

DUSZA I DUALIZM

Richard Swinburne
The Evolution of the Soul.
Revised Edition. Clarendon Press.
Oxford 1997, XIV + 360 stron.

Współczesna filozofia umysłu zdominowana jest przez różne odmiany materializmu, zwanego również fizykalizmem. Materializm w filozofii umysłu głosi, że ludzkie stany umysłowe czy przeżycia psychiczne nie są niczym więcej niż stanami materialnymi (fizycznymi), a człowiek jako całość – niczym więcej niż bardzo skomplikowaną rzeczą materialną. Podstawowym argumentem na rzecz tych stanowisk jest fakt kauzalnego oddziaływania pomiędzy umysłem a światem fizycznym (to zaś, zdaniem materialistów, jest możliwe tylko wówczas, gdy stany umysłowe są na pewnym poziomie fizyczne) oraz fakt, że urazy mózgu prowadzą do zaburzenia świadomych funkcji psychicznych (bez mózgu trudno mówić o świadomości).

Można wyróżnić trzy wersje fizykalizmu: a) behawiorystyczny, b) materializm typów i c) materializm egzemplaryczny. Pierwszy jest najbardziej radykalny, twierdzi bowiem, że zjawiska umysłowe nie istnieją. To, co tak nazywamy, to jedynie zmysłowo obserwowalne sposoby zachowania się (*behaviour*) niektórych ciał. Dwie kolejne odmiany materializmu nie negują (wbrew behawioryzmowi) istnienia stanów umysłowych, lecz mówią o identyczności stanów umysłowych i fizycznych. Według materializmu-typów każdy typ stanów psychicznych odpowiada określonemu typowi stanów fizycznych (procesów mózgowych). W związku z tym da się sformułować prawa określające tę identyczność (jeżeli nie od razu, to przynajmniej w przyszłości dzięki dalszym badaniom naukowym). Umysł jest tożsamy z procesami chemicznymi zachodzącymi w mózgu, tak jak woda postrzegana zmysłami odpowiada chemicznej strukturze H₂O.

Trzecia z wymienionych wersja materializmu jest najbardziej ostrożna. Mówi się tu wprawdzie o identyczności pomiędzy tym, co umysłowe, a tym, co fizyczne, przeczy się jednak możliwości sformułowania praw naukowych, które określałyby te korelacje. Oznacza to, że każdy stan umysłu jest identyczny z jakimś stanem fizycznym, lecz jest to identyczność konkretnych egzemplarzy, przypadków, które nie muszą bynajmniej się powtórzyć.

Obok fizykalistycznych teorii umysłu formułowane są współcześnie (choć znacznie rzadziej) teorie dualistyczne. Przyjmuje się na ich gruncie, że zjawisk psychicznych nie da się zredukować do procesów zachodzących w ciele (mózgu) już choćby dlatego, że dostępne są podmiotowi w sposób niezmysłowy (introspekcyjny). Oznaczać to ma, że moje, dostępne tylko mnie jako podmiotowi, przeżywanie bólu jest jakościowo różne od zachowania mego ciała i reakcji chemicznych zachodzących w moim mózgu (zasadniczo dostępnych obserwacji innych ludzi). Wyróżnić przy tym można przynajmniej trzy wersje dualizmu: epifenomenalizm (szczególnie tzw. teoria superwencji, czyli „przewyższania”)¹, dualizm cech oraz dualizm substancji.

Według pierwszej z wymienionych wersji, stany psychiczne (umysłowe) są swoistym „naddatkiem” procesów mózgowych, chociaż są od nich przyczynowo zależne. Oznacza to, że chociaż nie są redukowalne do zjawisk fizycznych (choćby z powodu intencjonalności, prywatności itd.), to jednak nie są od ciała niezależne.

Z kolei w myśl dualizmu cech, umysł i mózg są „zbudowane” z dwu różnego typu „materiałów” (psychicznego i fizycznego), co nie przeczy ich przyczynowemu powiązaniu – umysł może oddziaływać na ciało i odwrotnie. Umysł ani ciało nie są w myśl tej koncepcji oddzielnymi rzeczami, są jednak nieredukowalnymi do siebie aspektami bytu ludzkiego. Każde świadome przeżycie podmiotu ma dwie strony: stronę fizyczną, zasadniczo dostępną innym ludziom, prawie nigdy zaś podmiotowi, oraz stronę psychiczną, dostępną bezpośrednio jedynie temu, kto dane zjawisko przeżywa.

Najbardziej radykalnym stanowiskiem w kwestii umysłu jest oczywiście dualizm substancji głoszący, że umysł (dusza) i ciało są dwiema różnymi substancjami konstytuującymi człowieka. Tej formy dualizmu broni w nowym i rozszerzonym wydaniu Richard Swinburne, jeden z najbardziej współcześnie znanych i cenionych w świecie analitycznych filozofów religii². Wprawdzie

¹ Niekiedy teorię superwencji zalicza się do teorii fizykalistycznych. Wydaje się jednak, że nie jest to w pełni zasadne.

² Richard Swinburne zajmuje stanowisko Nolloth Professor w Oriel College Uniwersytetu Oksfordzkiego. Jest przede wszystkim znany ze swoich prac z zakresu filozofii religii: trylogii dotyczącej podstawowych zagadnień teizmu (*The Coherence of Theism*, 1977, 1993 – tłum. polskie T. Szubki *Spójność teizmu*, 1995, *The Existence of God*, 1979, 1991, *Faith and Reason* 1981) oraz tetralogii dotyczącej filozoficznych aspektów doktryny chrześcijańskiej (*Responsibility and Atonement* 1989, *Revelation* 1991, *The Christian God* 1994 oraz przygotowywana obecnie *Providence*).

odrzuca on radykalne wersje dualizmu, tzn. platońską i kartezjańską, uważa jednak, że stanowisko dualizmu jest najbardziej zgodne z różnorodnością ludzkiego doświadczenia.

Zdaniem Swinburne'a wszystkie stanowiska materialistyczne można w istocie zredukować do dwu: tzw. materializmu twardego (radykalnego) i miękkiego (umiarkowanego). W myśl pierwszego, cokolwiek istnieje jest materialne, wobec czego zjawiska psychiczne, do których podmiot miałby uprzywilejowany dostęp z racji ich subiektywności i prywatności, nie istnieją (eliminacjonizm). W myśl zaś drugiego, stany psychiczne nie są wprawdzie identyczne ze stanami cielesnymi, są jednak jedynie epifenomenami niektórych postaci materii (np. ludzkiego mózgu). Zdaniem Swinburne'a zarówno materializm radykalny, jak i umiarkowany jest nie do utrzymania.

Głównym argumentem przeciwko materializmowi eliminacyjnemu jest dualność ludzkiego doświadczenia. Uczucie dokuczliwego bólu, myślenie o czymś czy doznanie wzrokowe, chociaż współlistnieją z określonymi procesami zachodzącymi w ludzkim ciele (mózgu), a często są nawet przez te procesy wywołane, to jednak, zdaniem Swinburne'a, nie są z nimi tożsame. Czym innym jest wszak uczucie bólu, a czym innym ruch włókien nerwowych w moim ciele. Gdyby nawet neurofizjolog wyposażony w określoną aparaturę był w stanie obserwować na monitorze procesy zachodzące w ciele (mózgu) pacjenta, to i tak nie wiedziałby na ich podstawie zupełnie nic o tym, co pacjent w danej chwili czuje ani o czym myśli. Inaczej mówiąc, treść i sposób doświadczenia pozostają sprawą całkowicie prywatną, niewyraźną w procesach cielesnych.

Epifenomenalizm z kolei, zdaniem Swinburne'a, nie jest w stanie wyjaśnić tożsamości osoby. Swinburne odwołuje się tutaj do szeroko dyskutowanego w filozofii umysłu hipotetycznego eksperymentu, w wyniku którego oddzielono od siebie dwie półkule mózgowe osoby A i umieszczono je w dwu innych, pozbawionych mózgu ciałach (B i C). Można z dużym stopniem prawdopodobieństwa założyć, że pamięć, zdolności i charakter osób B i C będzie podobny lub nawet identyczny. Jest jednak również oczywiste, że od chwili operacji ich zasób doświadczeń będzie inny – jako posiadające osobne ciała osoby B i C będą posiadały przynajmniej inną charakterystykę przestrzenną, a stąd inny punkt obserwacji świata. Będą więc dwiema różnymi osobami. Nie wiadomo jednak, która z nich, i czy w ogóle którakolwiek, będzie identyczna z osobą A, na której dokonano operacji. Na tym przykładzie, zdaniem Swinburne'a, wyraźnie widać niewystarczalność wszelkich teorii identyczności osoby opartych bądź to na pamięci, bądź na kontynualności ciała (lub neuralgicznej jego części). Identyczność osoby zasadza się bowiem na samo-

Obok wymienionych na uwagę zasługują również trzy inne jego książki: *Space and Time* (1968, 1981), *An Introduction to Confirmation Theory* (1973) oraz napisana wspólnie z S. Shoemakerem *Personal Identity* (1984).

świadomości, na wewnętrznie doświadczanej przez człowieka tożsamości ja. Samoświadomość jednak, jak sugeruje podany przykład, musi być istotnie niezależna od ciała (mózgu) i zachodzących w nim procesów. W takim jednak razie – konkluduje Swinburne – musi istnieć w człowieku obok ciała również substancja duchowa, będąca „miejszem”, w którym i dzięki któremu zachodzą zjawiska świadome (czysto umysłowe). Pełny zaś opis osoby wymaga opisu nie tylko historii jej ciała, lecz także historii jej duszy (umysłu).

Zajmowane przez siebie stanowisko określa Swinburne mianem dualizmu „miękkiego” (umiarkowanego), uważa bowiem, iż w normalnych warunkach istnienia ziemskiego dusza (umysł) jest koniecznie związana z ciałem (mózgiem) i nie może istnieć niezależnie od niego. Oznacza to, że dusza nie posiada (wbrew Platonowi czy Kartezjuszowi) naturalnej nieśmiertelności, opartej na jej wewnętrznej naturze. Jeżeli nawet byłoby logicznie możliwe istnieć dla niej w innym ciele lub po śmierci ciała w stanie odłączenia – a Swinburne uważa, że możliwości takiej wykluczyć nie można – faktycznie mogłoby się tak stać tylko w wyniku nadprzyrodzonego działania Boga.

