

## Podstawy etyki komputerowej

Wojciech J. Bober, *Powinność w świecie cyfrowym. Etyka komputerowa w świetle współczesnej filozofii moralnej*, Wydawnictwo WAiP, Warszawa 2008, s. 206

Książka Wojciecha J. Bobera *Powinność w świecie cyfrowym*<sup>1</sup> stanowi bodaj pierwszą polską monografię na ten temat. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że Bober jako popularyzator z zewnątrz jedynie biernie streszcza toczące się za granicami Polski debaty. Polacy są aktywnymi uczestnikami tych dyskusji — dość wspomnieć głośny artykuł Krystyny Górniak-Kocikowskiej<sup>2</sup>. Polski czytelnik ma też od pewnego czasu dostęp do podstawowych prac z tego zakresu, gdyż w Internecie udostępniono książkę *Wprowadzenie do etyki informatycznej*<sup>3</sup> z klasycznymi już dziś artykułami.

Głównym zamiarem autora było zbadanie podstaw teoretycznych etyki komputerowej. Stąd też Bober zastanawia się nad zagadnieniami takimi, jak nowość i wyjątkowość etyki komputerowej — nie sposób bowiem uprawiać tej dziedziny, nie rozstrzygając wcześniej, że różni się ona od prostego wyprowadzenia rozwiązań z zasad etyki ogólnej i że jest jakimś istotnym novum. Bober postępuje ostrożniej niż wielu entuzjastów tej dziedziny, którzy nie wahają się głosić niezwykle mocnych tez — Górniak-Kocikowska sądzi na przykład, że etyka komputerowa rozwine się do postaci globalnej etyki stosowalnej w każdej kulturze; Terry Bynum zaś swoje poglądy o nowości etyki komputerowej opiera na kontrowersyjnej koncepcji, iż informacja jest osobną substancją w rozumieniu Arystotelesa. W przeciwieństwie do nich autor *Powinności w świecie cyfrowym* ogranicza się do stwierdzeń, które rzeczywiście uzasadnia. Czyni to też w sposób systematyczny.

Trzeba więc przede wszystkim wiedzieć, czym etyka komputerowa się zajmuje. W wielu pracach definicje są zbyt szerokie, gdyż etyka komputerowa ma obejmować wszelkie problemy etyczne związane z komputerami. Przy takiej szerokiej definicji nawet zamordowanie kogoś przez zrzucenie mu z balkonu starego monitora na głowę byłoby problemem etyki komputerowej. Być może wówczas dałoby się bronić stwierdzenia, iż to etyka iście globalna, bo komputery pojawiają się w coraz większej liczbie urzędów; kradzież odtwarzacza mp3 czy złośliwe uszkodzenie programatora pralki byłyby problemami etyki komputerowej. Bober jednak rozsądnie zawęża zakres tego pojęcia, definiując jej przedmiot jako formułowanie

<sup>1</sup> W. J. Bober, *Powinność w świecie cyfrowym. Etyka komputerowa w świetle współczesnej filozofii moralnej*, Warszawa, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008.

<sup>2</sup> K. Górniak-Kocikowska, *The Computer Revolution and the Problem of Global Ethics*, [w:] *Global Information Ethics*, red. T. Bynum i S. Rogerson, Guildford: Opragen Publications 1996, s. 177–190.

<sup>3</sup> *Wprowadzenie do etyki informatycznej*, red. A. Kocikowski, K. Górniak-Kocikowska, T. Bynum, Poznań, Wydawnictwo UAM 2001. Dostępne też pod adresem <http://mumelab01.amu.edu.pl/Wprowadzenie-HTML/tyt-red-01.html> [3 października 2009].

i uzasadnianie „sposobów postępowania w celu słusznego wykorzystania techniki komputerowej”<sup>4</sup>. Być może warto byłoby podkreślić, że chodzi o wykorzystanie tej techniki jako takiej: w przeciwnym razie można by sądzić, iż Bober dopuszcza możliwość, że morderstwo za pomocą rzuconego monitora (w szerokim sensie wykorzystanie techniki komputerowej, ale na mocy oddziaływania grawitacyjnego, a nie funkcji monitora) jest problemem etyki komputerowej. Uważa raczej jednak, że problemem takim byłoby zamordowanie kogoś za pomocą np. programu wywołującego atak epilepsji u chorego na padaczkę.

Żeby jednak móc wiedzieć, czym jest słuszne użycie techniki komputerowej, trzeba wiedzieć, czym jest komputer. To nie jest bynajmniej kwestia jasna — John Searle<sup>5</sup> chociażby uważa, że komputery nie istnieją realnie, lecz jedynie „w oczach obserwatora”. Bober przyjmuje znacznie bardziej realistyczne stanowisko i następująco definiuje komputer: „urządzenie wyposażone w programowalny układ przetwarzający, zasadniczo spełniające warunki nałożone przez definicję uniwersalnej maszyny Turinga”<sup>6</sup>. Jak sam zauważa, taka definicja wyklucza pierwsze komputery, które nie były programowalne — takie jak ENIAC<sup>7</sup> — co wydaje się dosyć niefortunne. Jeszcze mniej fortunate jest jednak to, że urządzenia realizujące modele obliczeń o mocy zasadniczo mniejszej od uniwersalnej maszyny Turinga (np. maszyny skończone o małej liczbie stanów) nie byłyby komputerami. A przecież w informatyce teoretycznej uważa się takie modele za modele obliczeń, różniące się jedynie możliwościami obliczeniowymi (są po prostu słabsze). Można byłoby uważać, iż to rozdzielanie włosa na czworo, ale niewykluczone jest, że nowe urządzenia, wbudowane w „inteligentne budynki” czy „inteligentną odzież” mogą realizować takie proste modele z racji masowości i łatwości produkcji. „Inteligentne budynki” budzą zaś pewne problemy etyczne związane z ochroną poufności, dobrze by więc było, żeby etyka komputerowa mogła się nimi zajmować, a więc żeby nie wykluczała takich zagadnień jedynie na drodze definicyjnej<sup>8</sup>. Niestety, Wojciech Bober nie powołuje się na nowszą literaturę filozoficzną, w której zagadnieniu implementacji czy realizacji obliczeń poświęcono sporo uwagi; mogłoby to rozwiązać trudności, o których mowa<sup>9</sup>.

Zbyt łatwo też zbywa badania nad sztuczną inteligencją, nazywając komputerowe wyjaśnianie zdolności poznawczych — za Postmanem — „oszalałą metaforą”<sup>10</sup>. W pierwszym rozdziale można zauważyć kilka drobnych usterek merytorycznych: np. omyłkowo za twórcę teorii informacji uważa Wienera<sup>11</sup>, a nie Shannona i Weavera. Opierając się na

<sup>4</sup> W. J. Bober, *Powinność w świecie cyfrowym*, dz. cyt., s. 54.

<sup>5</sup> J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa, PIW 1999, s. 274.

<sup>6</sup> W. J. Bober, dz. cyt., s. 15.

