamy w środowisko ludzi określanych niekiedy jako klerkowie (*clerics*), jak i w zawierający się w nim nieco węższy świat ludzi uczonych. Warto przy tej okazji, dla odnowienia intuicji co do reguł rządzących tym specyficznym kręgiem, wrócić do opracowań, takich jak choćby *Inteligencja w wiekach średnich* Jacques’a LeGoffa. Książka ta, ustępując skądinąd dziełu Gilsona pod wieloma względami – na czele z urodą języka, co daje się odczuć zarówno w lekturze oryginału, jak i w przekładzie – zwraca uwagę na jeden punkt, który autor *Abelarda i Heloizy* zlekceważył niemal zupełnie. Nie na darmo klerkowie to przede wszystkim *litterati*. Ich świat – o ileż bardziej świat uczonych! – to świat książek. Uczony żyje dzięki księgom – jest z nimi związany emocjonalnie, przede wszystkim jednak instytucjonalnie. To księga określa przynależność człowieka do magicznego świata średniowiecznego uniwersytetu – księga i umiejętność czerpania z niej treści. Czerpanie to było – bardziej niż w jakiegokolwiek innej epoce – przede wszystkim wchłanianiem. Uczony przejmował nie tylko to, co dziś określilibyśmy jako treść – przejmował też nadaną jej formę, nie dysponował bowiem żadną alternatywą, jeżeli chciał oswoić treść.

Wszystko powyższe należy do podręcznikowej wiedzy o średniowiecznej recepcji kultury antycznej, który to proces był rzecz jasna kluczowy dla narodzin

humanizmu i Odrodzenia. Tym bardziej jednak warto podchodzić ostrożnie do średniowiecznych tekstów zawierających odwołania do antycznych i wczesnochrześcijańskich tradycji. Słowo jest bowiem w takich razach zaciekłym wrogiem badacza. Owszem – można, opierając się o przekazy słowne, ustalić fakty w rozumieniu tradycyjnej historiografii – o ile dysponujemy jakąś metodą kontroli znaczenia słów. Przedmiotem badania Gilsona są jednak nie twarde fakty, lecz subtelne przeżycia wewnętrzne, do których dostępu bronią słowa. Jeśli nie żądamy faktów, lecz rekonstruujemy stan podmiotu operującego słowem, warto założyć – dla dobra jakości wyniku – że nie jest ono medium w pełni odpowiedzialnym. Zwłaszcza gdy jego treść była niejako zadana, gdy przyniosło swoje znaczenie bez żadnej definicji, a okazało się środkiem wyrazu jedynie dostępnym.

Gilson tymczasem szuka w słowach prawdy. Jak sam mówi, nie ma w jego rekonstrukcji niczego, czego nie mógłby przyjąć każdy, kto opiera się na zachowanych tekstach (s. 144). Jego bohaterowie to ludzie w swojej epoce najbardziej żyłci z księgami, najmniej krytyczni wobec tego, co można z nich odczytać. Używają oni słów potężnych; nabrzmiałych znaczeniem. Nawiasem mówiąc, już to samo świadczy, jak wielka musiała być emocja domagająca się takiego wyrazu – lub też przynajmniej, jak wielcy byli ludzie taki dający wyraz swym emocjom. Czy ów styl wysoki – stosowany do przedmiotu tak w ówczesnych pojęciach lichego – traktować jako rozpaczliwą próbę nazwania rzeczy nowej, czy też jako zadowalający efekt poszukiwania odpowiedniego do przedmiotu środka wyrazu – to już rzecz interpretacji. Gilson opowiada się za drugim wariantem. Bierze słowa jako wyraz rzeczywistych odczuć bohaterów i nie uwzględnia w ogóle możliwej rozbieżności sensu słowa w danym użyciu i jego sensu całościowego, wrośniętego w świat kultury. Otrzymujemy więc prawdę, której Gilson w słowach szukał i w słowach znalazł. Dlatego też czytamy obszernie fragmenty dzieł Abelarda pisanych z myślą o ksieni Parakletu i listów Heloizy do ukochanego. Wypowiedzi, które mają wyrażać prawdę ich relacji, które zatem stanowią cel poszukiwania. Dalej kwestii nie drażymy – cel jest osiągnięty.