Naszkiecowane tu argumenty w obronie dualizmu są istotnie znaczące. Swinburne wskazuje tu wszak na prawdopodobnie nierozstrzygalne na gruncie materializmu problemy, jak dualność i prywatność doświadczenia oraz problem identyczności osoby. Z drugiej jednak strony można mieć uzasadnione wątpliwości, czy dualizm substancji (nawet w złagodzonej wersji) nie przywołuje na nowo, podnoszonego przez recenzentów pierwszego wydania *The Evolution of the Soul*, problemu „cudowności” interakcji między duszą a ciałem. Zdaniem Swinburne’a jednakże, owo tajemnicze „jak” relacji przyczynowej w przypadku oddziaływania między umysłem a ciałem, jest równie tajemnicze w przypadku kauzalnej relacji zachodzącej między zdarzeniami fizykalnymi. To, że relacja przyczynowa miała w danym wypadku miejsce, daje się, wbrew sceptycyzmowi Hume’a, stosunkowo łatwo ustalić. Natomiast jak jedno zdarzenie powoduje inne, pozostaje tajemnicą i zdaniem Swinburne’a jest to najprawdopodobniej tajemnica dla ludzkiego umysłu nieprzekraczalna³.

Nie próbując rozstrzygać naszkicowanego problemu warto jednak podkreślić, że bez względu na to, jak wielkie trudności teoretyczne powstają na gruncie dualizmu – chociażby sugerowana przez T. Nagela niewyjaśnialność sposobu

³ Warto w tym miejscu odnotować znakomity artykuł *Irracjonalność problemu „dusza-ciało”* („Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 55–66) polskiego filozofa Stanisława Judyckiego, który nie stając bynajmniej na gruncie dualizmu substancji wskazywał, iż aporia między dualizmem a fizykalizmem jest nieprzekraczalna z racji braku *nexus psycho-physicus* pośród ludzkich zdolności poznawczych. Warto też wspomnieć o książce S. Judyckiego *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin 1995, w której szczegółowo omawia on najnowsze dyskusje z zakresu filozofii umysłu. Na tajemniczość powiązania między umysłem a ciałem (odrzucając rozwiązania dualistyczne) wskazywali również w ostatnich latach chociażby J.A. Fodor w książce *The Elm and the Expert* (MIT Press. Cambridge, Mass 1994) czy C. McGinn w pracy *The Problem of Consciousness* (Blackwell 1991).

generowania subiektywnych stanów mentalnych przez niefizyczną substancję – dualizm doświadczenia jest daną niezaprzeczną. Pytanie tylko, czy na podstawie dualizmu doświadczenia (niekiedy zwanego dualizmem fenomenalnym lub nawet dualizmem semantycznym) można zasadnie wnosić o dualizmie ontologicznym Swinburne'a, a tym bardziej o, choćby umiarkowanym, dualizmie substancji. Problem ten jednak, odsłaniając trudności dualizmu, nie może przesłaniać wartości omawianej tu książki i drobiazgowych analiz w niej zawartych. Prezentowane w niej stanowisko stanowi bowiem istotne wyzwanie dla każdego materialistycznie nastawionego teoretyka umysłu już choćby z racji szczegółowo naświetlonych aporii samego fizykalizmu.

Dodatkową wartością książki Swinburne'a są dodane w obecnym, rozszerzonym wydaniu nowe apendyksy, w których, z jednej strony, omawia on najnowsze prace (nie tylko filozoficzne) istotne dla zagadnienia duszy i jej relacji do ciała (na uwagę zasługują zwłaszcza uwagi poczynione na marginesie książek znanego fizyka R. Penrose'a), z drugiej rozwija argumentacje prezentowane w tekście głównym, odpowiadając jednocześnie na większość zarzutów stawianych wobec pierwszego wydania *The Evolution of the Soul*. Za najistotniejsze przy tym należy uznać apendyksy A i B, w których Swinburne dokonuje szczegółowej analizy teorii superwencji oraz apendyksy C i D, w których odpowiednio szczegółowo prezentuje modalny argument na rzecz dualizmu oraz próbuje opisać istotę duszy (jej *haecceitas*, *thisness*). W pozostałych apendyksach autor rozważa krytycznie tezę J.R. Lucasa o istotnym dla problemu wolności woli znaczeniu twierdzenia Gödla (apendyks F) oraz eksperymenty przeprowadzone przez H.H. Kornhulera (w latach siedemdziesiątych) i B. Libeta (w latach dziewięćdziesiątych) mające wykazywać zależność ludzkich decyzji od wcześniejszych stanów mózgu (apendyks G). Wreszcie w apendyksie E Swinburne rozważa problem ludzkiej wolności w świetle pewnych interpretacji teorii kwantów.

Renata i Ireneusz Ziemiński

MOŻNA W COŚ WIERZYĆ!

Polemika z książką Bohdana Chwedeńczuka
Trzeba w coś wierzyć?
 Aletheia, Warszawa 1997, 175 stron

Książka Bohdana Chwedeńczuka jest zbiorem artykułów-esejów z filozofii praktycznej (zgodnie z określeniem autora) o tematyce, która nie jest obojętna dla większości – jak sądzę – myślących ludzi. Eseje te były już wcześniej publikowane w „Bez dogmatu” i w „Życiu Warszawy”. Oto ich tytuły (a gdzie tytuły nie mówią za siebie – tematy): *Przedmowa* (przedstawienie stanowiska filozoficznego i zarys metody argumentowania), *Nowomowa Trzeciej Rzeczypospolitej* (1) i (2) (o manipulacjach językowych), *Religia a demokracja*, *Demokracja w oczach darwinisty*, *Szpetna rodzina* (o patologii życia rodzinnego), *Monokultura* (o nietolerancji kulturowej), *Świętość – autorytet – grzech*, *Brzytwa Ockhama* (krytyka religii i ideologii), *Ogień Hume’a* (krytyka teologii i metafizyki), *Trzeba w coś wierzyć?*, *Relatywizm i widmo relatywizmu* (obrona relatywizmu moralnego), *Prozac* (o rozbieżności przekonań moralnych i postępowania katolików), *Obrona samobójcy*, *Dlaczego eutanazja?* (głos „za”), *Wolę Senekę* (od Augustyna; o poglądach na śmierć).

W *Przedmowie* autor charakteryzuje swoje stanowisko filozoficzne (nazwijmy je SA – stanowisko autora) jako: empiryzm – doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy o świecie; racjonalizm – myślenie logiczne jest jedynym źródłem ładu wśród ludzkich pojęć i sądów, a jasne i wyraźne mówienie jest warunkiem nieodzownym wymiany myśli; naturalizm – w świecie nie ma nic poza przyrodą; wreszcie relatywizm moralny – przekonania moralne są jedynie wytworem i wyrazem ludzkich potrzeb i upodobań. Ateizm (przekonanie, że Boga/bogów nie ma) – ma być konsekwencją logiczną poprzednich składowych.

Stanowisko krytykowane przez autora (nazwijmy je stanowiskiem przeciwnika zamierzonego – SPZ) jest przedstawione jako: antyempiryzm – doświadcze-

nie nie jest jedynym źródłem wiedzy o świecie i są inne, lepsze; irracjonalizm – logika krępuje myśl, a skrępowana myśl zniekształca rzeczywistość, myśl nieskrępowana potrzebuje języka, w którym wszystko wolno; nadnaturalizm – przyroda to niższa część świata zależna od czegoś nadprzyrodzonego; absolutyzm moralny – istnieje jedna ostateczna i bezwzględna moralność, która pochodzi od niepodważalnego mocodawcy; teizm – istnieje Bóg.

O stanowiskach SA i SPZ autor twierdzi, że są sprzeczne, i na tym twierdzeniu opiera metodę argumentowania w całej książce – krytyka SPZ ma być zarazem wsparciem SA: „A jeśli mój przeciwnik nie ma racji, to prosta reguła wnioskowania, którą otwiera prawo wyłączonego środka, przesądza o reszcie – mnie przyznaje rację” [s. 7].

Metoda taka mogłaby być skuteczna, gdyby SA i SPZ były naprawdę sprzeczne. Ale nie są.

Można bowiem twierdzić, że doświadczenie nie jest jedynym źródłem wiedzy o świecie, ale że jest źródłem najlepszym – taki pogląd nie jest ani empiryzmem, ani antyempiryzmem w podanym wyżej sensie.

Można twierdzić, że istnieją inne niż jasne i wyraźne mówienie sposoby wymieniania myśli (np. mówienie metaforyczne), a jednym ze źródeł ładu wśród pojęć jest trafna intuicja (np. matematyczna) – i zarazem cenić logikę za jej ogromne zasługi w utrzymywaniu tego ładu, uważać ją za podporę (a nie więzy) dla myśli i ubolewać, że czasem nie dotrzymuje kroku naszej poznawczej aktywności; taki pogląd nie jest ani racjonalizmem, ani irracjonalizmem w podanym wyżej sensie.

Można twierdzić, że poza przyrodą istnieją w świecie takie przedmioty, jak liczby, zbiory abstrakcyjne itp. – i nie być zarazem nadnaturalistą.

Można twierdzić, że prawa moralne to nie jest wytwór ludzkich potrzeb i upodobań, że istnieją one tak, jak prawa logiki (można ich przestrzegać, lub nie, ale są od nas niezależne) – i nie widzieć w tym udziału żadnego mocodawcy.

Wreszcie można nie być ateistą i zarazem nie wierzyć w Boga – istnieje trzecia droga: agnostycyzm. Poza tym – czy ateizm jest rzeczywiście konsekwencją logiczną empiryzmu, racjonalizmu, naturalizmu i relatywizmu moralnego? Nawet naturalizm scharakteryzowany tak jak tutaj nie przesądza o możliwości istnienia Boga transcendentalnego (choć nie da się pogodzić z immanentyzmem).

Stanowiska SA i SPZ wykluczają się – to oczywiste. Ale nie są sprzeczne, bowiem mogą być zarazem fałszywe. Zatem nawet jeśli krytyka SPZ jest w jakimś punkcie skuteczna, nie jest to w żadnej mierze argument za słusnością SA. Można być przeciwnikiem autora nie będąc jego przeciwnikiem zamierzonym.