<sup>7</sup> Tamże, s. 16. Bober nie dostrzega jednak, że dostosowywanie ENIAC-a do każdego zadania można uznać za wprowadzanie programu metodami czysto sprzętowymi. Z tych samych względów Bober błędnie sądzi, że systemy koneksjonistyczne nie są komputerami. Dość przypomnieć, że pierwszy komputer koneksjonistyczny — model mózgu McCullocha i Pittsa — nie różni się sprzętowo budową od komputerów współczesnych, składa się bowiem z sieci bramek logicznych. W tym sensie też komputery współczesne są koneksjonistyczne. Por. G. Piccinini, *Some Neural Networks Compute, Others Don't*, „Neural Networks”, 2008, 21.2–3, s. 311–321.

<sup>8</sup> Inną możliwością naturalnego rozszerzenia zakresu etyki komputerowej byłoby łączenie jej z etyką informacyjną, jak czyni to Luciano Floridi.

<sup>9</sup> Chodzi zwłaszcza o prace z punktu widzenia neomechanicyzmu w filozofii nauki. Por. np. G. Piccinini, *Computers*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 2008, R. 89, 1, s. 32–73.

<sup>10</sup> W. J. Bober, dz. cyt., s. 41. Uważam, że komputerową metaforę można traktować literalnie, a wówczas staje się śmiałą hipotezą badawczą. Por. M. Miłkowski, *O tzw. Metaforze komputerowej*, „Analiza i Egzystencja”, 2009, nr 9.

<sup>11</sup> W. J. Bober, dz. cyt., s. 36.

sceptycznych wywodach Josepha Weizenbauma, uznaje też na przykład, że nie uda się stworzyć programów do rozpoznawania mowy ludzkiej<sup>12</sup>. Jest to ewidentnie nieprawda, o czym może się przekonać każdy użytkownik języka angielskiego, gdyż istnieje bardzo wiele sprawnych programów, które przetwarzają mowę na tekst (również dostępnych komercyjnie, a nie tylko jako prototypy akademickie)<sup>13</sup>. Programy te opierają się zwykle na statystycznych modelach języka, ale –wbrew tezom Weizenbauma — bynajmniej nie muszą one rozumieć kontekstu kulturowego czy sytuacyjnego. Jeszcze bardziej dziwaczne wydają się rozważania Weizenbauma, który uważa, iż nic nie może być modelem i teorią naukową jednocześnie (ma to służyć krytyce programu badawczego kognitywistyki, w której wyjaśnia się zdolności poznawcze przy użyciu programów komputerowych). Za tego rodzaju założeniem kryje się mocna — i mocno podejrzana — teza o zdaniowym charakterze teorii naukowej. A przecież w filozofii nauki często przyjmuje się podejście strukturalistyczne. Co więcej, w wielu naukach wyjaśnia się zjawiska, budując różnorakie ich modele — modele wyjaśniające mechanizmy odpowiedzialne za powstawanie tych zjawisk. W biologii często prezentuje się tylko diagram lub model komputerowy, a biologia nie staje się przez to mniej teoretyczna<sup>14</sup>.

Trzeba jednak przyznać, że są to kwestie dla etyki komputerowej nieco poboczne. Autor koncentruje się dalej na zagadnieniach bardziej etycznych lub wręcz metaetycznych. I tak krytykuje tezę o aksjologicznej neutralności techniki (trudno mówić, że neutralne aksjologiczne jest produkowanie broni masowej zagłady, która nie może być użyta do celów pokojowych). Jako przykład nieneutralnej aksjologicznie techniki komputerowej autor wspomina wirusy<sup>15</sup>. W kolejnych rozdziałach, po zdefiniowaniu etyki komputerowej, pisze o etyce zawodowej informatyków<sup>16</sup>, a także o netykietce. W rozdziale trzecim zajmuje się problemem nowości i stosowania norm moralnych. Dochodzi do wniosku, że etyka komputerowa jest nowa, a nowość w etyce — możliwa, wbrew sceptykom (takim jak m.in. Leszek Kołakowski). Rozważania te są przekonujące, podobnie jak teza, że normy moralne wywodzimy raczej przez analogię, nie zaś przez prostą dedukcję z norm ogólniejszych. Lecz nawet gdyby stosowanie norm w etyce zawsze polegało na dedukcji, to nie przeczyłoby to możliwości nowej etyki. Wielu filozofów podlega bowiem złudzeniu, że wiedza wywnioskowana z założeń nie jest nowa; gdyby jednak tak było, to dowód twierdzenia Fermata byłby zbędny, skoro jest już zawarty w aksjomatach arytmetyki Peano. Zastosowanie normy ogólniejszej do

<sup>12</sup> Tamże, s. 39.

<sup>13</sup> Programy takie osiągają dziś dokładność rzędu 98–99%. Por. „Speech recognition”, [http://en.wikipedia.org/wiki/Speech\\_recognition](http://en.wikipedia.org/wiki/Speech_recognition) [3 października 2009].

<sup>14</sup> Weizenbaum krytykuje podejście badawcze H. Simona i A. Newella, pisząc, że programy „inteligentne” są pisane bez żadnego programu teoretycznego. Otóż podłożem jest teoria, iż umysł ludzki posługuje się szybkimi i oszczędnymi, ale zawodnymi heurystykami. Badania psychologiczne (dzisiaj zwłaszcza G. Gigerenzer) świadczą raczej na korzyść Simona i Newella niż ich krytyków. To oczywiście kwestia poboczna, lecz widać, że Bober zbyt zawierza nieco zwierzającym pracom na temat sztucznej inteligencji.

<sup>15</sup> Ewidentnie bzdurne okazują się jednak zastrzeżenia Weizenbauma przeciwko rozwijaniu systemów drogich i silnych, których przykładem jest rozpoznawanie mowy. Jak już wspomniałem, takie systemy już istnieją i nie stanowią szczególnego wyjątku, jeśli chodzi o ich wymagania sprzętowe.

<sup>16</sup> Z niejasnych powodów autor nie chce użyć wyrazu „informatyk” jako odpowiednika „computer professional” (s. 80). W polszczyźnie jednak, wbrew Boberowi, nie uważa się osób przetwarzających informacje bez komputerów, np. archiwistów w IPN-ie, za informatyków. Tradycyjne podręczniki od lat stosują termin „informatyka” jako odpowiednik „computer science”. Por. np. W. Turski, *Propedeutyka informatyki*, Warszawa, PWN 1975.

trudnego przypadku przypominałoby raczej przeprowadzenie skomplikowanego dowodu matematycznego niż mechaniczne zastosowanie jednej czy dwóch reguł wnioskowania.