Świat słów, w którym z konieczności zamyka nas przyjęta przez Gilsona metoda analizy, nie jest z pewnością krainą swojską i bezpieczną. Język myśli Abelarda i Heloizy nie jest naszym językiem – zagubiliśmy nie tylko umiejętność jego używania, ale – o ile można rozdzielić te dwa pojęcia – także i rozumienia. Tym większa zasługa autora, który wprowadza nas w ten świat słów – nieoczywistych i obcych, – z niezwykłą maestrią, od której zdążyliśmy już w nowoczesnej historiografii odwyknąć. Jako że słowa mają dla niego wagę nie tylko jako wyraz emocji, figura stanu rzeczy opisywalnego w kategoriach intersubiektywnych i obiektywnych, odtworzenie ich systemu daje w efekcie obraz o wielkiej sile oddziaływania, przydanej mu wbrew naszemu konwencjonalistycznemu przyzwyczajeniu. Słowa są elementem konstrukcyjnym świata życia bohaterów – jego jedynym twórcyem – są więc dzięki temu rzeczywiście prawdziwe, skoro prawdziwe było ich życie. Znikają Abelard i Heloiza – niewiele zarezerwował sobie miejsca we własnym świecie. Zamiast nich pojawiają się ich typy. Widzimy Hieroni-

ma i Marcellę, w tle Seneka, za nim Kornelia – postaci ze świata, który przywykliśmy uważać za wytwór naszego, za rzeczywistość o tyle tylko realną, o ile zaczerpnie substancjalności od tego, co dla nas rzeczywiste. Dla nas Kornelia to za ledwie dźwięk, to wiązka sensów, dla których nie znajdujemy już zastosowania. Te same sensory obsługujemy innymi słowami, wiążemy je w inne struktury – my nie znamy Kornelii i prawdy o Kornelii. Przyjmujemy, by wyjaśnić historyczną zmienność języka, że ktoś obcy wypowiedział kiedyś taką prawdę w czasach, gdy była prawdą. Jego prawda nas nie wiąże, nie musimy godzić jej z naszą – możemy więc zapomnieć o Kornelii, której nie włączamy w zakres naszych zainteresowań. Interesująca jest dla nas natomiast Heloiza i jest prawda o Heloizie. Nie widzimy interferencji pomiędzy Kornelią a Heloizą – bo tylko jednej z nich gotowi jesteśmy przyznać cechę realności.

Takiemu rozumowaniu Gilson próbuje zaprzeczyć. Słowami samej Heloizy zmusza nas do uznania, że nie ma tu dwóch różnych prawd. Heloiza jest Marcellą – Abelard jest Hieronimem. Realność ich – nie jako postaci historycznych czy literackich, ale jako konkretnych osób, jest realnością zapośredniczoną przez doskonale zinternalizowany świat tego, co my przywykliśmy uważać za fikcję. Prawda jest nią w świecie myśli – formą świata myśli jest słowo. Nie można jednak zapominać, że dla Abelarda i Heloizą jest to być może słowo cudze.