Zarzut ten ciąży w zasadzie na całej książce, bowiem w bardzo wielu przypadkach argumentacja polega tu na zderzaniu skrajności, które można bez żadnych logicznych kłopotów odrzucić zarazem.

W dwóch artykułach o nowomowie autor analizuje i krytykuje sposób używania pewnych wyrazów przez niektórych polskich katolików. Chodzi tu

o „dziecko nie narodzone”, „dziecko poczęte”, „wartości chrześcijańskie”. Dwa pierwsze wyrażenia uważa autor za efekt manipulacji językowych rozważając je pod kątem słownikowych definicji słowa „dziecko”. Otóż „dziecko” znaczy tyle, co „człowiek od urodzenia, do wieku młodzieńczego” (albo „do osiągnięcia pełnej dojrzałości”) – „dziecko nie narodzone” jest więc wyrażeniem wewnętrznym sprzecznym, bo żadne dziecko nie jest nie narodzone, a „dziecko poczęte” – wyrażeniem tautologicznym, bo każde dziecko jest poczęte. Użytkownicy tych wyrażen dokonyują więc – zdaniem autora – świadomych i celowych manipulacji językowych, w sposób nieuprawniony rozszerzając definicję dziecka na okres poczęcia do urodzenia w pierwszym wypadku i na okres nawet przed poczęciem – w drugim.

Co do pierwszego – diagnoza wydaje się do pewnego stopnia trafna, ale osłabia ją nieuwzględnienie dwóch rzeczy.

Po pierwsze tego, że istnieje jeszcze inna słownikowa definicja słowa „dziecko” (dziecko jest to każdy, niezależnie od wieku, potomek w stosunku do rodziców – zob. *Mały słownik języka polskiego* pod redakcją S. Skorupki, H. Auderskiej i Z. Łempickiej), definicja, w której nie mówi się o narodzeniu jako o początku dziecka, bo dzieckiem w tym sensie jest się nie wobec swojego wieku tylko wobec swoich rodziców.

Po drugie tego, że w potocznym języku można bez gwałcenia żadnych intuicji powiedzieć o ciężarnej kobiecie, że np. dziecko się w niej poruszyło.

Analiza drugiego wyrażenia (dziecko poczęte) wydaje mi się zupełnie nietrafna, bo nie uwzględnia życzliwej interpretacji: gdy mówi się o dziecku poczętym nie ma się na celu odróżnienia go od dziecka jeszcze nie poczętego, co istotnie zakrawałoby na absurd; jest to raczej skrót powiedzenia „dziecko tylko poczęte”, w którym odróżnia się takie dziecko od dziecka już urodzonego. Przy tej interpretacji zwrot: „dziecko poczęte” jest równoważny ze zwrotem „dziecko nie narodzone” i może podlegać takiej samej krytyce – ale nie mocniejszej.

Krytyka pojęcia wartości chrześcijańskich polega z kolei na pokazaniu nie tyle sprzeczności rozumienia tego pojęcia z jakimiś standardowymi definicjami, ile braku dobrej definicji w ogóle. Dobrej – to znaczy takiej, która umożliwi rozstrzygnięcie w znacznej liczbie przypadków tego, czy posłużyć się danym słowem, czy nie. Intencją autora jest przy tym pokazanie, że „uwzględnianie” czy „umieszczanie” wartości chrześcijańskich w przepisach prawa stanowionego w Polsce jest niewłaściwe ze względu na niezrozumiałość tego wyrażenia. Tymczasem jednak autor sam wskazuje słabość swojej argumentacji. Pisze mianowicie: „Jakoś wiemy, choć nie bez trudności, co to jest wartość; jakoś wiemy, choć nie bez zasadniczych różnic zdań, co to jest chrześcijaństwo” (s. 28). Wbrew autorowi twierdzą, że skoro możemy się porozumieć co do tych dwóch rzeczy (czy tak jest naprawdę, to inna sprawa), możemy także – co do ich złożenia. Oto moja definicja: Wartości chrześcijańskie są to wartości uznawane

(respektowane, deklarowane, pożądane – jak kto woli) przez chrześcijan. To jest definicja *ignotum per ignotum*, skoro wiemy – jak zadeklarowaliśmy – co to wartość i co to jest chrześcijaństwo.

Uważam więc, że argumentacja zawarta w książce jest w tej kwestii nietrafna, choć sądzę, że teza – umieszczanie nakazu respektowania wartości chrześcijańskich w przepisach prawnych jest niewłaściwe – jest słuszna. Jest słuszna dlatego, że wspomniane zasadnicze różnice zdań co do tego, czym jest chrześcijaństwo, przenoszą się na różnice zdań co do chrześcijańskich wartości. Nie jest jednak tak, że nie rozumiemy tego pojęcia – tylko rozumiemy je rozmaicie. Gdy wprowadza się takie pojęcie do systemu prawnego, ktoś musi wskazać jego wzorcowe rozumienie – a to wiąże się z nierozwiązywalnym (w państwie świeckim) problemem legitymizacji tego wskazania. Ostatecznie chodzi jednak nie o niezrozumienie pojęcia wartości chrześcijańskich, a o to, że niektóre wartości respektowane przez niektórych chrześcijan nie dla wszystkich są godne respektu. A także o to, że zdaniem wielu ludzi, również moim, państwo nie powinno mieć nic wspólnego z żadną religią.

Poza tymi dość szczegółowymi zagadnieniami w obu esejach stawia się ogólniejszą tezę, że wyrażenia analizowane powyżej, a także inne, objęte wspólnym epitetem „składników nowomowy” „występują [...] w funkcji środków przemocy” [s. 16], które mają narzucić społeczeństwu pożądane przez użytkownika nowomowy postawy i pomóc w kontrolowaniu jego zachowania [por. s. 29].

Ta teza również wymaga złagodzenia. Być może jest tak, że pewne wyrażenia są używane zbyt często w znaczeniu odbiegającym od standardowego, i że użycia takie stanowią próbę agitacji na rzecz pewnych poglądów, „uwodzenia dusz”, przekonywania bez argumentów – a to zawsze jest niewłaściwe. Nie można jednak powiedzieć, że są to środki przemocy. Temu sprzeciwia się słownik! „Przemoc – siła przeważająca czyjąś siłę, fizyczna przewaga nad kimś, narzucona bezprawnie władza, panowanie, czyny bezprawne, dokonane z użyciem siły” [*Mały słownik języka polskiego*]. Dopóki użytkownicy „nowomowy” nie zmuszają nikogo wbrew jego woli, bezprawnie i z użyciem siły fizycznej do czegoś, w szczególności do zgody na ich rozumienie słów, o przemocy mowy być nie może.

W eseju *Religia a demokracja* autor stawia tezę, że religia, co do zasady, szkodzi demokracji, jest bowiem jej antagonistką. Argumentacja opiera się na wskazaniu założeń leżących u podstaw religii i demokracji i wykazaniu, że są to założenia przeciwstawne.

Demokracja, zdaniem autora, zakłada mianowicie – i są to założenia dla niej najistotniejsze – epikureizm, naturalizm i racjonalizm. Wiem, skąd autor wzięł te założenia, podaje bowiem ich źródła. Domyślam się, dlaczego wybrał właśnie te – zapewne uważa je za właściwe. Nie wiem natomiast, dlaczego miałbym – ja, czy ktokolwiek – przystać na to. Nie podano dla nich bowiem uzasadnienia. Wyobrażam sobie, że można różnie patrzeć na źródła i założenia demokracji.

O religii autor twierdzi, że jest ona antyepikureizmem, antynaturalizmem i antyracjonalizmem. Jeżeli nawet założymy, że jest tak naprawdę (a nie jest to oczywiste: są religie co najmniej quasi-epikurejskie, np. zalecający dążenie do nirwany buddyzm), to sama wypowiedź Jezusa, którą autor ilustruje antynaturalizm religii, wskazuje też na niewspółmierność religii i ustroju społecznego: „Królestwo moje nie jest z tego świata”.

Religia, która nie rości sobie pretensji do zbudowania ziemskiego królestwa, ani nie pomaga, ani nie szkodzi demokracji; w ogóle się do niej nie odnosi. Chęć przeciwstawienia się gorszącej żądzy władzy, przejawianej przez niektórych przedstawicieli Kościoła, nie może prowadzić do dyskredytowania religii w ogóle. Bo to nie natura religii jest antydemokratyczna, a natura niektórych ludzi – czasem religijnych, czasem nie.

Esaj *Szpetna rodzina* to krytyka poglądu mówiącego, że (1) rodzina jest elementarną częścią każdego społeczeństwa; (2) rodzina zawsze będzie taką częścią; (3) rodzina powinna być obiektem troski i nadzoru ze strony społeczeństwa, co bowiem jej grozi – grozi społeczeństwu.

Analizy autora dotyczące (1) i (2), które wskazują na to, że morfologicznym elementem społeczeństwa jest jednostka, a społeczeństwa podlegają historycznym zmianom wydają mi się trafne. Nie jestem przekonany, czy rzeczywiście rodzina jest funkcjonalnie pochodna od społeczeństwa, jak chce autor. Nie zakłada się rodziny po to, by pomagać społeczeństwu w wypełnianiu jego ról. Raczej po to, by zaspokoić niektóre własne potrzeby. Odnosnie do (3) autor twierdzi, że: (a) rodzina to układ społeczny o dużym stopniu złożoności, do uczestnictwa w którym ludzie zazwyczaj nie mają dostatecznego przygotowania, którego funkcji nie umieją wypełniać – jest więc to układ irracjonalny; (b) rodzina to układ o dużym stopniu izolacji od innych – sprzyja powstawaniu „egoizmów klanowych” i jest społecznie niebezpieczne; (c) rodzina to układ niewolniczy, w którym przynajmniej dzieci poddawane są terrorowi, w którym nawet wiedzę naukową wpaja się środkami przemocy – stąd biorą się dewianci szerzący przemoc w społeczeństwie. W związku z tymi punktami proponuje się swoiste odwrócenie – co do intencji – postulatu (3): rodzina powinna być obiektem troski i nadzoru, ponieważ stanowi zagrożenie dla społeczeństwa (3’).