W kolejnym rozdziale autor zajmuje się wyjątkowością etyki komputerowej. Muszę przyznać, że te rozważania wydały mi się najbardziej akademickie — autor rozważa szereg stanowisk z literatury, dochodząc do wniosku, że etyka komputerowa jest dziedziną swoistą. To zagadnienie metaetyczne, ale stosunkowo mało istotne dla osób, które nie są profesjonalnymi etykami i których nie interesuje obrona etyki komputerowej jako odrębnej dziedziny. Ponieważ nie jest to też zagadnienie szczególnie fascynujące teoretycznie, nie sądzę, że książka Bobera szczególnie straciłaby, gdyby ten rozdział zredukować do akapitu. Bardziej interesujący dla wielu czytelników okaże się zapewne rozdział o strategiach radzenia sobie z nowymi problemami w cyberprzestrzeni. Szkoda jednak, że autor tak oszczędnie operuje przykładami; prawie w ogóle nie wspomina o problemach związanych z poufnością, nie mówi o anonimowości (wokół której niedawno rozgorzała debata po ujawnieniu tożsamości blogerki Kataryny), wykorzystaniu komputerów do pracy — np. odpowiedzialności operatora maszyny za działanie systemu (ważna kwestia w wypadku np. wieży kontrolnej na lotnisku), a problem własności intelektualnej rozważa jedynie w osobnym dodatku — w postaci problemu własności oprogramowania. Spośród wymienianych przez Bynuma w encyklopedycznym hasle problemów<sup>17</sup> rozważanych jest zaledwie kilka, a tylko jeden omawiany szczegółowo. Tym bardziej szkoda, że nie ma przykładów, iż Bober bardzo klarownie przedstawia problematykę własności oprogramowania, pokazując, jak złożone to zagadnienie, a jednocześnie przekonująco pokazuje, że jedyną podstawą własności oprogramowania jest włożona w nie praca. Kopiowanie oprogramowania nie jest więc rodzajem kradzieży, lecz skorzystaniem z cudzej pracy bez należynej zapłaty<sup>18</sup> (oczywiście, jeśli autor programu się jej domaga).

Książka powstała na podstawie rozprawy doktorskiej autora, obronionej w 2000 roku, ale uwzględnia prace, które się od tej pory ukazały i nie zdaje się anachroniczna, co przydarza się pracom z tego zakresu. Może trochę szkoda, że autor nie uwzględnił najnowszej tendencji, aby łącznie traktować etykę komputerową z etyką informacyjną, skoro czyni to autor tak na świecie ceniony, jak Luciano Floridi<sup>19</sup>. Niewątpliwie jednak praca Bobera odznacza się rzadką w tej dziedzinie ostrożnością, odpowiedzialnym ważeniem słów i rzetelnością intelektualną. Być może pożądanymi przeze mnie przykłady staną się po prostu materiałem do kolejnej jego pracy.

*Marcin Miłkowski*  
*Instytut Filozofii i Socjologii PAN*

<sup>17</sup> T. Bynum, „Computer and Information Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/ethics-computer/> [3 października 2009].

<sup>18</sup> W. J. Bober, dz. cyt., s. 187.

<sup>19</sup> L. Floridi, *Information Ethics: On the Theoretical Foundations of Computer Ethics*, „Ethics and Information Technology”, 1999, R. 1, nr 1, s. 37–56; L. Floridi, *Information Ethics: Its Nature and Scope*, „Computers and Society”, 2006, R. 36, nr 3, s. 21–36.

## Jesteśmy skazani na obcość?

Andrzej Waśkiewicz, *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 423

W ostatnich latach można zaobserwować rosnące zainteresowanie polskich wydawców pracami Georga Simmela. Począwszy od 2005 roku, każdy kolejny przynosi co najmniej jedną książkę tego niemieckiego filozofa i socjologa. Wznowiono *Socjologię*, której pierwsze wydanie z połowy lat 70. było przez równo trzydzieści lat jedynym dziełem Simmela dostępnym polskiemu czytelnikowi. Ukazał się zbiór esejów *Most i drzwi*, a rok 2007 przyniósł *Filozofię kultury* oraz *Filozofię życia*. Pod koniec ubiegłego roku pojawił się też wybór jego najważniejszych *Pism socjologicznych*. To wprawdzie niewiele, jeśli weźmie się pod uwagę, iż pełne niemieckie wydanie dzieł wszystkich Simmela obejmuje dwadzieścia cztery tomy, ale świadczyć może o rodzącym się w Polsce szerszym zainteresowaniu myślą tego filozofa, do tej pory znanemu tylko dzięki wspomnianej *Socjologii* oraz, dostępnej od połowy lat 90. *Filozofii pieniądza* — jednej z najważniejszych pozycji w jego dorobku.

Zainteresowanie myślą Simmela nie jest w naszym kraju wielkie. Podczas gdy my dopiero poznajemy myśl Simmela, której recepcja — w przeciwieństwie do idei Marksa, Durkheima i Webera, ojców założycieli nowoczesnej socjologii, w których cieniu pozostawał autor *Filozofii pieniądza* — w Polsce właściwie nigdy się nie dokonała, na Zachodzie od lat można obserwować jej renesans. Jeśli za miarę żywotności teorii z zakresu szeroko rozumianych nauk społecznych przyjąć to, na ile pozwala ona w sposób dla nas wiarygodny i przekonujący wyjaśnić przemiany społeczne i to, co w tym czasie się z nami dzieje, to miejsce teorii Simmela jest z pewnością na stronach wydawanych obecnie książek socjologicznych, a nie na kartach podręczników historii socjologii. Wystarczy powiedzieć, że wielu widzi w nim prekursora postmodernizmu, co świadczyć może o płodności interpretacyjnej jego myśli, którą trudno zamknąć w ciasnych ramach teorii opatrzonej etykietką „formalizm”. Zresztą, sam autor *Socjologii* przewidział, że jego myśl przetrwa raczej jako źródło inspiracji, a nie jako zwarta teoria. Przesądza o tym zarówno to, czym się Simmel zajmował (przemianami nowoczesnych społeczeństw), jak i forma, jaką nadawał swoim przemyśleniom, kiedy je spisywał. Zamiast pisać opasłe tomy poświęcone całościowej wizji pewnych zjawisk, wolał pisać kilku- i kilkunastostronicowe eseje oraz krótkie artykuły traktujące o pojedynczych zjawiskach, przedmiotach i zdarzeniach, co bardziej upodabnia go do takich wnikliwych obserwatorów nowoczesności, jak Baudelaire i Benjamin niż do jej klasycznych teoretyków — Marksa czy Webera.

Można mieć nadzieję, że zainteresowanie wydawców tym zapoznanym niemieckim socjologiem przełoży się na inspirowane jego myślą analizy społeczeństwa polskiego. Tym bardziej warto się przyjrzeć bliżej książce Andrzeja Waśkiewicza *Obcy z wyboru. Studium filozofii społecznej*, która jest owocem simmelowskich inspiracji. Autor — z wykształcenia historyk i socjolog, który swoje główne zainteresowania badawcze koncentruje wokół historii idei oraz filozofii polityki — twórczo rozwinął koncepcję obcości zaproponowaną przez Simmela i uczynił ją narzędziem interpretacyjnym pewnych typów ludzkich postaw,

na pierwszy rzut oka bardzo różnych i odległych od siebie czasowo, przestrzennie oraz... ontologicznie. Bohaterami książki są bowiem zarówno stoicki filozof i chrześcijanin pierwszych wieków — traktowani jako typ, czy wzór osobowy, jak i Henry David Thoreau czy Richard Feynman — postacie rzeczywiste, oraz Emil — postać fikcyjna, którą powołał do życia Jean-Jacques Rousseau. Tym, co łączy tak różne postacie, jest właśnie ich poczucie obcości wobec otaczającego je świata. Autor poświęca każdej z nich jeden rozdział swojej książki, pokazując nie tylko to, jak każda z tych osób radzi sobie z odosobnieniem, ale przede wszystkim, w jaki sposób żyją one według wyznawanych przez siebie zasad w świecie, który często wymaga od nich zachowań z tymi zasadami sprzecznych.