W momencie, w którym pojawia się konieczność odczytania alegorii, analiza Gilsona wykracza poza materiał źródłowy, jak i poza własną przenikliwość. Ile było prawdy między Abelardem i Heloizą – ile może być prawdy między mężczyzną i kobietą? Szukając prawdy, szukamy intuicyjnie odniesienia do tego, co uznajemy za obiektywne i ze względu na swą obiektywność wiążące. Etienne Gilson uznał za obiektywną rzeczywistość wzorzec relacji, zaczerpnięty z języka kochanków – który to wzorzec oboje starali się, zgodnie z wynikami jego badań – wcielić w życie. Jest to w pewien sposób naturalne, jako że wzorzec ów – uznawany za ponadczasowy, funkcjonujący w kulturze jako źródło metafor o niemal nieograniczonej nośności – zawarty jest w wielkiej ilości dostępnych źródeł, tych samych, z których przejęli go Abelard i Heloiza. Wydaje się więc łatwiej, bardziej bezpośrednio dostępny. Znamy Pismo Święte, możemy znać pisma Seneki, dramaty Lukana, listy świętego Hieronima. Jeśli, jak pisałam powyżej, nie ma już w naszym kulturowym zapleczu dość miejsca, by traktować te teksty jako bezpośrednio źródła naszego życia wewnętrznego, by traktować je emocjonalnie, możemy przynajmniej podjąć wysiłek odwołania się do tego, co daje się intelektualnie zinternalizować. Dysponując inną niż Abelard i Heloiza wrażliwością, możemy mówić sobie, że mamy ten sam – albo możliwie zbliżony – zasób wiedzy, możemy więc odtworzyć pojęciowo wzorzec ich relacji. Gilson zdaje się robić wszystko, by nam to zadanie ułatwić. Stara się przybliżyć nam typy, za którymi kryją się Abelard i Heloiza, jakby chciał sprawić, byśmy i my uznali ich prawdę.

Charakterystyczne jest, że każda ze stron opisywanej relacji stara się ocalić to, co w drugiej uważa za prawdziwe: mistrza duchowej doskonałości czy grzeszną niedyś, dziś żałującą pokutnicę. Jest to jedyny chyba moment, gdy stanowisko

autora zdaje się zyskiwać mocne uzasadnienie. Abelard, grzeszący pychą i nieczystością, potępiany teolog, staje się świętym kapłanem, pasterzem sumień mniszek z Parakletu. Heloiza, namiętna kochanka, przeorysza bez powołania, zostaje siostrą duchową swego małżonka. Oto nadali sobie imiona, oboje (choć Abelard z pewnością w większym stopniu) przypisując swoim słowom moc performatywną. Zapomnieli, a wraz z nimi ich kronikarz, że ich sytuację można traktować jako prostą konsekwencję splotu ich czynów – nie idei – z obiektywnymi okolicznościami. Słowa złożyły się w oderwany od materialnej rzeczywistości, niezwykle skomplikowany schemat – i ten schemat próbuje autor rzetelnie odtworzyć, angażując dla potrzeb rekonstrukcji całą swą ogromną erudycję. Jego wysiłek zostaje, jak sądzę, uwieńczony sukcesem. Familiarność wzorca, o której pisałam powyżej, okazuje się jednak zwodnicza. Gilson opisuje reguły, wedle których sami bohaterowie oceniali zgodność swej sytuacji z wzorcem – i trudno mieć do tego zastrzeżenia. Jest to pierwsze wystąpienie prawdy wzorca jako idei regulującej opisywaną relację. Zarazem jednak Gilson przyznaje sobie prawo do własnej oceny nie tylko postępowania (które go w ogóle mniej zajmuje), ale i przeżyć duchowych kochanków. Stąd ciągłe wartościowanie wypowiedzi Abelarda i Heloizy, do której autor ma zresztą zdecydowanie więcej zastrzeżeń, z punktu widzenia stopnia realizacji wzorca. Jego prezentacji podporządkowany jest więc nie tylko opis świata intelektualnego bohaterów (z czym jeszcze łatwiej można się pogodzić), ale też konstrukcja ich przeżyć emocjonalnych – co budzi, mój przynajmniej, intuicyjny sprzeciw. Normatywizm tego typu kłóci się z kolejnym intuicyjnym – być może naiwnym – poczuciem, że między kobietą a mężczyzną jest dokładnie tyle prawdy, ile jest prawdy w ich emocjach, poza pojęciowymi konstrukcjami. Gilson każe nam uwierzyć, że nie było w historii Abelarda i Heloizy niczego poza formą pojęciową, dość obszerną, by pomieścić w sobie i wchłonąć bez śladu wszelką treść. Formie podporządkowuje wszystko, nawet pożądanie cielesne, które – wedle samych bohaterów – nie dało się zadowalająco podporządkować żadnej ze stosowanych przez nich kategorii, włączając tak pojemne nawet, jak grzech. Mamy zatem, pomimo zastrzeżeń w przedmowie i całego systemu uzasadnień, przyjąć tezę książki właściwie bez dowodów wobec eliminacji wszystkiego, co wydaje się nie należeć do modelu.