W charakterystyce (a) – (c) nie byłoby nic szokującego, gdyby traktować ją jako obraz występującej marginalnie patologii. Wtedy jednak nie uzasadniałoby to postulatu (3’). Poza tym autor wyraźnie twierdzi, że rodziny są takie z reguły, co do zasady, że dostatecznie dużo rodzin jest takich właśnie, przy czym „dostatecznie dużo to, zależnie od zjawiska, od kilkuprocentowego do stu-procentowego nasycenia” [s. 56]. Nie mogę się zgodzić z tym, że kilka procent patologicznych rodzin to tak samo „dostatecznie dużo” jak sto procent. Nie wiem zresztą, na jakich podstawach opiera autor swoje przekonanie o częstotliwości występowania wspomnianych patologii, nie ma tu odwołania do

żadnych badań socjologicznych. Ewentualne odwołanie do własnego doświadczenia i obserwacji swojego otoczenia uznaję za niewystarczające, moje bowiem doświadczenie nie potwierdza tego obrazu powszechnej patologii (choć, rzecz jasna, zetknąłem się z jej przejawami). Nie wiem też, jak autor wytłumaczyłby fakt, że „młode” wychowywane bez rodziny, niejako bezpośrednio przez społeczeństwo (np. w sierocińcach), są statystycznie znacznie częściej groźnymi dla tego społeczeństwa dewiantami niż „młode” z normalnych rodzin.

Zarówno autor, jak i zwolennicy krytykowanego przezeń poglądu, wspólnie uważają, że rodzina jest to pewien twór społeczny dający się w pełni scharakteryzować socjologicznie. Twór, który powinien spełniać jakieś społeczne funkcje (mniejsza o to, czy spełnia), oraz życzenia i wymagania społeczne. Trzeba więc zwrócić uwagę czytelnika na to, że można zupełnie inaczej potraktować problem rodziny: rodzina jest tworem społeczno-psychologicznym, w którym niebagatelną rolę odgrywają więzi nie społeczne, a uczuciowe; to nie jest komórka społeczna delegowana do tego, by wykonać pewne zadania związane z wychowaniem młodego pokolenia, którą społeczeństwo mogłoby rozliczać z jakości wykonanej pracy, tylko oddolny związek między ludźmi, którego zadania ustalają oni sami, bez związku z oczekiwaniami społeczeństwa, a czasem wbrew tym oczekiwaniam – i nie ma w tym nic zdroźnego. Problem niekompetencji jest w takim ujęciu niezrozumiały.

W eseju *Monokultura*, a także w innych, zwłaszcza w *Relatywizmie i widmie relatywizmu* autor zajmuje się jednym z najtrudniejszych problemów filozofii praktycznej: zagadnieniem relatywizmu (kulturowego, moralnego itd.). Podoba mi się sposób przedstawienia tego, czym jest i czym nie jest relatywizm, a także argumentacja wyjaśniająca, dlaczego autor jest relatywistą. Warto podkreślić rozróżnienie, do którego autor przywiązuje dużą wagę: na poglądy na naturę moralności i przekonania moralne. Nie znalazłem tu jednak odpowiedzi na podstawowe pytanie, które mnie zawsze nurtuje, gdy myślę o relatywizmie. Jak pogodzić to, że innym przyznaje się prawo do posiadania innych przekonań moralnych (czy wzorców kulturowych), z zachowaniem praw do manifestowania i obrony własnych. Autor przyznaje, że na bicie bezbronnego reaguje gniewem, impulsem obronnym lub zorganizowanym obronnym działaniem. Może się więc zdarzyć, że – posłuszny swojej moralności – wyrwie fizyczną przemoc na zwolenniku innej moralności (np. takiej, która nakazuje eliminować ze społeczeństwa jednostki słabe i bezbronne). Jak ma więc protestować przeciwko takiemu samemu traktowaniu ze strony tamtego? Na intelektualne porozumienie w dyskusji o postawach nie ma co liczyć – skoro wszystkie postawy są teoretycznie równoprawne. Pozostaje przemoc (lub indoktrynacja). Nie ma nic dziwnego w tym, że zwolennicy danej moralności chwytają się wszelkich środków, żeby zmusić innych do postępowania zgodnie z regułami, które im są bliskie. Nawet nachalna propaganda, preparowanie tez przeciwnika czy strojenie się w szaty absolutyzmu nie jest niczym zdroźnym (teoretycznie).

Muszę przyznać, że ta niemożność porozumiewania się w sprawach moralności sprawia mi wiele kłopotu. Nie mogąc być absolutystą (choćby dlatego, że mam świadomość jak chwiejne i słabe są moje intuicje moralne – z pewnością nie są one ugruntowane w żadnym absolutie) nie mogę się też pogodzić z relatywizmem – właśnie ze względu na opisaną tu sytuację. Praktycznie więc, staram się zawęzić zakres moralności do tych spraw, w których skonstatowanie różnic w moralnej ocenie nie musi pociągać za sobą walki wręcz – resztę pozostawiając zobiektywizowanemu prawu, stanowionemu jako zespół norm hipotetycznych, technicznych, służących bezpieczeństwu obywateli i ich interesów. Kiedy więc bronię bezbronno przed atakiem – bronię go nie w imię swoich przekonań moralnych, tylko w imię prawa. I wiem, że tylko po mojej stronie jest słuszność.

Zdaję sobie sprawę z trudności teoretycznych takiego stanowiska (przynajmniej niektórych, np. tej, jak walczyć z niesprawiedliwym prawem), dlatego z najwyższą uwagą podszedłbym do każdej propozycji w tej kwestii. Niestety, w omawianej książce nic takiego nie znalazłem. Zauważyłem natomiast, że autor jakoś sobie na swój użytek to rozstrzygnął – jak gromić postawę moralną przeciwnika – tylko nie powiedział jak.

Bez takiego wyjaśnienia nie zrozumieć, dlaczego autor akceptuje (uważa za uprawioną) walkę Papieża z relatywizmem jako stanowiskiem przeciwnym stanowisku Kościoła, a nie akceptuje walki z „widmem relatywizmu”, czyli z nie istniejącym stanowiskiem, które jest karykaturą relatywizmu. Sam zauważa przecież, że obrzydanie tego widma skuteczniej odstrasza od relatywizmu niż obrzydanie samego relatywizmu. To nierycerskie – mówi. Zgoda – ale kiedy ratuję bezbronno z opresji, także nie staram się być szczególnie rycerski wobec agresora.

Zdaniem autora „ataki na widmo relatywizmu prowadzone przez katolickich polemistów pogwałcają zasadę, którą my, zwykli relatywiści moralni, bardzo sobie cenimy. Pogwałcają mianowicie starą sprawdzoną zasadę rycerskiej walki: przyjmować przeciwnika takim, jaki jest, i walczyć z nim z otwartą przyłbicą” [s. 130].

Nie każdy relatywista musi być rycerski przez sam fakt bycia relatywistą. Równie dobrze może być nierycerski, tak jak i absolutysta. Rycerskość to jedna z wartości moralnych, przez kogoś uznawanych lub nie. Krytykowanie kogoś za nierycerskość to zarzucanie mu, że narusza jedną z uznanych przez nas wartości. A wobec tego, jak zaznaczyłem, nie widzę możliwości obiektywnego rozstrzygnięcia, kto ma rację. Wymowa eseju *Relatywizm i widmo relatywizmu* – jako argumentu filozoficznego – jest więc niezrozumiała¹.

Byłaby zrozumiała, gdyby esej ów potraktować jako kontragitację. Skoro Papież zwalcza relatywizm wszelkimi środkami, także zwalczajmy stanowisko Papieża. Namawiamy czytelnika do tego, by się do nas przyłączył.

¹ Sprawa relatywizmu i „przemocy” kulturowej jest może mniej wyraźna, ale moja argumentacja byłaby bardzo podobna; dlatego nie powtarzam jej.

Ale to byłoby nierycerskie.

Świętość-autorytet-grzech – bez tego nie ma człowieka. Zatem każdy powinien czcić świętość, słuchać autorytetów i wystrzegać się grzechu. Tak brzmi pogląd (nazywany przez autora doktryną SAG), który ma być tutaj skrytykowany.

Co do części opisowej SAG autor twierdzi, że jest ona fałszywa. Jest fałszywa dlatego, że „istnieją [...] ludzie, których doświadczenie nie zawiera przeżycia świętości [...] istnieją ludzie, którzy nie mają żadnych autorytetów [...] istnieją ludzie, którzy w ogóle nie posługują się pojęciem grzechu” [s. 73–74].

Z tego, że istnieją tacy ludzie nie wynika, że SAG jest fałszywa, nie mówi ona bowiem, że każdy ma stosowne przeżycia. Doktryna SAG mogłaby być prawdziwa, nawet gdyby zgoła nikt nie miał takich przeżyć. Podobnie z tego, że istnieją ludzie, którzy SAG uznają, nie wynika, że SAG jest prawdziwa. To, że na każdym kroku spotykam ludzi, którzy prowokacyjnie nie uznają praw logiki, w żadnym stopniu nie skłania mnie do przekonania, że te prawa nie obowiązują.

Oprócz tej zasadniczej luki w argumentacji, jest tu też wiele nieścisłości drobniejszych. Oto przykłady:

– nieprawda, że trzy elementy SAG są tak ściśle ze sobą związane, że trzeba akceptować bądź odrzucać SAG *en bloc*; można np. obcować ze świętością bez uznawania autorytetów (na podstawie przeżycia mistycznego), można też uznawać pewne autorytety, które nie mówią o świętości; można w szczególności uznawać je tylko w pewnych dziedzinach i warunkowo;

– nieprawda, że każde uznawanie autorytetu opiera się na paralogizmie; można uznawać warunkowo autorytety ze względu na funkcjonalną skuteczność takiego uznania;

– nieprawda, że zwolennicy części normatywnej SAG przekonują innych do tej doktryny wyłącznie z głupoty lub chęci wprowadzenia innych w błąd; mogą to bowiem czynić z dobroci, chcąc niedowiarkom pokazać to, w co sami wierzą a – przynajmniej wobec nietrafnego argumentu autora – mają do swojej wiary takie samo intelektualne prawo, jak ci, którzy w SAG nie wierzą; inna sprawa, że – jak sądzę – ich próby są skazane na niepowodzenie; właśnie dlatego, że cała ta kwestia jest niepodatna na argumentację.