W pierwszym rozdziale Waśkiewicz przybliży simmelowską koncepcję obcości oraz wyjaśnia, jak sam będzie rozumiał to zjawisko. Simmel, który zajmował się badaniem podziałów społecznych i dystansów, traktował obcość jako relację przestrzenną, która charakteryzowała się tym, że blisko nas znajduje się osoba daleka. Jako przykład podawał handlarza. Osiedla się on na nowym dla siebie terenie, wchodzi w kontakty z miejscową ludnością, ale pozostaje dla nich obcy. Wynika to stąd, że, po pierwsze, pełni on rolę pośrednika ze światem zewnętrznym względem danej wspólnoty, a po drugie — relacje, w jakie wchodzi z mieszkańcami tej wspólnoty, mają czysto formalny charakter, bo zapośredniczone są przez abstrakcyjne medium, jakim jest pieniądz. Ta ambiwalentna pozycja obcego, który żyje we wspólnocie, ale nie ze wspólnotą, ma swoje pozytywne i negatywne następstwa. Do pozytywnych można zaliczyć to, że ze względu na brak jakiegokolwiek uwikłania w kontekst lokalny przyjmuje on wobec grupy obiektywną postawę i może pełnić rolę bezstronnego, nieangażowanego arbitra. Z drugiej strony, narażony jest na oskarżenia i z łatwością może być obwiniany za niepowodzenia, jakie przydarzają się członkom wspólnoty.

Aby mówić o relacji obcości, spełniony musi być podstawowy warunek, to znaczy musi istnieć pewien stopień bliskości, który może być odczuwany jako podobieństwo cech narodowych, społecznych czy ogólnoludzkich. Tak więc między starożytnymi Grekami a barbarzyńcami nie zachodziła relacja obcości, ponieważ nie dostrzegali oni między sobą żadnego podobieństwa. Simmel diagnozuje również inny rodzaj obcości, która jest pewnym ekstremum w stosunku do omawianej tutaj. Chodzi o wzajemną obcość mieszkańców miasta, w którym wszyscy są sobie obcy.

Waśkiewicz omawiając simmelowskie ujęcie obcości zwraca uwagę na jego ograniczenia. Podkreśla jej statyczny charakter, co uniemożliwia stopniowanie i mierzenie dystansu wobec społeczności. Zwraca też uwagę na trudność, jaką sprawia operacjonalizacja tej obcości jako obcości duchowej, co czyni ją bezużyteczną w opisie tak ważnego zjawiska, jakim są migracje, w których ujawnia się obcość duchowa będąca przedmiotem zainteresowania autora *Obcego z wyboru*. Nie jest to jednak ten rodzaj obcości, jaki odczuwają imigranci przybywający do nowego kraju, którzy tęsknią za dawną ojczyzną. Waśkiewicza interesują raczej emigranci duchowi — ci, którzy w każdym miejscu na Ziemi czują się obco, ponieważ są przekonani, że ich ojczyzna nie jest z tego świata. Aby uniknąć nieporozumień, warto od razu zastrzec, że nie chodzi tu o przynależność do różnego typu „światów prywatnych” (np. fankluby czy rozmaite stowarzyszenia), bo przynależność do formalnych instytucji nie wytwarza dystansu społecznego. Tym, co bohaterów pracy Waśkiewicza czyni obcymi, jest ich przynależność do pewnego świata wartości. To aksjologia wyznacza granicę między tym, co swoje, a tym, co obce.

Autor nazywa te światy „prawdziwymi ojczyznami”. Nie stworzył ich człowiek i nie on jest w nich najważniejszy. Ich istnienie jest niezależne od woli człowieka. Można powiedzieć,

że istnieją tak samo obiektywnie jak cnoty w uniwersalistycznych systemach etycznych. Status ontologiczny tych światów jest pewniejszy niż tych stworzonych przez człowieka — położone są „wyżej” lub „głębiej” i poza zasięgiem zmysłów. Widać wyraźnie, że bohaterami książki Waśkiewicza nie mogą być zwykli emigranci, tęskniący za własną ojczyzną. Migranci to ludzie, którzy wychodzą z jednej kultury i trafiają do innej. Emigranci duchowi nie przychodzą z zewnątrz danej kultury, ale wyrastają z jej środka. Ich kultura ma charakter czysto duchowy, ograniczony do uniwersum wartości i nie ulega obiektywizacji w taki sposób, jak kultury znane antropologom. Waśkiewicz zwraca uwagę, że jego bohaterowie nie są ludźmi kultury, jak na przykład emigranci, ale ludźmi filozofii — czy może raczej Filozofii, Wiary, Natury, Nauki itd.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt tak rozumianej obcości. Dla Simmela była ona w gruncie rzeczy negatywnym następstwem podziału pracy społecznej. Początkowo obcy byli tylko handlarze, którzy pośredniczyli w wymianie między względnie autonomicznymi wspólnotami, których członkowie mieli w miarę pełne poczucie integralności osobowej. Wraz z nasilaniem się procesów podziału pracy społecznej i zapośredniczeniem relacji międzyludzkich przez pieniądź osobowość człowieka ulega rozczłonkowaniu na wiele drobnych fragmentów odpowiadających różnorodnym rolam, jakie pełni on w społeczeństwie. Nie ma jednak żadnej metaroli społecznej, która pozwoliłaby zintegrować i nadać sens pozostałym. Stąd powszechna, wzajemna obcość mieszkańców wielkich miast.

Waśkiewicz wyróżnia swój model obcości, który co prawda w pewnym sensie stanowi modyfikację tego, który zaproponował Simmel, lecz jest niezależny od procesów podziału pracy społecznej. Ojczyzna duchowa zastępuje tutaj wspólnotę, a obcym jest nie tyle ten, kto nie należy do tej samej co my wspólnoty, chociażby z tego powodu, że tego typu wspólnot już nie ma, ile ten, kto nie podziela wyznawanego przez nas systemu wartości. Obiektywny i ponadczasowy charakter wartości wyznawanych przez obcego gwarantuje, że jego duchowa ojczyzna nie ulegnie dezintegracji tak, jak rozbita została ziemiska wspólnota. Obcy żyje w świecie społecznego profanum, ale na prawach własnego sacrum.

Na podstawie bardzo zróżnicowanego materiału badawczego, obejmującego traktaty filozoficzne, kazania, wykłady akademickie, literaturę piękną oraz prywatną korespondencję, autor *Obcego* z wyboru próbuje wydobyć ponadhistoryczny model takiego rodzaju obcości. W tym celu przypatruje się uważnie nie tylko temu, w jaki sposób jego bohaterowie uzasadniają teoretycznie swoją obcość oraz na jakim zbiorze wartości się ona zasadza, ale stara się, o ile to możliwe, odtworzyć praktykę takiej obcości, czyli tego, w jaki sposób ci, których ojczyzna nie jest z tego świata, radzą sobie z codziennym życiem w obcym dla siebie otoczeniu.