Otrzymujemy więc ujęcie nietypowe przede wszystkim dlatego, że statyczne. Miłość Abelarda i Heloizy – o której Gilson ani przez chwilę nie wątpi! – zmienia pod jego piórem swoje oblicze. Autor rezygnuje ze znanego nam skądinąd obrazu namiętności wykraczającej, choćby tylko z racji nieprzeciętnego formatu osób zaangażowanych, poza ograniczenia swojego czasu, tworzącej nowy, oryginalny model. Zamiast tego przedstawia Abelarda i Heloizę jako ostateczny wyraz Średniowiecza w tym, co – jak można by wnosić z przyjęcia przez niego opisaną powyżej metody analizy historycznoliterackiej – jest dla tej epoki najbardziej charakterystyczne: entuzjastycznej a pokornej gotowości pozostawania w cieniu olbrzymów. Nie do końca da się to moim zdaniem pogodzić z ideą humanizmu, nawet zmodyfikowaną odpowiednio do warunków średniowiecznych.

Ostateczny wyraz – czyli realizację wzorca dostatecznie wierną, by sam wzorzec pozostawał niejako od początku w jej cieniu. Gilson podejmuje próbę wydobycia wzorca i odsłania przed nami sposób jego funkcjonowania w analizowanej opowieści – efektem próby jest krytykowane powyżej odwrócenie relacji między formą i treścią. Nawet jeśli, zgodnie z życzeniem autora, rozumiemy Abelarda i Heloizę lepiej, tracą oni część naszej sympatii, jawią się bowiem przede wszystkim jako osobowości w znacznym stopniu niesamodzielne. Obraz taki może dziwić i budzić niechęć, zarazem jednak pozwala zrozumieć, że być może wcale nie chcemy poznać idei, która rządzi historią Abelarda i Heloizy – chcemy znać samą historię, chcemy prawdy właśnie – naszej prawdy. Historia znów stawia przed nami problem, którego sama nie potrafi rozwiązać (ibidem).

Marta Bucholc

NOWY PODRĘCZNIK FILOZOFII

Anna Jedynek, Tadeusz Walentowicz, *Filozofia*.
Podręcznik edukacji filozoficznej dla gimnazjum,
WSiP, Warszawa 2000.

Ukazał się pierwszy podręcznik filozofii przeznaczony dla gimnazjów. Jest to przedsięwzięcie pod każdym względem ambitne. Filozofia przedstawiona została problemowo, a nie historycznie, podstawą prezentacji jest nie nudna forma wykładowa, lecz żywy dialog z uczniem, a poziom trudności jest zróżnicowany, tak że każdy uczeń znajdzie w podręczniku coś dla siebie (najbardziej leniwi mogą poprzestać na szeregu zabawnych rysunków).

Główny zrąb książki stanowią 64 sekcje problemowe pogrupowane w czterech głównych działach. Już przyjęcie takiego punktu wyjścia okazuje się niezwykle cenne dydaktycznie. Jak mogłem się niedawno przekonać przeprowadzając krótką ankietę w internetowych grupach dyskusyjnych nawet studenci filozofii nie są w stanie określić, czym zajmuje się filozofia. Dominuje pogląd, że jej istotą jest teoretyzowanie na dowolny temat. Jak łatwo przewidzieć, takie teoretyzowanie na ogół nie owocuje żadnymi wartościowymi rezultatami. W tej sytuacji trudno się dziwić, że dla szerokiego rzesz filozofowanie to mętniactwo i jałowe przelewanie z pustego w próżne. Tymczasem już samo przejrzanie spisu treści rozwiewa wątpliwości, co jest przedmiotem filozoficznych dociekań. Co więcej, okazuje się, że można to sformułować jasno i wyraźnie. Przyjrzyjmy się zawartości podręcznika.