Czy jednak można mieć intelektualne prawo do wiary? To pytanie wprowadza nas w problematykę tytułowego eseju: *Trzeba w coś wierzyć?*

Autor przekonująco argumentuje za tym, że jeśli można coś wiedzieć, to należy to właśnie wiedzieć, a nie w to wierzyć. Zgoda. Jeśli czegoś nie można wiedzieć, to nie należy udawać, że się wie, tzn. nie podawać pseudouzasadnień. Zgoda. Nie należy stawiać wiary ponad wiedzę. Zgoda. Należy odgraniczać ściśle wiarę i wiedzę, aby uniknąć „szumu”. Zgoda. Nie trzeba wcale w coś wierzyć. Nie jest to ani konieczność psychologiczna, ani moralna, ani epistemologiczna, ani ontologiczna, ani w ogóle żadna. Zgoda. „Dyrektywa

[broniona przez autora] nakazuje [...] w nic nie wierzyć” [s. 107]. Sprzeciw. Żaden z licznych argumentów na rzecz poprzednich dyrektyw nie uzasadnia dyrektywy: nie wierz w nic. Z tego, że nie trzeba w nic wierzyć, nie wynika, że nie można w nic wierzyć. Można, jeśli do uznawanych na wiarę twierdzeń ma się właściwy dystans metodologiczny. Metodologiczny – to nie znaczy psychologiczny. Znam ludzi wierzących w Boga, dla których wiara ta (a raczej dyrektywy z niej płynące) stanowi sens życia, a którym mimo to nawet nie przychodzi do głowy pomysł, by jakiegokolwiek tezy uznawanej na wiarę używać w argumentacjach naukowych czy w opisie świata przyrodniczego.

Druga sprawa, ogólniejsza i bardziej dyskusyjna. Zgodziłem się – na potrzeby poprzedniej analizy – że wiara w coś nie jest koniecznością epistemologiczną. Ale wcale nie jestem pewien, czy nie była to zgoda zbyt pochopna. Rzecz jasna nie mam na myśli tego, że jakaś wiara religijna jest koniecznym fundamentem poznania. Ale w wielu poważnych dyskusjach metodologicznych, czy ogólniej – w filozofii nauki – pojawia się pogląd, że u podstaw nauki, a nawet samej racjonalności, kryje się angażująca, pozaracjonalna decyzja (*commitment*). „Czy astronomowie wiedzą, iż gwiazdy są sferami zjonizowanego gazu, czy też jedynie wierzą w to? Zarówno pytanie, jak i związana z nim ostra polemika miałyby sens, gdyby istniała wiedza o świecie fizycznym wolna od jakichkolwiek założeń. Ponieważ wiedza taka nie istnieje i konstatacje najprostszych faktów wymagają wcześniejszego przyjęcia założeń teoretycznych, element wiary w prawdziwość tych założeń pojawić się musi przy każdym typie racjonalnej refleksji”². Wprawdzie J. Życiński jest biskupem, ale nie tylko biskupi tak twierdzą: „szczypta irracjonalizmu jest czymś niezbędnym z powodów, że tak powiem, ontologicznych. Z tego, że A [...] nie wynika, że wiem, że A ; nie zachodzi też wynikanie odwrotne. Totalny antyirracjonalizm byłby wtedy możliwy, gdyby A było równoważne z „wiem, że A ”. Skoro jest inaczej, to „wiem, że A ” jest *mixtum compositum* wiedzy i wiary. Tedy operator wiedzy nie może istnieć bez operatora wiary”³.

Można się z takim poglądem nie zgadzać, ale trzeba się z nim liczyć, tzn. przynajmniej przytoczyć i skomentować. W przeciwnym razie podana przez autora charakterystyka wiedzy: człowiek wie, że p zawsze i tylko wtedy, gdy (A) uznaje zdanie p , (B) zdanie p jest prawdziwe i (C) ów człowiek ma uzasadnienie dla zdania p – rodzi natychmiast pytanie: a skąd wiadomo, że p jest prawdziwe? To, co jest dla nas dostępne, to oświadczenie o uznawaniu, podobnie jak w wypadku wierzeń, a ponadto mniej lub bardziej przekonujące uzasadnienie. Nic więcej.

Podobny atak na elementy wiary znajdujemy w eseju *Brzytwa Ockhama*. Autor słusznie nawołuje do stosowania zasady „nie mnożyć bytów bez potrzeby” we wszelkiej działalności zmierzającej do poznania świata przyrod-

² J. Życiński *Granice racjonalności*, Warszawa 1993, s. 314.

³ J. Woleński *Racjonalizm i pewność wiedzy. W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 41.

niczego. Słusznie drwi z tych, którzy próbują sztukować wyjaśnienia naukowe odwołaniami do religijnej lub ideologicznej wiary. Niesłusznie – moim zdaniem – grozi brzytwą wszelkim wierzeniom, nawet tym zachowującym metodologiczny dystans do poznania naukowego.

Autor czuje się sprowokowany do takiego ataku tym, że „rzecznicy przekonań religijnych, ideologowie [...] z reguły [...] podają do rzekomej wiadomości swoje ostateczne i nieodparte »prawdy«, które mają nas skłaniać do stosownego postępowania [...]. Ludzie ci mówią tak, jakby wiedzieli to, co głoszą”, a czynią tak „z niewiary w to, że sama wiara wystarczy, by zjednać ludzi” [s. 85].

Dostrzegam niewłaściwość (a często nawet śmieszność) opisanego tu postępowania owych rzeczników i ideologów, uważam za trafną rekonstrukcję ich motywacji. Sądzę, że kwestie wiary (nie tylko religijnej, także tej „epistemologicznej”) nie podlegają wcale racjonalnej dyskusji. Wszelkie nawracanie albo opiera się na irracjonalności, albo do irracjonalności nawracanego apeluje.

Ale są przecież i tacy wierzący, którzy zdają sobie z tego sprawę i takiej działalności nie podejmują. Są tacy, którzy wiedzą, że ich wiara nie jest wiedzą, i wierzą, że tylko wiarą mogą próbować jednać ludzi, wiarą, z której wypływają uczynki. Są tacy, którzy nie idą nikogo nawracać. Wiara „prywatna”, zachowująca właściwy dystans do wiedzy, wiara, która nie żąda posłuchu niewierzących – nie podlega brzytwie Ockhama: nie zmniejsza naszych możliwości poznawczych, nie zwiększa wysiłku, nie naraża nas na ryzyko błędu.

Drugi esej z serii *Ogniem i brzytwą* wymaga rozważenia dwóch aspektów: po pierwsze, tego, czy rzeczywiście wszystko, co nie zawiera abstrakcyjnego rozumowania dotyczącego wielkości lub liczby albo opartego na doświadczeniu rozumowania dotyczącego faktów i istnienia, w szczególności zaś metafizyka i teologia, jest bezwartościowe poznawczo, a jeśli tak, to czy jest bezwartościowe w ogóle; po drugie zaś tego, czy wszystko, co bezwartościowe, zasługuje na unicestwienie, jak się tego autor domaga, mówiąc otwarcie, że zalecenie Hume’a, by metafizyczne i teologiczne książki palić, zamierza brać dosłownie: „Zalecenie Hume’a to wcale nie przenośnia, w przeciwnym bowiem razie nie byłoby, o czym mówić. Ogień Hume’a płonie dosłownie i postąpię po myśli Hume’a, gdy wrzucę tam »jakiś tom, traktujący np. o teologii albo szkolnej metafizyce«” [s. 88].

Dyskusja o wartości teologii czy metafizyki jest nazbyt skomplikowana, by ją tutaj zaczynać. Sympatyzując ze stanowiskiem autora w odniesieniu do metafizyki spekulatywnej, przypomnę tylko o takich interpretacjach, w których i teologia, i metafizyka są systemami definicji, tworzącymi siatkę pojęciową, potrzebną do precyzyjnego formułowania pewnych tez. Przyczynki teologiczne pióra J. M. Bocheńskiego⁴ są dobrym bodźcem do zgoła niereligijnych przemyśleń, pochwałę metafizyki jako zbioru propozycji ujęcia pojęciowego nauk

⁴ Por. np. *Logika i filozofia*, Warszawa 1993.

szczegółowych głosił przedstawiciel racjonalistycznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – Tadeusz Czeżowski⁵. Taka metafizyka, także i w moim mniemaniu, nie jest poznawczo bezwartościowa.

Nawoływanie do palenia książek nie jest trudne. Zgodnie z przewidywaniami autora kojarzy się z kościelnym indeksem, stosami wnoszonymi przez hitlerowców i prohibicjami w bibliotekach komunistycznych państw, a skoro w całym eseju nie znajduję nic, co wzbudziłoby we mnie inne skojarzenia – protestuję. Protestuję w imię wolności słowa i w imię bibliofilskiej miłości: wara od książek! Ręce precz od literatury! Palenie głupich książek kojarzy się z mordowaniem głupich dzieci: nie zubaża to zasobu wiedzy ludzkości, ale mimo to jest wstrętne.

Krytyka moja, choć i tak bardzo rozbudowana, jest wciąż niepełna. Nie uwzględniłem bardzo wielu szczegółowych argumentów występujących w poszczególnych esejach, z których większość jest co najmniej problematyczna – nawet jeśli przedstawiane tezy są słuszne. Nie zreferowałem w ogóle kilku esejów, która struktura jest do przyjęcia –wołąc Senekę od Augustyna, autor zaznacza, że porównania dokonuje na podstawie swoich, arbitralnych z punktu widzenia czytelnika, kryteriów; wyraźnie stwierdza też, że mówi wyłącznie w swoim imieniu, gdy opisuje samobójcze skłonności, które nawiedzają go na myśl, że samobójstwo mogłoby być zakazane. Podobnie głos w sprawie eutanazji czy analiza charakteru moralności katolickiej (chciałoby się dodać: ludowej) są zrozumiałe wobec jasnych deklaracji światopoglądowych przypominanych w każdym niemal eseju – i ewentualna niezgoda może dotyczyć raczej tych deklaracji niż samych argumentów. Argumentacja zawarta w *Demokracji w oczach darwinisty* jest natomiast bardzo skrótowa – esej ten to raczej zarys poglądu niż próba przekonywania. Wystarczy przyjęcie do wiadomości. Z pewnością mogło się też zdarzyć, że pominąłem niektóre złe argumenty, dlatego że się zgadzam z uzasadnianą tezą. Chociaż starałem się ściśle odróżniać te rzeczy, być może, nie zawsze mi się to udało.