Bohaterami jest pięć wymienionych już postaci. Każdą z nich autor omawia w podobny sposób, czyli rozpoczyna od charakterystyki konkretnego rodzaju obcości. W przypadku stoickiego filozofa jest to próba osiągnięcia ideału mędrca, która wymaga całkowitej zmiany własnego życia i wkroczenia na drogę dążenia do doskonałości. Życie chrześcijanina pierwszych wieków — drugiego bohatera — samo jest długą drogą, pielgrzymką do obiecanego Królestwa Bożego, której podporządkują swoje życie. Kolejny bohater — Henry David Thoreau — dobrowolnie decyduje się na życie na obrzeżach społeczności, by być bliżej Natury. Richard Feynman jest natomiast przykładem człowieka, który całe swoje życie podporządkował nauce, którą traktował jak rozwiązywanie zagadek przynoszące mu dziecięcą radość. Ostatnia z postaci — Emil — bohater powieści Jean-Jacquesa Rousseau,

wiedzie życie w odciętej od świata wiejskiej wspólnoty, która ma umożliwić zrealizowanie właściwej człowiekowi natury i uchronić ją przed zagrożeniami ze strony cywilizacji.

W kolejnym kroku swojej analizy Waśkiewicz zwraca uwagę na problemy, z którymi musi się mierzyć każdy z jego bohaterów, by móc żyć zgodnie z wyznawanymi przez siebie zasadami. Dwaj pierwsi bohaterowie, którzy są w gruncie rzeczy wzorami osobowymi, mają wsparcie w postaci traktatów filozoficznych (stoicy) czy kazań (chrześcijanie), z których mogą czerpać wiedzę o tym, jak właściwie postępować w sytuacjach dnia codziennego. Na tego typu pomoc nie mogli liczyć Thoreau i Feynman. Musieli oni sami zmagać się z trudami własnej obcości. Wyjątkowym przypadkiem pod tym względem jest Emil, który w gruncie rzeczy jest owocem eksperymentu filozoficznego i problemem jest sam jego status na gruncie filozofii Rousseau.

Lektura *Obcego z wyboru* skłania do zadania pytania, czy nie można tej książki potraktować jako głosu w dyskusji na temat przemian, jakie zachodzą we współczesnym społeczeństwie pomimo tego, że książka stanowi bardzo drobiazgową interdyscyplinarną analizę tekstów pochodzących w przeważającej mierze z odległej przeszłości. Sądzę, że taka możliwość istnieje. Chociaż tylko jednego z bohaterów książki Waśkiewicza możemy uznać za nam współczesnego, to w kontekście simmelowskiej koncepcji obcości wydaje się, że autor *Obcego z wyboru* chce zwrócić naszą uwagę na ważną rzecz będącą diagnozą współczesności. Waśkiewicz pokazał, że w historii ludzkości zawsze istniały jednostki, które dobrowolnie odcinały się duchowo od wspólnoty, w której żyły, by prowadzić życie według własnych zasad. Wraz z nastaniem nowoczesności i gwałtownych przemian w wielu sferach życia, które zaowocowały rozbięciem tożsamości, obcość, o której mówi Waśkiewicz, staje się jednak koniecznością dla tych, którzy nie chcą stracić kontroli nad własnym życiem. Nie można oczywiście jednoznacznie powiedzieć, że każda duchowa ojczyzna uchroni nas przed dezintegracją i obcością właściwą dla mieszkańców wielkich miast. Jasne jest jednak, że nie ma powrotu do dawnych wspólnot, które określały sens życia człowieka. Musimy dojrzeć i wziąć odpowiedzialność za kształtowanie naszego życia.

Łukasz Raciborski  
Uniwersytet Warszawski

## Dwa światy Kanta

*Kant's Theory of Action*, Richard  
McCarty, New York: Oxford Univer-  
sity Press 2009, XXIV, s. 250.

Kant twierdził, że człowiek jest istotą wolną i dysponuje zarazem transcendentálną, jak i praktyczną wolnością. Znaczy to, że z jednej strony działania człowieka mogą być w pełni podporządkowane płynącym z rozumu zasadom moralnym, zamiast naturalnym impulsom; z drugiej zaś strony, że w wyjaśnianiu ludzkich zachowań nie można pomijać naturalnej przyczynowości psychologicznej. Kantowska teza o możliwości podporządkowania działań człowieka rozumowi wyklucza skrajny determinizm, w świetle którego wszystkie zdarzenia w świecie — a zatem i działania ludzi — są nieuniknione i przewidywalne. W takim



ujęciu wolności człowiek jest istotą, która choć jest „wprzęgnięta” w naturalny łańcuch relacji przyczynowych, to jednak ontycznie ma możliwość innego wyboru niż ten, którego aktualnie dokonuje.

Ta Kantowska wykładnia istoty wolności i jej relacji do ludzkiego działania — choć stanowi podstawę filozofii moralnej Kanta — budzi najwięcej wątpliwości i jest przedmiotem krytyki. Po pierwsze, teoria ta prowadzi do konkluzji, iż ludzkie zachowania można wyjaśniać przyczynowo jako spowodowane podporządkowaniem prawu, a nie wpływem skłonności, a to zaś, z punktu widzenia filozofii umysłu, w świetle której nie można wyznaczyć relacji przyczynowych między zdarzeniami fizycznymi i zdarzeniami mentalnymi, wydaje się wątpliwe. Po drugie, konsekwencją tego rodzaju interpretacji jest konieczność pomijania wpływu charakteru oraz innych czynników naturalnych podczas wyjaśniania ludzkich działań. Po trzecie, niejasna jest relacja między tymi dwoma rodzajami wolności, wydaje się bowiem, że wolność praktyczna nie pociąga za sobą istnienia wolności transcendentalnej, ani odwrotnie, że z wolności transcendentalnej nie można wywieść wolności praktycznej. Kant uważał, że możliwość wolności transcendentalnej może być dowiedziona w oparciu o samą analizę pojęciową i rozważania teoretyczne, niemniej nie ulega wątpliwości, że istotnym warunkiem wolności transcendentalnej jest fakt, iż człowiek ma możliwość wyboru między różnymi możliwymi wariantami postępowania. Bez tego założenia nie można byłoby twierdzić, że człowiek działa ze względu na przedstawienie prawa lub bez względu na nie.