Zagadnienia epistemologiczne: Czy prawda zależy od nas. Złudzenia postrzegania, jakim ulegamy (względność doznań, wpływ przekonań i emocji na percepcję), odróżnienie doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego. Funkcje rozumu (przetwarzanie danych, tworzenie pojęć i sądów, stawianie pytań, wnioskowanie, stawianie hipotez i ich testowanie, rozpatrywanie problemów wykraczających poza doświadczenia). Rozumowania zawodne i niezawodne. Rola intuicji. Spór o najważniejszą władzę poznawczą. Spór o poznawalność świata, konflikt rozumu i doświadczenia. Spór o przedmiot poznania (realizm wobec idealizmu). Rola autorytetu i zasady jego wyboru. Wpływ na wiedzę środowiska społecznego, prze-

sądów, oczywistości, zdrowego rozsądku. Rola emocji w życiu. Różnica między filozofią i nauką, ich funkcje, dziedzina i metoda; nadużycia autorytetu nauki. Rola języka, funkcje wypowiedzi (informacja, ocena, wyrażanie uczuć, sugestie). Manipulacja za pomocą języka, kłamstwa. Wpływ języka na postrzeganie. Czy o wszystkim da się mówić. Funkcje sporów. Środki przekazu myśli (mowa, pismo, obraz, komputer).

Zagadnienia ontologiczne: Jak istnieją rzeczy, własności, liczby, zbiory. Jakie są rodzaje bytów (duch, materia, Bóg). Przestrzeń jako lokalizacja i jako metafora. Skończoność przestrzeni. Obiektywność przestrzeni. Istota zmiany, co się zmienia i jak. Wolność. Czas jako linia lub pętla, obiektywność i skończoność czasu.

Zagadnienia filozofii człowieka: Cechy osoby (intelekt, język, kultura, nauka, technika, filozofia, religia, literatura, sztuka, instytucje, kontrola emocji, historia, poczucie wspólnoty). Zróżnicowanie ludzi (płeć, wiek, wykształcenie, rasa, język, religia, upodobania), tolerancja i nacjonalizm. Wspólnoty społeczne (rodzina, szkoła, zakład pracy). Znaczenie tradycji, zagrożenia globalizacji. Dobro wspólne a dobro indywidualne. Regulowanie stosunków między ludźmi. Godność i prawa człowieka. Poglądy na pochodzenie człowieka. Rozwój jednostek i społeczeństw. Cel rozwoju ludzkości.

Zagadnienia filozofii wartości i postaw życiowych: Moralne aspekty ludzkich zachowań. Intencje i skutki jako podstawa oceny działania. Odpowiedzialność (różne znaczenia słowa). Wolność jako warunek odpowiedzialności. Kształtowanie postawy odpowiedzialności. Wzory osobowe, pozytywne i negatywne, ich rola społeczna. Istota problemów moralnych. Oceny moralne a smak i obyczaj, absolutyzm i relatywizm ocen. Reguły i wyjątki w moralności. Spory o cele i o środki. Hierarchia wartości i norm, konflikty między normami. Postawy wobec wartości (egoizm, altruizm, utylitaryzm, hedonizm, epikureizm, stoicyzm, chrześcijaństwo). Cel i sens życia: dążenie do tradycyjnych wartości (dobra, prawdy i piękna). Szczęście (pomyślny los, wielka radość, posiadanie najważniejszych dóbr, trwałe zadowolenie z życia). Ból, cierpienie i śmierć oraz postawy wobec tych zdarzeń. Istota sztuki. Piękno (subiektywizm i obiektywizm). Twórczość. Przejście estetyczne.