Trzeba jeszcze wspomnieć na koniec o tych wadach książki, które są widoczne na każdej prawie stronicy.

Po pierwsze to, że przedmiotem ataków są zwykle stanowiska czy poglądy scharakteryzowane bardzo ogólnie, a ataki te są niezwykle pryncypialne, podczas gdy przytaczane argumenty mogłyby być skuteczne przeciwko wąskiemu stosunkowo zagadnieniu i czasem tylko warunkowo. Autor podaje np. argumenty wymierzone w agresywną postawę niektórych przedstawicieli Kościoła katolickiego, a używa ich do zwalczania wszystkich wierzeń, nawet nie tylko religijnych. Ubolewa nad profanowaniem grobów, a gromi Bogu ducha winne staruszki tłumnie odwiedzające cmentarze w dzień Wszystkich Świętych (które i tak igrają z losem wychodząc z domów w jesienną słońce).

⁵ Por. np. *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965.

Po drugie, rzucająca się w oczy napastliwość. Autor prawie zawsze stara się wykazać oprócz głupoty swoich przeciwników, również złą wolę i niemoralność. Wciąż oskarża ich o stosowanie przemocy, o uzurpację i próby podporządkowania sobie wszystkich, o pustoszenie umysłów i sumień. Można się domyślać, że jest to odpowiedź na odczuwaną przez autora napastliwość tych przeciwników, z których głównym jest Kościół katolicki, ale nie można się oprzeć wrażeniu, że przypomina to dziecinne przepychanki – to on zaczął.

Nie tylko ton, nie tylko jaskrawie niekompletna argumentacja przemawiają przeciwko tej książce. Nawet za neutralnymi z pozoru zwrotami kryje się perswazją, która odbiera książce jej wartość: z jednej strony, autor krytykuje gwałtownie drobne skądinąd naruszenia uzusu językowego, z drugiej pisze o sobie „w większości przypadków rozpoznaję nieomylnie [...]” [s. 138]. Cóż to znaczy? To znaczy, że w większości przypadków rozpoznaje, ale w niektórych nie. Nie jest więc nieomylny. Ale pisze, że jak już rozpoznaje, to rozpoznaje nieomylnie. Gdyby rozpoznawał mylnie, to by znaczyło, że jednak nie rozpoznaje. Czy dodanie słowa „nieomylnie” nie jest próbą wmówienia swojej nieomylności czytelnikowi?

W sumie książka wydaje się przedsięwzięciem chybionym. Z jednej strony jest bardzo „gęsta”, przeładowana skomplikowaną czasem argumentacją, przedstawioną bardzo szkicowo i ewidentnie odwołującą się do elementarnej, co najmniej, wiedzy filozoficznej – jej adresatami mogą być więc tylko ludzie z solidnym wykształceniem humanistycznym. To na pewno nie jest książka popularna. Ale z drugiej strony widoczne dla przygotowanego czytelnika luki w argumentacji, tuszowane agresywną stylistyką sprawiają wrażenie, że książka ta jest po prostu narzędziem propagandy, które ma namówić, a nie przekonać; narzędziem oddziaływania na szerokie rzesze.

Każdy, rzecz jasna, ma prawo do propagowania swoich poglądów; ale ta propaganda do mas nie trafi, bo za trudna; jest za to bardzo irytująca dla tych, którzy są w stanie ocenić jej metodologiczną wartość. Jest zgoła przeciwnie skuteczna. Wielokrotnie podczas lektury tej książki nietrafna argumentacja zniechęcała mnie do uznania tezy, z którą skądinąd mógłbym się zgodzić po niewielkich stosunkowo modyfikacjach. Wielu ludzi dostrzega patologie piętnowane przez autora; bardzo niewielu natomiast, jak sądzę zgodziłoby się na tak totalną i nieporządną zarazem krytykę.

Szkoda, że nie powstała książka prezentująca rzetelne argumenty, precyzyjnie trafiające w godne napiętnowania przejawy życia publicznego w Polsce. Książka, która dostarczałaby więcej pozytywnych argumentów ugruntowujących ciekawe często poglądy autora – bo zasada wyłączonego środka na nic się tutaj nie przydaje. Książka, która byłaby godna tak poważnego autora, jakim jest Bohdan Chwedeńczuk.

O POLEMIZOWANIU I INNYCH SPRAWACH
ODPOWIEŹ MIESZKOWI TAŁASIEWICZOWI

Cieszy mnie polemiczna recenzja Mieszka Tałasiewicza z mojej książki. Autor poświęca jej dużo uwagi, rozpatruje obszernie moje argumenty, mówi otwarcie, co myśli; sprawia wrażenie, że zależy mu na tym, co rozważa; daje stanowcze oceny, pisze ze swadą i dobrze po polsku (wyjawszy nieliczne błędy językowe, na przykład: „argumenty [...] skuteczne przeciwko wąskiemu stosunkowo zagadnieniu”). Taka recenzja to rzadkość w dzisiejszych czasach – w czasach upadku i filozofii i sztuki pisarskiej w Polsce.

Sprawia mi też jednak przykrość ta recenzja. Jest bowiem gorsza niż mogłaby być. Jej wady to sprawa pewnych narzędzi oraz pewnej postawy. Narzędzi tych często się używa, a ta postawa jest omal powszechna. Warto więc o tym pomówić.

Tałasiewicz rozpoczyna od pouczeń. Pouczenia są cenne, gdy pouczający ma rację. Nie może mieć jednak racji, kto twierdzi, że między empiryzmem a antyempiryzmem, czy między ateizmem a teizmem nie zachodzi sprzeczność. Kto tak twierdzi, ten albo nie przyjął do wiadomości treści pojęcia empiryzmu itd. albo nie przyjął do wiadomości treści pojęcia sprzeczności.

Pouczeniom towarzyszy pominięcie. Mój polemista pomija mianowicie lub – co na jedno wychodzi – uwzględnia tak, jakbyśmy rozmawiali o Nowej Zelandii, to coś, co nazywam lokalnym rozszerzeniem antyempiryzmu, nadnaturalizmu itd., czyli ideologię Kościoła katolickiego w Polsce naszych czasów. Tymczasem o to właśnie chodzi w mojej książce. Treści i środki filozoficzne są w niej służebne, wspierają główną myśl – że katolicyzm to irracjonalizm, a jego polityczna mutacja zagraża swobodom obywatelskim. Pominięcie to (którego nie łagodzą trafne uwagi Tałasiewicza, że np. nie wszyscy przedstawiciele Kościoła katolickiego są agresywni) czyni z jego polemiki wypowiedź marginesową, bo obchodzącą garstkę tych, co lubią

ćwiczenia i gry pojęciowe. Chodzi tymczasem o rzecz z a s a d n i c z ą: że potężna instytucja chce mnie prowadzić od poczęcia aż po śmierć taką drogą, na którą mogę wejść tylko wtedy, gdy się wyzbędę rozumu. Albo rozum, albo katolicyzm – *tertium non datur*. Choćbym się mylił, gdy uzasadniam tę myśl, ona sama pozostaje. Polemista zasadniczy musi więc ją obalić. Temu nie służą jednak harce na przedpolu, a co dopiero harce nieudane.

Pokażę krótko, że są nieudane.

Znaczenie. Jedna z moich tez brzmi: ideologia polskiego katolicyzmu wiąże się z nadużywaniem polszczyzny; wiąże się intymnie, bo bez deformacji języka kluczowych treści tej ideologii nie dałoby się zakomunikować. Gwoli sprawiedliwości, każda ideologia wiąże się z deformowaniem języka. Liberalizm od katolicyzmu pod tym względem różni tylko głębokość ran, które zadaje logice i estetyce mowy.

Tałasiewicz utrzymuje tymczasem, że nie jest tak źle. Przeciwnie, jest dobrze, a pretensje Chwedeńczuka są bezzasadne, bo podpierane błędnymi analizami znaczeniowymi, na przykład, owych wokółlaborcyjnych wyrażen.

Katolickie uzasadnienie zakazu aborcji korzysta między innymi (logicznie i propagandowo) ze zdania, że zygota to dziecko. Na takie zdanie nie pozwala słownik języka polskiego. A nie pozwala na nie, bo ma swoje racje, brane w szczególności z łatwo dostępnego zasobu wiedzy przyrodniczej. Obronić takiego sposobu mówienia nie da się – jak to robi Tałasiewicz – wskazując na peryferyjne, w tym kontekście, sposoby użycia wyrażenia „dziecko” (gdy jest ono predykatem dwuargumentowym lub gdy jest słowem metaforycznym). W samym centrum mamy natomiast dziecko, które wszyscy dobrze znamy, osobnika już urodzonego, i do takiego dziecka, by tak rzec, pije Nowina-Konopczyna.

„Wartości chrześcijańskie” – twierdzą – nie zostały zdefiniowane przez nikogo z użytkowników tego wyrażenia. Tałasiewicz ma na to radę. Jest nią humorystyczna definicja, że „są to wartości uznawane przez chrześcijan”. Humorystyczna, bo wsparta na humorystycznej zasadzie, że „skoro możemy się porozumieć co do tych dwóch rzeczy [*scil.* co do znaczenia składników wyrażenia »wartości chrześcijańskie«], możemy także – co do ich złożenia”. Spróbujmy, by przetestować tę zasadę, porozumieć się co do złożen: „rekurencyjny gejzer”, „powierzchnia prostej” czy „melodia chrześcijańska”. Porozumieniu co do tego ostatniego stoi na przeszkodzie choćby to, o czym mówi przychylny chrześcijaństwu racjonalista: „A czy chrześcijaństwo jest pojęciem jednolitym? Czyż nie istnieje wiele trudnych do pogodzenia interpretacji tego pojęcia?”¹

Pomocna dłoń, którą podaje Tałasiewicz biskupom polskim, jest więc bezsilna. „Wartości chrześcijańskie”, osadzone przez nich w „regulacjach prawnych”, to wyrażenie nie zdefiniowane. I to wystarcza, by przeciwstawiać

¹ Zob. K.R. Popper *W poszukiwaniu lepszego świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 246.

się użyciu tego wyrażenia w dokumencie prawa państwowego. Nie trzeba sięgać aż do zasady, którą obaj z Tałasiewiczem podzielamy – że „państwo nie powinno mieć nic wspólnego z żadną religią”.