W swojej książce Richard McCarty odnosi się do tych trudności. Choć przedmiotem jego zainteresowania jest Kantowska teoria działania, to nie ulega wątpliwości, że za tym zagadnieniem kryje się problem bardziej zasadniczy, którym jest wyjaśnienie relacji między opisanymi wyżej kluczowymi pojęciami Kantowskiej filozofii moralnej. Richard McCarty wyjaśnia tę relację rekonstruując sposób, w jaki Kant dążył do pogodzenia w jednej teorii pojęcia wolności z założeniem determinizmu psychologicznego (s. XIV, 62). Autor jest zdania, że popularne wykładnie kantowskiej teorii działania są do pewnego stopnia chybione (s. I, 63) i opierają się na niewłaściwym rozumieniu sposobu, w jaki Kant połączył noumenalny świat wolności transcendentalnej z fenomenalnym i podatnym przyczynowo światem wolności praktycznej. McCarty przeciwstawia się nie tylko obiegowym opiniom, w świetle których Kant kategorycznie przeczył, by wolne ludzkie działania mogły być w pewnym stopniu zdeterminowane psychologicznie, lecz także krytykuje te interpretacje, według których wyjaśnianie działań w terminach psychologicznej siły natury Kant uznawał za do pewnego stopnia dopuszczalne. Odwołuje się w tych kwestiach przede wszystkim do prac H. Allisona — który w swych publikacjach eksponował psychologizm Kanta — a także do prac Ch. Korsgaard uczestniczącej w dyskusji nad tym zagadnieniem. Zdaniem tych autorów, wyjaśnianie czynów przy uwzględnieniu wpływu skłonności jest możliwe, jednak tylko wtedy, gdy zinterpretuje się dualizm transcendentalny jako tzw. „perspektywę dwóch punktów widzenia” (s. 132). McCarty nazywa to stanowisko „perspektywizmem” i twierdzi, że z metodologicznego punktu widzenia jest to koncepcja trudna do zaakceptowania, trudno jest bowiem wyobrazić sobie, w jaki sposób konkretne działanie jest zarazem wolne i zdeterminowane przez stany psychiczne podmiotu (s. 137–138).

Autor dokładnie rekonstruuje stanowisko tych dwojga autorów, krytykuje je i formułuje własne rozstrzygnięcie. Proponuje, by rozwiązać problem w sposób — jego zdaniem — bardziej tradycyjny, tj. w odniesieniu do tzw. „interpretacji dwóch światów”, która w jego

mniemaniu jest wolna od trudności właściwych rozwiązaniu perspektywistycznemu. McCarty pokazuje w tej interpretacji, w jaki sposób Kant łączy ze sobą założenie o istnieniu wolności i o psychologicznym determinizmie w twierdzeniu, że ludzie działają jednocześnie w dwóch światach — noumenalnym i fenomenalnym. W pierwszym świecie ludzie jawią się jako wolni i działają niezależnie od jakichkolwiek uprzednich warunków psychologicznych, które mogłyby zdeterminować ich działanie w taki lub inny sposób, natomiast w drugim, czasowym świecie, działania człowieka są zawsze określone przez czynniki psychologiczne. W ujęciu McCarty'ego działania w świecie fenomenalnym są „przedstawieniami” działań podejmowanych w noumenalnym świecie bezczasowym. Jedynym sposobem uniknięcia problemu dychotomii między wolnością transcendentalną i wolnością praktyczną — czyli innymi słowy dychotomią między światem noumenalnym i fenomenalnym — jest zdaniem autora założenie, że to, co uzasadnia działanie, jest tym samym, przez co działanie może być wyjaśnione (s. XV). McCarty twierdzi, że intencją Kanta było wykazanie, iż racje rozumu uzasadniające dane maksymy i odpowiadające im działania, mogą je także wyjaśniać w odniesieniu do psychologicznych czynników (s. XV). Tego rodzaju psychologicznym czynnikiem, w odniesieniu do którego można wyjaśnić działanie, jest charakter. Zdaniem McCarty'ego, tylko w ten sposób można zachować moc praktycznego i moralnego uzasadnienia. (s. XV, s.146–148).

Książka składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwsze trzy poświęcone są wątkom psychologicznym leżącym u podstaw Kantowskiej teorii działania, tj. znaczeniu takich np. terminów, jak „pobudki” „bodźce” „pragnienia” lub „wybór”. Rozdział pierwszy dotyczy podstaw Kantowskiej teorii działania, w szczególności poświęcony jest eksplikacji znaczenia zwrotu: „działać na podstawie maksymy”. W rozdziale drugim przedstawiona została Kantowska teoria pobudek i skłonności, które mogą stać się motywem działania i stanowić punkt odniesienia w procesie wyjaśniania ludzkich działań. W rozdziale trzecim zostały rozważone i ostatecznie odrzucone racje, które mogłyby przemawiać za tym, że w świetle teorii Kanta, czyny człowieka należy wyjaśniać w odniesieniu do tzw. władzy wolnego wyboru ( *freie Willkür*, *arbitrum liberium*). Kolejne rozdziały poświęcone zostały metafizyce. Rozdział czwarty zawiera opis koncepcji dwóch światów oraz wyjaśnienie tego, w jaki sposób to, co człowiek uczyni w obrębie jednego świata, może odnosić się do świata drugiego. W rozdziale piątym McCarty krytykuje interpretację „dwóch punktów widzenia” i argumentuje na rzecz swojego „dwiuświatowego” rozwiązania. Ostatnie dwa rozdziały poświęcone zostały psychologii moralnej. Rozdział szósty dotyczy Kantowskiej teorii motywów osadzonych na szacunku dla prawa moralnego lub innych uczuciach moralnych, takich jak wdzięczność, życzliwość lub sympatia. W rozdziale tym McCarty podkreśla, że choćby wartość czynu miała zostać zakwestionowana ze względu na to, że nie wynika on z szacunku dla prawa, to mimo to nie jest to powód, by przeczyć, że działanie to jest cnotliwe. To sugeruje, że należy dokonać rozróżnienia między oceną moralną ze względu na zgodność z zasadami i ze względu na cnotliwość. Ostatni rozdział dotyczy Kantowskiej wykładni pojęć „radykalnego zła” i „dobrej woli”.

Książka McCarty'ego wydaje się cenna z trzech powodów: po pierwsze, jest napisana niezwykle lekko i klarownie, co zdarza się dość rzadko wśród współczesnych badaczy Kanta; po drugie, odzwierciedla głęboką erudycję filozoficzną autora, na którą składa się nie tylko korzystanie z mnóstwa tekstów źródłowych i współczesnej literatury, lecz także głęboka świadomość problemów filozoficznych wiążących się z omawianym w tej

książce zagadnieniem. Po trzecie, na uwagę zasługuje sam sposób podejścia do problemu, a przede wszystkim oryginalność ujęcia — książka McCarty'ego jest ciekawa nie tylko dla badaczy Kanta zainteresowanych historycznym i historyczno-filozoficznym kontekstem powstawania jego dzieła, lecz także dla czytelników interesujących się współczesną teorią działania i problemem wolnej woli.

Zuzanna Kasprzyk  
Uniwersytet Warszawski

## Jaka filozofia śmierci?

Georg Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, przeł. Wiesław Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 203.

„Śmierć jest zawsze obecna — choćby tylko w postaci wypierania (*Verdrängung*) jej ze świadomości, próby wyciszania tej wiedzy lub bagatelizowania w jakiś sposób powagi śmierci. Ludzka egzystencja rozwija się i realizuje zawsze w horyzoncie wiedzy o śmierci” (s. 11). Takie oto zdanie znajdujemy na jednej z pierwszych stron *Filozofii śmierci* Georga Scherera, emerytowanego profesora filozofii z Essen. Streszcza ono różne sposoby ujmowania tego tematu w filozofii, poczynawszy od jej zarania aż po współczesność.