Zgodnie z zaleceniami programowymi Ministerstwa Edukacji do prezentacji zagadnień dołączona jest zwięzła charakterystyka filozofii antycznej (dlaczego akurat ten okres – nie wiadomo). Są to uwagi o umysłowości greckiej i rzymskiej, przegląd głównych problemów poruszanych w tych epokach – powstanie świata, jego zmienność, czas i przestrzeń, konieczność, cel i przypadek, poznawalność świata, natura ludzka, wolność, porządek społeczny, dobre życie, rola bogów – a także historia głównych szkół filozoficznych. Dzieło wieńczy trzystronicowy rzut oka na dalsze losy filozofii.

Każda sekcja problemowa ma standardową strukturę. Rozpoczyna ją krótki dialog – często jest to scenka osadzona w realiach codziennego życia – z którego wyłania się centralny problem rozdziału. Następnie problem omówiony jest teo-

retycznie. Prezentację kończą zadania do pracy samodzielnej zgromadzone pod tytułem „Rozważa – uzasadnij – przedyskutuj”. Zakres tych zadań jest bardzo różnorodny. Najprostsze wymagają odtworzenia prezentowanej wiedzy, trudniejsze wymagają samodzielnych rozstrzygnięć lub podania przykładów (np. „Czy zdanie może być „trochę” prawdziwe”, „Czy wszystko, co jest oczywiste, jest również prawdziwe”, „Czy słuszny jest pogląd, że ludzkość doskonała się moralnie”). Czasem zdarzają się polecenia całkiem praktyczne („Włóż lewą rękę do miski z zimną wodą, a prawą do miski z gorącą wodą. Po minucie umieść obie ręce w misce z letnią wodą. Opisz doznania, jakie masz w każdej z rąk”.) Najtrudniejsze wymagają przedyskutowania różnych stanowisk.

Posługiwanie się podręcznikiem wymaga od nauczyciela dużego zaangażowania. Zarówno zadania, jak i same prezentowane problemy mają różny poziom trudności. Rozróżnienie znaczeń słowa „odpowiedzialność” wymaga mniejszej zdolności do abstrakcyjnego myślenia niż uchwycenie różnicy między realizmem i idealizmem w epistemologii. Wybór zagadnień i sposobu ich wprowadzania należy do nauczyciela. Od jego wycucia zależy, czy omawiane problemy zainteresują czy znudzą uczniów. Nie jest to w żadnym razie podręcznik-samograj, który krok za krokiem prowadzi użytkownika od pierwszej do ostatniej lekcji. Poszczególne sekcje problemowe nie są ze sobą powiązane i mogą być realizowane w różnej kolejności. Podręcznik z założenia nie jest przeznaczony do wykorzystywania w ramach zajęć jednego przedmiotu (bo przedmiotu filozofia jak dotąd w gimnazjach nie ma). Jest on przystosowany do realizacji w ramach gimnazjalnej ścieżki międzyprzedmiotowej. Różne sekcje mogą być wykorzystywane w ramach różnych przedmiotów – matematyki, fizyki, nauki o społeczeństwie. Aby ułatwić poruszanie się po niełatwym materiale, Anna Jedynek przygotowuje obecnie komentarz metodyczny dla nauczycieli.

Niechęć do narzucania rozstrzygnięć widoczna jest także w ujęciu merytorycznym poszczególnych problemów. Podręcznik przepojony jest humanistycznym podejściem do świata, propaguje tolerancję, ale i dyscyplinę moralną. Na tym jednak wyrażanie preferencji autorów się kończy. Nie dają oni odpowiedzi na pytania, które stawiają. Nie mówią, czy lepiej być wiernym tradycji, czy od niej odchodzić, wierzyć w istnienie świata czy w nie wątpić. Podręcznik jest bowiem zachętą do filozofowania, a nie zbiorem filozoficznych dogmatów.

Podręcznik jest dziełem pionierskim. Zapewne wiele jest w nim rzeczy, które można by poprawić. Nie warto jednak wszczynać na ten temat teoretycznej dyskusji. Najlepiej, aby impulsem do zmian były sygnały płynące od nauczycieli korzystających z podręcznika. To oni mogą wskazać, które zagadnienia okazały się zdecydowanie za trudne, a które potraktowane zbyt skrótowo.