Ale, co ciekawsze, gdybyśmy nawet odrzucili tę zasadę, ciągle byłby powód, by bronić dostępu „wartościom chrześcijańskim” do aktów prawa. Ten powód mianowicie, że wyrażenie to jest nie tylko niezdefiniowane, lecz też niedefiniowalne. Jest to bowiem wyrażenie języka religii, a wyrażenia języków religii są pozbawione znaczenia poznawczego. Mają natomiast znaczenie obrazowe. Wyrażeń o znaczeniu obrazowym nie sposób definiować; można natomiast eksponować (słownie, a lepiej środkami pozasłownymi) obrazy, które ludzie przyporządkowują owym wyrażeniom.

Wszystko to mówię w mojej książce, choć nie wprost. Gdyby Tałasiewicz to dostrzegł i się temu przeciwstawił, napisałby polemikę zasadniczą, nie zaś marginesową – marginesową nie tylko społecznie, lecz też filozoficznie. Ale nie dostrzega tego, bo niczym Tuwimowscy mieszczanie widzi wszystko oddzielnie: „że Bóg [...] że Rosja [...] radio, sport, wojna”.

Zobaczmy jeszcze, jak sobie radzi Tałasiewicz na polu interpretacji. Polemizowanie to czynność intencjonalna – z kimś polemizujemy. Tego kogoś trzeba jakoś ująć, czyli go zinterpretować. Tałasiewicz taką ma sztukę interpretacji, że co krok polemizuje nie z Chwedeńczukiem, lecz z widmem Chwedeńczuka. Weźmy dwa przykłady.

Tałasiewicz nie wie, dlaczego miałby przystać na mój opis filarów demokracji. Otóż, miałby nań przystać, bo te filary widać. Można też ich istnienie wywnioskować, jeśli zastanowić się nad cechami niezbędnymi i wystarczającymi ludziom – podatnikom, wyborcom, wytwórcom i nabywcom dóbr itd. – do kooperacji z innymi w demokratycznym społeczeństwie. Wszystko to mówię (lapidarnie, co prawda) w eseju o religii i demokracji. Gdyby się tego mój polemista doczytał, mógłby się ze mną spierać; musiałby wówczas pokazać, że nie widać tego, co widzę, i nie da się tak wnioskować, jak wnioskuję. Tymczasem dostajemy gołosłowne zapewnienie: „Nie podano [...] dla nich uzasadnienia” [scil. uzasadnienia owych założeń demokracji].

Nigdzie nie twierdzę, że religia musi zagrażać demokracji. Może nie zagrażać, jeśli jest od polityki starannie oddzielona. Musi natomiast zagrażać (rzecz jasna, z przyrodniczą, a nie aprioryczną koniecznością), jeśli jest z polityką zmieszana, to znaczy, jeśli obywatel ma, jako obywatel, dwie lojalności: obywatelską i religijną. Skąd ten antagonizm? Stąd, że religia wyklucza samorządność (człowiekiem religijnym rządzi zaświaty), a demokracja wymaga samorządności. Tak brzmi łatwe uogólnienie moich uwag o religii i demokracji. Gdyby Tałasiewicz na nie wpadł, uznałby z pewnością, że wzruszająca uwaga o buddyźmie nie wystarczy za kontrargument, a sławetne powiedzenie o królestwie moim, co jest nie z tego świata, nie uchyla groźby antagonizmu, lecz – przeciwnie – trafnie wskazuje jego źródło.

Tałasiewicz uznaje moje uwagi o religii i demokracji za „dyskredytowanie religii w ogóle”. Wkrótce powiem, dlaczego tak robi. Teraz powiem, że robi nierozważnie. Nierozważne jest bowiem ocenianie nie rozpoznanego przedmiotu. Mój esej o religii i demokracji to próba teorii zależności między tymi dwiema instytucjami życia publicznego, a dyskredytowanie któregoś członu tej zależności, dyskredytowanie ich obu czy niedyskredytowanie żadnego to zgoła inna działalność. Tałasiewicz nie ma żadnych racji, by mi tę działalność przypisywać. Żeby mi ją przypisać, musiałby wykonać nie lada robotę – musiałby dowieść mianowicie, że z opisów wynikają normy. Nie znajduję tymczasem w jego tekście choćby śladów takiego dowodu.

Uwagi Tałasiewicza dyskredytujące moje główne eseje (o relatywizmie moralnym i o zbędności wierzeń) mają to do siebie, że ich nie dotyczą. Śpieszę jednak z pomocą – moja dezaprobata dla walczącego z widmem relatywizmu papieża wypływa z mojej moralności. W niej zaś jest norma: „Brać rzeczy takimi, jakimi są”. Tę z kolei wyprowadzam z mojej wiedzy o człowieku w r a z z normami, które mnie zobowiązują do dbania o płynność społecznego dialogu i do unikania wojen, na czele z wojnami religijnymi. A okoliczność, że moralności tej towarzyszy w moim umyśle pewna metaetyka – relatywizm, mianowicie – nie ma tu nic do rzeczy. Jeśli zaś chodzi o wierzenia, śpieszę z zapewnieniem – nikomu niczego nie zabraniam; niech sobie ludzie wierzą, w co chcą, łącznie z wierzeniem, że trzeba w coś wierzyć. Twierdzę natomiast – i twierdzenie to uzasadniam – że wiara jako nadzór i sąsiedztwo wiedzy nie sprzyja poznawaniu świata. Twierdzenia tego nie osłabiają ani na jotę niechlubne przytoczenia z Woleńskiego i Życkińskiego, którymi posiłkuje się mój polemista; nie szkodzi mu też „natiychmiast pojawiające się pytanie” Tałasiewicza pod adresem klasycznego (platońsko-kartezjańsko-ayerowskiego) pojęcia wiedzy, pytanie możliwe dopiero wtedy, gdy się zignoruje rozróżnienie między prawdziwością zdania a przekonaniem, że jest ono prawdziwe².

Tałasiewicz stosuje również naturalne w polemikach em o t y w n e środki rażenia przeciwnika – ironizuje, oburza się itd. „Wara od książek! Ręce precz od literatury!” – woła. Mówiąc słowami filozofa, „uważam książkę za najważniejsze dobro kulturalne Europy, a być może ludzkości”. Różne inne rzeczy też uważam za ważne dobra kulturalne. Nie widzę natomiast powodu, dlaczego miałbym nie robić z nimi, gdy są moje, tego, co mi się podoba. W szczególności, dlaczego miałbym ich nie palić. Jeśliby chodziło o ideologiczną obudowę palenia książek, okrzykiem Tałasiewicza można przeciwstawić kontrokrzyki: „Wara od próżnego czernienia papieru! Ręce precz od biosfery!” Jeśliby zaś

² Przystwojeniu sobie tego rozróżnienia może służyć np. lektura artykułu Rudolfa Carnapa *Truth and Confirmation*, w: H. Feigl, W. Sellars [eds.], *Readings in Philosophical Analysis*, New York 1949, ss. 119–127.

chodziło o wskazanie źródła stereotypu, który narzuca ludziom oburzenie na myśl o paleniu książek, jest nim coś, co za Karolem Marksem nazywam fetyszymem towarowym.

Powtórnie, o pominięciach. Działającego poznaje się po działaniach i po zaniechaniach. O eseju, w którym konfrontuję katolicką i stoicką filozofię śmierci, a więc podejmuję jedną z najważniejszych kwestii światopoglądowych i życiowych, które są na świecie, mówi Tałasiewicz, że – tak jak inne pomijane przez niego eseje – jest „strukturalnie do przyjęcia” (co to znaczy?), a nieco dalej, że owego porównania dokonuję „w oparciu o arbitralne, z punktu widzenia czytelnika, kryteria” (co to znaczy?).

Niezależnie jednak od tego, co znaczą te zagadkowe zwroty, widać, że jest do przyjęcia arbitralne rozprawianie o takich poważnych sprawach. Ten wynik wydaje mi się nadto liberalny!

Względy, którymi usprawiedliwia Tałasiewicz pomijanie innych, drogich mojemu sercu esejów, wskazują w jednym kierunku – wskazują, że ich nie rozumiał. Nie rozumiał ich na głębszym, hermeneutycznym poziomie, który leży pod rozumieniem kolejnych zdań tekstu, a polega na ujmowaniu ogólnego sensu, intencji, założeń, następstw tego, co ludzie piszą czy mówią.

Polemikę Tałasiewicza wieńczą oceny ogólne – że książka Chwedeńczuka „wydaje się przedsięwzięciem chybionym”, że ma luki w argumentacji, że „jest po prostu narzędziem propagandy” itd.

Kto wie, może tak jest. Żeby to jednak pokazać, Tałasiewicz musi napisać zupełnie inną recenzję.

Na koniec *diagnoza*. Recenzja Tałasiewicza to dziwny przedmiot. Dziwny, bo narzędzia i sprawności, którymi posłużył się Tałasiewicz, by ją napisać, do siebie nie przystają. Mamy oto w jednym tekście poprawne i elementarnie niepoprawne argumentacje, trafne spostrzeżenia i niewidzenie rzeczy jawnych, interpretacje właściwe i chybione. A przede wszystkim mamy znaczne niesprawności: niezdolność do przejścia z poziomu fragmentów treści poszczególnych esejów na poziom sieci, którą jest moja książka (nb. przejście to starałem się ułatwić czytelnikowi, odsyłając w różnych miejscach do innych miejsc tekstu); niezdolność do zejścia niżej, ku filozoficznym założeniom mojego antykatolicyzmu; niezdolność do wejścia wyżej, ku temu, czego katolicyzm jest tylko przypadkiem szczególnym. Mamy też wymowne pominięcia: przede wszystkim pominięcie kwestii naczelnej, kwestii intelektualnego statusu i politycznej roli katolicyzmu, i bagatelizujące kwitowanie esejów ważnych w całej konstrukcji. Mamy wreszcie mój portret, szkicowy, ale wyraźny. Jestem mianowicie napastliwym, dyskredytującym religię propagandystą, osobnikiem o władniętym antykatolicką obsesją, widzącym wszystko – jak to z obsesjonatami bywa – w jednej barwie i racjonalizującym za wszelką cenę tę obsesję. (Portret ten nie zaskakuje mnie, zżyłem się z nim, odkąd pisuję o katolicyzmie.)