Książka ukazała się w serii *Myśl Filozoficzna*. Na okładce można przeczytać: „Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej”. W zamysle seria ma udostępniać fachowe opracowania zagadnień filozoficznych oraz zachęcać do podjęcia samodzielnie przygody filozofowania. Publikacje serii przygotowane przez wybitnych specjalistów adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej”.

W prezentowanym niżej omówieniu chciałabym spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy ta pozycja spełnia założenia redaktorów serii. Czy w *Filozofii śmierci* mamy wszystko, czego moglibyśmy się spodziewać po tego typu książce?

Autor zaczyna *Wprowadzenie* od pokazania, w jaki sposób problem śmierci zaistniał w filozofii, i jest teoretycznie interesujący. Najpierw przywołuje stanowiska filozofów podejmujących temat m.in. istoty śmierci i umierania. Następnie, referuje koncepcje dotyczące tego, co jest „po” śmierci oraz prezentuje postawy, jakie ludzie zajmują wobec niej, a także wpływ refleksji nad śmiercią na życie człowieka. Wreszcie zapowiada prezentację „epistemologii śmierci”, która „(...) stała się samodzielnym tematem dopiero w filozofii dwudziestego wieku (...)” (s. 9). Dopiero w ramach tej swoistej epistemologii będzie można, według autora, próbować zrozumieć śmierć lub pytać o granice pojmowania jej doświadczenia.

Perspektywa śmierci, w opinii Scherera, nierozłącznie wiąże się z ujmowaniem tej ostatniej jako części większej całości, wiedzy obiektywizującej całość ludzkiego doświadczenia. Ów kontekst jednak, przede wszystkim ze względu na różnorodność problemów ściśle ze sobą

powiązanych, wymusza wybór oraz skoncentrowanie się na aspektach wyabstrahowanych z całości, określanej przez autora po Heideggerowsku słowami „nauka i technika”. Zagadnienie śmierci zaprezentowane więc zostało w czterech rozdziałach, a w każdym z nich autor stara się podchodzić do problemu z nieco innej strony.

W rozdziale pierwszym *Pytanie o śmierć w epoce nauki* został naszkicowany problem eutanazji. Nie jest on jednak rozwinięty w sposób wystarczający. Nie znajdziemy tam ani rozważań nad kryteriami formalno-prawnymi pozwalającymi orzekać śmierć; nie ma też wyjaśnień związanych z samym terminem „eutanazja”. Trudno jednak dziwić się takiemu podejściu do tematu, ponieważ książka była pisana w latach siedemdziesiątych minionego wieku.

Oprócz problemu eutanazji w rozdziale tym poruszono zagadnienie „śmierci naturalnej”, które według Scherera można rozpatrywać w dwóch zasadniczych perspektywach: przyrodniczej i metafizycznej. W obrębie tej pierwszej można wyodrębnić śmierć „ze starości” oraz śmierć przedwczesną, spowodowaną chorobą, morderstwem, wypadkiem i innymi przyczynami zakłócającymi naturalny bieg życia. Autor sygnalizuje dyskusyjność terminu „śmierć naturalna”, „(...) dlatego, że zawiera w sobie ideę negacji jakiegokolwiek idei nieśmiertelności, a także negację chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie” (s. 22). W związku bowiem z upowszechnieniem się naukowego podejścia do człowieka, jego duchowość ujęta pojęciowo jest traktowana jako iluzja, marzenie czy fantazja. Zjawisko to występuje nie tylko na gruncie nauk przyrodniczych, lecz także w historii myśli filozoficznej, szczególnie w poglądach Feuerbacha i w jego krytyce wiary w życie pozagrobowe, co autor skrupulatnie odnotowuje. Z drugiej strony, Scherer referuje stanowiska, w których koncepcja człowieka nie wyczerpuje się wyłącznie w jego naturze biologicznej, lecz który zdolny jest do tworzenia, ma potrzeby duchowe. W swoich analizach opiera się na filozofii Schelera, Heideggera, Lévinasa, Derridy, Adorno. Zwraca również uwagę na wątek przemocy, chęci zawładnięcia wszelkimi przejawami bytu, w tym także śmiercią. Podkreśla także, za referowanymi stanowiskami, „koniec metafizyki”, dodając jeszcze cztery stanowiska: Waltera Schulza, Wilhelma Kamlaha, Wilhelma Weischedela, Wolfganga Cramera.

Według pierwszego z wymienionych myślicieli metafizykę „(...) zastąpiły nauki przyrodnicze” (s. 33). Dobiegła ona końca, a człowiek został zredukowany do egzemplarza, przedstawiciela gatunku homo sapiens. Wiedza jednak, którą człowiek posiadał o samym sobie, jego pogląd na samego siebie, nie wykluczają lęku przed śmiercią, lecz potęgują go, ponieważ stawiają człowieka przed paradoksem życia bez wymiaru transcendentnego. Ten katastroficzny, unicestwiający w gruncie rzeczy wymiar śmierci podkreśla także Kamlah, pojmuje go jednak, w odróżnieniu od Schulza, jako jedną z dwóch możliwości. Drugą jest utrwalona w tradycji wiara w nieśmiertelność duszy, która współcześnie ma coraz mniej zwolenników i jest wypierana przez katastroficzne rozumienie śmierci. Według Kamlaha, te dwie prawdy istnieją zawsze razem na zasadzie przeciwwagi dla siebie.

Weischedel z kolei reprezentuje postawę sceptyczną wobec wszelkich prób definiowania śmierci. Sceptycyzm stanowi także poręczne wyjście w perspektywie „końca metafizyki”, w obliczu którego trwanie w postawie zdystansowanej pozwala, z jednej strony, uniknąć dogmatyzmu, a z drugiej otworzyć się na przemijalność, uporać z chęcią zawładnięcia śmiercią: „Uzasadnienie swego rozumienia śmierci jako nieodwołalnego i całkowitego końca życia człowieka, Weischedel widzi jedynie w logicznej podważalności stanowisk metafizycznych, które jego zdaniem opierają się na założeniach niedowiedzionych” (s. 37).

O „końcu metafizyki”, wedle Weischedela, decyduje nie zdominowanie jej przez nauki przyrodnicze, lecz jej własny, wewnętrzny rozkład.

O ile trzy przywołane stanowiska łączy przekonanie, że czasy metafizyki bezpowrotnie minęły i dopuszczają one pojmowanie śmierci jako ostatecznego, nieodwołalnego kresu, o tyle Cramer rozpatruje śmierć odniesioną do Transcendencji, stwierdzając dialektyczną zależność między skończonością człowieka a nieskończonością tego, co wieczne. Wiąże się z tym szeregiem problemów natury raczej teologicznej, które Scherer pokrótce relacjonuje. Podsumowując wywody przywołanych myślicieli, stwierdza: „(...) Jeśli dzisiaj model »śmierci naturalnej« chce nas zmusić do interpretowania śmierci jako zwykłego wydarzenia naturalnego i do przyjmowania jako dalej już niekwestionowalnego paradoksu naszej wiedzy o niej, to należy w tym widzieć tylko dialektyczne przestawienie metafizycznego rozumienia śmierci, zgodnie z którym śmierć jest interpretowana jako wyzwolenie z tejszej natury, która zgodnie z dzisiejszym rozumieniem ukazuje w śmierci swe bezlitosne panowanie nad ludźmi. Tak więc »śmierci naturalnej« daleko do możliwości stanowienia autentycznego wkładu w nowe pojmowanie śmierci. Ten po–metafizyczny schemat interpretacyjny sam należy jeszcze raczej do epoki metafizyki i z nią jest związany. Dlatego właśnie także nim nie możemy się zadowolić i musimy dalej stawiać pytania (...)» (s. 40–41).