Paweł Więckowski

SPRAWOZDANIA

MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM „ETYKA, WŁASNOŚĆ
INTELEKTUALNA A BADANIE GENOMU”, PARYŻ 2001

W dniach 30 stycznia – 1 lutego 2001 roku w Paryżu odbyło się międzynarodowe sympozjum z udziałem ponad stu uczonych, filozofów, prawników i przedstawicieli państw oraz organizacji międzynarodowych przy UNESCO. Przedmiotem debaty był problem dopuszczalności patentowania organizmów żywych. Pomimo tak ogólnego sformułowania tematu, dyskusja skupiła się w zasadzie wokół kwestii patentowania genomu człowieka, jako najbardziej interesującej z etycznego i prawnego punktu widzenia.

Rozwój badań i wiedzy związanych z genotypem ludzkim budzi wiele nadziei, lecz również wiele kontrowersji. Naukowe badania poświęcone temu tematowi zostały podjęte przez różne instytucje, prywatne i państwowe, w latach dziewięćdziesiątych. W skład międzynarodowego zespołu badawczego (dalej: Projekt) utworzonego w połowie lat dziewięćdziesiątych wchodzi Stany Zjednoczone, Anglia, Niemcy, Francja, Japonia oraz Chiny (od 1999). Warto wiedzieć, że 3% budżetu Projektu przeznaczono na badania problematyki etycznej, społecznej i prawnej badań.

Międzynarodowy Komitet Bioetyczny, CIB (zał. w 1993 r.) jest forum utworzonym przez ONZ, w którego ramach odbywa się dyskusja i wprowadzanie instrumentów normatywnych. W 1997 r. powstała w jego ramach Ogólna Deklaracja nt. genotypu ludzkiego i praw człowieka, którą ONZ zatwierdziło 9 grudnia 1998 r. Pierwszy artykuł Deklaracji głosi, iż w sensie symbolicznym genotyp ludzki jest dziedzictwem ludzkości. W art. 12 mówi się, iż każdy ma dostęp do wiedzy medycznej, biologicznej i genetycznej na temat genotypu, pod warunkiem respektowania godności człowieka oraz zachowania wolności badań.

Wiele dyskusji wzbudza problem opatentowania informacji o sekwencjach genotypu ludzkiego. Art. 5 dyrektywy 98/44 Unii Europejskiej mówi, iż żadne informacje o budowie i funkcjonowaniu ciała ludzkiego nie mogą być traktowane jako wynalazki możliwe do opatentowania. Francuski kodeks własności intelektualnej głosi, iż fragmenty lub całość genotypu ludzkiego nie mogą stać się wynalazkiem opatentowanym. Prawo amerykańskie pozwala na podatek patentowy od

fragmentów genotypu (Expressed Sequence Tags) i patenty te są w Stanach Zjednoczonych uznawane.

Wiele sporów budzi również zagadnienie funkcji genów. Dyrektywa 98/44 UE stwierdza, iż fragmenty ciała wyprodukowane sztucznie, włącznie z kopiami genotypu, mogą zostać opatentowane, nawet jeśli są identyczne z fragmentami ciała naturalnego. Prawo to zostało zastosowane w Anglii w czerwcu 2000 r.

W obszarze Unii Europejskiej nie istnieje żadna instytucja zajmująca się bezpośrednio tematyką badań nad genomem ludzkim. Zagadnienia te reguluje dyrektywa unijna nr 98/44 o ochronie wynalazków biotechnologicznych. Jak wskazują wcześniejsze rozważania, możliwe są różne interpretacje tego przepisu. Przyjmuje się powszechnie, iż zagadnienie badań nad ludzkimi genami zostało tu podporządkowane szerszej problematyce własności intelektualnej i jej ochrony. Wykonawcą polityki unijnej w tej dziedzinie jest Europejski Urząd Patentowy, przyznający patenty na podstawie Konwencji Monachijskiej z 1973 r. Konwencja ta nie daje podstaw do patentowania informacji o genotypie, nie formułuje jednak żadnych ograniczeń czy zakazów w tym zakresie. Na tej podstawie Urząd przyjął stanowisko przychylne procedurze patentowania istot żywych. Praktyka Unii nie zgadza się w tym względzie ze stanowiskiem Rady Europy, która uznaje za niedopuszczalne patentowanie istoty żywej jako całości (w kwestii patentowania pojedynczych genów nie ma tu pełnej jasności).