Nie mam danych i powodów, by zaglądać w duszę Tałasiewiczowi i szukać tam psychogenezy jego recenzji. Mam natomiast dane i powody, by wskazać pewną osobliwość zbiorowego życia mentalnego, a zarazem pewien rys zachowań społecznych współczesnych Polaków. Współcześni Polacy manifestują mianowicie, szczerze lub koniunkturalnie, stany swoiste dla obrażonego t a b u. Katolicyzm jest w Polsce t a b u. Tradycja życia umysłowego w Polsce nie zna, nieliczne wyjątki pominąwszy, badawczego, niereligijnego i nieideologicznego podejścia do katolicyzmu. Nie istnieje w Polsce, śladowe okazy pominąwszy, laicka filozofia religii, która badałaby chłodno i bez lękowych zahamowań semantyczną zawartość i logiczną wartość katolickiego języka. Nie istnieje też filozofia polityki, która rozważałaby naturę politycznych aspiracji Kościoła katolickiego i się do nich ustosunkowywała. Nie ma wiarygodnej socjologii religii, która opisywałaby społeczne funkcje i dysfunkcje katolicyzmu w Polsce. Nie ma bezstronnej historiografii, która opowiadałaby, bez mitologicznych deformacji, o katolicyzmie w dziejach Polski. Nie ma tego wszystkiego. Jest tabu.

Dopóki będzie tabu, o katolicyzmie będziemy dyskutować sposobem Tałasiewicza. Gdy wspólnymi siłami je obezwładnimy, Tałasiewicz rozwinie swoje obiecujące możliwości umysłowe.

Bohdan Chwedeńczuk

ZMIERZCH ETYKI,
CZYLI ODPOWIEDŹ JACKOWI FILKOWI

Artykuł Jacka Filka wzbudził moje duże zainteresowanie. Bliska mi jest troska Autora o etyczny wymiar naszego życia, dzielę z nim opinię o powszechnym upadku obyczajów we współczesnym świecie, a także zgadzam się z tym, że etyka akademicka niewielu dostarcza moralnych wskazówek, jak świat ten naprawić.

Jednak w miarę zagłębiania się w wywody Jacka Filka czułam, że coraz bardziej tracę z oczu jego rozumienie etyki (etyczności?), coraz bardziej też wydawały mi się dziwne i słabo uzasadnione ostre zarzuty Autora pod adresem uprawianej na współczesnych uniwersytetach etyki (domyślam się, że anglosaskich). Postaram się niektóre z tych zarzutów odeprzeć.

1. Rozumiem przywiązanie niektórych etyków do filozofii; wydaje mi się to całkiem naturalne, uzasadnione, a nawet niezbędne dla dobra obu tych dziedzin. Na jakiej jednak podstawie Autor sądzi, że „w historycznym procesie” etyka wyodrębniła się z filozofii? Przebiegając myślą historię etyki nie dostrzegam żadnego systemu wartości moralnych, który nie byłby wsparty na jakiejś idei człowieczeństwa, teologii czy metafizyce – słowem, na pewnej filozofii bytu i ludzkiego istnienia. (Wyjątek stanowią etyki zawodowe, ze zrozumiałych praktycznych względów rzeczywiście jedynie implicite zakładające jakąś ideę człowieka i społeczeństwa.) Mówiąc o niekorzystnym wyodrębnieniu etyki z całego korpusu wiedzy filozoficznej Autor ma zapewne na myśli stosunkowo świeżą dziedzinę zwaną metaetyką (choć patronuje jej *Traktat o naturze ludzkiej* Hume’a i cała tradycja pozytywizmu). Dziedzina ta jest istotnym pomostem między logiką, filozofią języka i aksjologią, właściwą zaś materią jej badań są normatywne treści etycznych przekonań. Można oskarżyć metaetykę, a wraz z nią całą tzw. etykę analityczną o zbyt słabą ingerencję w zło wszechświata, warto jednak pamiętać, że celem tej dziedziny jest wyostrenie

metodologicznych narzędzi, za pomocą których być może uda nam się kiedyś pogodzić totalnie zwaśnioną ludzkość. Natomiast z pewnością absurdem jest przypuszczać, by świat choć o krok posunął się ku moralnemu upadkowi za sprawą rozwoju owej rzekomo niepotrzebnej nikomu dziedziny, zdaniem Autora, nadmiernie rozpowszechnionej w salach uniwersyteckich. Wątpię więc, by winę za brak etyczności w naszym życiu ponosili etycy akademicy lub jakieś szczególne, obecnie modne rozumienie etyki.

2. Zarzutowi niepotrzebnego skierowania etyki na tory teoretyczne (zaiste oryginalny to zarzut w ustach filozofa wychowanego w tradycji Arystotelesa i Kanta: obaj mieli szczęście nie dożyć tych zadziwiających pretensji) towarzyszy krytyka „obłędu specjalizacji”, również w filozofii. Trzeba powiedzieć, że filozofia moralna zanim uległa owemu szaleństwu, od wieków także odwoływała się do wielkich haseł moralnych, niestety z dosyć mizernym skutkiem. Czy w imię wielkich haseł emancypacji rewolucja francuska nie pławiła się we krwi ścinanych głów? Czy Hitlerem nie powodowały wielkie ambicje restytucji człowieczeństwa? Czy stalinowski reżim totalitarny nie zachęcał do drastycznych wyrzeczeń życia codziennego w imię totalnego wyzwolenia? Ludzkość wielokrotnie już sparzyła się na demagogii wielkich uzurpatorów moralnych, jakże sprawnie filozofujących na rzecz tej właśnie, jedynej moralnej prawdy, im tylko objawionej. Nie twierdzę, że prawda taka nie istnieje. Przeciwnie, bliskie jest mi zatroskanie Jacka Filka i powaga, z jaką domaga się, byśmy prawdę tę odnaleźli i w nią uwierzyli. Jednakże warto również, byśmy się jej najpierw dobrze przyjrzeni i wazyli przemawiające za nią argumenty, także argumenty filozoficzne. To jednak Autor nazywa obsesją uzasadnienia czy zgola kamuflażem właściwej każdemu etykowi analitycznemu nieetyczności.

3. Równie zadziwiająco brzmią pozostałe zarzuty stawiane przez Autora etyce współczesnej, głównie zaś ten, że nie zostawia ona miejsca na etyczny namysł, całkowicie wypełniając obszar swej refleksji normą i opisem. Przyznam, że nie bardzo mogę sobie wyobrazić ową upragnioną etyczność etyki wyjętą z ram psychologicznie i językowo imperatywnej formy nakazu, normy, obowiązku *etc.*; forma ta zresztą bynajmniej nie deformuje zawartych w niej moralnych treści, ani też o kontynuujących je wartościach niczego nie przesądza. Domyślam się, że to owe treści właśnie mają być przedmiotem aksjomalnego namysłu etycznego. Skądinąd czym namysł ten miałby się różnić od dywagacji nad wyborem właściwego dobra, które przecież nie są niczym innym niż dokonywaną przez każdego z nas próbą przekonania samego siebie, że to właśnie dobro jest godne wyboru, zatem – mówiąc inaczej – jego wybór jest najlepiej moralnie uzasadniony?

4. Warto także zwrócić uwagę, że ów krytykowany przez Autora model etyki sukcesu (zupełnie nie wiem, dlaczego Autor nierozdzielnie łączy go z myślą analityczną, która skądinąd jego zdaniem etycznością w ogóle się nie zajmuje)

nie jest bynajmniej przez etykę akademicką traktowany jako model myślenia moralnego. Przeciwnie, za sprawą wielkich analityków, jak Arystoteles, Kant i wielu współczesnych filozofów moralnych starannie oddzielono w teorii działania myślenie strategiczne (Arystoteles nazywa je „sprytem”, Kant – imperatywem hipotetycznym) od myślenia moralnego, tylko to ostatnie podnosząc do rangi etyki. Tak więc z moralnego punktu widzenia sukces nie jest żadną nagrodą, a brak szacunku w kołach finansowych bynajmniej nie jest moralnym złem. Są to dwa zupełnie od siebie różne porządki filozoficznego myślenia o człowieku i jego działaniach. Każdy z owych porządków ma inny model uzasadniania, w każdym z nich też co innego bywa uznawane za karę i nagrodę. Właściwa aksjomatom moralnym (i tylko im) bezwzględna logiczna i psychologiczna imperatywność nie jest kwestionowana przez żadnego moralnego analityka; jednak fakt właściwego każdemu człowiekowi dążenia do moralnego dobra nie podważa zasadności refleksji nad istotą owego dobra, zatem zasadności tego, co Jacek Filek nazywa etycznym namysłem. Jeśli mamy głęboką świadomość tych dystynkcji, to właśnie dzięki tak wybitnym filozofom analitycznym jak Kant, Arystoteles, Moore czy Russell.

5. Wreszcie uwaga ostatnia. Przyznaję, że i mnie nęka cynizm współczesnych czasów, jednak samo nawoływanie do etyczności jako głównego programu przyszłej etyki wydaje mi się zabiegiem tyleż jałowym, co bezskutecznym. Chętnie stanęłabym po stronie Jacka Filka, mierząc wspólnie z nim ostrze krytyki w bezradną moralnie teorię moralności. Jednak z ową analityczną frakcją etyki akademickiej mogę się porozumieć: wiem co zamierza ona badać, rozumiem jej język. Tymczasem praktyczny (boję się użyć słowa *normatywny*) program Jacka Filka wyrażający się w hasłach uetycznienia etyki nie tylko nie ujawnia zapowiedzianego przez Autora telosu, ale także nie daje żadnego drogowskazu moralnie i filozoficznie zagubionym ludziom epoki sukcesu. Powinniśmy być bardziej moralni. Zapewne, ale jak to zrobić?

Joanna Górnicka