W rozdziale drugim *Epistemologia śmierci* autor pyta: „Jak dochodzimy do tej wiedzy [o śmierci — M. Sz.], jak zdobywamy jej pewność (...)?” (s. 42). Nie wyjaśnia jednak, co ma na myśli, gdy pisze o „epistemologii śmierci”. Autor nie stawia pytań o kryterium wiedzy na temat śmierci, nie definiuje ani wiedzy, ani śmierci, nieznana pozostaje także metoda, jaką doszedł do wyodrębnienia owej „epistemologii”. Zamiast tego streszcza rozważania na temat śmierci obecne w filozofii Schelera, Kierkegarda, Heideggera, Marcela, Schellinga. Naszkicowanie wątków odnoszących się do śmierci u wybranych myślicieli nie może jednak zastąpić objaśnienia samej „epistemologii”, skoro to właśnie ona miała być przedmiotem rozważań w rozdziale drugim. Co więcej, przywołani filozofowie niewiele mają wspólnego z epistemologią sensu stricto. Ani intuicyjna pewność śmierci, o której pisał Scheler, ani wybieganie ku śmierci Kierkegarda, ani Heideggerowskie „bycie–ku–śmierci” czy późniejsze rozpatrywanie śmierci jako należącej do bycia, ani Marcelowskie przewyciężanie śmierci przez osobową miłość, nie mówiąc już o rozważaniach Schellinga czy wzmiance o refleksjach nad śmiercią przyjaciela w Wyznaniach św. Augustyna, nie stanowią wystarczającej podstawy do przekonania czytelnika, że rzeczywiście ma do czynienia z „epistemologią śmierci”. Po to, by móc przekonująco mówić o czymś podobnym, należałoby, po pierwsze, zdefiniować lub wyjaśnić sens wiedzy, określić, co autor przez nią rozumie, po drugie zaś wyjaśnić na czym miałyby polegać „epistemologia śmierci”.

Prezentacja określonych poglądów wybranych postaci z historii filozofii jest niewątpliwie cenna. Poprzestawanie jednakże na referowaniu stanowisk historyczno–filozoficznych nie może wystarczyć i zastąpić sugerowanej w tytule „epistemologii śmierci”, to znaczy wiedzy czy teorii wiedzy o śmierci. Tytuł rozdziału wprowadza czytelnika w błąd.

W trzecim rozdziale *Śmierć i nieśmiertelność* — podstawowe modele myślenia w dziejach metafizyki autor określa mianem metafizyki filozofię od jej zarania. Co więcej, terminów „metafizyka” i „filozofia” używa zamiennie, na przykład na stronach 91, 120 czy 169, gdzie można przeczytać: „Ten podstawowy rys metafizyki, niezauważalnie w niej dominujący, wychodzi na jaw dopiero w metafizyce nowożytnej, ta bowiem — w odróżnieniu od meta-

fizyki starożytnej i średniowiecznej — od czasów Kartezjusza określa siebie jako metafizykę podmiotowości”.

Słowo „metafizyka” również jest używane z dużą swobodą, a stosowanie go zamiennie z terminem „filozofia” może być uzasadnione w niektórych wypadkach, przy czym zawsze wymaga osobnego komentarza. Nie sposób oczywiście nie dostrzec Heideggerowskich inspiracji w posługiwaniu się pojęciem metafizyki. W przeciwieństwie jednak do Heideggera autor nie podaje żadnego uzasadnienia, objaśnienia czy komentarza, pozwalającego zrozumieć przyczyny owego problematycznego utożsamienia. Co więcej, autor rozciąga znaczenie słowa „metafizyka” na myśl „przedsokratejską”, czy „przedplatońską”, co daleko wykracza poza Heideggerowskie rozumienie metafizyki.

W rozdziale trzecim autor referuje najważniejsze stanowiska filozoficzne dotyczące problematyki śmierci, poczynwszy od presokratyków po Schopenhauera, w kontekście relacji dusza — ciało, i uwzględnia tradycję starotestamentową oraz chrześcijaństwo. Rozdział czwarty zaś, zapowiadający w tytule „nową myśl”, w rzeczywistości również przywołuje poglądy sztandarowych filozofów egzystencjalizmu: Jaspersa, Sartre’a, Camusa. Do „nowej” myśli zaliczona została również krytyka religii Feuerbacha, polemika Marksa z Feuerbachem, myśl Nietzschego, Heideggera i Adorno. Warto może podkreślić, że jedyną interpretacją, z jaką autor próbuje polemizować na temat filozofii Nietzschego, jest interpretacja Heideggerowska. Szczególnie cenne w tym rozdziale jest przybliżenie poglądów Adorna dotyczących śmierci.

Na zakończenie warto przywołać jeszcze kilka faktów: pierwsze wydanie książki w języku niemieckim ukazało się w 1979 roku, drugie w 1988. Po polsku książka ukazała się w 2008 roku! W drugiej połowie XX wieku pojawiło się co najmniej kilka publikacji, w których śmierć traktowana jest jako zagadnienie filozoficzne. Są to przede wszystkim prace Jan-kélévitcha, Foucaulta, Derridy, Lévinasa, Beckera, Baumana. Poglądy Derridy i Lévinasa co prawda pojawiają się w rozważaniach autora, jednakże wyeksponowany w nich zostaje jedynie wątek chęci zapanowania nad śmiercią, co nie oddaje sprawiedliwości refleksji nad śmiercią zawartej w filozofii tych myślicieli. Wydaje się, że niedługie słowo wstępne bądź posłowie zawierające odpowiednie i aktualne informacje podniosłoby istotnie walory książki. Książka budzi bowiem mieszane uczucia. Z jednej strony, otrzymujemy prezentację najważniejszych stanowisk filozoficznych na temat śmierci wraz z garścią uwag o eutanazji. Z drugiej jednak brak perspektywy „po-heideggerowskiej” w myśleniu o śmierci i jakichkolwiek wzmianek o jej istnieniu budzi zniechęcenie i rodzi pytania o to, dlaczego w Polsce ukazuje się praca prezentująca w sposób chronologiczny poglądy na określony temat z tak dużym opóźnieniem, że niektóre jej wątki wymagają odświeżenia i poszerzenia, a ani tłumacz, ani wydawca nie pokusili się o nie.

Czytelnik, którego interesują zagadnienia związane ze śmiercią, zyskuje pewną liczbę informacji, odsyłających do konkretnej literatury przedmiotu i wstępne, ogłędne streszczenia poglądów myślicieli i problemów. Dlaczego jednak ma to wystarczyć? Po książce noszącej tytuł *Filozofia śmierci* można spodziewać się czegoś więcej niż tylko wskazówek bibliograficznych.

*Marta Szabat  
Uniwersytet Jagielloński*