Stany Zjednoczone są stosunkowo najbardziej zaawansowane na drodze do kompleksowego uregulowania problemu badań nad ludzkim genomem. National Institute of Health kontroluje prowadzone tam badania, gen jest przedmiotem obrotu handlowego i przedmiotem patentowania (jako pojedynczy gen, nie jako genom) na zasadach ogólnych.

Organizacja Jedności Afrykańskiej przyjęła prawo oparte na Konwencji ONZ o zróżnicowaniu biologicznym sprzeciwiające się patentowaniu jakiegokolwiek formy życia.

Euroazjatycka Organizacja Patentów nie wypowiedziała się jeszcze na ten temat.

Za najbardziej kontrowersyjne aspekty badań nad ludzkim genomem oraz kwestii patentowania sympozjum uznało:

1. Zgodę osoby dostarczającej swój materiał genetyczny jako przedmiot badania.
2. Prawo do zdrowia. Patentowanie genów może utrudnić dostęp do genetycznych technik medycznych.
3. Etyczne i prawne konsekwencje uznania genu za dziedzictwo ludzkości. Uczestnicy sympozjum zauważyli, iż włączenie badań genotypu do sfery stymulacji rynkowej mogłoby przyspieszyć rozwój wiedzy medycznej.
4. Dostępność wyników badania. W razie patentowania wyników badań genu ich dostępność uległaby znacznemu ograniczeniu.
5. Problem dystrybucji wyników badań pomiędzy krajami o różnym stopniu rozwoju. Skoro uznajemy genom za dziedzictwo ludzkości, musimy konse-

kwentnie uznać zawłaszczenie wyników badań nad nim przez kraje wysoko rozwinięte za bezprawne.

6. Kwestie związane z ewentualnym uregulowaniem procedury patentowej. Światowa Organizacja Własności Intelektualnej (OMPI) zapowiedziała już podjęcie w tej sprawie odpowiednich działań. Ustawodawstwa krajowe muszą również ustalić własne reguły patentowania genów i uzgodnić je z regulacjami prawa międzynarodowego. Do technicznych trudności w zakresie powyższych regulacji należy na przykład kwestia, czy wolno rozpatrywać gen jako „produkt” czy też jako „proces”. Innym problemem jest dopuszczalność i zasadność patentowania zespołów genów, co w konsekwencji doprowadziłoby do patentowania całych istot żywych.

7. Prawa mniejszości narodowych i osób krajów Trzeciego Świata. W związku z obecnym układem stosunków społeczno-gospodarczych można przypuszczać, iż członkowie tych grup najłatwiej padną ofiarą nielegalnych działań związanych z badaniem genów i obrotem nimi.

8. Potencjalne wykorzystanie wyników badań nad genomem do celów wojskowych, zwłaszcza jako środka umożliwiającego praktycznie pewną identyfikację jednostki ludzkiej. Warto zauważyć, iż znajomość mapy ludzkiego genomu może stwarzać zagrożenie dla przestrzegania prawa do życia i nietykalności osobistej także w warunkach pokojowych, może w szczególności generować nowe środki przymusu osobistego.

Za środek przeciwdziałania wymienionym zagrożeniom uczestnicy sympozjum uznali przede wszystkim wzrost aktywności prawodawczej organizacji międzynarodowych w zakresie regulacji badań nad genomem i wykorzystania ich wyników.

Ożywione dyskusje prowadzone podczas Sympozjum dowiodły, że przedstawiciele społeczności międzynarodowej widzą konieczność podporządkowania problematyki naukowej ustaleniom i rozważaniom etycznym.

Opracowały *Ewa Majewska, Marta Bucholc*